

ADWYD, EDWARDS & CO.

ANNALEN
DER
PHILOSOPHIE





AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Immanuel Kants, 1724-1804, bildet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte viele Schüler und Bewunderer. Aber auch an Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Folgerungen zogen.

Wenige Epochen der Philosophie waren so fruchtbar, sowohl an ideellen wie an der Ausbildung philosophischer Systeme. Die Kantische Kritik gab den Anstoss zu einer ausgedehnten philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Ihre Wirkung hält auch heute noch an.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, umfasst eine enorme Literatur. Sie enthält viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichen vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die besten Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kantischen Aera publiziert werden; selbstverständlich mit Ausnahme der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION

115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles

1969

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

ZWEYTER JAHRGANG 1796.

I. STÜCK,

LEIPZIG,
IN DER VON KLEPFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

I N H A L T.

I. A N N A L E N.

| | | | |
|---|-------|--|-----|
| I. Vollständige Uebersicht der philosoph. Literatur vom Jahre 1795. | Seite | | |
| II. Beurtheilungen. | | 10) <i>Deffen</i> Grundsätze des natürlichen Staatsrechts, 2 Theil. | 153 |
| 1) <i>M. J. S. Beck</i> . Einzig möglicher Standpunkt. | 17 | 11) <i>Theod. Schmalz</i> Recht der Natur, dritter Theil. | 157 |
| 2) <i>Bendaids</i> Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft. | 81 | 12) <i>L. J. F. Höpfner</i> . Naturrecht. Sechste Aufl. | 160 |
| 3) <i>Fr. Bouterweck Paulus Septimus</i> . 2 Theile. | 97 | 13) <i>Nietbauers</i> philof. Journal 1—10 H. 1795. | 164 |
| 4) <i>J. G. Bahle</i> Eintl. in die allgemeine Logik und Kritik der r. V. | 110 | 14) Deutsche Monatschrift 1795. | 192 |
| 5) <i>J. C. G. Schaumanns</i> Elemente der allgem. Logik. | 110 | 15) <i>Deutschland</i> II 1—3. 1796 | 198 |
| 6) <i>K. H. L. Pätz</i> , Lehrbuch für den ersten Kursus der Philosophie. | 113 | 16) <i>Montague's</i> Gedanken über allerlei Gegenstände 6 Bde. übers. von Bode. | 200 |
| 7) <i>C. C. E. Schmidts</i> Versuch einer Moralphilosophie, 3 Ausgabe. | 120 | 17) <i>Diets</i> Predigten. | 200 |
| 8) <i>C. F. Fasfenan</i> neueste Streitpunkte über den letzten Grund der Moralnar und Sittenlehre | 132 | 18) Ueber deutsche Rechtspflege. | 200 |
| 9) <i>K. H. Hedenrich</i> . <i>Sysem</i> des Naturrechts, 2 Theile. | 139 | 19) <i>L. Möllers</i> Philosoph am Spiegeltrich. | 201 |
| | | 20) <i>Schroders</i> philosophisch-theologische Winke. | 201 |
| | | 21) <i>C. H. L. Pätzs</i> moralisches Handb. 2te Aufl. | 202 |

II. A N Z E I G E R.

- | | |
|--|--------------------------------------|
| 1) Idee zu einem Kupferfliche die Religion vorzustellen. | 3) Bücheranzeige von Bauer und Mann. |
| 2) Fragmente aus einem Briefe des Herausgebers. | 4) Jacobäer an die Herren Prediger. |

**STANFORD UNIVERSITY
LIBR * STACKS**

UUL 25 1972

B3

A 59

V. 2-3

1795-1797

NACHRICHT.

Die philosophischen Annalen erscheinen bei uns jährlich in 4 Stücken von zwölf bis dreizehn Bogen, nebst einem halben Bogen als Anzeiger für kleine Abhandlungen, interessante Nachrichten und Buchhändler-Anzeigen bestimmt. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist drei Reichsthaler (den Louisd'or zu fünf Thaler gerechnet) die bei Empfang des ersten Stückes vorausbezahlt werden. Man wendet sich deshalb entweder unmittelbar an uns oder an die zunächst gelegenen Buchhandlungen. Auch hat das Königl. Grenz-Postamt zu Halle im Magdeburgischen die Versendungen an diejenigen übernommen, welche die Exemplare bequemer und lieber durch die Posten haben mögen.

Der Abdruck der Inserate in den Anzeiger, die wir franco und deutlich geschrieben erbitten, wird die Zeile mit acht Pfennigen vergütet.

von Kleefeldsche Buchhandlung.

Neue Bücher der Verlagshandlung.

Beelzebubs Reisen und Thaten seit der Eroberung von Mexiko bis auf den Targowitscher Bund oder den Umsturz der neuen polnischen Constitution. 2 Theile 8.
Carminati's, Bassano, Inbegriff der allgemeinen Gesundheitslehre und der praktischen Arzneykunde 2r Band 1r Abschnitt, Arzneymittellehre. 8.

Fischer, M. Gottlob Eusebius, Homilien, ein Erlaubungsbuch für Christen. 8.

Kleopatra, Königin von Aegypten, dramatisch bearbeitet von Albrecht. 3r Theil 8.

Moser, H. C. Deutschlands ökonomische Flora; ein Taschenbuch für Landwirthe und Freunde der Gärtnerkunst. 8.

Handelt 1) vom ökonomischen Nutzen der Gewächse, 2) wird das Linneische Pflanzen-system erklärt. Das Uebrige zerfällt in zehn Abschnitte, welche 1) die Gras- und Futtergewächse, 2) die Getreidenarten, 3) die Feld- und Wiesenunkräuter, 4) die göttigen und schädlichen Gewächse, 5) die Küchengewächse, 6) die Gewürzpflanzen, 7) die Manufactur- und Handlungsgewächse, 8) die Blumengewächse, 9) die Obstbäume und 10) die Waldbäume behandeln.

Natur und Menschenleben in Bildern für die Jugend erste Abtheilung m. K. 4.

Prinz Hassan der Hochherzige, bestraft durch Rache und glücklich durch Liebe, eine morgenländische Urkunde. 8.

II. BEURTHEILUNGEN.

I. KRITIK DER VERNUNFT.

- 1) Riga, bei I. F. Hartknoch: *Einzig-möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß*, von M. Jacob Sigmund Beck. (Auch unter dem Titel: Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen desselben. Dritter Band, welcher den Standpunkt darstellt, aus welchem die kritische Philosophie zu beurtheilen ist.) 1796. 31 B. 8 (s rthlr. 8 gl.)

Dieses Werk macht eigentlich den dritten Band des erläuternden Auszugs des Hrn. M. Beck aus Kants Werken aus, wovon die beiden ersten in dieser Zeitschrift (*Annal*, Jun. 73. 74 St.) angezeigt sind. Dieser dritte Band enthält erst die versprochene Erläuterung, da die ersten beiden Bände den simplen Auszug aus dem Werke selbst ausmachen. Daher er auch als ein eignes für sich bestehendes Ganze betrachtet werden kann, das mit den beiden ersten in keiner besonderen Beziehung steht, und in dieser Rücksicht auch einen besonderen Titel erhalten hat.

Was den Inhalt der Schrift selbst betrifft: so sind unsre Leser schon durch ein Fragment aus derselben, welches in dem Anzeiger (Jun u. Jul.) mitgetheilt worden ist, *Annal*. 796.

darauf aufmerksam gemacht worden, und Rec. ist in der That der Meinung, daß dieses Buch die Aufmerksamkeit und ernstliche unparteiische Prüfung aller Leser verdient, welche auf Philosophie und Philoſophieren Anspruch machen. Es ist zu wünschen, daß man sich von aller vorgefaßten Meinung für irgend einen obersten Grundsatz aller Philosophie losmache, und mit dem Verf. auf seinem eignen Wege in den Geist der Kritik der reinen Vernunft einzudringen suche, woraus sich vielleicht ganz deutlich ergeben wird, daß alles fernere Suchen nach einem obersten und höchsten Grundsatze aller Philosophie oder aller menschlichen Erkenntniß, an sich ein völlig vergebliches und sich selbst vernichtendes Unteruchen sey, das auf nichts, als auf lauter unverständliche Spitzfindigkeiten, und auf leere Spiele mit Begriffen führen kann, die, wenn man sie gar mit Hitze verticht, philosophische Untersuchungen in die abentheuerlichsten und lächerlichsten oft auch ekelhaftesten Schauspiele verwandeln, und eben dadurch die ganze Wissenschaft in den Augen des gelunden Menschenverstandes verächtlich machen.

Da Rec. dieses Werk für eine wahre Erläuterung der kritischen Schriften des berühmten Urhebers derselben halt, und glaubt, daß es zur Berichtigung der Urtheil über das ganze Geschäft der Kritik außerordentlich viel

A

viel beitragen könne; so will er sich bemühen, den Gesichtspunct, aus welchem der Hr V diese Philosophie betrachtet, genau anzugeben, und den Inhalt des Werks, so weit er originell ist, so vollständig und deutlich, als es ihm immer möglich ist, nach seiner eignen Weise darzustellen.

Herr B glaubt nämlich, daß die Verständlichkeit aller kritischen Werke Kants, von dem abhängt, was Kant *synthetisch objective Einheit des Bewußtseyns* nennt. Sey dieser Begriff gehörig gefaßt und sein Inhalt vollkommen verstanden; so erscheinen alle Theile der Kritik in der größten Helligkeit und Klarheit. Sey der Inhalt dieses Begriffs übersehen oder das was damit angedeutet werden soll, mißverstanden; so werde man nie mit den Behauptungen der Kritik einig werden können. Alles müsse in diesem Falle theils als unvollständig, neuer Untersuchungen und höherer Grundätze bedürftend, theils als falsch und schiefl erscheinen, was die Kritik vorbringt. Wer auch ihre Behauptungen nachläßt, kann sie doch nicht verstehen, behauptet sie mithin nicht als Philosoph, wenn er den Inhalt dieses Begriffs, der an der Spitze aller Verständlichkeit steht, nicht gehörig gefaßt hat. Alle schwächere rathene Erklärungen der Kritik, alle Bemühungen durch Aufindung eines höheren Grundatzes, den Gebrechen der Kritik zu Hülfe zu kommen, endlich alle Widerlegungen und Schinähungen gegen die Kritik erklärt der Verf daraus, daß man auf diesen einzigen wahren Standpunkt, woraus die ganze Kritik allein in ihrer Evidenz erblickt werden kann, nicht die gehörige Aufmerksamkeit gewandt, oder sich derselben nicht mit der gehörigen Festigkeit und Sicherheit bemühet hat.

Den Grund, weswegen dieser Punct von den Lesern so häufig, ja fast ganz allgemein übersehen worden ist, findet der Verf. bloß in der von Kant gewählten Methode. Kants

Methode in der Kritik besteht nämlich darin, daß er den Leser allmählig auf jenen höchsten Standpunct führen will. Anfänglich leitet er ihn durch lauter Begriffe, und bemüht sich, ihm allmählig das Bedürfnis von etwas empfinden zu lassen, daß erst allen Begriff erzeugt, folglich vor allen Begriffen vorhergeht, als welches eben in dem besteht, was er synthetische objective Einheit des Selbstbewußtseyns nennt und kein Begriff ist, sondern den wahren ursprünglichen Inhalt aller Begriffe erst ausmacht und bestimmt. Die mehresten Leser aber sind aus dem nun einmahl betretenem Gleise nicht herauszubringen, sondern denken sich nun die erwähnte synthetische Einheit und die Kategorien ebenfalls als Begriffe, wobei es denn ganz natürlich ist, daß sie hiernit noch nicht zufrieden gestellt sind, sondern nach etwas höheren fragen, das diese Begriffe bestimmt und allererst möglich macht, wo dann einige, um dieses besser zu bestimmen, wieder auf neue Begriffe verfallen, die um nichts verständlicher sind, als die vorigen, und daher natürlicher Weise die Unzufriedenheit anderer erregen, die aber doch auch, wenn sie nicht aus Verdrufs das ganze Geschäft für eine Grillensängerei erklären, wieder auf andere Begriffe bedacht sind, welche dieses besser leisten sollen, aber mit den vorigen ein gleiches Schicksal erfahren und so ins unendliche; andere, die in ihren Begriffengang schon eingewohnt sind, sind entweder so verhärtet, daß sie das Bedürfnis auf ein Etwas bedacht zu seyn, das ihren Begriffen ihre Gegenstände sichert, gar nicht fühlen, und sich mit der trügen Einbildung beruhigen, schon längst im Besitze dessen zu seyn, was andere suchen; oder sie verwerfen die Aufgabe, weil ihnen die Auflösung unmöglich scheint. Daß aber das letzte was alle Begriffe und alle Erkenntnis begründet, gar kein Begriff und gar keine Vorstellung sey, darauf verfallen sehr wenige, und noch weniger

nigere haben diese Meinung in der Kritik gefunden, da doch wirklich alle ihre Sätze und Behauptungen hierauf gebaut sind.

Um nun zu bewirken, daß der Leser diese Hauptansicht nicht verfehlt, kehrt Hr. B. die Methode um und versetzt den Leser gleich anfänglich auf diesen Standpunkt, woraus man beurtheilen lernt, wie der Inhalt aller unsrer Erkenntniß entspringe, und wie Vorstellung der Objecte überhaupt möglich sey. Hier darf nun der Leser nicht etwa eine logische Erörterung des Begriffs des Bewußtseyns, der Vorstellung, des Ichs etc. erwarten. Es heißt hier blos: Kommi her und siehe — nicht was der *Begriff* der synthetisch objectiven Einheit für Merkmale in sich faßt, sondern was diese selbst ist, und worin sie besteht. Hat man diese sogenannte Einheit mit feiner Aufmerksamkeit ergriffen, so hat man den Punkt gefaßt, auf den alles in einer Transcendental-Philosophie ankommt, und man ist dadurch in den Stand gesetzt, eine jede Aufgabe in der Philosophie, die den Ursprung des Inhalts der Erkenntniß betrifft, befriedigend zu lösen, und den Werth aller metaphysischen Begriffe auf das vollständigste zu beurtheilen. — Nach dieser allgemeinen Darstellung dessen, was der Vert eigentlich beabsichtigt, wollen wir uns näher an den Gang im Werke selbst anschließen, und eine möglichst genaue und vollständige Beschreibung desselben mittheilen.

Das Ganze zerfällt in vier Abschnitte, wovon der *Erste* die Schwierigkeiten darstellt, die da sind, um in den Geist der Kritik gehörig einzudringen. S. 1 — 119. Der wahre Grund aller vermeintlichen Wissenschaft des Ueberfönnlichen (S. 11.) besteht darin, daß man von jeher die Begriffe als das letzte ansah woraus man seine Wissenschaft schöpfen konnte, da doch Begriffe jederzeit blos *abgeleitete* Vorstellungen sind, die ein *ursprünglicher* Vorstellen voraussetzen, woran deren

Realität allein geprüft werden muß. Die Reducion aller Begriffe auf dieses ursprüngliche Vorstellen ist der wahre Prüfstein, woran die Kritik alle Begriffe würdiger, und in diesem Geschäft, wenn es systematisch geführt wird, besteht die wahre *Transcendentalphilosophie*. Vor Kant hat dieses ursprüngliche Vorstellen niemand dargestellt. Daher erhielt sich vor ihm der Schein der Metaphysik, ohne daß ihn jemand aufzulösen vermochte. Locke und Leibnitz haben nie anders als aus Begriffen philosophirt, und von der Reducion ihrer Begriffe auf das ursprüngliche Vorstellen nicht einmal eine Idee gehabt. Sie meinten in *den* Begriffen die letzte Quelle aller Erkenntniße zu finden. Hierin aber besteht der Geist alles Dogmatismus, und da die meisten Leser und Ausleger der Kritik selbst von dieser Voraussetzung sich nicht haben losmachen können; so ist dieses zugleich als die Quelle aller Mißverständnisse und aller schiefen Auslegungen der Kritik anzusehen. Eine Grundbehauptung der Kritik ist v. B. „daß wir die Dinge nicht an sich, sondern nur als Erscheinungen oder gar als Vorstellungen erkennen. Hat man nun hier blos abgeleitete Vorstellungen oder Begriffe, als die letzte Quelle aller Erkenntniße im Kopfe; so ist es sehr natürlich, in dieser Behauptung den Berkleyischen Idealismus zu finden, der in den Vorstellungen eben die Dinge an sich zu erkennen glaubt. Denn so lange man unter bloßen Begriffen verweilt, wird man das Band, welches einen Begriff mit seinem Objecte verknüpft nie wo anders, als in einem andern Begriffe antreffen, und da, in Beziehung auf diesen immer wieder gefragt werden kann, was ihn mit seinem Objecte verknüpfe; so geht das Fragen ohne betriedigende Antwort zu erhalten, ins unendliche, weshalb denn eben Berkley die Vorstellungen selbst für die Dinge an sich hielt. — Die Frage: was verknüpft unsre Vorstellungen

mit ihren Objecten, oder woher wissen wir daß unsre Vorstellungen mit den Objecten übereinstimmen, oder wie sich Rec. auch ausdrücken möchte, welches ist das Kennzeichen der realen Wahrheit unsrer Begriffe und Vorstellungen, ist das große Problem, woran alle Philoſophie bisher geſcheitert ist, so sehr man sich auch oft auf seine Antworten verlassen hat. Denn alle Parteyen geben hier einen bloßen Begriff für dieses Band oder Kennzeichen aus. Nun verlangt dieser aber natürlicher Weise, da er doch auch ein Object haben muß, einen neuen Rechtfertigungsgrund, und so dreht sich die Philoſophie, so lange sie unter Begriffen weilt, in ewigen Kreise herum. Bey so bewandten Umständen philosophirt Berkley ganz richtig, wenn er alle Verbindung der Vorstellungen und der Objecte läugnet, und die Dinge an sich selbst für Vorstellungen erklärt, wobei er nur darin inconsequent verfuhr, daß er doch ein Ich zuließ, das keine bloße Vorstellung seyn sollte. Denn hier entsteht ja die Frage von neuem? Wo ist das Band, das die Vorstellung dieses Ichs mit dem Ich verknüpft?

So lange man unter bloßen Begriffen weilt, hat man den transcendentalen Standpunkt nicht gefaßt, und sieht den Grund der Behauptungen der Kritik nicht ein, so eifrig man sich auch zu ihren Lehren bekennen mag. So ist 1) die Unterscheidung der Erkenntnisse a priori und a posteriori gänzlich leer, wenn man den Unterscheidungsgrund bloß unter Begriffen sucht (§ 1.) Denn da bei der Voraussetzung, daß Begriffe die letzte Erkenntnisquelle enthalten, der Begriff von einem Bande der Vorstellung mit ihrem Objecte überall keine Realität hat; so sind ja alle Vorstellungen ihrem Ursprunge nach vollkommen gleichartig, sie mögen übrigens entstehen wie sie wollen. Eben so muß 2) die Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen, als nichtig

erscheinen (§ 4) weil wir es doch immer nur mit Vorstellungen zuthun haben. Auch 3) die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen bedeutet unter der obigen Voraussetzung nichts. Denn da beide Begriffe voraussetzen, daß die Urtheile durch Objecte bestimmt werden, ein Band aber zwischen den Begriffen und ihren Objecten nicht aufgewiesen werden kann, so geht mit allem Urtheilen auch alle Eintheilung derselben verloren. Hat man nicht den transcendentalen Standpunkt gefaßt, sondern philosophirt aus bloßen Begriffen, so muß auch 4) die Lehre der Kritik von R und Z. nichtig seyn: (§ 6) Denn unter dieser Voraussetzung muß ich den R und die Z. als Objecte meiner Begriffe denken, und die Theorie ruht auf den Begriffen von diesen Objecten. Da nun aber eben das der schwierige Punkt ist, ob überall zwischen Begriffen und Objecten ein Zusammenhang sey; so stürzt hierdurch die ganze kritische Lehre von R. und Z. zusammen. 5) Der Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen, der von der Kritik gemacht wird, muß so dann nicht minder als nichtig erscheinen. Denn da doch Anschauungen auch Vorstellungen von Objecten sind: was ist das für ein spezifischer Unterschied, daß diese eins jene viele vorstellen? Eine Anschauung ist doch immer auch nur die Vorstellung eines Objectes, und da fragt sich immer wieder, woher weiß ich daß die Anschauung mit dem Objecte übereinstimmt? 6) Die transcendente Logik, soll, nach der Kritik, die objective Gültigkeit der Begriffe darthun. Aber da es nach der Voraussetzung, daß Begriffe die letzte Quelle der Erkenntnis ausmachen überall kein Band giebt, das die Begriffe mit ihrem Objecten verbindet; so muß die Idee einer solchen Wissenschaft eine bloße Chimäre seyn. (§, 8.) 7) Die ganze Deduktion der Kategorien, muß endlich aus diesem Gesichtspunkte betrachtet

trachtet als ein bloßes Spiel erscheinen, das nicht den mindesten Grund hat. Denn hier wird die Möglichkeit der Erfahrung als terminus medius aufgestellt, um die objective Gültigkeit der Kategorien zu rechtfertigen, die Erfahrung aber als etwas wirkliches vorausgesetzt. Nun besteht aber die Wirklichkeit der Erfahrung darin, daß uns wirklich Gegenstände effiziren und Ursachen unserer Vorstellungen sind, und doch soll die Realität des Begriffs der Ursache erst durch die Deduction gerechtfertigt werden, welches der offenbarste Cirkel ist. Alle Einwürfe gegen die Deduction der Kategorien sind daher wohl gegründet, so bald man diese Deduction selbst, wie es bisher größtentheils gechehen ist, als auf bloßen Begriffen beruhend sich vorstellt. (§. 9). Da nun sehr viele Anhänger und Vertheidiger der Kritik dieses Werk nicht minder aus bloßen Begriffen beurtheilen, als alle ihre Gegner; so mußten die Letzteren offenbar, nach dem Urtheile der unparteiischen Vernunft den Sieg in diesem Kampfe davon tragen, durch wie viele Herolde auch die kritische Parthey ihre vermeintlichen Siege über die Dogmatiker und Skeptiker verkündigen ließ.

Kein Wunder, daß einige scharfsinnige Männer dieser Parthey die Schwäche ihrer Sache einsehen lernten, und nun auf Mittel dachten sie zu heben, welches wie sie meinten nicht anders gelchehen könnte, als wenn sie der Kritik ein neues Fundament unterlegten, werauf sie ruhen könnten, und welches ihr zu geben der große Stifter der selben verabkümmt hätte. Da nun aber dieses Fundament wieder auf Begriffe gebauet wurde; so setzten sie natürlicher Weise ihr System aufs neue denselben Angriffen aus. Denn daß dem Begriffe des Bewusstseyns der Befehlung, des Ich u. s. w. ein Object entspreche, kann eben so wenig als Axiom gelten, als daß irgend ein Begriff ein Object habe, und da doch jede neuauftretende

Sekte immer die objective Gültigkeit desjenigen Begriffs voraussetzt, den sie an die Spitze ihres Systems stellt, die objective Gültigkeit dieses Begriffs aber gerade das ist, was in Zweifel gezogen wird; so wird keines von diesen Systemen einen hinreichenden Grund haben.

Nach dieser allgemeinen Bemerkung unterwirft Hr. M. B. insonderheit die Reinholdische Theorie des Vorstellungsvermögens, als eine philosophische Neuigkeit, die das mehreste Geräusch in den letzten Tagen gemacht hat, der Prüfung S. 58 — 119. Die Theorie des Vorstellungsvermögens denkt nämlich alle philosophische Partheyen, durch Zergliederung des Begriffs von Vorstellung und Vorstellungsvermögen einig zu machen, und alle bisher noch so verschiedenen räsonnirnde Sekten unter die Fahne der Kritik der reinen Vernunft zu bringen. Sie macht zu diesem Behuf den Begriff des Vorstellungsvermögens, den Begriff einer Vorstellung so allgemein daß fast nichts mehr darin bleibt, um nur Allgemeingültigkeit dieses Begriffs zu erzwingen, und löndert alle, andera Partheyen anstößigen Merkmale daraus ab. Allein woher kann man nun sicher seyn, daß nicht noch mit der Zeit ein anderer kommen werde, dem auch noch die übrigen Merkmale in dem Begriffe der Vorstellung nicht anstehen? Hr. R. sagt: man ist auch das Bewusstseyn genöthiger darüber einig, daß zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subject und ein vorgestelltes Object gehören, welche beide von der Vorstellung, zu der sie gehören, unterschieden werden müssen. Aber hierdurch giebt die Theorie des V. V. offenbar zu erkennen, daß sie das Bewusstseyn selbst doch noch für etwas höheres halte, als den Begriff der Vorstellung. — Man sieht aus allem, daß Hr. R. mit der dogmatischen Philosophie in dem Hauptpunkte gleiches Sinnes ist, in dem er stillschweigend eine Verbindung der

Vor-

Vorstellung mit ihrem Objecte anerkennt, die doch Nichts ist, als auch eine Erkenntnis der Dinge an sich, so lehrte sie dieses den Wissenschaften auch abzuwehren mag. Na h ihr antworten die Dinge an sich des Genüth, durch ihren Hinweis (Causalität) bringen sie den Stoff der Vorstellungen im G mühle hervor etc und mehr haben nicht Logika über sie behauptet. (87) Denn eine solche Erkenntnis der Dinge an sich, als Hr. R. ihnen aufbeudet, um sie leicht zu widerlegen, ist Niemanden je in den Sinn gekommen. — Doch wir wollen diesen polemischen Theil nicht weiter verfolgen. Die einzige Bemerkung, daß Hr. R. über das Zeitgeheim der Begriffe nicht hinausgeht, wird die Nichtigkeit seines Unternehmens ans Licht bringen, wenn man den Verstand verstanden hat, und wir wollen daher vielmehr die eigenthümliche Darstellung der Transcendentenphilosophie unsers Verf. zur deutlichen Erkenntnis unser Leser zu bringen suchen, welche in dem *Zweiten* Abtheilung als dem Haupttheile des ganzen Werks enthalten ist. S. 110 — 105.

Die Art, wie jede philosophische Parthey einen höchsten Grundatz sucht und den vermeintlich gefundenen in Schutz nimmt, kann selbst auf die rechte Spur desselben führen. Denn man will, daß ein solcher in dem ursprünglichen Vorstellen selbst gegründet seyn soll. Hieraus scheint aber ganz evident zu erhellen, daß dieses ursprüngliche Vorstellen selbst noch ein höheres Princip sey, als der angezogen oberste Grundatz, und es wird daher an sichersten seyn, dieses *ursprüngliche Vorstellen* selbst nicht als einen Satz, sondern als eine Thatsache zum obersten Princip aller Erkenntnis zu machen. Denn über dasselbe hinaus kann es offenbar nichts geben. In Ansehung dieser Thatsache aber muß der Philosoph, wie der Geometer verfahren (114), der mit dem Postulate beginnt, daß sich

jeder den Raum vorstelle, ohne seinen Schülern durch Exposition des Begriffs desselben erst eine Vorstellung davon beibringen zu wollen. Vielmehr legt er den Raum bey aller seinen Axiomen und Demonstrationen als allgemein anerkannt zum Grunde. Eben so muß nun der Philosoph von dem *Postulate*: *Ich ein Object ursprünglich vorzustellen* ausgehen und dieses Jedermann zumuthen der mir ihm philosophieren will. Dieses ist nicht so wohl das höchste Princip der Philosophie als vielmehr alles Verstandesgebrauchs. Das Postulat verlangt, daß man sich in die ursprüngliche Vorstellungsweise selbst versetzen soll, sagt also selbst keine Verknüpfung der Begriffe aus, wie ein Satz, sondern ist der Grund aller Auslagen, Sätze und Urtheile. Man darf auch hier nicht etwa Erläuterungen erwarten, was Vorstellen, ursprünglich, Object etc. heißen. Denn dieses sind sämmtlich schon abgeleitete Vorstellungen. Die Antwort auf alle dergleichen Fragen ist das ursprüngliche Vorstellen selbst. Man darf also nur den Leser auf diese Handlungsweise verweisen und sie ihn also andeuten, daß er sich bey angewandter Aufmerksamkeit selbst darauf betreffen muß, um den Geist dieses Postulats zu vernehmen. So wie ein Geometer alle Beschreibungen, Erklärungen und Erläuterungen des Raumbegriffs selbst erst an dem ursprünglichen Raume prüft, um ihre Richtigkeit einzusehen; so müssen auch alle Begriffe des ursprünglichen Vorstellens an dem ursprünglichen Vorstellen selbst geprüft werden. Wenn man sich einen Menschen ohne alle erworbene Begriffe und Erkenntnis denkt und ihn doch mit einem möglichen Verstandesgebrauche unter Gegenstände ursprünglich vorstellen, indem sich die Handlung des Vorstellens vor aller Anzeige, was das Object sey, (unter welchem Begriffe es stehe) äußern wird. Dieses ur-

ursprüngliche Vorstellen ist eine *Thatfache* und auf diese muß alle Philosophie gegründet seyn. Sie kann daher nicht durch Ableitung von gewissen andern Sätzen gegründet werden, sondern allein dadurch, daß sich jemand in dieses ursprüngliche Vorstellen selbst versetzt, und alle übrigen Vorstellungen die auf dieses ursprüngliche Vorstellen zurückgeführt werden können, sind *abgeleitete* Vorstellungen. Dergleichen abgeleitete Vorstellungen können wiederum als Principien zu neuen Ableitungen dienen. Das ursprüngliche *Vorstellen* ist keine *Vorstellung*, sondern die Handlung selbst, wodurch die Vorstellung eines Objects erzeugt wird.

Nur wenn man das ursprüngliche Vorstellen gehörig gefaßt hat, wird man auch einen deutlichen Begriff von dem, was *Philosophieren* heißt, sich machen können (1. 2). Denn die Erklärung, daß Philosophieren so viel heiße als Erkenntnisse von ihren Principien ableiten, ist zwar ganz richtig, aber unverständlich, wenn man nicht das, was alle Ableitungen befestiget, d. i. das ursprüngliche Vorstellen selbst im Sinne hat, was keine weitere Nachfrage zuläßt, und eben deshalb das oberste Heitungsprincip alles Philosophierens ist. Wer bloß Begriffe von andern Begriffen ableiten lernt, lernt die Philosophie dieses oder jenes Mannes, aber er philosophirt nicht selbst. Dieses ursprüngliche Vorstellen schließt nun auch den Begriff einer *Transcendentalphilosophie* auf, und giebt den Unterschied zwischen der allgemeinen und transcendentalen Logik an. Denn von dem ursprünglichen Vorstellen ist das Vorstellen durch Begriffe d. i. das *Denken* ganz verschieden. Das Denken besteht nämlich darin, daß, nachdem ich einen gewissen Beziehungspunct schon habe, zu dem mein vorstellendes Subject im Verhältnisse steht, ich diesem Beziehungspunct Bestimmungen *beibringe*. Ich

verbinde im Denken nicht bloß Vorstellungen (1. 14) sondern ich fixe oder bestimme dadurch einen Beziehungspunct, der von den Vorstellungen ganz verschieden ist. Es ist eben nicht notwendig, daß dieser Beziehungspunct ein reales Object sey. Denn man kann sich auch durch leere Begriffe etwas denken, z. B. eine Materie die durch bloße Ausdehnungskraft existirt. Das Geichäß des Denkens ist nun das Object der reinen allgemeinen Logik. Sie bekümmert sich nicht um die Art und Weise, wie wir zu den Begriffen, die wir von mancherley Objecten haben, gelangen. Sie setzt das Denken (Vorstellen durch Begriffe) als eine Thatfache voraus, und zergliedert bloß den Begriff des Denkens, in dem sie den Satz des Widerspruchs antrifft, und der also auch unter der Voraussetzung eines Denkens allenthalben, wo gedacht wird, Gültigkeit haben muß.

Aber die transcendente Logik, hat nicht den *Begriff* dieser Thatfache (des Denkens oder Erkennens) zum Objecte, sondern die Darstellung der ursprünglichen Thatfache, worauf alles Denken und alles Vorstellen beruhet, selbst. Hier kann nun die Täuschung recht einleuchtend gemacht werden, womit sich die Elementarphilosophen selbst hintergingen. Diese wollten nämlich die Philosopheme der kritischen Philosophie auf Thatfachen zurückführen und sie dadurch begründen, und gaben doch *Sätze* (des Widerspruchs, des Bewußtseyns, der Befehlung, des Ich) statt der Thatfachen, wo es denn ganz natürlich war daß man einen neuen Beweis von der Objectiven Gültigkeit dieser Sätze foderte. Soll daher alles Fragens ein Ende werden, so muß die Thatfache selbst (nicht der Begriff davon) zergliedert werden, wodurch erst aller Begriff zu Stande kommt. Dieses ist es nun aber gerade, was die Kritik der reinen Vernunft in der Deduction der Kategorien

gorien thut. Denn dieses ist gar nicht eine Zergliederung von Begriffen, wie man irrig geglaubt hat, sondern eine Zergliederung des ursprünglichen Vorstellens selbst. Also diejenige Wissenschaft, welche die *ursprüngliche Erzeugung der Begriffe*, das *ursprüngliche Vorstellen selbst* zum Objecte hat, ist die *Transcendentalphilosophie* (§. 3).

Dns höchste Princip alles Verstandesgebrauchs ist nun ein *Postulat*, kein Satz. Denn dieser stellt ein Ding durch einen Begriff vor, und da entsteht allemal von neuen die Frage nach der Haltung dieses Begriffes. Diese Haltung erhält aber der Begriff von dem Postulate. Durch dieses werden also erst alle Begriffe verständlich, und daher ist die Transcendentalphilosophie die wahre Kunst, sich selbst zu verstehen.

Dieses Postulat nun, oder das ursprüngliche Vorstellen besteht in den Kategorien, so wie sie Kant in der Kritik der reinen Vernunft meisterhaft dargestellt hat. Denn die Kategorien sind nichts als die ursprünglichen Vorstellungsarten, aber keine Begriffe von Gegenständen. Betrachtet man sie als Begriffe als Prädikate der Dinge; so wird dadurch die ganze Kritik der reinen Vernunft mißverstanden und in einen gemeinen Dogmatismus verwandelt. So ist denn

1) Die Kategorie der *Größe* die ursprüngliche Zusammenetzung (Synthesis) des Gleichartigen, die von Theilen zum Ganzen geht, oder Raum selbst. Dieses ist nicht ein ursprüngliches Vorstellen eines Gegenstandes. Denn das ist schon Begriff, sondern das ursprüngliche Vorstellen selbst. Der Raum ist selbst das ursprüngliche Vorstellen. Vor dieser Synthesis giebt es nicht Raum. Man kann ihn besser das reine *Anschauens*, als eine reine *Anschauung* nennen. Stelle ich mir dieses reine Anschauen vor, so erhöle ich einen Begriff vom Raume, welches eine abgeleitete Vorstellung ist. Wir erzeugen also in der ursprünglichen

Synthesis den Raum. Aber die Kategorie besteht noch, so wie jede andere aus einer andern Handlung, welche die Kritik den transcendentalen Schematismus der Kategorie, der V. aber die *ursprüngliche Anerkennung* nennt, und das in dem ursprünglichen Bestimmen oder Festmachen der Zeit besteht. Setzet, es stelle sich jemand einen erfüllten Raum, z. B. ein Haus ursprünglich (ohne vorhergehenden Begriff) vor; so erzeugt er a) selbst den Raum. Dieses ist eine Synthesis. Aber in dieser Erzeugung entsteht ihm b) die Zeit. In dem er nun diese Zeit ursprünglich fixirt, so fixirt er auch zugleich die ursprüngliche Synthesis und erhält dadurch den Begriff von einer bestimmten Gestalt des Hauses (S. 143). (Diese schwere Stelle erklärt Rec. so: Wir müssen von dem ursprünglichen Vorstellen selbst das ursprünglich Vorgestellte noch unterscheiden. Jedoch äußert sich an dem letzteren als der Wirkung die Ursache das ursprüngliche Vorstellen selbst. In dem ursprünglichen Vorstellen selbst unterscheiden wir nun zweierlei: a) Erzeugung des Raums, und in dieser ist schon die Erzeugung der Zeit mit begriffen. b) Die Erzeugung einer bestimmten d. i. erfüllten Zeit, die dem Verstande den Stoff zu Begriffen von einem Gegenstände und einer bestimmten Gestalt desselben giebt.) Von der ursprünglichen Synthesis ist die (abgeleitete) Verknüpfung der Begriffe zu einem neuen Begriffe durch ein Urtheil wohl zu unterscheiden, und eben so muß die *ursprüngliche Anerkennung* von der *abgeleiteten* unterschieden werden. Diese ist nichts anders, als die Subsumtion einer Vorstellung unter einen Begriff; jene ist aber die transcendente Zeitbestimmung (die ursprüngliche Erzeugung der Zeit). (Man muß sich aber hier, so wie bey jeder andern Kategorie hüten, nicht etwa das vorstellende Subject als die Ursache derselben zu denken. Denn hierdurch würde man schon

schon sich etwas vorstellen, was von den Kategorien abgeleitet ist und so die ganze Ansicht der Kategorien verkehren, sie selbst aber unverstündlich machen. Der Verstand ist auch nicht etwa ein besonders Ding, dem die Kategorien inhären, sondern die Kategorien sind der Verstand selbst, indem er sich durch sie und in ihnen allein offenbaret.)

Die ursprüngliche Synthesis in Verbindung mit der ursprünglichen Anerkennung erzeugt demnach (144) die *ursprünglich synthetische-objective Einheit des Bewusstseyns* d. i. den ursprünglichen Begriff von einem Gegenstande. Dieser Begriff stellt aber kein Object durch dieses oder jenes Merkmal, sondern bloß überhaupt einen Gegenstand vor. Ich erzeuge durch die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen und das ursprüngliche Fixiren der Zeit, die mir in dieser Synthesis entsteht, den bestimmten Begriff von *diesem oder jenem* Gegenstande, von *dieser oder jener* bestimmten Figur, wodurch aber noch gar keine Merkmale in dem Gegenstande vorgestellt werden. Denn diejenige Eigenschaft des Begriffs, wodurch gewisse Merkmale in demselben Gegenstande vorgestellt werden, heißt nach der Kritik die *analytische Einheit des Bewusstseyns*. Durch die ursprünglich synthetische Einheit des Bewusstseyns eines Begriffs bezeichnet sie dagegen die bloße *vorstellende* Beschaffenheit desselben, in welcher seine ganz objective Gültigkeit liegt, und worauf alle analytische Einheit muß können zurückgeführt werden, wenn sie Bedeutung haben und wir uns in ihr selbst verstehen sollen. Wenn wir den V nicht ganz mißverstehen, so ist nach ihm die Kategorie der Quantität das *Anschau* selbst, nicht als bloßes Geschäft der Sinne sondern des Verstandes zugleich, der das Anschauliche ursprünglich verbindet (ursprüngliche Synthesis) und als Object vorstellt (ursprüng-

Ansal. 796.

liche Anerkennung), wo dann in dieser ursprünglichen Synthesis und Anerkennung, alles das bestimmt seyn muß, was je der Verstand durch Begriffe daraus analytisch entwickeln kann, wenn anders diese Begriffe nicht ein bloßes Spielwerk seyn, sondern Bedeutung haben sollen.)

a) Die Kategorie der *Realität* ist ebenfalls eine ursprüngliche Vorstellungsart. Sie ist nichts anders, als das *empirische Anschauen* selbst, die ursprüngliche Synthesis der Empfindung eines Gleichartigen, worin die Synthesis von dem Ganzen zu den Theilen geht. In ihr wird die Zeit erzeugt und das Bestimmen dieser Zeit, wodurch die Synthesis selbst fixirt wird, ist die *ursprüngliche Anerkennung*. In diesem ursprünglichen Vorstellen wird nun die ursprünglich synthetische Einheit des Bewusstseyns nemlich der Begriff, wodurch ich das Reale eines Dinges denke, erzeugt. So ist die ursprüngliche Vorstellung eines Körpers nichts anders als ein ursprüngliches Fixiren meiner Empfindung. Durch diese ursprüngliche Zeitbestimmung erhielt ich in der Kategorie der Größe den Begriff von einer bestimmten Gestalt, und in der Kategorie der Realität den Begriff von einem bestimmten Grade (Beides geschieht durch einen Akt des ursprünglichen Vorstellens; nur in der Zergliederung werden die Kategorien geschieden.) Auch hier treffen wir in der Zergliederung des ursprünglichen Vorstellens (der ursprünglichen Synthesis und der ursprünglichen Anerkennung) die objective Gültigkeit eines Begriffs an. Und dieses ist eben die Auflösung der so wichtig scheinenden Frage: Was die Vorstellungen mit ihren Gegenständen verbinde? — Man sieht nun, daß die ganze Frage, ohne Sinn und Bedeutung ist, indem man begreift, daß aller Sinn und alle Bedeutung unsrer Begriffe, (analytische Einheit derselben) in dem ursprünglichen Vorstellen liegt. Die

B

Bas

Bas der Verständlichkeit eines Begriffs ist also eine ganz andere, als die bloße Zergliederung desselben; nämlich das ursprüngliche Vorstellen selbst, auf das jeder Begriff, dessen Bedeutung gefichert werden soll, reducirt werden muß. So scheint es z. B. anfänglich als ob man wirklich bei dem Begriffe des *Allerrealsten* Wesens etwas Verständliches denke. Sucht man aber die analytische Einheit dieses Begriffs auf die ursprünglich synthetische zu reduciren, so wird man inne, daß auf diesem Wege des ursprünglichen Vorstellens keine *größte* Realität angetroffen werden könne, und daß man sich demnach in diesem Begriffe selbst nicht verstanden habe (S. 148) — In dem ursprünglichen Vorstellen, stellen wir uns noch kein Object vor; der Verstand erzeugt dadurch die ursprünglich-synthetische objective Einheit, (die Masse, den Inhalt aller Vorstellungen) diese geht nun in einen Begriff über, und durch diesen wird dann die ursprünglich-synthetische objective Einheit als Gegenstand gedacht. Dieses drückt Kant so aus, daß unser Verstand kein anschauernd, sondern ein denkender Verstand sey — So wie der Raum nichts vor dem ursprünglichen Vorstellen gegebenes ist, sondern das ursprüngliche Vorstellen selbst; so ist auch Realität, Sachheit, nichts von dem ursprünglichen Vorstellen Verschiedenes. Denn bey die'er letzteren Ansicht würde gleich die ganz unverständliche Frage entstehen, was denn Realität wäre d. i. was diesem Begriffe für ein Gegenstand entspreche. Da aber Realität gar kein Begriff, sondern das ursprüngliche Vorstellen ist; so fällt die Nichtigkeit dieser Frage in die Augen. — Wenn nun die Kritik sagt: Wir erkennen die Dinge nicht wie sie an sich sind, sondern nur ihre Erscheinungen; so ist dieses wiederum mit dem Postulate des ursprünglichen Vorstellens einerlei. Es soll damit angedeutet werden, daß der Ver-

stand ursprünglich verbindet, wir uns also irren, wenn wir diese Verbindung in die Dinge setzen. Das Setzen dieser Verbindung in die Dinge führt auf eine vermeintliche Erkenntnis der Dinge an sich, als die Quelle aller speculativen Verirrungen.

1) Die Kategorien der *Relation* betreffen das *Dysyn* der Dinge, welches ebenfalls ganz allein in die ursprüngliche Synthesis und Anerkennung des Verstandes gesetzt werden muß. Wenn ich sage: dieser Gegenstand ähnelt mich, bringt durch das Licht oder seine Undurchdringlichkeit in mir Empfindung hervor etc. so setzt dieses alles schon die ursprüngliche Synthesis und Anerkennung voraus. Denn eben dadurch daß der Verstand zuerst etwas ursprünglich gesetzt hat, erhalten diese empirischen Aussagen Sinn und Bedeutung. Selbst der Begriff von meinem Verstande, als einem Vermögen in mir, so wie der Begriff von meinem Ich, bekommt allererst durch das ursprüngliche Setzen einen verständlichen Sinn. In dieser Vorstellungsart besteht nun auch der ganze Geist des kritischen Idealismus, der nichts anders sagen will, als daß der Verstand selbst diejenige Verbindung ursprünglich erzeuge, die wir den Dingen beilegen, dahingegen der Berkeley'sche zwar die Verbindung zwischen den Vorstellungen und ihren Gegenständen leugnet, aber nicht, weil er die ganze Frage für nichtig und leer hält, sondern weil er sich einbildet sie zu verstehen, und daher eine Antwort giebt, die eben so unverständlich ist, als die Frage selbst.

So ist demnach a) die Kategorie der *Substantialität* nichts anders, als das ursprüngliche Setzen eines Beharrlichen, wozu die Zeit selbst allererst vorgestellt wird. Dieses ursprüngliche Vorstellen besteht ebenfalls erstlich aus der ursprünglichen Synthesis meiner Empfindungen und aus der ursprünglichen Anerkennung, in welcher das Sub-

Subject als das Beharrliche gesetzt und an ihm die Zeit selbst vorgestellt wird, dadurch daß die verschiedenen Zustände des Subjects auf dasselbe bezogen werden. Ich kann dieses ursprüngliche Vorstellen in jeder abgeleiteten Vorstellung auffinden. Setzet, ich sehe ein Stück Holz. Wenn ich nun ganz davon abstrahire, unter welchen Begriffen ich mir dieses Object schon denke und bios darauf achte, wie es durch das ursprüngliche Vorstellen mir Object geworden ist; so finde ich 1) eine ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, die von Theilen zum Ganzen geht, d. i. Raum. Diese erhält in der ursprünglichen Anerkennung Bestimmtheit, dadurch daß die Zeit, die mir in dieser Synthesis entsteht, bestimmt wird. Hierdurch erhalte ich eine bestimmte Figur, wovon sich mein Verstand in der Folge einen Begriff macht; 2) bemerke ich eine ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, die von Ganzen zu den Theilen geht, und welche die Realität, die Erfüllung des Raumes ausmacht. Sie ist die Synthesis der Empfindung, welche durch die ursprüngliche Anerkennung *bestimmt*, und wodurch ein bestimmter Grad vorgestellt wird 3) lege ich dieser ursprünglichen Synthesis ein Etwas (das beharrliche Reale) zum Grunde, worauf ich seine Prädicate beziehe, in welchem ursprünglichen Setzen, gerade dieses, keine Prädicate erhalten werden. In der ursprünglichen Anerkennung bestimme ich die Zeit dadurch, daß ich dieses Substrat als ein *Beharrliches* setze, woran ich mir allererst die Zeit selbst vorstelle, und dasselbe im Verhältnisse zu seinen Zuständen in verschiedenen Zeiten setze.

b) Die Kategorie der *Causalität* besteht in einem ursprünglichen Setzen, wodurch die ursprüngliche Synthesis meiner Empfindungen als eine *successive* fixirt wird. Auch hier sind ursprüngliche Synthesis und ursprüngliche Anerkennung die Handlung,

in die das ursprüngliche Vorstellen zerfällt. Die erstere besteht in der Verknüpfung meiner Empfindungen, und diese Verknüpfung wird in der ursprünglichen Anerkennung bestimmt, dadurch daß die Zeit fixirt wird, woznach die Folge dieser Synthesis fixirt wird.

Ein Stein fällt vom Dache. In der ursprünglichen Synthesis verbinde ich die beiden Zustände des Steins; in der ursprünglichen Anerkennung wird diese Verbindung fixirt, ein Zustand wird als vorhergehend, der andere als folgend gesetzt, und dieses geschieht in dem ursprünglichen Setzen eines Etwas, (Ursache genannt) wodurch der Uebergang der Substanz aus dem einen ihrer Zustände in den andern bestimmt wird.

In der bloßen ursprünglichen Synthesis und der dadurch erzeugten ursprünglichen Synthesen Einheit des Bewusstseyns besteht alle *Wahrnehmung*. Diese Einheit nennt die Kritik daher die bloß *subjective* Einheit des Bewusstseyns. Wir unterscheiden sie von der *objectiven* Einheit, welche Dignität der Objectivität, die synthetische Einheit durch die ursprüngliche Anerkennung erhält, wodurch die Wahrnehmung in Erfahrung übergeht. Dieses gilt in Ansehung aller Kategorien, also auch der Relation. Die Erfahrung: der Stein fällt vom Dache, geht die Wahrnehmung, die in der bloßen ursprünglichen und subjectiven Synthesis besteht, vorher. Aus demselben wird in der ursprünglichen Anerkennung die Erfahrung.

c) Die Kategorie der *Wechselwirkung* ist ein ursprüngliches Vorstellen, in welchem die Synthesis meiner Empfindungen als eine *millkühliche* ursprünglich fixirt wird. Dieses Fixiren ist eine ursprüngliche Anerkennung, wodurch Erfahrung des Zugleichseyns erhalten wird. Bin ich z. B. bei Vorstellung eines Hauses bios auf die Erzeugung der objectiven Einheit aufmerksam;

so verbindet der Verstand ursprünglich, die Zustände der mannichfaltigen Theile, d. i. der den Raum erfüllenden Substanzen. Die dadurch erzeugte Einheit des Bewußtseyns ist nun noch bloß subjectiv, und die Vorstellung ist in so weit bloße Wahrnehmung. Aber die Urtheilskraft schematisirt zugleich ursprünglich, d. i. sie übt eine ursprüngliche Zeitbestimmung dadurch aus, daß sie die Substanzen, als sich einander wechselseitig ihre Zustände bestimmend setzen.

4) Was die Kategorien der Modalität he trifft; so besteht

a) *Möglichkeit* im Zurückführen eines bloßen Begriffs, wodurch ein Gegenstand gedacht wird, auf das ursprüngliche Vorstellen in den Kategorien der Quantität, Qualität und Relation, nicht in diesen Kategorien selbst; dagegen

b) *Wirklichkeit* das ursprüngliche Vorstellen selbst ist, woraus der Begriff vom Object allererst folgt. Bei der Möglichkeit besteht die ursprüngliche Synthesis in der Zurückführung des Begriffs auf das ursprüngliche Vorstellen, und die ursprüngliche Anerkennung bestimmt diese Synthesis. Bei der Wirklichkeit besteht die Synthesis in den Kategorien der Quantität, Qualität und Relation selbst, und die Anerkennung ist keine andere als in diesen Kategorien.

Daß der Mond Einwohner haben könne, ist *mögl. h.* das heißt nichts anders, als ich weiß, daß dieser Planet nebst belebten Wesen unter den Kategorien steht. Der Mond ohne alle Bewohner steht aber ebenfalls unter demselben. Ich habe den Begriff davon, daß der Mond Einwohner habe, nicht durch ein ursprüngliches Vorstellen erhalten. Wäre dies, wie z. E. den Begriff von einem den Raum erfüllenden Körper, so wäre kein Object wirklich.

c) *Nothwendigkeit* ist das ursprüngliche Setzen eines durch einen bloßen Begriff (nicht im ursprünglichen Vorstellen) vor-

gestellten Gegenstandes. In der dieser Kategorie zum Grunde liegenden ursprünglichen Synthesis erzeugt der Verstand eigentlich eine ganz andere objectiv Einheit als die des Gegenstandes, den wir als nothwendig denken. Im Gegentheile, dieser Gegenstand wird bloß in einem Begriffe vorgestellt. Gleichwohl ist das Setzen desselben d. i. die Anerkennung doch ursprünglich.

Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit gehen nicht die Dinge, sondern lediglich unser Erkenntnisvermögen an. Was die Dinge betrifft so heiße es nur: *sie sind*. In Anlehnung ihrer ist das Feld nicht größer, als das Feld alles Wirklichen, und dieses übertrifft nicht das Gebieth des Nothwendigen.

In Beziehung auf alle diese Kategorien muß man nun niemals vergessen, daß es keine Begriffe, sondern die ursprünglichen Vorstellungsweisen selbst sind, nach deren Object also zu fragen gar nichts bedeutet. Der Verstand läßt sich aber sehr leicht betrücken. Denn er ist stets an das Verfahren mit Begriffen gewöhnt, und kann selbst das ursprüngliche Vorstellen sich nicht anders als durch Begriffe vorstellen. Wer sie sich daher darstellen will, muß die Begriffe davon nur gebrauchen, um sich der Handlungsweisen selbst unmittelbar bewußt zu werden. Denn die Begriffe von den Kategorien sind doch durch sie als deren Gegenstände bestimmt. Die Kategorien selbst machen daher die Thatsache, das Postulat aus, worauf alle Sätze und Principien gegründet werden müssen; sie sind daher das oberste Princip. Sie sind nicht in dem wirklichen Vorstellen abgeändert, sondern in jeder Handlung beizammen. Die besondere Betrachtung einer jeden derselben ist nur in der Abstraktion, zur deutlichen Vorstellung derselben erforderlich. Die es Postulat als Thatsache selbst, ist auch gar keine Hypothese, sondern jeder findet es in jeder Handlung.

lung seines Denkens, wenn er nur aufmerksam darauf ist. Die Elementarphilosophien, welche obersten Grundätzen nachgehen, oder sie gefunden zu haben glauben, gehen immer gewisse Begriffe von Dingen (in Stirren) dafür aus, z. B. vom Bewußtseyn, Vorstellung, Ich etc. Die Wahrheit dieser Sätze, soll aus Thatsachen erhellen. Aber aus dieser ihrer Berufung auf Thatsachen, ist es ja klar, daß die Thatsache selbst ein höheres Princip seyn müsse, als ihre Begriffe, deren Wahrheit von den Thatsachen abhängt. Diese Thatsache ist nun der Verstandesgebrauch selbst, oder die Kategorien gerade das Princip, welches die Kritik der reinen Vernunft, als das oberste aufstellt. Dieses hätten also die Elementarphilosophen mehr beherrigen sollen. Die Lehre vom Raume und von der Zeit ist in der Kritik nur um der Methode willen von den Kategorien getrennt, sie gehört aber wesentlich zur Deduktion der Kategorien selbst. Diese und die richtige Vorstellung der kritischen Theorie von R. und Z. giebt allein den wahren Aufschluß über den Unterschied des kritischen und dogmatischen Idealismus, und über eine Menge anderer Aufgaben.

Die Hauptfrage, welche den dogmatischen Idealisten zuerst in Verwirrung bringt, ist: wo die Ursache der Vorstellungen äußerer Gegenstände anzutreffen sey? — Nach dem kritischen System wirken die äußeren Objecte auf uns, und bringen unsre Empfindungen hervor. Mit dieser Antwort verträgt sich die Lehre von dem ursprünglichen Vorstellen sehr gut. Denn durch dasselbe ist erst die obige Anfrage möglich geworden, indem daher der Begriff Ursache erst seine Bedeutung erhalten hat, und die objectiv-synthetische Einheit gegründet worden ist. Der materiale Idealist aber, der in Ansehung der Bedeutung seiner Begriffe unbedürftig ist, weil er sie wohl zu verstehen sich einbildet, findet in obiger Ant-

wort keine Genugthuung, und fragt nun: Was verbindet meine Vorstellung von einem verurtheilenden Objecte mit diesem verurtheilenden Dinge selbst? — Es ist aber bisher hinreichend gezeigt, daß die scheinbare Wichtigkeit dieser Frage in der gänzlichen Unverständlichkeit des Begriffs von Causalität liegt, wozu man ein Object ausser dem Verstandesgebrauche sucht, da es doch dieser selbst ist.

Ein Schritt über dieses ursprüngliche Vorstellen hinaus verdirbt die ganze Sache. Fragen, die über dieses ursprüngliche Vorstellen hinausgehen und daher nach nichts fragen, sind folgende: a) Woher haben wir gerade diese und keine andere Vorstellungsarten? Diese Frage fällt ganz ins unverständliche; wer sie thut hat die Erkenntnis der Dinge an sich im Kopfe, meint daß sie Predikate äußerer Objecte sind durch das Verhältnis zu unserm Subject modificirt, wie die Vorstellungen der Farben, des Sauern, Angenehmen etc. und wendet seine Aufmerksamkeit von dem ursprünglichen Vorstellen ganz ab. Sind die Kategorien das ursprünglichen Vorstellen selbst, die Ein Postulat ausmachen; so müssen alle Fragen und Begriffe, die ein Begründen derselben zum Zweck haben, nothwendig leer seyn; b) Welches ist der Grund der Vollständigkeit der Kategorien? Man verlangt hierdurch ein ursprüngliches Vorstellen, worin das ursprüngliche Vorstellen selbst liegen soll, ein Verlangen, worin man sich selbst nicht versteht. Denn eine Eintheilung ist der Begriff von der vollständigen Anzahl der Objecte, die durch einen gewissen Begriff gedacht werden. Soll nun dieser Begriff Sinn haben; so muß er selbst auf das ursprüngliche Vorstellen können zurückgebracht werden, und lediglich aus ihm muß die Vollständigkeit der Sphäre des Begriffs erhalten werden. Die Vollständigkeit der ursprünglichen Vorstellungsweisen

weisen kann aber keinen weiteren Erkenntnisgrund haben. Denn sie in eben zusammen ein Grundfactum aus, wo die Frage nach einem ferneren Grunde dieses Grundfacti selbst ohne Sinn und Bedeutung ist.

Nunmehr wird man auch (§ 4.) den Unterschied zwischen Begriffen oder Erkenntnissen a priori und a posteriori, analytischen und synthetischen Urtheilen gehörig begriffen lernen. Die Kritik nennt nämlich die Kategorien *reine Verstandesbegriffe*, in welchen das Fundament ihrer analytischen Einheit das ursprüngliche Vorstellen selbst ist, also kein Object, das erst durch das ursprüngliche Vorstellen möglich wird. Die analytische Einheit in empirischen Begriffen beruht dagegen auf einer ursprünglichen synthetischen Einheit, welche ein Product des ursprünglichen Vorstellens ist. So ist der Begriff von Substanz ein reiner Verstandesbegriff, weil die objective Einheit, die ich darin denke (Object, das ich durch Beilegung der Substantialität mir vorstelle) in dem ursprünglichen Vorstellen der Kategorie (dem ursprünglichen Setzen eines Beharrlichen, woran die Zeit allererst vorgestellt werden kann) gegründet ist. Der Begriff aber von dem beharrlichen Quantum der Materie, ist empirisch, weil er auf einer synthetischen Einheit beruht, die durch jenes ursprüngliche Vorstellen der Kategorie Substantialität, erzeugt wird. Reine Begriffe oder Begriffe a priori sind demnach lediglich die Kategorien, wenn man sie in der Gestalt der Begriffe anlickt. Denn als solche stellen sie das ursprüngliche Vorstellen selbst vor. Alle empirischen Begriffe haben aber nur das Product des ursprünglichen Vorstellens, nicht dieses selbst zum Objecte.

Noch mehr Licht erhält diese Sache durch die Aufklärung der Untercheidung der *analytischen* und *synthetischen* Urtheile. Ein jedes Urtheil besteht nämlich in Aner-

kennen, daß ein Object unter einem Begriffe stehe, d. i. in der Vorstellung eines Gegenstandes durch einen Begriff. Ihm liegt also allemal das Object d. i. die objective synthetische Einheit des Bewusstseyns zum Grunde. Diese Einheit erzeugt der Verstand in seinen Kategorien. Aus derselben heben wir so dann einige Merkmale aus und stellen dadurch den Gegenstand vor. Dies ist der Uebergang der ursprünglichen synthetischen Einheit der Kategorie in die analytische des Begriffs, des ursprünglichen Vorstellens zum Denken eines Objects. Gebe ich nun diejenigen Bestimmungen an, die der Verstand aus der ursprünglich synthetischen Einheit in die analytische des Begriffs aufgenommen hat; so stelle ich ein *analytisches* Urtheil. In diesem gebe ich demnach diejenigen Merkmale an, auf die sich der Verstand stützt, um sich das Ding vorzustellen und die objective Einheit zu fixiren. Wenn nun aber diese objective Einheit in der analytischen Gestalt durch jene Merkmale gleichsam fest geworden ist, so haben wir hieran eine Basis, um noch andere Merkmale darauf zu legen. Die analytische Einheit des Begriffs liegt sonach, als unwandelbar aller ferneren Behandlung, nämlich aller übrigen Beilegung noch anderer Merkmale oder Absonderung derselben zum Grunde, und solche Urtheile, wodurch wir Objecte noch durch andere Merkmale, als die, welche jene analytische Einheit constituiren, uns vorstellen, sind *synthetische* Urtheile. Diese Synthesis in einem synthetischen Urtheile, ist aber keine ursprüngliche Synthesis, sondern eine Synthesis von Begriffen, die selbst schon eine ursprüngliche voraussetzt, wenn sie Sinn und Bedeutung haben soll; sie ist also eine abgeleitete Synthesis. Ein synthetisches Urtheil ist nur *empirisch* oder a posteriori, wenn die Verknüpfung der Begriffe in demselben auf der synthetischen Einheit beruht; dage-

dagegen ist es ein *reines* Urtheil, oder ein Urtheil a priori, wenn die Verknüpfung der Begriffe, die dadurch gedacht wird, auf dem ursprünglichen Vorstellen selbst beruht. Die Kraft der Beweise für alle reine synthetischen Urtheile, liegt daher blos darin, daß man die Aufmerksamkeit auf das ursprüngliche Vorstellen richtet, worauf die Synthesis der Begriffe in dem synthetischen Urtheile der transcendentalen Urtheilskraft gegründet ist. Alle Beweise, die sich auf andere Begriffe berufen, sind nichtig, daher auch die, welche ihn in dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung zu finden glauben. Diese Sätze erhalten nicht durch den Begriff der Möglichkeit der Erfahrung ihre Gewisheit, sie drücken viel mehr die Möglichkeit der Erfahrung selbst aus. Doch wir wollen dieses an den Sätzen selbst zeigen:

1) *Alle Anschauungen sind extensive Größen.* Hier wird mit der analytischen Einheit des bloßen Begriffs von einem Objecte überhaupt, das Merkmal: extensive Größe verbunden. Der Satz ist synthetisch, weil eine Zusammenlegung von Begriffen darin Statt findet. Um nun diesen Satz zu beweisen, setzt sie das Schema der Kategorie an die Stelle des bloßen Begriffs, d. i. sie führt die analytische Einheit des bloßen Begriffs von einem Objecte überhaupt auf das ursprüngliche Vorstellen, woran jene Haltung bekommt; und da ist es die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, die R. und Z. erzeugt, und das ursprüngliche Fixiren dieser Synthesis, aus der eine jede synthetisch-objective Einheit des Bewusstseyns entstehen muß, worin der Begriff, Größe, seine bedeutende Kraft findet, und die dem Begriffe von einem Objecte überhaupt unterliegen muß, wenn er nicht leer seyn soll.

2) *In allen Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.* Der Grund

von der Verknüpfung dieser Begriffe liegt ebenfalls in dem ursprünglichen Vorstellen. Denn im Begriff der Erscheinung (der analytischen Einheit des Begriffs von einem Erfahrungsobjecte überhaupt) ist von allen bestimmten Merkmalen abstrahirt. In dem Urtheile würde dieser Begriff mit dem Begriffe der Größe, der Sachheit verknüpft. Also ist der Satz synthetisch. Durch das ursprüngliche Vorstellen aber, dessen ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen von einer bestimmten Empfindung anhebt und in dem Fixiren dieser Synthesis, wird ursprünglich synthetische objective Einheit erzeugt, welches die Kategorie der Realität ausmacht, und die daher die Verknüpfung der obigen Begriffe notwendig macht.

3) a) *Bei allen Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.* b) *Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung;* c) *Alle Substanzen, so fern sie im Raume als ungleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.* Alle drei Sätze sind synthetisch. Denn in der analytischen Einheit des Begriffs des jedesmaligen Subjects wird das Prädicat nicht als verknüpft gedacht, es wird also noch ein anderer Begriff aufgenommen, oder mit ihm verbunden. Der Grund dazu liegt in dem ursprünglichen Vorstellen. Denn dieses bezieht c in dem Setzen eines Beharrlichen, woran die Zeit selbst (in dem Wechsel der Bestimmungen) vorgestellt wird, und es zeigt sich also, daß das Prädicat (des Beharrlichen), welches, so fern wir mit bloßen Begriffen verfahren, wir synthetisch der objectiven Einheit beilegen, das ursprüngliche Vorstellen, wodurch wir die objektive Einheit erzeugen, selbst ausmacht; b) das ursprüngliche Vorstellen, woraus der Begriff eines Wechsels erst hervorgeht, besteht in der ursprünglichen Synthesis der Zu-

Zustände der Substanz und der ursprünglichen Zeitbestimmung, wodurch diese Synthesis fixirt wird, und die ein ursprüngliches Setzen eines Etwas ist, wodurch diese Zustände ihre Zeitstelle erhalten; d) So wie in dem vorigen Urtheile die analytische Einheit bloß durch den Begriff des Wechsels bestimmt war, so ist sie in diesem durch die Bestimmung des zugleich wahrgekommenen besetzt, und das Prädikat der Wechselwirkung tritt im Urtheile mit diesem Begriffe in Verbindung. Das ursprüngliche Vorstellen aber, wodurch die objectiv synthetische Einheit, die dem Begriffe von zugleich seyenden Dingen zum Grunde liegt, erzeugt wird, enthält die ursprüngliche Synthesis, die von dem Zustande der einen Substanz zu dem der andern übergeht, und die ursprüngliche Zeitbestimmung, wodurch diese Zustände ihre Zeitstelle erhalten, welche ein ursprüngliches Setzen ist, in welchem jede Substanz den Zustand der andern bestimmt.

4) a) *Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich.* Hier bringen wir mit der bloßen analytischen Einheit des Begriffs von einem Objecte überhaupt das Prädikat der Zusammenstimmung mit den subjectiven Bedingungen der Erfahrung in Verbindung. Aber diese subjectiven Bedingungen sind das ursprüngliche Vorstellen, und wodurch alle objectiv synthetische Einheit erzeugt wird, wornach uns allererst etwas Object ist. b) *Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt ist wirklich.* Auch diese Verknüpfung der Begriffe beruht auf dem ursprünglichen Vorstellen, als welches die ursprüngliche Synthesis der Empfindung und das Fixiren dieser Synthesis in sich begreift, wodurch objectiv synthetische Einheit des Bewusstseyns entsteht. c) *Deffen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist*

nothwendig. Die Verknüpfung dieser Begriffe ist in dem ursprünglichen Vorstellen gegründet, welches das Setzen eines Gegenstandes enthält, der bloß durch einen Begriff vorgeteilt wird.

Die Synthesis der Begriffe in den Sätzen der Modalität ist nicht objectiv. Die analytische Einheit des Begriffs wird mit den Bedingungen des Erkenntnisvermögens in Verbindung gedacht. In allen bisherigen Grundsätzen ist aber eine Verknüpfung der Begriffe, nicht eine ursprüngliche Synthesis ausgedrückt, in der letzteren und in der ursprünglichen Anerkennung ist aber jene gegründet.

Die Möglichkeit der Erfahrung, deren die Kritik gedenkt, muß nun ja nicht als ein Begriff angelesen werden, aus welchem man diese Grundsätze, als aus einem Obersatze ableiten will, sondern sie ist dem Sinne nach mit dem ursprünglichen Vorstellen einerlei. Die Gewisheit der Grundsätze der transcendentalen Naturlehre erhellt nicht aus einem andern Begriffe, sondern aus der transcendentalen Ueberlegung, wo man seine Aufmerksamkeit auf das ursprüngliche Vorstellen eines Gegenstandes selbst richtet.

Es werden diese Sätze der Urtheilskraft zugeschrieben, so wie die Kategorien dem Verstande. Der Verstand besteht nämlich ganz und gar in den Kategorien; diese machen seinen Gebrauch aus; er ist also die Quelle, das Object der Kategorien, wenn man diese als Begriffe denkt. Im Sinne der allgemeinen Logik ist der Verstand das Vermögen (nicht die Quelle) der Begriffe, diese mögen ihre Quelle haben, wo sie wollen. Die transcendentale Logik sucht die bestimmten Begriffe auf, die in dem Verstande gegründet sind. Eben so sind die oben aufgeführten Grundsätze ein Eigenthum der transcendentalen Urtheilskraft, weil die Anerkennung in ihnen auf einer ursprünglichen Anerkennung, auf dem trans-

scendentalen Schematismus beruhet, wo durch die Synthesis des Verstandes in seinen Kategorien hirt, und synthetisch-objective Einheit des Bewußtseyns erzeugt wird. In der allgemeinen Logik ist die Urtheilskraft das Vermögen der Anerkennung, oder das Vermögen unter Begriffe zu subsumiren, sie stellt aber keine besonderen der Urtheilskraft angehörigen Urtheile auf.

Aus dem Bisherigen erhält nun auch die Kantische Erklärung der Mathematik ihr Licht. Der Geometer fängt nicht von dem Begriffe des Raums, sondern von dem Raume selbst, d. i. von der ursprünglichen Größenerzeugung oder der ursprünglichen Synthesis des Gleichartigen an. Dies ist sein Postulat, des was die Kritik unter der reinen Anschauung versteht. Wenn nun die Kritik sagt, daß die mathematischen Sätze synthetische Sätze a priori sind, und auf der Construction der Begriffe beruhen; so ist die Synthesis in den Sätzen eine Begriffsverknüpfung (keine ursprüngliche) der die ursprüngliche Synthesis als ihr Object zum Grunde liegt. So ist das Axiom: *Zwey gerade Linien begränzen keine Ebene* ein synthetischer Satz, dessen Wahrheit nicht aus der analytischen Einheit der darin verbundenen Begriffe, sondern blos daraus erhellet, daß ich mir in der ursprünglichen Synthesis einen Winkel erzeuge, und in dem ich die Öffnung der Schenkel durch alle vier rechte Winkel gehen lasse; überall keine gleichlose Ebene antreffe, als wo durch eben meine Verknüpfung der Begriffe als richtig bekräftigt wird. Die ursprüngliche Synthesis umfaßt hier die ganze Sphäre des Begriffs und daher die Allgemeinheit der darauf beruhenden Urtheile; dahingegen bei empirischen Urtheilen die analytische Einheit meines Begriffs allemal weiter gestellt ist, als die empirische Synthesis reicht. Daher empirische Urtheile keine Allgemeinheit haben können. — Die geometrischen

Anal. 796.

Axiome sind deswegen keiner Beweise fähig, weil die Begriffsverknüpfung in denselben unmittelbar auf einer ursprünglichen Synthesis beruhet. Theoreme sind aber der Beweise fähig, indem sie sich auf Begriffe berufen und aus dielen die Wahrheit eines Satzes ableiten, obgleich alle diese Begriffe zuletzt doch in dem unmittelbaren Anschauen gegründet sind (— 201) Mit der Arithmetik und Algebra ist es nicht anders. Die Kritik nennt die geometrische Construction eine *ostensive* und untercheidet sie von der *symbolischen* in der Arithmetik und Algebra. An dieser Art der Construction hat man nun einen großen Anstoß genommen, indem man meinte (202) die Construction bestehe hier blos im Gebrauche der *iffen* und Buchstaben, die man nur in Worte übersetzen dürfe, um einzusehen, daß hier alles aus bloßen Begriffen entwickelt werde. Aber dies verhält einen gänzlichen Mangel an Einsicht in die Natur der Construction eines Begriffs, die blos darin besteht, daß sein Object durch die ursprüngliche Synthesis selbst erzeugt wird. Was nun aber den Unterschied der symbolischen und ostensiven Construction anlangt; so besteht er darin, daß die eine Construction der Quantorum jene eine Construction der Quantität ist. In der ostensiven wird der Raum und Gestalten erzeugt. In der symbolischen wird von dieser ursprünglichen Erzeugung der Größeneinheit weggesehen, und sie besteht in der ursprünglichen Synthesis dieser Einheiten selbst. Sie erzeugt Vielheit und heißt auch die *logische* so wie jene die *ästhetische* Größenerzeugung. Sie ist aber eben die selbe Synthesis des Gleichartigen, wie die ostensive Construction; nur sieht sie von der Einheit selbst weg.

Im dritten Abschnitte (S. 206 — 244) folgt die Beurtheilung der ganzen kritischen Philosophie aus dem transcendentalen Standpunkte der synthetisch-objectiven Einheit

C

des

des Bewußtseyns. Der Anfang wird mit den metaphysischen Principien der Naturwissenschaft gemacht, (§. 1.) worin Kant den Begriff der Materie auf die ursprünglich synthetische Einheit des Bewußtseyns, oder auf das ursprüngliche Vorstellen zurückführt und so die Verständlichkeit und Haltung dieses Begriffes zeigt. Bleibt man in Erwägung dieses Begriffes bloß bei der analytischen Einheit des Begriffs der Materie stehen, so geräth man selbst in Ansehung dieses Objectes der Entföhrung, in Gefahr, in Schwärmerei zu gerathen.

Aus diesem Gesichtspunkte allein kann der Sinn dieses scharfsinnigen Werks gehörig gefaßt und sein Inhalt richtig beurtheilt werden. *Metaphysisch* heißt nämlich diejenige Betrachtung, welche das Transcendentale eines Begriffs aullucht, in dem sie ihn auf die ursprünglich synthetische Einheit zurückführt, und diese selbst heißt so dann ein metaphysisches Princip. Kant nimmt daher die analytische Einheit des Begriffs der Materie auf, und sucht ihre Begründung in der ursprünglich synthetischen nach allen vier ursprünglichen Vorstellungsarten in den Kategorien. Die von Kant im Anfange eines jeden Abschnittes angegebenen Merkmale der Materie, sind nun nichts anders, als die Merkmale, welche in der analytischen Einheit des Begriffs der Materie von jedermann gedacht werden, und in dem Verlauf der Untersuchung wird die transcendente Möglichkeit oder die Verständlichkeit dieser Merkmale gezeigt. So wird denn

1) die Materie, als das *Bewegliche* im Raume gedacht. Die Möglichkeit der Bewegung kann aber gar nicht begriffen werden, wenn man sich die Materie als Ding an sich in einem Raume, der ebenfalls etwas an sich und von ursprünglichen Vorstellen verschieden ist, vorstellt. Daher die Einwürfe der alten Philosophen gegen die

Möglichkeit der Bewegung in dieser Ansicht unauflösbar sind, und den gemeinen Verstande, wenn er sich von seinen Begriffen Rechenschaft geben will, notwendig irre machen müssen. Betrachtet man aber diesen Begriff aus dem transcendentalen Standpunkte, so wird die Möglichkeit desselben vollkommen begreiflich. Denn der Begriff der Beweglichkeit beruhet hier auf der ursprünglichen Synthesis des Gleichartigen, die den Raum erzeugt und Materie ist vom bloß geometrisch körperlichen Raume darin verschieden, daß wir ihre Stelle versetzen, ihren Ort verändern können. Dieses Versetzen der Stelle ist aber nichts anders als etwas, das in der ursprünglichen Synthesis des Gleichartigen oder in dem Raume hinzugekommen ist, und also selbst eine ursprüngliche Synthesis, wodurch wir zu dem Begriffe eines relativen Raums gelangen, den wir auf einen andern beziehen, diesen wieder auf einen dritten und so ins Unendliche. Dieser relative Raum ist der materielle und wird selbst in der ursprünglichen Synthesis erzeugt. Sucht man, wie es gemeinlich bei dieser Art der Untersuchungen geschieht, ein Object zu den Begriffen des absoluten und relativen Raums außer den ursprünglichen Vorstellen; so ist es um alle Verständlichkeit dieser Begriffe geschehen. Denn dann denkt man sich den absoluten Raum als ein schlechthin unbewegliches Ding, auf welchen jeder bewegliche bezogen werden muß; ein solcher Begriff von absoluten Raume hat aber gar kein Object. Denn der Verstand ist es ja selbst welcher synthetisch und den Raum ursprünglich erzeugt.

Hierdurch wird zugleich noch einigen andern Begriffen ihre Bedeutung gesichert, welche durch die Beziehung des einen Raums auf einen andern begründet worden, nämlich der Begriffe von *Richtung*, *Geschwindigkeit* und *Ruhe*. Erstere besteht in der Größe des Winkels des einen Raums gegen

gegen den andern, in Beziehung auf welchen er bewegt ist; Geschwindigkeit ist die Größe der geraden Linie, welche der bewegte Körper in einer Zeiteinheit beschreibt. Ruhe ist der beharrliche Zustand des Körpers, d. i. derjenige, in welchem seine Geschwindigkeit = 0 ist. Ruhe ist also selbst ein Größenbegriff, und wenn man sie als einen bloßen Mangel der Bewegung vorstellt; so wird mit Recht die Folge daraus gezogen, daß ein sich bewegnender Körper in allen Punkten seiner Bahn ruhe, weil er, so fern er da ist, nicht anders wo ist, also sich nicht bewegt, d. i. (nach dem angenommenen Begriffe) ruhet, welches ungeteilt ist.

Der Begriff der Bewegung beruhet demnach ganz und gar auf der ursprünglichen Synthesis des Gleichartigen, in der wir erst den Raum erhalten. Der Raum ist diese Synthesis selbst. Diese ist daher auch immer dieselbe, wir mögen sie als Bewegung des Körpers im ruhigen Raume oder als Ruhe des Körpers in einem bewegten Raume denken, ein Begriff von dem in der Naturlehre bekanntlich stüts Gebrauch gemacht wird, dessen Realität aber hier nur seine Verständlichkeit erhalten kann.

Auf eben dieser ursprünglichen Synthesis beruhet auch der Begriff der zusammengesetzten Bewegung, welcher verlangt, daß zwei oder mehrere Bewegungen in einem Körper vereinigt, d. i. als Eine Bewegung vorgestellt werden sollen. Dieser Begriff findet allein in der Construction oder dem ursprünglichen Vorstellen Bedeutung, wo die Synthesis für den Begriff der Ruhe des Körpers und Bewegung des Raums und für den Begriff der Bewegung eines Körpers in einem ruhigen Raume einerlei ist.

a) Materie ist das Bewegliche, das einen Raum erfüllt. Um diesen Begriff zu verstehen, muß man ihn auf die ursprünglich synthetische Einheit in der Kategorie der

Realität zurückführen. Dem Begriffe der Erfüllung des Raumes liegt die ursprüngliche Synthesis meiner Empfindung, und die ursprüngliche Zeitbestimmung dieser Empfindung zum Grunde, welche z. B. vorgeht, wenn ich in einen Raum eindringen will und Widerstand erfahre. Der reine Raum ist die bloße ursprüngliche Synthesis in welcher wir den Raum erzeugen. Hierdurch wird der Raum erst Object für uns und entweder als erfüllt oder als leer gedacht, je nachdem eine Synthesis der Empfindung darin statt findet oder nicht.

Die Materie erfüllt aber den Raum nicht durch ihre bloße Existenz sondern durch eine besondere bewegnende Kraft. Denn der Begriff der bloßen Existenz der Materie bedeutet gar nichts, weil er sich auf kein ursprüngliches Vorstellen zurückführen läßt. Dagegen ist der Begriff von Erfüllung des Raums durch bewegnende Kraft vollkommen verständlich. Denn die Empfindung, in deren ursprüngliche Synthesis und Anerkennung wir uns das Reale der Objecte vorstellen, ist von der bloß subjectiven Empfindung darin verschieden, daß sie mit dem ursprünglichen Setzen eines Etwas verknüpft ist, worauf diese Veränderung unseres eignen Subjects folgen muß, d. i. mit der Kategorie der Causalität. Die Erzeugung der ursprünglich synthetischen Einheit der Erfahrung von dem Widerstande der Materie besteht eben in der ursprünglichen Synthesis und der Bestimmung dieser Synthesis meiner Empfindung, die mit dem ursprünglichen Setzen eines Etwas, worauf diese Empfindung folgen mußte, verbunden ist; das heißt: das Reale, das den Raum erfüllt ist bewegnende Kraft.

Durch dieses verständliche Princip fällt nun auch die sonst vermeintliche Nothwendigkeit weg, leere Zwischenräume anzunehmen, um die Verschiedenheit der Dichtigkeit der Materie zu erklären. Denn Materie ist (existirt)

Rirt) da, wo bewegende Kraft ist, und von zwei Räumen von gleicher Größe enthält derjenige noch einmal so viel Materie als der andre, dessen bewegende Kraft noch einmal so groß ist. Es wird nun (S. 215) ferner gezeigt, wie hierauf der Begriff von der dynamischen oder relativen Undurchdringlichkeit und der Theilbarkeit der Materie ins Unendliche beruht, und wie der Begriff von absoluter Undurchdringlichkeit so wie von einfachen Theilen der Materie kein Object habe.

Die bewegende Kraft ist eine *ursprüngliche Expansivkraft*, das beharrliche Substrat, das der Verstand der Synthesis seiner Wahrnehmungen unterliegt, und dadurch die synthetische Einheit des Bewusstseyns objectiv macht. In eben dem ursprünglichen Vorstellen aber, worin der Verstand ursprüngliche Expansivkraft setzt, welche eben die Materie ist, limitirt er auch diese ursprüngliche Erfüllung des Raums, in welchem ursprünglichen Vorstellen die Bedeutung des Begriffs von einer einen bestimmten Raum einnehmenden Materie liegt. Dieses ursprüngliche Vorstellen besteht in dem ursprünglichen Setzen eines Limitirenden, d. i. der *Attractionskraft*, wodurch die Erfüllung der Materie auf einen bestimmten Raum begrenzt wird. Ursprüngliche Expansiv- und Attractionskraft sind daher wesentliche, d. i. Grundkräfte der Materie, mit dem Unterschiede, daß die erste die Materie selbst ausmacht, die zweite aber nur jene auf einen bestimmten Raum einschränkt. Wo ursprüngliche Expansivkraft ist, da ist Materie, sie constituirt die Materie; die Attractionskraft aber inhärrt ihr und wirkt auch da, wo die Materie, der sie inhärrt, nicht ist. Sie ist daher eine durchdringende Kraft, und durch sie wirkt die Materie unmittelbar auf jede andere Materie, unabhängig von jeder dazwischenliegenden Materie, d. h. sie *wirkt in die*

Ferne. Die ursprüngliche Ausdehnungskraft ist aber eine bloße *Flächenkraft*.

3) Materie ist das Bewegliche, so fern es als ein solches bewegende Kraft hat. Hier soll der Begriff der Materie auf die ursprünglich synthetische Einheit in den Kategorien der Relation zurückgeführt werden. Wir sollen uns die Zustände der materiellen Substanz, des beharrlichen Realen, ursprünglich vorstellen. Dieses beharrliche Reale war nach den Vorhergehenden ursprünglich bewegende Expansivkraft. Der Begriff von diesem Zustande ist der Begriff von Bewegung. Der Uebergang aus einer Bewegung in die andere, nämlich aus einer Richtung der Bewegung in eine andere und von einer Geschwindigkeit zu einer andern, aus der Bewegung in Ruhe, oder umgekehrt, macht die Veränderung der Materie als eines Körpers aus, und da besteht das ursprüngliche Vorstellen in dem ursprünglichen Setzen einer Bewegung *mittheilenden* Kraft, da das Reale in der vorhergehenden Kategorie eine Bewegung *ertheilende* Kraft, die Erfüllung des Raums oder das Materielle selbst war. Hier haben wir es mit dem Begriffe des Materiellen im Zustande der Bewegung selbst zu thun. Wir postuliren demnach die ursprünglich synthetische Einheit, die dem Begriffe von einem Körper in mechanischer Bedeutung zum Grunde liegt. Dieses ursprüngliche Vorstellen geschieht in den drei Kategorien der Relation.

Die Substanzinliät ist das ursprüngliche Setzen eines Beharrlichen, worauf der Zustand der Bewegung und Ruhe bezogen wird, oder das als ruhend oder sich bewegend gedacht wird. Die Causalität ist das ursprüngliche Setzen eines Beharrlichen, das durch seine Bewegung Ursache der Bewegung eines andern Körpers ist. Das *Commercium* ist das ursprüngliche Setzen mehrerer Beharrlichen, die wechselseitig einander ihre Bewegung (Stelle im Raume) bestimmen.

Hier-

Hierauf gründen sich nun die drei mechanischen Naturgesetze, nämlich a) *lex substantiae*, oder die Quantität der Materie ist bei allen Veränderungen der Materie beharrlich; b) *lex inertiae* oder alle Veränderung der Materie hat eine *äußere* Ursache, c) *lex antagonismi* oder in aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander gleich. Diese Gesetze werden 111 — 113 verständlich gemacht.

4) Zuletzt wird der Begriff der Materie auf die ursprünglich synthetische Einheit in den Kategorien der Modalität zurückgeführt. In denselben beruht die ursprüngliche Anerkennung (der Schematismus) in dem Fixiren, wodurch die Ansicht eines Begriffs als in dem ursprünglichen Vorstellen der Kategorien der Quantität, Qualität und Relation beruhend, ursprünglich bestimmt wird.

Das erste Moment nun, worauf wir bei der Zurückführung des Begriffs der Materie auf die ursprünglich synthetische Einheit zu merken haben, ist die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen (Versetzung der Stelle) das *Rein-phoronomische* dieses Begriffs, d. i. der Begriff der Bewegung. In diesem Begriffe wird nun entweder ein Raum als ruhig und ein Körper als bewegt oder der Körper als in Ruhe und der Raum als bewegt vorgestellt. Die ursprünglich synthetische Einheit, die bei den Begriffen zum Grunde liegt, ist eine und dieselbe, d. h. es ist ein und dasselbe Object, das wir uns bloß durch verschiedene Begriffe vorstellen. Dieser Bewegung einer Materie, von der wir nach Belieben den Begriff wählen können, ist aber bloß die geradlinigte, und das Urtheil wodurch wir einen von beiden Begriffen setzen, ist nicht disjunctiv, sondern *alternativ*. Denn es giebt außer der geradlinigten Bewegung noch eine krummlinigte, und jene ist daher ein bloß mögliches Prädicat der Materie im Raume,

dahingegen die absolute Bewegung, d. i. eine solche, die auf einem absolut festen Raum bezogen würde *unmöglich* ist, weil ihr Begriff im ursprünglichen Vorstellen gar keine Haltung hat. Beruht dagegen der Begriff von Bewegung auf dem ursprünglichen Vorstellen in der Kategorie der Causalität, wo sie als Wirkung gedacht wird, so ist die ursprünglich synthetische Einheit selbst, die dem Begriffe der Bewegung einer Materie in einem Raume zum Grunde liegt, verschieden von derjenigen welche dem Begriffe von der Ruhe der Materie und dagegen Bewegung des Raums nach entgegengesetzter Richtung Bedeutung giebt, d. i. die Objecte dieser Bewegungen selbst sind verschieden, und die Entgegensetzung dieser Begriffe geschieht in einem disjunctiven Urtheile, worin Objecte selbst einander entgegengesetzt werden. So verhält es sich mit dem Begriffe von einer krummlinigten Bewegung. In denselben denken wir eine immerwährende Abweichung von der geradlinigten Bewegung, und die ursprüngliche Anerkennung ist hier eine Zeitbestimmung, wodurch eine Succession als objectiv bestimmt wird. Da ist nun ausschließungsweise das Object entweder bewegt im Raume, der selbst als ruhig vorgestellt wird, oder dieser Raum ist bewegt indessen das Object ruhet, je nachdem die bewegend Kraft auf die Materie im Raume oder auf die Materie selbst als einwirkend vorgestellt wird. In der krummlinigten Bewegung ist demnach die Bewegung ein *wirkliches* Prädicat derjenigen Materie, auf welche die bewegend Kraft wirkt. Denn wirklich ist das Object, das in der Empfindung gegeben ist.

Bringen wir aber den Begriff von Bewegung, worin wir den einen Körper durch seine Bewegung als Ursache, die Bewegung des andern aber als Wirkung denken, auf die ursprünglich synthetische Einheit, in der

der beide Körper *blos* beziehungsweise auf einander, mit Beiseitsetzung alles empirischen Raums ursprünglich gefertigt werden; so besteht dieses ursprüngliche Vorstellen in der Kategorie des *Commerciü*, worauf denn der Begriff von Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in jedem Stosse zweier Materien beruht. Nun ist dasjenige Object nothwendig, woron der Begriff auf einem ursprünglichen Setzen eines doch nur durch Gleichheit vorgestellten beruht. Da nun die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Stosse zweier Materien nur durch Abstraction von allem empirischen Raume erhalten wird; so liegt ihrem Begriffe ein ursprüngliches Setzen eines doch *blos* durch einen Begriff vorgestellten Dinges zum Grunde. Demnach ist die entgegengesetzte gleiche Bewegung desjenigen Körpers, auf welchen im empirischen Raume ein anderer Körper im Anlaufe ist, *nothwendig*.

Dies ist nun die Zergliederung der metaphysischen Principien der Naturwissenschaft, welche *blos* in diesem kritischen Geiste verstanden werden können, und ohne welche wir doch in Gefahr sind, uns selbst in Ansehung der in der Erfahrung gegebenen Objecte nicht zu verstehen. Der Transcendentalphilosoph allein ist im Stande, das in sich selbst Unverständliche des Begriffs von letzten Gründen der Dinge an sich zu schätzen, und die Metaphysik gewinnt nun ein anderes Ansehen, und wird für jeden Freund gründlicher Naturwissenschaft interessant und unentbehrlich. Auch der Mathematiker wird gestehen müssen, das es vor der Mathematik selbst, noch etwas giebt, worüber er mit sich selbst nicht fertig werden kann, so lange er noch nicht durch eine Metaphysik der Natur die Möglichkeit der Anwendung der Mathematik auf Naturbegriffen hat.

Nun folgt (§. 8.) die Beurtheilung der Kritik der reinen speculativen Vernunft.

Die Vernunft sucht die Anfangsgründe aller Erkenntniß auf. Glaubt man diese in den Dingen anzutreffen, so verfällt man in den Dogmatismus; sie liegen vielmehr in dem Verstandesgebrauche selbst, und in der Darstellung und Zurückführen aller Begriffe auf diesen, besteht der Geist der kritischen Philosphie. In der Verkennung dieses Sitzes der Anfangsgründe aller Erkenntniß liegt die Quelle der Verkehrtheit aller bisherigen Philosphie.

Es giebt drei Arten, auf welche die Vernunft vom Bedingten zur Bedingung, d. i. zu Principien ihrer Erkenntniß aufsteigt, nämlich den kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Vernunftschluß. Das Schließen besteht in einem bloßen Verfahren mit Begriffen, und was aus bloßen Begriffen erkannt wird, ist nothwendig. Dals aber die Begriffe, aus welchen geschlossen wird, Haltung haben, kann nicht durch bloße Begriffe erkannt werden, sondern dies hängt von der ursprünglich-synthetischen Einheit des Bewußtseyns ab. Dies letztere wird durch den Verstand hervorgebracht, welcher ursprünglich im Urtheile anerkennt und dadurch die objective Einheit des Bewußtseyns, worauf Begriffe gegründet werden können, erzeugt. — In einem aufgegebenen Urtheile wird ein Object, das nun schon durch gewisse Begriffe fixirt ist, durch einen neuen Begriff vorgestellt, und diese Anerkennung beruht entweder auf einem kategorischen oder hypothetischen oder disjunctiven Urtheile. Im kategorischen Vernunftschlusse wird das Subject des aufgegebenen Urtheils als zu einer Sphäre gehörend vorgestellt, deren Subjecte insgesamt durch eben denselben Begriff vorgestellt werden. Im hypothetischen Vernunftschlusse wird die Anerkennung des aufgegebenen Urtheils als Folge eines andern Urtheils angesehen, die gültig ist, dafern dieses zweite Urtheil gilt. In einem disjunctiven Vernunftschlusse

ist

ist die Bedingung ein Urtheil, worin eine Sphäre vorgestellt wird, die auch das Subject des aufgegebenen Urtheils enthält. In diesem Urtheile wird das Prädicat des aufgegebenen Urtheils einigen Gliedern der Sphäre zuerkannt und von andern ausgeschlossen. Das Subject des aufgegebenen Urtheils wird nun in diesem Schlusse auf der ersteren Sphäre denjenigen Subjecte, denen das Prädicat nicht zukommt, herausgenommen, und mithin wird aus bloßen Begriffen erkannt, daß demselben dieses Prädicat zukomme.

Diese sind die Modi aller Erkenntnis aus bloßen Begriffen, welcher eben um deswillen Nothwendigkeit anhängt, und die Kritik der R. V. hat hierin die Vollständigkeit der Speculation, welche die letzten Gründe der Dinge an sich zu erforschen strebt auf die befriedigendste Weise gezeigt.

Es wird nun in dem Werke gezeigt, wie aller metaphysische Dogmatismus daraus entspringt, daß man die Natur der Kategorie erkennt, indem man sie als Prädicate der Dinge betrachtet, aus welcher Voraussetzung unvermeidlich die Einbildung von einer Erkenntnis der Dinge an sich hervorgeht, wie also 1) die Vernunft durch die Speculation nach der kategorischen Schlußart die rationale Psychologie erzeugt. Das aufgegebenen Urtheil, wovon hier die Speculation anhebt ist: *Ich denke*. Die Bedingung hiervon setzt die Speculation in ein Ding, das als Subject existirt, — Substanz. Die Seele heisst es ist Substanz, und als solche ein beharrliches Ding, das *einfach* ist, weil die Vorstellungen nur an ihr, sie aber nicht in denselben existirt, und wir nichts mehr an ihr vorstellen können, wenn wir diese ihr inhärenten Vorstellungen abnehmen. Sie ist *Erkenntnis*, weil sie an jeder ihrer Vorstellungen sich immer als dasselbe Subject denkt, und steht mit den Gegenständen im Raume im Verhältnisse, ob sie

gleich selbst von ihnen verschieden ist. — Dies sind die Behauptungen des Spiritualismus. Die Behauptung, daß alles Denken Modification der Materie sey, macht den Materialismus. — Beide Systeme sind nichtig, weil der Begriff den sie zum Grunde legen, sich nicht auf die ursprünglich-synthetische Einheit zurückführen läßt. In dieser Zurückführung des Begriffs auf die ursprünglich-synthetische Einheit besteht aber eigentlich das kritische Geschäft, wodurch die Nichtigkeit aller angeblichen Erkenntnis der Dinge an sich ins Licht gesetzt wird. Wenn ich nämlich der ursprünglich-synthetisch-objectiven Einheit (dem Objecte) die dem Begriffe von mir selbst zum Grunde liegt, nachgehe; so bemerke ich, daß die ursprüngliche Synthesis meiner Zustände (meiner Vorstellungen) mit dem ursprünglichen Setzen eines Beharrlichen (materiellen Raums) verknüpft ist, welches die Zeitbestimmung dieser Synthesis ist, die dadurch fixirt wird. Der Begriff von einem beharrlichen Subjecte also, das doch nicht Materie wäre, wird, wenn man ihn auf die ursprünglich-synthetische Einheit zurückführt, als gänzlich leer erkannt. Der Begriff, welcher objective Gültigkeit hat, ist, daß meine Vorstellungen in dem ursprünglichen Setzen eines Beharrlichen im Raume, als *meine* Vorstellungen als Zustände meines Ich gedacht werden können, welches Ich mit allen ihm zugehörigen Bedingungen doch keine Bestimmung der Materie ist. Denn diese ist eine bewegende Kraft, die den Raum erfüllt, und alle ihre Veränderungen können nichts seyn, als Uebergänge aus einer Bewegung in die andere. Das Princip in den belebten Wesen ist also der Materie fremd und bloß mit ihr in Verbindung. Die rationale Psychologie beruhet also auf einem eigentlichen Mißverständnisse, nämlich darauf, daß man dem Begriffe vom Ich seine Bedeutung nicht sichert, der

ans-

analytischen Zergliederung trauer, ohne ihn auf das ursprüngliche Vorstellen zurückzuführen.

Die wahre Verständlichkeit des Begriffs Ich deckt allein die Leereheit des Berkeley'schen Idealismus auf. Berkeley beantwortet die Frage: Was die Vorstellungen mit ihren Objecten verbind? dadurch, daß er behauptet: es sey überall keine solche Verbindung da, weil keine Objecte, sondern bloße Vorstellungen wahrgenommen würden. Dabei aber gab er doch das Ich für ein Object aus, welches er aber bei näherer Betrachtung ebenfalls für eine bloße Vorstellung hätte ausgehen müssen, wenn der Mangel der Einsicht der Verbindung der Vorstellung von Ich und dem Objecte Ich hierzu berechtigte. Berkeley's Verfuhr also wirklich inconsequent. Die kritische Philosophie zeigt, daß die Frage nach dem Zusammenhange der Vorstellungen mit ihren Objecten überall nach nichts frage, und sichert den Begriffen ihren Inhalt durch die ursprünglich synthetische Einheit, auf welche sie dieselben zurückführt, und welche allein den Begriffen ihre Gegenstände und reelle Bedeutung giebt. Aller Misverstand der Kritik rührt daher, daß man die Kategorien als Prädicate der Objecte ansieht. Denn so dann muß man den Grund der Verbindung dieses Prädicats mit dem Subjecte in etwas andern suchen, wozu man gemeinlich einen neuen Begriff erwählt, und dadurch geht alle Verständlichkeit dieser Sätze selbst verloren, und statt die Schwierigkeiten aufzulösen, wird man in einen ekelhaften Wortstreit verwickelt.

2) Die hypothetische Schlussart stellt die Bedingung des aufgegebenen Urtheils als eine Voraussetzung vor, die, wenn sie gilt, das aufgegebene Urtheil nothwendig macht. Die aufgegebenen Urtheile, wovon die Kosmologie die Bedingung in Voraussetzungen findet, und dieselbe bis zu absolutletzten

Voraussetzungen stetigert, bestehen nur im mannichfaltigen Denken der Objecte durch die Kategorien, worin nämlich die Kategorien als Prädicate angelesen, und die Gegenstände durch Beieugung derselben gedacht werden. Wir denken nun dieselben a) durch das Prädicat der Größe, indem wir sie in den Raum und in die Zeit setzen. Da setzt nun ein jeder Raum einen andern ihm umgebenden Raum, und jede abgelaufene Zeit eine frühere zum voraus. Wir denken ein Object b) als ein Reales, das den R. erfüllt, da ist nun dasselbe ein Compositum, das aus Theilen besteht, die wieder Realitäten im R., und aus Theilen componirt sind. Wir denken c) jede Begebenheit als eine Folge, wovon es eine Ursache giebt, und d) die Daleyn einer jeden Begebenheit als zufällig, das also das Daleyn eines andern Dinges voraussetzt.

So lange wir nun die absolutletzte Voraussetzung nicht antreffen, so lange können wir das gegebene Urtheil nicht als schlechthin nothwendig denken. Auf diese absolute Nothwendigkeit sind wir aber durch den Fortgang selbst gewiesen. Demnach setzen wir eine absolut erste Voraussetzung voraus, um dadurch dem aufgegebenen Erkenntnisse absolute Nothwendigkeit zu geben.

Diese ganze scheinbare Erkenntnis der Dinge an sich beruhet nun bloß darauf, daß man mit den Kategorien wie mit bloßen Begriffen umgeht, wobei man mit den Objecten selbst schon in Richtigkeit zu seyn glaubt und sie durch die Kategorien als Prädicate bestimmt, denn die Vorstellungsort zu folgen ist a) Größe etwas den Dingen, selbst inhärentes; sie muß also als etwas absolutvollständiges, das durch unsern Begriff sich zusammenfassen läßt, gedacht werden. Demnach muß diese Vollständigkeit der Dinge so wohl in Ansehung des R. als der Z. angetroffen werden. Dies gilt von der Kategorie unvermeidlich, so bald man

man sie als einen bloßen Begriff betrachtet. Ist aber Größe die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen selbst, worauf die Bedeutung der Begriffe von R und Z. erst beruht; so schließt sich der verständliche Begriff von der Welt an die ursprüngliche Synthesis an, indem diese die objective Grundlage jenes Begriffes selbst ist. Führt man b) den Begriff von einem Realen im R. auf das ursprüngliche Vorstellen zurück; so hat der Begriff von der Theilbarkeit der Materie immer nur in so weit Verständlichkeit als die ursprüngliche Synthesis (die hier das Setzen eines Realen im Raume, der Expansivkraft ist) reicht. Da nun dieselbe über jede bestimmte Gränze geht; so ist der Begriff von absolut einfachen Theilen der Materie eben so leer, als der Begriff von unendlich vielen Theilen derselben, als welcher eben falls von der ursprünglichen Synthesis nicht erreicht werden kann. So ist es auch c) mit der Kategorie der Causalität, wo der Gebrauch derselben als eines bloßen Begriffes unvermeidlich auf die Nothwendigkeit einer endlichen oder unendlichen Reihe der Ursachen führt; welche Begriffe aber auf das ursprüngliche Vorstellen zurückgebracht, beide als leer befunden werden. Denn hier wird der Begriff von Freiheit so unverständlich, als der Begriff von einer unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen. Denn in dem ursprünglichen Vorstellen wird die Causalität der Ursache selbst als Begebenheit bestimmt, und der Begriff von einer Ursache, deren Causalität nicht mehr Begebenheit ist, ist daher ohne alle Bedeutung, und eben so wenig kann der Verstand eine unendliche Reihe von Ursachen in seiner ursprünglichen Synthesis erreichen, und da nun diese allein die Objectivität der Begriffe bestimmt; so sind jene Begriffe ganz leer. Eben so glaubt man nun auch d) mit den Objecten selbst schon in Richtigkeit zu seyn, wenn man die Kategorien der Modalität als

Grund. 176.

bloße Begriffe gebraucht, und dadurch bald ein absolutnothwendiges, bald ein durchgängig zufälliges Daseyn von den Dingen verlangt. Die kritische Philosophie zeigt aber, daß die Kategorien der Modalität nicht die Dinge selbst angehen, sondern nur zu den Modis des ursprünglichen Vorstellens gehören, und daraus erhellet, daß die Begriffe von absoluter Nothwendigkeit und absoluter Zufälligkeit ohne alle Bedeutung sind.

Demnach beruhet die ganz Kosmologie auf einem eigentlichen Misverstände, nämlich darauf, daß man unterlassen hat, dem ursprünglichen Verstandesgebrauche der Kategorien nachzuforschen, und die ursprünglich synthetische objective Einheit des Bewußtseyns aufzulesen, auf welcher alle analytische Einheit des Begriffs beruhen muß. Es ist die vernünftliche Erkenntniß der Dinge an sich, welche die widersprechenden Behauptungen des Dogmatismus in der Kosmologie herbei führt, und eben dadurch ihre Nichtigkeit schon längst hätte verrathen können.

3) In der Speculation der Vernunft nach der disjunctiven Schlußart ist das Gegebene, wovon die Bedingung, in das allerrealste Wesen gesetzt wird, ein jedes Reale in der Natur. Gerade so wie in der disjunctiven Schlußform durch Absonderung aller Glieder der Sphäre eines Begriffs, eins ausgenommen, der zube bestimmende Gegenstand in die Sphäre dieses einen Gliedes gesetzt wird; so meint die Vernunft auch durch mannichfaltige Bezeichnung des entis realissimi einen jeden bestimmten Gegenstand erhalten zu können. Sie setzt also das All der Sachheit, um ein jedes Object durch den Antheil, den es von dieser allgemeinen Sachheit hat, denken zu können.

Hier ist nun wieder der ächte Dogmatismus sichtbar. Realität wird hier schlechthin als Prädicat betrachtet, durch dessen Besitz

D

wir

wir uns Objecte vorstellen, ohne auf die synthetisch-objective Einheit in der ursprünglichen Synthesis der Empfindung und dem ursprünglichen Fixiren dieser Kategorie, wodurch dieselbe erzeugt wird, zu merken. Jede Realität, deren Begriff man auf Verständlichkeit zurückführen kann, ist begrenzt, und der Grad derselben muß erhöht werden können. So bald man sich aber dieser Bedingung der Verständlichkeit entledigt, wie im Begriffe des allerrealsten Weltens, das man vom Raume und von der Zeit ausschließt; so hebt man eigentlich damit allen Begriff auf. Nach diesen Grundsätzen wird nun S. 169 etc. die Nichtigkeit aller speculativen Beweise für das Daseyn Gottes dargethan, und zugleich der Uebergang zur:

Beurtheilung der Kritik der practischen Vernunft aus dem transcendentalen Standpunkte der Kategorie der Freiheit gemacht. (§. 3. 176—101.) Hier wird 1) von dem Willen als einem Objecte der Erfahrung gehandelt. Der Wille ist eine Begebenheit im menschlichen Gemüthe, und letzet also eine Ursache voraus. Er ist also Naturglied und seine Causalität ist nothwendiger Weise bestimmt. Diese Nothwendigkeit ist das ursprüngliche Setzen des doch nur durch einen Begriff vorgestellten Gegenstandes. In diesem ursprünglichen Vorstellen des Causalverhältnisses liegt aber keine Erkenntnis einer bestimmten Ursache. Zu dieser leitet uns die Erfahrung, durch diese allein lernen wir uns und andere kennen, d. i. wir suchen darin die Regel der Bestimmbarkeit des Willens jedes besonderen menschlichen Individui, das uns in der Erfahrung vorkommt. Diese Regel heißt der *empirische* Character eines Menschen, und durch denselben ist jede menschliche Handlung, wie jede andere Naturbegebenheit bestimmt. Diese Ansicht der menschlichen Handlungen ist die theoretische. Von dieser ist nun 2)

die sittliche Beurtheilung eben derselben Handlungen ganz verschieden. Dem Begriffe des Sittlichen liegt das ursprüngliche Setzen einer durch einen bloßen Begriff vorgestellten Handlung zum Grunde. Der Begriff selbst aber kann auf das ursprüngliche Vorstellen nicht zurückgeführt werden. Das *Sollen*, welches die sittliche Nothwendigkeit ausdrückt, geht nicht die Begebenheit (die Handlung) an, sondern besteht, wie alle Nothwendigkeit überhaupt in dem ursprünglichen Setzen eines bloß im Begriffe vorgestellten Objectes. Wenn ich nun diesen Begriff auf das ursprüngliche Vorstellen zurückführen kann; so ist das ursprüngliche Setzen des Objectes dieses Begriffs die *theoretische* (Natur-) Nothwendigkeit; dagegen wenn dieser Begriff nicht darauf zurückgeführt werden kann, in dessen doch sein Object ursprünglich gesetzt wird; so ist das ursprüngliche Setzen eines solchen Objectes die *practische* oder sittliche Nothwendigkeit. Wenn es heißt: ich *sohl* nicht lügen; so drückt dieses Sollen das ursprüngliche Setzen, der durch einen Begriff vorgestellten Handlung, der auf das ursprüngliche Vorstellen gar nicht zurückgeführt werden kann, aus. Denn die Begebenheit selbst, sie mag nun Lüge oder Wahrheit seyn, ist gar nicht das Object des sittlichen Begriffs. Diese ist immer als eine Begebenheit der Gegenstand eines Naturbegriffs. Die moralische Dignität aber besteht in dem ursprünglichen Setzen der Handlung als unabhängig von Bestimmungsgründen in der Sinnenwelt, d. i. von Objecten, deren Begegnung auf die ursprünglich-synthetische Einheit zurückgeführt werden können.

Die moralische Ansicht der Handlungen ist also von der theoretischen ganz verschieden. In ersterer sehen wir alle Handlungen als *naturnothwendig* an; in der andern drücken wir denselben Handlungen den *Stempel der Moralität* auf, indem wir sie

uns

uns ursprünglich als unabhängig von allen Zeitbedingungen denken. Hierin besteht der Begriff der sittlichen Freiheit. Denn die einzige Ursache ist frei, deren Causalität keine Begebenheit in der Sinnenwelt ist. Die sittliche Freiheit ist also eben so wohl ein Factum als die theoretische Naturnothwendigkeit und mit der sittlichen Nothwendigkeit einelei. Diese beiden Arten der Nothwendigkeit können daher in einer und eben derselben menschlichen Handlung vereinigt seyn, und dieses scheint nur alsdann widersprechend, wenn man die Nothwendigkeit als Prädicat der Dinge betrachtet, und den wahren Geist der Kategorie nicht gehörig erwägt.

Die sittliche Nothwendigkeit macht nun alle Sittlichkeit selbst aus, und ist mit dem *intelligibeln* Character des Menschen einelei. Auf derselben beruhet auch der Begriff der *practischen* Erkenntnisse. Der Begriff von Freiheit und was durch denselben bestimmt ist, der, mit allen von ihm abhängigen Begriffen auf die ursprünglich synthetische Einheit des Bewusstseyns nicht zurückgeführt werden kann, aber doch in dem ursprünglichen Vorstellen gegründet ist, macht die praktische Erkenntnis aus. Alle Erkenntnisse aber, deren Realität davon abhängt, das sie sich auf die ursprünglich synthetisch objective Einheit zurückführen lassen, sind theoretisch.

Das Sittengesetz ist eine Thatsache und die ursprünglich praktische Erkenntnis. Auf ihm beruhet auch die Gültigkeit der Unterscheidung zwischen einem objectiven und subjectiven Zwecke. weck ist nämlich ein Begriff, so fern er als die Ursache der Existenz seines Objects angesehen wird. Dieser Zweck ist nun *subjectiv*, wenn die in ihm befindliche Causalität unter die Naturursachen gehört, *objectiv*, wenn dieselbe von allen bestimmenden Gründen der Sinnenwelt unabhängig ist. Der Gegen-

stand, wovon der Begriff als objectiver Zweck ausgemittelt werden soll, kann in dem Sittengesetz selbst, dem ursprünglichen Sollen angetroffen werden. Es ist dieses die Menschheit und das der Zwecke überhaupt fähige Wesen. Die Formel: „Handle nach der Maxime, von der du willst, das sie allgemeines Gesetz werde,“ drückt bloß das ursprüngliche Sollen aus. Der Ausdruck: In jeder deiner Maximen betrachte die Menschheit als Zweck, niemals als bloßes Mittel, bestimmt den Inhalt, das Object dieses Sollens; — Die subjectiven Zwecke des Menschen und das Gesetz ihrer Wirklichkeit lehrt uns die Erfahrung kennen. Die Vorstellung von dem Gegenstande, dessen Wirklichkeit mir Lust verursachen wird, bestimmt mich, das Object hervorzubringen. Hierin besteht die Erzeugung eines jeden subjectiven Zwecks, und die Erreichung dieser subjectiven Zwecke des Menschen macht seine Glückseligkeit aus, indessen in der Gefinnung den objectiven Zweck zu realisiren die Moralität besteht. Schließt daher eine Maxime den objectiven Zweck aus, so ist sie unsittlich. Die Sittlichkeit selbst ist zwar nie Object der Erfahrung, aber da das Sittengesetz und mit ihm die Freiheit ein Factum ist; so haben diese und die Sittlichkeit praktische Realität, und diese haben wir, im Sinne, wenn wir die Handlungen des Menschen sittlich beurtheilen. Der Begriff von Freiheit selbst aber, als ein belonders Object, läßt sich weder auf theoretischen noch practischen Wege auf Verständlichkeit bringen, d. h. das ursprüngliche Sollen oder die Freiheit läßt sich ihrer Möglichkeit nach gar nicht weiter verständlich machen, und alle Fragen hiernach sind nichts. Die Freiheit ist kein Ding, wovon eine Erkenntnis möglich wäre. Die Handlungen aber, welche wir sittlich beurtheilen, liegen in der Erfahrung, und es giebt daher eine Regel, die nicht

der Ausdruck des Sittengesetzes selbst ist, sondern welche die Handlungen nur als dem Sittengesetze angemessen oder nicht angemessen vorstellt, wodurch also nur die Legalität oder Illegalität der Handlungen beurtheilt wird. Diese Regel ist der Typus, gleichsam der Abdruck des Sittengesetzes, und heißt: Frage dich selbst, ob du die Handlung, die du vor hast, wenn sie nach einem allgemeinen Gesetze der Natur, wovon du selbst ein Theil wärest, geschehen solltest, wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest. Ich soll mich dieser Regel zu Folge gleichsam in die Stelle der allgemeinen Menschheit versetzen, und dabei von meinen subjectiven Zwecken abstrahiren, und mich als Mensch überhaupt fragen, ob ich die Handlung wohl (wenn ich die Menschheit zu besorgen hätte) zum Objecte meines Wollens machen könnte. Diesen Typus des Sittengesetzes darf man ja mit dem Sittengesetze selbst nicht verwechseln.

In dem ursprünglichen practischen Sollen, liegt nun auch allein die Bedeutung des Begriffs, der Würdigkeit der Glückseligkeit. Es ist nämlich sittlich nothwendig zu wollen, daß die Glückseligkeit eines Menschen seinem practischen Werthe angemessen sey. Alle Beurtheilung des sittlichen Werths oder Unwerths einer Person bleibt aber immer bloß ein Reflexionsurtheil. Glückseligkeit und Sittlichkeit sind zwei ganz verschiedene Objecte. Das Sittengesetz gebietet bloß und verpflichtet nichts. Sittlichkeit ist kein Naturobject und daher zwischen ihr und dem Wohlthunenden kein Zusammenhang. Ein Mann von wahrer sittlicher Denkart hat kein anderes Ziel, als das höchste Gut hervorzubringen. Indem er nun bestrebt ist dasselbe wirklich zu machen, kann er nicht anders als sich die Erreichbarkeit desselben vorstellen. Dieses Denken ist aber ein bloßes Reflectiren; denn sein Object ist in der Erfahrung nicht

anzutreffen. Der gute Mensch bildet sich selbst einen Begriff, um das Ziel seiner Handlungen sich als möglich vorzustellen, er denkt sich ein von der Natur unabhängiges Leben, worin der Mensch vusterblich und die gesammte Natur im Verhältnisse zu einem Urheber steht, der das richtige Verhältniß zwischen Glückseligkeit und sittlichen Werthe herstellen wird. Bloß in der sittlichen Gelinnung findet der Glaube an Gott und Unsterblichkeit statt, bloß in ihr hat er practische Realität. Es ist der reflectirende Zustand eines gutgesinnten Menschen. Der Glaube desselben ist nichts als die Reflexion, in der er sich die Art der Erreichung seines nothwendigen Ziels des Objectes seines Sollens denkt. Der wahrhaft Gläubige ist also mit dem gutgesinnten Manne einerlei Person, und der Lasterhafte ist ein Ungläubiger, sein doctrinaler Glaube mag auch noch so stark seyn. Denn dieser ist aller Verständlichkeit beraubt und daher ein wahrer Aberglaube.

Im vierten Paragraphen geht die Beurtheilung der Kritik der Urtheilskraft aus dem transcendentalen Standpunkt der Kategorien an S. 303 — 344. Verstand, Urtheilskraft und Vernunft sind die drei Vermögen, die unser Erkenntnisvermögen ausmachen. Die Transcendentalphilosophie stellte die Kategorien als so viele ursprüngliche Gesetze des Verstandes auf, wodurch sich derselbe auf Natur bezieht. Sie machen das Constitutive aller Erfahrung aus. Urtheilskraft und Vernunft sind in Beziehung auf Natur, die theoretisch bloß subalterne Vermögen, die sich lediglich in der Anwendung des Gesetzes des Verstandes offenbaren. — Das ursprüngliche Sollen führte uns indessen auf einen Begriff, dessen Object gar kein Naturgegenstand ist, nämlich der practischen Freiheit. Dieser Begriff hat theoretisch genommen, gar keine Realität, d. i. es kann ihm nie ein Object gegeben werden.

den. Practisch genommen aber hat er Realität, d. h. er beruhet auf dem ursprünglichen Sollen, welches allerdings Realität hat. Die Vernunft ist daher dennoch, jedoch bloß in practischer Rücksicht gesetzgebend durch ihren Freiheitsbegriff. Hier liegt auch der wahre Unterschied zwischen theoretischen und practischen Erkenntnissen, zwischen Naturnothwendigkeit und Freiheit. Letztere ist ursprünglich gesetzgebend für das Erkenntnisvermögen, die erste für das Begehungsvermögen. Da nun das Gefühl der Lust und Unlust das dritte Grundvermögen des Gemüths ausmacht; so läßt sich schon vermuthen, daß für dieses vielleicht die Urtheilskraft ursprünglich gesetzgebend seyn möge. Dieses findet sich auch bei näherer Betrachtung wirklich. Wenn wir nämlich einen Verstand setzen; so setzen wir zugleich die Zumuthung desselben an die Natur, daß sie ihm zu Gunsten werde eingerichtet seyn, weil er nur in so fern ein Verstand ist, als er die Gegenstände durch Beilegung gewisser Bestimmungen sich vorstellt. Er setzt mithin voraus, daß die Natur für ihn fälschlich seyn werde. Dieses liegt nicht in den Kategorien, denn diese machen nur Natur überhaupt möglich. Daß aber in der Natur eine besondere Regelmäßigkeit angetroffen werden würde, welche dem Verstande Nahrung giebt, ist eine bloße Voraussetzung, unter deren Gültigkeit sich jedoch der Verstand allein zeigen kann. Wir legen daher der Natur ursprünglich eine *formale Zweckmäßigkeit*, d. i. eine Zusammenstimmung mit der Einrichtung unsers Verstandes bei, und dieses Princip gehört der Urtheilskraft eigenthümlich. In demselben setzen wir voraus, daß die Natur Regeln für unsern Verstand enthalten werde, damit die Urtheilskraft davon die Anwendung machen könne. Dieses Princip gehört jedoch der Urtheilskraft, nicht in wie weit sie subsumirend, sondern in wie weit sie reflectirend ist, d. i.

nicht in wie weit sie unter schon fertige Begriffe einzelne Fälle bringt, sondern in wie weit sie erst Begriffe sucht, um darunter subsumiren zu können. Jedem Anschläge zu reflectiren, muß demnach die Voraussetzung zum Grunde liegen, daß gewisse Regeln der Natur wohl antreffen werden; und dieses Princip gehört daher der reflectirenden Urtheilskraft. In demselben offenbaret sich nun zugleich ein gewisser Uebergang von der ursprünglichen Gesetzgebung des Verstandes zu der practischen Vernunft. Die Gesetzgebung des Verstandes betrifft Naturobjecte, die der practischen Vernunft die Freiheit, ein intelligibles Object, dessen Begriff auf das ursprüngliche Vorstellen nicht zurückgeführt werden kann. Das Princip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur, betrifft nun die Natur, die wir aber auf einen Verstand ausser der Natur beziehen, der sie zu Gunsten des unsrigen eingerichtet hat. Die Erreichung einer Absicht aber wirkt auf das Gefühl und erzeugt Lust. Da nun in der Natur des Verstandes zugleich das Bestreben liegt, die Natur unter Geistesgenossen zu finden; so muß jede Entdeckung einer Naturregel in uns ein Gefühl der Lust erregen. So wie also der Verstand in seinen Kategorien alle Naturerkenntnis constituirte, und die Vernunft durch ihren Freiheitsbegriff den Willen bestimmt; so hat auch die reflectirende Urtheilskraft, gemäß ihrem Princip der formalen Natur-Zweckmäßigkeit, auf das Gefühl der Lust und Unlust, einen Einfluß dadurch, daß der Verstand besondere Naturregeln auffindet, in welchem Bestreben er gerade Verstand ist.

Die Natur wird von uns entweder als zweckmäßig oder als ein Zweck und als eine Verbindung von bestimmten Zwecken beurtheilt. Ersteres ist die *ästhetische*, letzteres die *teleologische* Beurtheilung. Ein Urtheil ist nämlich *ästhetisch*, in wiefern darin

darin bloß der Gemüthszustand des Subjects in Beziehung auf das Object ausgesetzt wird. Dieses wird von einem Erkenntnisurtheile unterschieden, worin Bestimmungen der Gegenstände ausgesetzt werden. Die ästhetischen Urtheile sind subjectiv, die Erkenntnisurtheile objectiv. Die Urtheile, wodurch ich etwas für angenehm, gut und schön erkläre, und wodurch ich bloß mein Gefühl ausdrücke, sind ästhetisch. Solche Urtheile hier, wodurch ich die Objecte als Ursachen dieser Gefühle bestimme, sind logisch, also Erkenntnisurtheile und mit den ästhetischen Urtheilen nicht zu verwechseln. Das Urtheil, daß etwas angenehm oder unangenehm sey, hängt von dem unmittelbaren Eindrücke des Gegenstandes auf das Subject ab, und die Beurtheilung des Gegenstandes hat mit diesem Gefühle nichts zu thun. Ich drücke, durch das ästhetische Urtheil bloß aus, wie ich afficirt bin; wie das Object beschaffen sey, das mich afficirt, darüber müssen mich Erkenntnisurtheile belehren. Die ästhetische Beurtheilung des Guten ist ebenfalls bloß subjectiv. Sie legt das Wohlgefallen aus, das ich an der Zusammenstimmung der Mittel zu ihrem Zwecke empfinde. Zur Erzeugung desselben ist daher Vernunft erforderlich. Diese ästhetische Beurtheilung des Guten ist ebenfalls von der logischen sehr unterschieden. Letztere besteht in der Anerkennung, daß der Gegenstand dem Begriffe entspricht, dem er entsprechen soll, und ist daher ein Erkenntnisurtheil. Was die Beurtheilung des Schönen betrifft; so giebt es hier auch ein Erkenntnisurtheil, wenn nämlich dadurch die Beschaffenheit der Objecte ausgesetzt wird, wodurch sie zu einer ästhetischen Beurtheilung geschickt sind. Die ästhetische Beurtheilung des Schönen aber sagt das Wohlgefallen aus, das wir an der bloßen Contemplation eines Gegenstandes nehmen, das Wohlgefallen an der Zusammenstimmung

des Mannichfaltigen zu einem Begriffe überhaupt, unbestimmt zu welchem. Es liegt also diesem Urtheile kein bestimmter Begriff zum Grunde, sondern die bloße Tauglichkeit und Falschheit des Gegenstandes für unsern Verstand, d. i. die *formale Zweckmäßigkeit*. Diese Vorstellung erzeugt darum Lust, weil wir darin die Erreichung des dem Erkenntnisvermögen weitlichen Bestrebens die Objecte durch Begriffe denken zu können, uns vorstellen. In dem Folgenden zergliedert nun der V die Natur des ästhetischen Urtheils des Schönen noch ausführlicher, und setzt zugleich die ästhetische Beurtheilung des Erhabenen auseinander, worin er sich ganz der Kantischen Darstellungsweise nähert, weshalb wir dieses im Auszuge übergehen.

Die Speculation gleitet nun von dem ursprünglichen Verstandesgebrauche, darauf reine ästhetische Urtheile beruhen, ab, indem sie dieselben entweder für Erkenntnisurtheile oder für bloße Wahrnehmungsurtheile erklärt. Erstere gewinnen einen Schein der Realität daraus, daß diese Art der Urtheile auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht. Man glaubt sodann in diesen Urtheilen den Gegenstand durch Belegung gewisser Bestimmungen vorzustellen, und da man sich doch keines Prädicats des Objects in diesem Urtheile bewußt ist; so hat man die Ausgleichung getroffen, die Vorstellung dieser Bestimmung als eine dunkle anzusehen, und zu glauben, daß wir uns die Vollkommenheit eines Dinges darin sinnlich vorstellen. Aber da in der Beurtheilung der freien Schönheit gar kein Begriff vom Gegenstande der Beurtheilung zum Grunde liegt, und bei der adhärenten Schönheit die genaueste Zusammenstimmung des Gegenstandes zu seinem Zwecke noch nicht seine Schönheit ausmacht; so erhellt schon hieraus die Nichtigkeit dieser Theorie, welche die Aufmerksamkeit auf der

den ursprünglichen Verstandesgebrauch noch heller an den Tag legt. Diejenigen, welche die Beurtheilung des Schönen für bloße Wahrnehmungsurtheile halten, können sich darauf berufen, daß man darin bloß eine Empfindung auslegt; die Kritik legt aber das Unbefugte ihrer Behauptung klar vor die Augen.

Die Zweckmäßigkeit in den ästhetischen Beurtheilungen des Schönen ist formal und bloß subjectiv. Aber die Natur enthält auch genug Thatfachen, um unsern Verstand auch auf eine *reale* Zweckmäßigkeit aufmerksam zu machen, indem wir finden, daß gewisse Objecte zu gewissen bestimmten Begriffen, gemäß den besondern Naturgesetzen zusammenstimmen, oder daß die Dinge vermöge ihrer natürlichen Einrichtung auch mit gewissen Begriffen gerade so übereinstimmen, als ob diese Begriffe selbst ihre Ursache gewesen, d. h. als ob sie selbst Zwecke wären. Diese Beurtheilung der Naturdinge ist die *teleologische*, da treffen wir eine *äußere* Zweckmäßigkeit der Naturdinge, d. h. eine solche Verbindung unter denselben an, wo immer das eine um des andern willen da ist, und bei jedem gefragt werden kann, wozu es da sey.

Nun entdecken wir auf dieser Leiter der Dinge nichts, was wir mit Fug und Recht für den letzten Zweck haben könnten, und der Naturmechanismus scheint sich ebenfalls nicht wohl mit der realen Zweckverbindung zu vertragen, da doch aus ihm schon alle sichtbaren Wirkungen entspringen. So wie uns daher das Zusammenstimmen-so vieler Beispiele mit der Idee einer Zweckverbindung entzückt; so wird dieses Vergnügen durch die Vorstellung, daß doch kein Endzweck sichtbar werde und alles beobachtete doch nur Naturnothwendigkeit sey unterbrochen. Die Quelle jenes Entzückens ist aber eigentlich die sittliche Natur des Menschen, wodurch eine von allen Naturursachen unab-

hängige Causalsität des Willens und ein Object (das höchste Gut) gesetzt wird, das durch Naturursachen nie realisirt werden kann. Um nun dieses doch als möglich zu denken, welches für eine moralisch gute Denkart nothwendig ist, muß ein von allen Naturursachen unabhängige Causalsität, ein Gott angenommen werden, und die Ansicht der Natur als eine Zweckverbindung stimmt mit dieser moralischen Idee zusammen, befestigt den moralischen Glauben an einen sittlichen Welturheber und entzückt also das menschliche Gemüth. Aber wir treffen auch b) noch eine *innere* reale Zweckmäßigkeit gewisser Naturdinge an, nämlich der organisirten Wesen. Diese beurtheilen wir an sich als Zwecke, ohne darauf zu sehen, wozu sie in Beziehung auf andere Dinge dienen. Ihre Erzeugung muß nach dem bloßen Naturmechanismus als zufällig angesehen werden, und sie können bloß als Naturzwecke deutlich gedacht werden, d. i. so daß man sich vorstellt, als hätte sie die Natur nach einem bestimmten Begriffe von ihnen hervorgebracht. In einem solchen Körper treffen wir in jedem Theile Anlagen an, deren Anwendung nicht anders möglich ist, als so fern es andere Theile giebt, die, um Gegenstand dieser Anwendung zu seyn, selbst mit dazu nöthigen Anlagen versehen seyn müssen, die wir auch bei gehöriger Untersuchung gewiß entdecken. Diese beständig bewährte Erfahrung erzeugt endlich in uns die Maxime, wodurch wir organisirte Wesen von unorganisirten gleich in ihrem Begriffe unterscheiden, daß nämlich kein Theil eines organischen Productes umsonst da sey. Dennoch ist das organische Wesen, welches wir teleologisch oder als Zweck beurtheilen, als bloßes Naturprodukt anzusehen, und wir können ohne uns selbst unverständlich zu werden, keine Intelligenz als Ursache organisirter Wesen setzen, um diese aus jener zu erklären.

Das

Das teleologische Urtheil ist daher ein bloßes Reflexionsurtheil. Wir substituiren nicht darin, sondern denken die organischen Wesen bloß als Zwecke, um unter der Leitung dieses Begriffs Bestimmungen derselben zu erkennen.

Die Speculation gleitet nun auch hier von dem ursprünglichen Verstandesgebrauche ab. Betrachtet man nämlich die Kategorien als Prädicate der Dinge, so wird man auch entweder die Naturnothwendigkeit den Dingen an sich selbst als ein Prädicat beilegen, und dann geht alle teleologische Beurtheilung auch selbst der organisirten Wesen verloren, oder man wird, bei Beobachtung der großen Zusammenstimmung des Mannichfaltigen zu einer Zweckeinheit in so vielen Naturprodukten einen Verstand als ihre hinreichende Ursache setzen. Jener ist der Idealismus dieses der Realismus der Zweckmäßigkeit. Jener giebt alle teleologische Beurtheilung der Natur für ein bloßes Spiel aus, und ist entweder Casualismus oder Fatalismus. Dieser ist entweder Hylozoismus oder Theismus. Alle diese Systeme erscheinen in ihrer totalen Unverständlichkeit, wenn man sie auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch zurückführt. Dieser führt eine Denkart herbei, welche der Rationalismus oder kritische Idealismus heißen kann, welche aussagt, daß wir ein organisirtes Wesen nothwendiger Weise als Zweck beurtheilen müssen, da dieser Begriff der einzige ist, wodurch wir diese Objecte denken und sie von bloßen Crystallisationserzeugungen unterscheiden können. Diese Beurtheilung gehört aber bloß der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft zu, ist also kein Erkenntnisurtheil, sondern sagt bloß unsere nothwendige Ansicht dieser Dinge aus. Sie ist also keine Einsicht in die Natur dieser Objecte, sondern bloß ein Mittel, zu dieser Einsicht der Natur auf dem Wege der Natur zuzulangen.

Den Beschluß des ganzen Werks macht nun der vierte Abschnitt 345 — 481, worin der V. durch die Vergleichung der Kritik der reinen Vernunft mit seiner eignen Darstellung der Transcendentalphilosophie zu beweisen sucht, daß er den Inhalt der ersteren richtig getroffen habe, in dem nun aus jenem transcendentalen Standpunkte der synthetisch-objectiven Einheit des Bewußtseyns betrachtet, alle Theile der Kritik, und selbst ihre einzelnen Worte hell werden, und aller anscheinende Widerspruch in denselben verschwindet. Er sucht dieses durch alle Haupttheile der Kritik zu zeigen und commentirt demnach 1) die Einleitung in die Kritik der r. V. 2) die transcendentale Aesthetik; 3) die transcendentale Logik. Da aus dem vorhergehenden leicht abzusehen ist, wie dieser Commentar ausfallen muß; so wollen wir uns des Auszuges aus denselben überheben, indem der Leser aus dem bisherigen das Eigentümliche des Beckischen Werkes hinlänglich wird kennen gelernt haben.

Rec. weiß zu dem was er in der Einleitung gesagt hat nichts mehr über den innern Werth dieses Werks hinzusetzen, da er den Leser durch die ausführliche Darstellung des Inhalts desselben in den Stand gesetzt hat, selbst darüber zu urtheilen. Der Vortrag in dem Buche ist etwas vernachlässiget, indem die Wortfügung zuweilen nicht richtig ist, und öftere Wiederholungen vorkommen, als zur Deutlichkeit nöthig sind. Wenn man nun bei der Vergleichung des Inhalts des Kantischen Werks gleich finden sollte, daß Kant unter den Kategorien nicht, wie Hr. B. den Verstand selbst, sondern die Begriffe von den ursprünglichen Thätigkeiten desselben sollte verstanden haben; so wird man Hr. B. doch einräumen müssen, daß er in so weit den Kantischen Sinn vollkommen getroffen, daß Kant durch seine Kategorien das ursprüngliche Vorstellen des Verstandes hat

hat darstellen wollen, und daß man ihn misverstanden, wenn man diese Kategorien als Prädicate betrachtet hat, (die in den Dingen selbst gegründet sind. Wenn auch ferner nicht eingeräumt werden sollte, daß Hr. B. bisher der einzige gewesen, der die Kritik richtig interpretirt hat; so ist doch gewiß, daß viele neuere Philosophen, die das lauteste Aufsehen machen, gänzlich von ihrem wahren Sinne abgewichen sind, und da diese vielen andern den (wahren kritischen Standpunkt verrücken; so scheint es sehr gut zu seyn, daß das philosophische Publikum auf eine etwas grelle Art, die man vielleicht hier und da in diesem Buche finden wird, an die Abirung von dem rechten Wege erinnert wird, und so wünscht denn Rec. von Herzen, daß man sich bei dem Studio dieses Werks nicht bei den kleinen Fehlern und Schwächen aufhalten möge, die man sit. Sprache und Ton ausluchen kann, sondern daß man sich vermittelst desselben bemühe, den wahren Sinn der Kritik zu erreichen. Gewiß werden sodann recht viele sich so nennende kritische und Elementarphilosophen nicht minder als dogmatische Systematiker veranlaßt werden, über die Kritik und über ihr eignes System ihr Urtheil zu ändern, und eine Aussicht auf Einigkeit im Gebiete der Metaphysik zu erhalten.

- a) Wien bei Patzowsky: *Lazarus Bendavid's Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft.* 1795. 22 B. 8.

Eine kurze aber bündige und nicht selten erläuternde Darstellung des Inhalts der Kritik der reinen Vernunft, in 16 Vorlesungen abgetheilt. Der V. folgt ganz der Ordnung und Darstellungsart Kants. Dabei hat jedoch sein Werk viel eignes, das durch einen leichtern fließenden Styl, treffende erläu-

Annal. 796.

ternde-Beispiele, und manche Wendungen, die von eigenem Nachdenken zeugen, bestimmt ist. Damit unsre Leser theils die Art des Vortrags unsers Verf. theils das, was er geleistet hat, kennen lernen, wollen wir ihnen das wichtigste und schwerste Stück, nämlich die Deduction der Kategorien mittheilen, und dasselbe mit unsern Bemerkungen darüber, welche die Parenthesen () bemerklich machen mögen, begleiten. Vorher sucht der V. nach Kant den Begriff der Kategorien und die Art, wie dieselben vollständig gefunden werden, zu bestimmen. S. 31. der Verstand, als die Fähigkeit zu denken, setze Begriffe voraus, und begriffe das Vernözen eigenmächtig aus innerer Kraft verschiedene in der Anschauung getrennte Vorstellungen zu einem Ganzen, und diese Ganze unter eine einzige Vorstellung zu ordnen. So, wenn ich den Begriff Tisch bilde, muß ich erstlich alle getrennten Theile des in der Anschauung gegebenen Tisches, als Füße, Platte etc. zu einem Ganzen vereinigen, und dann die verschiedenen Vorstellungen der besondern in der Anschauung wahrgenommenen Tische, unter die einzige Vorstellung dessen ordnen, was ihnen allen gemeinschaftlich ist. Diese Handlung, die der Verstand hier ausübt, heiße seine *Function*: daß also die *Function des Verstandes* in Verbindung des gegebenen Mannichfaltigen besteht. (Die *seste* Handlung des Verstandes verdient, ursprünglich Autnerklärtheit. Denn sie ist ursprüngliche Handlung des Verstandes. Viele halten die Vorstellung eines einzelnen Tisches ohne allgemeinen Begriff noch nicht für eine Function des Verstandes, sondern meinen, dieser beweiße sich erst durch Abziehung allgemeiner Vorstellungen und durch Unterordnung der einzelnen Vorstellungen unter die allgemeinen Begriffe wirklich. Allein der Verstand ist es, welcher auch die einzelne Vorstellung eines Objects nur allein durch

E

seine

seine ursprünglichen Actus möglich macht. Er verknüpft also alle Theile, welche im Raume als ein Tisch wahrgenommen werden sollen, nicht *unser* sondern *in* eine Vorstellung, indem er die Quantität und Qualität des Tisches ursprünglich fixirt, und dadurch allen folgenden Begriffen von ihm eine Grundlage verschafft. Es geht also wirklich noch vor allen Begriffen, die der Verstand sich von einem Gegenstande macht, noch ein Actus des Verstandes, nämlich die Erzeugung der synthetisch-objectiven Einheit, (*apprehensio originaria*) welche als das Object selbst die Grundlage aller Begriffe ausmacht.)

Indem wir aber, fährt Hr. B. weiter (S. 30) fort, ein Urtheil fällen, wird die nämliche Function des Verstandes ausgeübt. Denn ein Urtheil ist nichts anders, als ein Begriff mit dem wir noch einen Begriff zu einem neuen Begriffe verbinden. So heisst das besondere Urtheil: Dieser Tisch ist rund, so viel, als: Verbinde den Begriff *rund* mit dem besonderen Begriffe des *Tisches*, und bilde jetzt den Begriff *runder Tisch* daraus. Daher folgt, daß die Function des Verstandes, wenn er Begriffe bildet und Urtheile fällt, die nämliche sey, er verbindet in beiden Fällen. Daher aber wird alles, was im Betracht dieser Function bei den Urtheilen ausgemacht werden kann, auch seine völlige Richtigkeit und Anwendung für und auf Begriffe haben. Wir können also den Verstand überhaupt durch *das Vermögen zu urtheilen* erklären. Hierauf folgt (S. 33 etc.) die Aufzählung der Functionen des Verstandes in Urtheilen, wie in der Kritik. (Nur in Anziehung der S. 34 gegebenen Beispiele, welche die Tafel der Verstandesfunctionen erläutern sollen, bemerkt Rec. einige falsche Subfunctionen, z. E. §. 96 wird gesagt: das *hypothetische* Urtheil; wenn einige Thiere als Pflanzen betrachtet werden; so können sie nicht zu

dem Thierreiche (im Buche hat sich hier ein grober Druckfehler eingeschlichen, in dem man vieljährigen st Thierreiche, wie es wahrscheinlich heißen soll, liest) gerechnet werden, sey der Quantität nach ein *besonderes* und der Qualität nach ein *limitirendes*. Daß das erstere nicht seyn könne, hätte der Verf. schon daraus abnehmen können, daß er es selbst der Modalität nach für ein *nothwendiges* Urtheil erklärt. Jedes nothwendige Urtheil ist ja aber ein allgemeines. Das Subject *einige* Thiere, das den Verf. verleitet hat, das Urtheil für ein besonders anzusehen, constituirt gar nicht die Quantität des hypothetischen Urtheils, sondern der Umstand, daß das erste Urtheil als ein Grund gedacht wird; das Verhältniß des Grundes zur Folge, ist aber allemal allgemein, und daher sind alle hypothetische Urtheile *Regeln*, d. i. allgemeine Urtheile.) Jede Anschauung enthält mannichfaltige Theile. Sollen diese in der Anschauung zerstreut liegenden Theile einen Begriff geben; so muß der Verstand sie zu einem Ganzen verbinden“ (dieses Ganze ist aber noch nicht der Begriff, sondern das Object der Begriffe.) Diese Verbindung der mannichfaltigen in der Anschauung gegebenen Vorstellungen zu einem Begriffe, heißt *Synthesis*, die der *Analysis* vorhergeht, aus welche letztere nur das in der Synthesis verbundene entwickelt. Durch die Synthesis bekommt das Mannichfaltige der Anschauung *Einheit*. Diese Einheit heiße die *synthetische Einheit*.

§. 101. Jedes Urtheil kann als ein Begriff betrachtet werden. Aber auch umgekehrt ist der Satz wahr: in Betracht der Function die der Verstand ausübt, ist jeder Begriff für ein Urtheil zu achten. Denn eben die Function des Verstandes, die dem Subjecte und Prädicate, als mannichfaltigen Theilen des Urtheils, in dem Urtheile synthetische Einheit giebt, eben diese Function, giebt auch

den mehrtheiligen Theilen der Anschauung synthetische Einheit im Begriffe; es geschieht beidesmal nichts anders, als eine Verbindung des Mannichfaltigen zu einer Einheit. (Bekanntlich macht dieser Punkt in der Kritik der R. V. viele Schwierigkeiten. Kant beruft sich, wie der V. um die Vollständigkeit der Kategorien zu erweisen, auf die Vollständigkeit der Functionen im Urtheilen, und es entsteht nun die Frage, woher man sich überzeugen wolle, daß diese Formen der Urtheile vollständig sind. Wenn man aber tiefer in den Kantischen Geist eindringt; so wird man finden, daß der Begriff des Urtheils nur ein leitender Erkenntnisgrund war, um durch denselben die Kategorien zu finden, daß aber im Grunde diese letzteren dem Begriffe eines Urtheils zum Grunde liegen, und also den Realgrund enthalten, daß nicht mehr Functionen im Urtheilen angetroffen werden. Denn die Kategorien constituiren ein Object, und in diesem kann also natürlich nichts mehr gedacht werden, als durch jene hinein gelegt ist. Das Urtheilen ist nun diejenige Wirkung, worin wir den Verstand, wenn wir auf ihn achten zuerst betreffen, und wird daher als wesentliches Merkmal in den Begriff des Verstandes aufgenommen. Bei der Zergliederung des Begriffes vom Verstande überhaupt (in der Logik) treffen wir nun jene Functionen des Verstandes im Urtheilen in den vorgefundenen Begriffen an und werden durch den Begriff des Verstandes bestimmt, sie als in ihm gegründet zu denken. Daß es nun aber mit dem Begriffe des Verstandes selbst seine Richtigkeit habe, kann doch nicht anders als durch Zergliederung nicht seines Begriffes (das ist das Geschäft der Logik) sondern des Verstandes selbst, als des Objectes, das dem Begriffe davon zum Grunde liegt, erforscht werden. Dieses Object selbst aber wird eben in den Kategorien angetroffen. Diese sind also die

Grundlage alles Denkens, und selbst des richtigen Begriffes des Verstandes.)

§ 108. Daraus folgt nun unmittelbar, daß alles, was wir von den Urtheilen gesagt haben, auch in Ansehung der Begriffe gelten müsse. (Dieser Satz ist unbestimmt, und schließt die Sache, auch mit den vorhergehenden Paragraphen nicht gehörig auf. Der Grund, weshalb die Begriffe mit den Urtheilen parallel laufen, liegt darin, weil alle Begriffe erst durch Urtheile erzeugt werden. Die Kategorien aber werden nicht durch Urtheile erzeugt, sondern machen erst alles Urtheilen möglich; sie sind eigentlich keine Begriffe, sondern das was allen Begriffen und Urtheilen zum Grunde liegt, weil durch sie erst die synthetisch objective Einheit, als das Fundament aller Urtheile und Begriffe erzeugt wird. Der Begriff eines Urtheils beruhet aber selbst auf den Kategorien und daher kann die Erörterung des Begriffes des Urtheils Veranlassung werden, auf den ursprünglichen Actus des Verstandes die Aufmerksamkeit zu lenken.) „So viel Arten oder Formen der Urtheile es nämlich giebt, so viel Arten oder Formen der Begriffe müssen sich auch im Verstande vorfinden. (Dieser Ausdruck scheint abermals sehr unverständlich zu seyn. Arten der Begriffe trifft die Sache gar nicht. Formen vielleicht besser. Denn Formen der Begriffe müssen sich doch von den Begriffen selbst noch unterscheiden lassen. Aber da der Ausdruck doch viel Dunkles und Zweideutiges hat; so hätte der V. auch besser gethan einen andern zu wählen, welches vielleicht nur deshalb unterblieben ist, weil die Materie in ihm selbst noch nicht die gehörige Klarheit hatte.)

§. 109. Die Formen der Urtheile sind nicht aus der Erfahrung geborgt; sondern sie zeigen vielmehr die Natur unsers Verstandes an, wie er erfährt, wenn er über Erfahrung urtheilen will. Eben so werden

E a

die

die Formen der Begriffe auch weiter nichts, als die Natur unres Verstandes und die vielerlei Arten anzeigen, vermöge deren er das Mannichfaltige der Anschauung zu einem Begriffe verbindet. Diese Formen — liegen ursprünglich in unserm Verstande, und sollen dethalb *reine Verstandesbegriffe* oder *Kategorien* heißen. — Hierauf folgt §. 104 etc die Darstellung der Kategorien, und Bemerkungen darüber, wie man sie in der Kritik findet, §. 108 wird der Begriff von der Deduction der Kategorien erörtert. Man kann, heißt es §. 109 von den Kategorien eine zwiefache Deduction verlangen. Man will nämlich entweder wissen, mit welchem Rechte behaupten wir, daß wir von den Kategorien Gebrauch machen; oder man will wissen, mit welchem Rechte behaupten wir daß diese Kategorien reine Verstandesbegriffe seyn, und doch auf Gegenstände der Erfahrung angewendet werden können? — Ines ist ein Verlangen nach einer *empirischen Deduction*; denn die Antwort muß durch die Erfahrung gegeben werden. Mit welchem Rechte behaupten wir z. B. daß man sich der Kategorie Causalität bediene? Die Antwort: Ziehe die Erfahrung zu Rathe; so wirst du als Factum erkennen, daß man keine Folge (Begebenheit) sieht, ohne nach ihrer Ursache zu fragen, et vice versa. Die Antwort aber auf die zweite Frage, wäre eine *transcendentale Deduction*.

§. 111. Eine solche Deduction der Kategorien ist unumgänglich nöthig, nämlich zu zeigen, daß die Kategorien auf Anschauungen angewandt werden können. Denn wie wir oben (§ 7.) gesehen haben, muß jedem unserer Begriffe eine Anschauung zum Grunde liegen, wenn daraus Erkenntnis entstehen soll. Nur dann ist der Begriff nicht *suavol*, nur dann objectiv gültig, weil er nur in diesem Falle ein Object hat, auf das er sich bezieht. Nun ist hier von

Begriffen die Rede, die nicht aus der Erfahrung hergenommen seyn sollen, denen also keine Anschauung zum Grunde liegt; und daher besitzen sie auch nicht eher objectiv Gültigkeit, bis man zeigen kann, wie sie sich auf Anschauungen beziehen.

§. 113. Man sieht also leicht ein, was hier eigentlich geleistet werden muß, um die Deduction zu Stande zu bringen. Man muß nämlich zeigen, daß nur durch die Kategorien das Denken der Anschauungen möglich werde. Denn alsdenn gehen sie zwar jedem Denken und jeder Anschauung, d. h. jeder Erfahrung vorher; aber jede Erfahrung beruht sich auf sie, und bedarf ihrer, um für Menschen möglich zu werden. (Der Leser wird bald empfinden, daß die Vorstellung der Kategorien als Begriffe so wie des Raums und der Zeit als Anschauungen etwas lästiges hat, und der Klarheit der Untersuchung gar sehr im Wege steht. Rec. hält daher dafür, daß Herr Ni Beck in seinem Einzig möglichen Standpuncte großes Licht in diese Untersuchung dadurch gebracht hat, daß er jene Actus nicht als Begriffe und Anschauungen, sondern als ein *ursprüngliches Denken* und ein *ursprüngliches Anschauen* selbst, die Kategorien als ursprüngliche Denkweisen, Raum und Zeit als ursprüngliche Arten anzuschauen vorgestellt hat, welches der Sache nach, vollkommen mit dem was Kant und mit diesem hier Herr Bendavid meint, zusammenstimmt, aber dem Rec. die Materie sehr zu erhellen scheint.)

Die Deduction selbst folgt nun in dem 113 und folgenden §). Sie lautet vollständig so:

I. (Von der Deduction der Kategorien.)
113. Wir haben (§ 7) die Handlung des Verstandes, wodurch er das in einer Anschauung enthaltene Mannichfaltige zu einem Begriffe verbindet, mit dem Namen *Synthesis* belegt. Weil aber bei der Verbin-

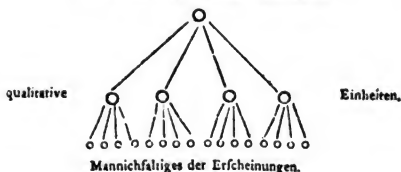
Bindung zweier Begriffe zu einem Urtheile keine andere Function des Verstandes in Thätigkeit gesetzt wird, als bei Verbindung des Mannichfaltigen in der Anschauung zu einem Begriffe; so kann der Name *Synthesis* für jede Verbindung gelten, sie sey des Mannichfaltigen der Anschauung zu einem Begriffe, oder der mannichfaltigen Begriffe zu einem Urtheile. 114. Der Verstand muß selbstthätig seyn, um etwas zu verbinden; denn dies ist sein *Geschäft*. Daraus aber folgt, daß unser Vorstellungsvermögen sich das Mannichfaltige der Erscheinungen, wie es gegeben ist, als getrennt denkt; daß aber die Verbindung erst von unserm subjectiven Denkvermögen hineingetragen werde. Sobald ich sage: der *Verstand* verbindet, heißt es so viel als sagte ich, die *Sinnlichkeit* findet nur das Mannichfaltige, getrennt vor. 115. Bei dem Begriffe *Verbindung* ist aber noch etwas zu erwägen. Denn außer der Verbindung, (*Synthesis*) als Verstandeshandlung, und außer dem Mannichfaltigen, das verbunden wird, verlangt man noch, daß das Mannichfaltige zu einer *Einheit* verbunden werden soll. Diese Einheit heiße die *qualitative Einheit*. 116. Die qualitative Einheit (115) aber kann erstlich nicht in dem Mannichfaltigen der Objecte selbst liegen, weil Verbindung überhaupt nicht in den Objecten liegt, weil sie nur getrennt gegeben sind, und der Verstand die verbundene Einheit erst zu Stande bringt. (114) Sie kann aber, dem Begriffe nach, nicht durch die Verbindung entstehen, da diese doch schon voraussetzt, daß man einen Begriff von der qualitativen Einheit habe. Wenn man sagt: wir verbinden Mannichfaltiges zu einer Einheit, muß doch schon wohl vorausgesetzt werden, daß man wisse, wozu man es verbinden will, daß eine Einheit durch Verbindung entstehen kann. Der Begriff derselben muß demnach ebenfalls *a priori* gegeben seyn. 117. Diese

qualitative Einheit unterscheidet sich sattsam von der Kategorie Einheit. (101) Denn diese letzte gründet sich auf die Möglichkeit der einzelnen Urtheile: (ibid.) aber jedes Urtheil setzt die *Verbindung* des Subjects mit dem Prädicate, und folglich unsere qualitative Einheit voraus. 118. Nun aber ist es gewiß, daß wenn wir sagen: ich habe eine Vorstellung, dies so viel heiße als: ich verbinde das Vorgestellte mit dem *Ich denke*. Denn nur dadurch wird eine Vorstellung, zu einer von mir *gehabten* Vorstellung gemacht, daß *ich* sie denke. 119. Eben so gewiß ist es, daß das *Ich denke* stets als das Nämliche gedacht werden muß, weil sonst die mannichfaltigen Vorstellungen sich nicht zusammenlassen, und stets für *meine eignen* Vorstellungen erkannt werden könnten. 120. Das *Ich denke*, als Bewußtseyn betrachtet: heißt die *reine, ursprüngliche Apperception*; und als etwas betrachtet, das stets eins und dasselbe bleibt, also eine Einheit ausmacht, heißt es die *transcendentale Einheit des Bewußtseyns*. 121. Diese Einheit des Selbstbewußtseyns, (120) setzt aber voraus, daß der Verstand das Vermögen besitze, alles, was er denkt, mit dem einzigen *Ich denke* zu verbinden. (118) Weil nun jede Verbindung, die der Verstand hervorbringt, eine *Synthesis* heißt, (113) so wird die Verbindung aller Vorstellungen mit der transcendentalen Einheit des Bewußtseyns, durch eine *transcendentale Synthesis* geheißen; oder, mit andern Worten man wird keine höhere Verbindung annehmen können als diese, weil sie selbst schon transcendentale ist, und durch keine besondere Erfahrung bestätigt werden kann. 122. Nehmen wir das alles zusammen, so ergibt sich folgendes Resultat: Alles Mannichfaltige der Anschauungen, muß von dem Verstande zu einer Einheit verbunden werden, um daraus einen Begriff, und aus diesen Begriffen abermals Urtheile bilden zu

zu können, (97 seq.) Ohne diese Verblindung, wäre keine Erfahrung von Objecten möglich, indem das Mannichfaltige nur als getrennt, ohne Einheit angesehen werden könnte (114) Diese qualitativen Einheiten (115) müssen sich am Ende in der ursprünglichen Einheit der Apperception verbinden; (120) wenn wir von den qualitativen Einheiten sollen denken können, daß sie zu unseren Vorstellungen gehören. (118) Weiter hinaus kann ich nicht gehen, (121)

und ich bin gezwungen, hier meinen Untersuchungen ein Ende zu machen, und die Einheit der ursprünglichen Apperception als das erste anzunehmen, worin sich alles verbindet, und als das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs. 123. Steigen wir also herab, von der Einheit der ursprünglichen Apperception, bis zu dem Mannichfaltigen der Anschauungen, so möchte die Stufenleiter folgendengestalt vorgestellt werden können.

Einheit der ursprünglichen Apperception



Folglich werden Objecte von uns nur erkannt werden können, in sofern sie in der ursprünglichen Einheit der Apperception aufgenommen werden. 124. Nun aber ist der Verstand das Vermögen Objecte (Gegenstände der Sinnlichkeit) zu denken; (34) dies kann er aber nur dann, wenn alles sich in der ursprünglichen Apperception verbindet (122) Folglich beruhet die Möglichkeit aller Verstandeshandlung, d. h. unsere Erkenntnis vom Verstande selbst, auf der ursprünglichen Einheit der Apperception. 125. So wie aber Raum und Zeit deshalb für uns objective Gültigkeit haben, weil nur durch sie das *Aufbauen* der Objecte möglich gemacht wird; (66) eben so hat die transcendente Einheit der Apperception für uns objective Gültigkeit. Denn nur durch sie wird das *Denken* der Objecte für uns möglich. (124) 126. Dies Be-

wußtseyn heißt demnach das *objective Selbstbewußtseyn*. (Vergleiche hiemit § 1.) 127. Nur noch einen Schritt, und die erste Hälfte der Deduction der Kategorien ist vollendet — Jedes Urtheil enthält die Copula *ist*, und zeigt dadurch an, daß wir uns das Prädicat als im Subjecte wirklich *enthalten*, und nicht als eine Modification unserer subjectiven Beschaffenheit denken. So wenn wir sagen: der Körper *ist* schwer, wollen wir dadurch zu verstehen geben, daß: nicht nur wir *fühlen* den Druck des Körpers, sondern: es *liegt* etwas *in* dem Körper, wodurch er einen Druck auf uns oder jedes andere Ding äußern kann. Mit andern Worten heißt das so viel als: das Urtheil, in sofern es die Copula *ist* enthält, ist die Art, wie wir etwas objective, und nicht als bloße Modification unserer subjectiven Beschaffenheit betrachten. Nun aber ist doch

noch etwas als Object zu betrachten, (zu denken) nur dann möglich, wenn es sich auf irgend eine Art mit der Einheit der ursprünglichen Apperception verbinden läßt. Folglich wird das Urtheil, diese Art seyn; oder ein Urtheil ist das Mittel, wodurch wir etwas, was wir objective betrachten, unter die Einheit der Apperception bringen. 118. Zusammengenommen! Um das zerstreute Mannichfaltige der Anschauung als Objecte *Denken* zu können, müssen wir es zuletzt unter die ursprüngliche Einheit der Apperception bringen; (113) das Mittel, wodurch wir etwas unter diese Einheit bringen, ist ein Urtheil. (117) Folglich wird für uns kein Object denkbar seyn, als durch die Fähigkeit zu urtheilen. Wir könnten aber nicht urtheilen, wenn nicht die Kategorien im Gemüthe *a priori* lägen: so könnten wir gar kein allgemeines Urtheil fällen, wenn wir nicht den Begriff *Allheit a priori* hätten. Folglich ist das Denken der Objecte nur durch die Kategorien möglich, und sie haben objective Gültigkeit. (112) 119. Dieser ganze Beweis gründet sich darauf, daß unser Verstand, um denken zu können, stets *verbinden* muß. (113. seq). Ein Verstand also, der selbst *anschaut*, d. h. der gar keine *Verbindung* zu seinem Denken brauchte, würde auch nicht an unsere Denkformen gebunden seyn, oder: die Kategorien haben nur für uns, aber für kein andres Wesen objective Gültigkeit. 120. Dies war nun die erste Hälfte der Deduction der Kategorien: wir zeigten in derselben, daß für uns alles *Denken* bloß durch die Kategorien möglich gemacht wird. Nun müssen wir zeigen, daß ohne sie auch kein *Anschauen* für uns möglich wäre.

II 121. Bei jeder Anschauung, als Erscheinung, sind wir uns bewußt, daß wir sie haben. Dies Bewußtseyn, das die Materie oder den Stoff (19) aus der Erfahrung entlehnt, heiße, das *empirische*

Bewußtseyn. 121. Dies empirische Bewußtseyn, (121) welches die Wahrnehmung einer Erscheinung ausmacht, ist eigentlich nur dadurch möglich, daß wir das Mannichfaltige der empirischen Anschauung zu einer Einheit zusammennehmen. So weiß ich nur dann, daß ich einen Tisch, und nicht bloß Füße und Platte sehe, wenn ich das in ihm enthaltene Mannichfaltige Füße sammt Platte) als eine Einheit betrachte. Diese Verbindung des Mannichfaltigen der empirischen Anschauung zu einer Einheit, ist im Grunde eine Handlung des Verstandes; (97) sie heiße daher die *Synthesis der Apprehension*, 122. Diese *Synthesis der Apprehension*, (122) kann, weil sie die Anschauungen unmittelbar betrifft, nur vermöge der formellen Bedingung aller Anschauungen überhaupt, (60 § 2) Raum und Zeit nämlich, geschehen. Wir würden z. B. das Mannichfaltige eines Hauses nicht als Einheit wahrnehmen, wenn wir nicht um das Ganze einen Raum sehen, der *nicht Haus* ist; würden das Mannichfaltige einer Einheit wahrnehmen, wenn wir nicht um das Ganze einen Raum sehen, der *nicht Haus* ist; würden das Mannichfaltige einer Einheit wahrnehmen, wenn wir nicht eine Zeit vor und nach der Begebenheit wahrnehmen sollten, die *nicht* dazu gehört. 124. Nun aber sind Raum und Zeit nicht nur Formen unserer Anschauung (60. § 2) sondern sie sind selbst Anschauung *a priori*, (60. § 1) die auch, in sofern sie angeschaut werden, ein Mannichfaltiges enthalten. Daher muß auch dieses Mannichfaltige zu einer Einheit verbunden werden, wenn wir es wahrnehmen sollen; (122) und zwar muß der Verstand sich thätig beweisen, um dieses Mannichfaltige zu verbinden. Nun steht alle Verbindung des Verstandes, unter der Einheit der ursprünglichen Apperception, (122) und daher unter den Kategorien (128) Folglich steht alle Wahrnehmung, aus deren Verbindung Erfahrung entspringt, unter den Kategorien. 125. Als Erläuterung des

bis

bisher Gesagten, kann Folgendes dienen. Alle unsere Wahrnehmungen sind an und für sich einzeln, und stehen, als solche, in gar keiner Verbindung mit einander. In dem Augenblicke, wo ich die Spitze meiner Feder bemerke, kann ich nicht auch den Theil oberhalb der Spitze zugleich wahrnehmen. Wenn ich mir dennoch beide Theile, als zu einem Ganzen gehörig, vorstellen kann; so muß ich das Vermögen besitzen, mir einen Gegenstand, auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung, vorzustellen. So stelle ich mir den gehaltenen Eindruck der Federpitze auch denn noch vor, wenn er schon nicht mehr gegenwärtig ist, und ich schon den obern Theil der Federpitze wahrnehme. Dies Vermögen nennt man *Einbildungskraft* 136. Wie man hieraus sieht, besteht Einbildungskraft (137) eigentlich aus zwei Theilen: aus Sinnlichkeit und Verstand. Weil sie nämlich stets anschaut, gehört sie zur Sinnlichkeit; weil sie doch aber sich nicht wie die Sinnlichkeit, bloß leidend verhält, und es nur auf die Receptivität der Eindrücke ankommen läßt, sondern durch eigene Thätigkeit den gehaltenen Eindruck mit dem gegenwärtigen, in unserm Bewußtseyn zu einem Ganzen verbindet, ist sie eine Wirkung des Verstandes auf unsere Sinnlichkeit. 137. Wenn wir daher das Mannichfaltige einer Wahrnehmung durch die Synthesis der Apperception (132) zu einer Einheit verbinden, muß es durch die Einbildungskraft geschehen; d. h. der Verstand muß sein Vermögen auf die Sinnlichkeit zu wirken, (136) ausüben. 138. Was aber der Verstand sich vorstellen kann, geschieht, wie jede Handlung des Verstandes, nur durch die Verbindung der Theile in die Einheit der ursprünglichen Apperception, (132) den Kategorien gemäß. (138) Folglich stehen auch alle Wahrnehmungen, und mithin alle Erfahrungen unter den Kategorien, und

werden nur durch sie möglich. 139. Das Resultat dieser Deduction ist dieses: Durch die Kategorien, als Begriffe *à priori*, zeigt sich die Möglichkeit, wie wir Gegenstände denken können. Aber *denken* ist noch nicht *erkennen*. Zu diesem gehört, außer dem Begriffe, noch eine Anschauung, die diesem Begriffe entspricht. (71) Folglich werden alle Kategorien nur in so fern *Erkenntniß* gewähren, als ihnen Anschauungen entsprechen. Nun aber sind Anschauungen stets sinnlich, und die Erkenntniß eines durch die Sinnlichkeit gegebenen Gegenstandes, heißt empirisch. Folglich haben die Kategorien nur auf die Erkenntniß empirischer Gegenstände, d. h. der möglichen Erfahrung, ihre ganze Anwendbarkeit. An und für sich gedacht, sind die Kategorien ohne alle Bedeutung, und am wenigsten können sie zur Erkenntniß irgend eines Gegenstandes führen, der nicht zu irgend einer möglichen Erfahrung gehört.

Man wird freilich zweifeln müssen, ob durch diesen Vortrag die Deduction leichter geworden als in Kants Kritik selbst, indem der Begriff der Möglichkeit der Erfahrung doch wieder einer neuen Deduction zu bedürfen scheint. Indessen haben diese Schwierigkeit fast alle bisherigen Commentatoren unberührt gelassen. Auch ist er wohl noch mehr durch Verdrehen desselben zur Schwierigkeit gemacht werden. Denn recht gesehen, kann man ihn fast nicht anders auslegen, als daß die Kategorien selbst alle Erkenntniß erst constituiren.

Die Leser werden durch das Angeführte genugsam in den Stand gesetzt seyn, über den Werth der Bendauidischen Arbeit zu urtheilen, und sollte auch dadurch die Kritik nicht das volle Licht erhalten haben; so wird doch Niemand leugnen können, der unsern Verstand mit Aufmerksamkeit liest, daß er vieles ungemein gut erklärt habe.

3) Halle in der Rengerschen Buchhandlung: *Paulus Septimus*, oder das letzte Geheimniß des Eleusinischen Priesters. Herausgegeben von Friedrich Bouterweck. Zwei Theile. 47 B. 1795. 8. (2 thlr. 4 gl.)

Dieses Werk empfiehlt sich durch sein ästhetisches Aeußere und die angenehme Einkleidung, welche der V. sehr abstracten Gedanken zu geben gesucht hat. Ob der trockene scholastische Gang bei transcendentalen Untersuchungen nicht der zweckmäßigste sey, weil er der kürzeste ist und die Aufmerksamkeit zusammenhält, wollen wir unentschieden lassen. Die Wolfische Philosophie schien sich wenigstens in Mendelssohnscher Form besser auszunehmen, und fand darin Zugang an die Nachrücke der Damen. Hier ist nun ein Mendelssohn der Kantischen Schule. Ob er ein gleiches Glück haben werde, muß die Zeit lehren.

Hr. B. trägt hier unter mancherlei ästhetischen Wendungen in Gesprächsform die Resultate der Kritik, im ersten Theile der theoretischen im zweiten der praktischen Vernunft vor. Doch hat er sich seinen eignen Weg gebahnt, und glaubt auf demselben die Kantischen Resultate noch fester gegründet zu haben. Wir wollen uns dabei begnügen nur einige Hauptpunkte anzuhören, worin Hr. B. nach seiner eignen Anzeige (2 Th. 336) von Kant abweicht.

Erstlich glaubt Hr. B. das System dadurch fester zu gründen, daß er von dem Bewußtseyn ausgeht und durch Zergliederung desselben den problematischen Idealismus widerlegt, und durch diese Widerlegung zugleich die Unmöglichkeit einer problematischen Metaphysik darthut. Diese Bouterweckische Widerlegung scheint aber nicht zu gelingen, vielleicht eben weil sie mehr leisten soll, als die Kantische. Der V. sucht nämlich die Objecte von den Begriffen *Ich* und *Du*, oder glaubt aus diesen Begriffen

doch auf ein Object schließen zu können, das von allen Vorstellungen verschieden sey. Dieses *Ich* sey sich der Mensch bewußt, daneben aber auch eines Etwas, das von dem *Ich* verschieden ist, d. i. des Aeußeren. Beides beruhe auf dem Bewußtseyn, als einer unabweisbaren Thatsache. Allein da das Bewußtseyn nichts, als den *Begriff* des *Ich* und den *Begriff* eines Etwas von dem *Ich* verschiedenen und den Unterschied zwischen diesen *Begriffen* lehrt; so stellt die Frage des Sceptikers, ob denn diesen Begriffen irgend etwas entprieche und der Unterschied nicht ein bloßer Unterschied der Begriffe und Vorstellungen, nicht ihrer Objecte sey gänzlich unbeantwortet, und der Idealist, der behauptet, daß uns das Bewußtseyn nicht über Vorstellungen hinausbringe, und das *Du* und das *Etwas*, welches als von den Vorstellungen verschieden, das Bewußtseyn afficiren oder wie der V. sagt berühren soll, für Chimären erklärt, wird durch die Gründe des Verf. nicht bewogen werden können, seine Behauptung aufzugeben. „Das einzige Unabweisbare (S. 57 Th 1) wogegen die zudringlichste Skepsis nichts vermag, das *Bewußtseyn* war der Endpunct aller Weisheit Theophrastors. Ihr erstes Wort lautet: *Ich bin*; ihr zweites. *So gewiß ich bin, ist außer mir Etwas*. Und jenes so wenig, als dieses wurde demonstrirt; und war darum nicht minder unwiderlegbar.“ (Aber Rec. findet hierin keine Evidenz. Er fragt: Woher weiß *Ich*, daß mein Begriff vom Bewußtseyn, vom *Ich*, von Etwas außer dem *Ich* ein Object hat, daß es nicht leere Vorstellungen sind?) „Die Frage: *Was bin Ich*, und *was* ist das Etwas außer mir kam gar nicht vor.“ Die Frage löst sich aber nach Rec. Meinung nicht abweisen, nicht durch einen Machtpruch weggeschaffen. Kants ganze Kritik beschäftigt sich ja mit nichts, als mit Beantwortung dieser Frage)

Annal. 796.

F

„Aber

„Aber von einer ähnlichen, die ungefähr ausgedrückt werden könnte! Wie bin ich, und wo ist etwas außer mir? war sicherlich die Einleitung getroffen.“ (Aber gerade diese Frage lehrt dem Rec ganz von dem Grundpunkte der Kritik abzuhellen. Der V. will nämlich nicht über das *Wesen* der Dinge sondern über das *Ercheinen* sprechen, wozu er mit seinem Bewusstseyn zu dem Object, was nicht dem Ich ist. Dieses Mythenreich setzen nicht an dem was außer dem Ich ist, nicht über das Bewusstseyn das Object, sondern über das, wogegen keine Skepsis etwas aussagen könne. Allein Rec. sieht nicht ein, dass ein Verhältnis der Dinge an sich, das dem V. im Kopfe zu haben scheint, nicht ein Beweis über wenig einen Beweis über die Existenz der Dinge an sich selbst, als die die Existenz der Verhältnisse derselben. So kann ich das Ich das Etwas außer mir, und die Verhältnisse des Ichs und des A. davon nicht als Erscheinung. Der V. will aber doch wenigstens in dem Ich und dem Etwas außer dem Ich etwas mehr finden. Rec. aber zweifelt, ob ein solcher Begriff überhaupt bedeute. Etwas officirt uns nicht, was auch nicht die Dinge an sich erscheinen uns, sondern Erscheinungen stattfinden in dem Innern der selbst sammt dem Bewusstseyn, das der Verf. an die Spitze seiner Philosophie stellt, nichts als Erscheinung ist, und so ist es mit allen, was wir verstehen. Wer hiervon abweicht, verlässt sich auf handliche Worte und Sätze, sondern verlässt den ganzen kritischen Geist. Ich will das Verf. ob es wohl möglich ist, nicht etwas dabei zu denken, wenn er sagt, dass unbekannte Etwas wirke auf uns, und die objectiven Vorstellungen hervor. So kann dem Rec Meinung sind dieses leere Wort. Alle Dogmatiker haben dasselbe ausgesprochen, was der V. hier sagt, daß nämlich das Wesen der Dinge für den menschlichen Verstand unerforschlich sey, daß

wir nur die Verhältnisse der Dinge zu unserm Erkenntnisvermögen uns vorstellen u. s. w. Ich frage nun: Was ist das unbekannte Etwas? — Die Antwort, daß es ein Etwas sey wird der V. wenigstens nicht bedenklich finden. Dann aber kann ich auch weiter gehen und fragen: Ist dieses Etwas Erscheinung oder Ding an sich? Ist es das erstere, warum soll es so unbekannt seyn? Ist es das letztere; so erkenne ich ja wirklich von den Dingen an sich, wenigstens daß sie *Erwas* sind. Dieses Etwas stelle ich mir aber doch nur durch einen Begriff vor, und hier kehrt die alte Frage wieder: Woher weiß ich, daß mein Begriff des Etwas ein Object hat und nicht leer ist? Dieser Frage kann auch der Begriff des Ich nicht entgehen und das Fundament, worauf Hr B alle Philosophie bauen will, scheint daher dem Rec gänzlich in der Leere zu schweben. Denn gelangt der V. zu diesem Ich und Etwas als Objecten, wie er doch wohl am Ende wird stehen müssen, nur durch einen Schluss und läßt sie doch, ohne daß sie in der Empfindung je gegeben werden können für etwas Reelles gelten; warum sollte ein anderer durch seine Schlüsse nicht noch tiefer in beides eindringen können? Wollte Hr. B. einwenden, daß ein solcher unter leeren Begriffen schweben würde; so müßte er sich die Frage gefallen lassen, wo dann seine Begriffe ihr Object hätten?

Zweitens in der Deduction der Kategorien herricht viel Scharfslinn und Eigenthümliches. Sie sind diejenigen Begriffe, welche der Verstand durch die Auffassung seiner Denkgesetze findet (S 118) folglich dem Verstande selbst eigen — Regelbegriffe, die nicht Dinge bedeuten, sondern nur den Verstand nöthigen die Dinge durch sie zu denken, sie drücken Gedankenverhältnisse unter den Dingen aus. Solche Grundätze, die wir nicht wegdenken können, ohne den

den Verstand selbst wegzudenken, d. i. der Verstand selbst in seiner richtigen Anwendung. Die Wahrheit ist nichts als ein bestimmtes Verhältniß der Dinge, die wir erkennen wollen zu einer möglichen Vorstellungskraft. (214) Unrer Vorstellungsart, so wie sie uns nun einmal durch unsre Vorstellungskraft, wir wissen nicht wie, gegeben ist, liegt zwischen dem Bewusstseyn und den erkennbaren Dingen in der Mitte Darus ergibt sich ein doppeltes Wahrheitsverhältniß — ein *äußeres*, der erkennbaren Dinge zu unserer Vorstellungsart — ein *inneres*, unserer Vorstellungsart zu unserm Bewusstseyn. Durch die erste Wirkung unsrer Vorstellungsart (Sinnlichkeit) gewinnen alle Natureindrücke Anschaulichkeit im R. und Z. Ich fasse sie auf, als ein ausgedehntes und bewegliches Etwas. Ich stelle mir sie im Raum als außer mir vor. Die Zeit drückt das *innere* unmittelbare Verhältniß meiner Vorstellungsart zu meinem Selbst aus; der Raum das *äußere* — Zuerst findet der Verstand im Natureindrücke, den er verarbeiten will, das *Fühlbare*, welches mir durch die erste Wirkung meiner Vorstellungskraft als Etwas *Körperliches* erscheint. Durch die zweite Wirkung meiner Vorstellungskraft (den Verstand) wird mir daher ein vierfaches Verhältniß der Dinge zu meiner Einsicht gegeben seyn. Ein Denkgesetz kann nämlich ein doppeltes Gedankenverhältniß betreffen (217) ein *äußeres*, ein Verhältniß der Natur zu unsrer Denkkraft, und ein *inneres*, ein Verhältniß unsrer Denkkraft zum Bewusstseyn. Mit dem ersten Urtheile bestimme ich die Eigenschaft eines erkannten Dinges, und beurtheile eigentlich dieser Ding; mit dem zweiten bestimme ich das Verhältniß meines Urtheils zu meinem Bewusstseyn, und beurtheile eigentlich meinen Zustand. Das zweite setzt das erste voraus. Beide Verhältniß bestimmen sich näher durch unsre menschliche

Lebensform, in welcher die Dinge der Welt für uns etwas Körperliches und etwas Fühlbares sind. Sie würden vielleicht übrig bleiben, wenn wir Verstand, aber eine andere Eindrucksfähigkeit hätten Weil wir aber als Menschen nur menschlich urtheilen können und die Natur körperlich anschauen und fühlen, so verdoppeln sich im Verstande die beiden Verhältnisse der Wahrheit, deren eines auch hier ein *inneres* und das andere ein *äußeres* heißen kann. So leitet der V. also die vier Ordnungen der Kategorien ab. Ob sein Raisonement wirklich einen Grund dieser vierfachen Ordnung enthalte, daran zweifelt Rec. sehr, und er sieht nichts mehr darin, als wir trüben vier Ordnung-n an, weil wir sie antreffen. Die drei Begriffe in jeder Ordnung werden durch Darstellung der Denkgesetze, deren der V. 12 annimmt selbst gefunden. Diese heißen 1) *Möglich ist*, was unsrer Vorstellungsart nicht widerspricht; *Nothwendig*, jede Wahrheit, deren Gegenteil den Gesetzen unsrer Vorstellungsart widersprechend, also unmöglich ist; was ich erkenne, ist *wirklich*. Man sieht wohl, daß diese Ausdrücke ihr Licht aus dem vorhergehenden erhalten müssen. Der dritte möchte wohl am unglücklichsten gewählt seyn. Wie der V. den Begriff eines *Wunders* S. 171 bei den erörterten Grundätzen in Schutz nehmen kann, begreift Rec nicht wohl. Denn wenn *möglich* das ist, was unsrer Vorstellungsart nicht widerspricht, zu unsrer Vorstellungsart aber gehört, daß die Dinge unter Zeitbedingungen erscheinen; wie kann dann ein Wunder als möglich angenommen werden, das eine Wirkung einer nicht sinnlichen Ursache seyn soll? — Muß nicht vielmehr der Begriff des Wunders nach Theophrastus Theorie für einen zwar möglichen Begriff, der aber ein unmögliches Object hat, d. h. für ein leeres Gedankending ohne alle mögliche Realität erklärt werden? Und wie kann

kann der V. gar meinen, daß die Geschichte den Glauben an Wunder hervorbringen könnte? Ist denn ein Wunder ein Factum, das bezeugt werden kann? — Die Frage, ob eine Begebenheit ein Wunder sey; ist nicht etwas unbeantwortlich; sie bedeutet ganz und gar nichts, und hat keinen Sinn. 3) Wo ich etwas fühle, da ist etwas wirklich; wo ich nichts fühle, da ist in meiner Erfahrung nichts wirklich; wo ich nicht deutlich fühle, weis ich nicht, was ich in der Erfahrung erkenne (181) Schwerlich werden sich die Leser bei diesen Sätzen der Qualität so leicht beruhigen als Septimius; 2) Alles Wirkliche der Körperwelt muß sich in den drei geometrischen Ausmessungen beurtheilen lassen nach der Regel der Allheit, Vielheit und Einheit. 4) Wo ich Erkenntnis von Etwas gewinnen soll da muß Etwas seyn. (Hier setzt der V. also wieder Etwas. Aber sein Verbot sich nach diesem Etwas weiter zu erkundigen, gründet sich auf nichts und kann daher vor der Vernunft nicht gelten). Jede Naturbegebenheit verhält sich zu einer andern Naturbegebenheit, wie Ursach und Wirkung; die ganze Natur ist ein in sich verbundenes Ganz.

Ueberall schimmert die Hoffnung des V. hindurch, eine Erkenntnis der Dinge an sich zu begründen. Ich soll in einem andern Sinne sagen, Ich bin als die Erscheinung ist (147 + Th) und so soll auch der Begriff einer *einwirkend u Kraft* etwas anders ausdrücken, als der Begriff einer *hervorbringenden* oder *Daseyn wirkenden Kraft*. Letztere sey die Kategorie der Causalität. Sie habe bloß subjective oder transcendente (ist das einerlei?) Realität. Aber mit den *einwirkenden* Kräften sey es etwas anders. Deren nothwendiger Zusammenhang dürfe durch kein Denkgesetz demonstrirt werden, ihr Daseyn sey mit dem Factum jedes Eindrucks gegeben. So giebt es *Weltkräfte außer mir und Kraft der Freiheit*

in mir etc. (Aber da der V. von dieser einwirkenden Kraft doch nur aus einem Begriffe redet, so wiederhole ich meine obige Frage: Woher weiß er, daß sein Begriff ein Object hat und nicht überall eine leere Vorstellung ist? Sagt er das Bewußtseyn lehre ihn dieses, so trift meine Frage dieses Bewußtseyn von neuem.)

Im zweiten Theile geht die practische Philosphie an. Hier wird gleich in der Einleitung der Grundfehler begangen, daß der Beweis für das Daseyn eines freien Willens *theoretisch* geführt wird, wozu die Grundlage schon im ersten Theile getroffen war. „Wille heißt es (S. 42) ist die Kraft der Anstrengung oder Selbstbestimmung in unserm Bewußtseyn. Diese Kraft ist kein Trieb; 1) weil Triebe von Eindrücken der Natur auf unser Selbst ausgehen, der Wille aber die einzige bekannte Kraft unsers innigsten (was heißt dies?) Selbst ist; 2) weil Triebe ein Ziel der Befriedigung haben, der Wille aber, als Wille gar kein Ziel hat, weil er nichts bedarf. Ist Wille die Kraft der Anstrengung und Selbstbestimmung in unserm Bewußtseyn; so folgt, daß seine Gesetze nicht Wirkungen der Gesetze der äußeren Natur seyn können. Der Willenskraft bin ich mir bewußt als einer übersinnlichen Selbstkraft meines Wesens. (Hier ist ja also offenbar eine theoretische Erkenntnis des Uebersinnlichen). Ob unser Wille wirklich frei sey, (13) läßt sich nicht aus Begriffen beantworten. Unser Bewußtseyn muß hier selbst mächtig bejahen oder verneinen, wie es unter Daseyn behcet. Sich seines Willens bewußt seyn oder sich der Wirklichkeit einer Urkraft bewußt seyn, die nicht als Wirkung einer fremden Kraft gedacht werden kann, ist eins und dasselbe. Der Begriff der Freiheit liegt im Begriffe des Wollens.“ Also doch im *Begriffe des Wollens*, und doch sollte kein Beweis aus Begriffen für die Freiheit geführt werden? Ich

Ich frage aber, woher beweiset der V. die Richtigkeit seines Begriffs vom Wollen, oder daß sein Begriff des Willens ein Object habe? — Denn wenn der V. erwidert, daß er die Selbstanstrengung fühle; so entsteht eben die Frage, ob er sich nicht vielleicht täusche und keine Anstrengung doch durch etwas anders, das er nur nicht fühlt, hervorgebracht werde? Diese Classe von Gegnern hat Hr. B. nicht befriediget.

So wird nun die ganze Religion auf theoretischen Boden fortgebaut, und 1) eine bessere Welt, a) ein ewiges Daseyn, und 3) ein höchster Geist der Gerechtigkeit und Güte bewiesen. Zwar bringt der V. auch das praktische Gesetz mit ins Spiel, aber selbst nur als einen theoretischen Erkenntnisgrund, worauf theoretische Beweise gegründet werden, und als ein Einleitungsmittel zu einer Menge theoretischer metaphysischer Behauptungen. Wenn ich, heißt es S. 147. meinem Bewußtseyn gemäß die Zusammenwirkung eines guten Willens mit der Empfänglichkeit, durch die ich der Erkenntnis und des Genusses fähig bin in Einem Gefühle beurtheile, und in diesem Gefühle ein *unwiderstehliches* Bedürfnis finde, an eine *bessere Welt* zu glauben, dann ist mein Glaube nicht gedankenlos. Unser Glaube geht von einem Gesetze aus, das uns als das Gesetz einer bessern Welt gegeben ist. (151) In der ganzen Natur zeigt sich keine Ordnung die mit der Regel des Rechtes und der Pflicht genau zusammenstimmt. Das Gesetz befehlet mir zu thun, was ich billigen würde, wenn es jederman thäte, d. h. ich soll im Namen aller Wesen handeln, die Kraft zu handeln haben. Das selbe Gesetz setze ich in allen diesen Wesen voraus. Als einzigen letzten Zweck der Welt denke ich eine bleibende Harmonie im Wollen Aller. Ich mißbillige also, dem Gesetze meines Bewußtseyns gemäß, die Ordnung der erkennbaren Natur, die einem

zwecklosen Gesetze der Disharmonie zu folgen scheint. Eine Welt, deren Daseyn ich billigen soll, muß eine bessere Welt seyn. — Das Daseyn einer solchen bessern Geisterwelt wird also aus Vernunftbedürfnis geglaubt. Der Begriff dieser Geisterwelt wird vom V. aber nicht nur völlig theoretisch bestimmt, als etwas in sich wirkliches, ewiges, das mit der wirklichen Welt einerlei ist, nur von einer andern Seite betrachtet, so daß so gar Thiere, Pflanzen und Steine, in gewissen Betracht Geister seyn können, (201) sondern für deren Wirklichkeit werden theoretische Gründe angegeben S. 201. Aus dem Begriffe der besten Welt wird nun die Fortdauer des Ich und das Daseyn Gottes gefolgert. Beide aber werden durch eine Menge theoretischer Bestimmungen gedacht, wobei zwar immer ans Bewußtseyn als die Quelle aller Evidenz dieser Behauptungen appellirt wird. Aber es ist schon bemerkt worden, daß dieses Licht nicht so hell leuchtet, als der V. versichert.

Daß der V. von der Kantischen Lehre abwelcet, kann ihm nicht zum Tadel gereichen. Daß er aber das Bewußtseyn und das Gefühl für ein so evidentes Factum ausgiebt, worauf sich alle seine Behauptungen bauen lassen, scheint allerdings tadelnswürdig zu seyn. Der V. scheint hier allzusehr durch die Beispiele einiger Männer geblendet zu seyn, welche bald das *Bewußtseyn* bald das *Ich* für eine Fackel ausgegeben haben, womit man sich durch alle Finsternisse der Philosophie finden kann. Ihre Schüler glaubten ihrem Zurufe, daß sie sie im vollen Lichte führten, und andre Leute hielten anfänglich auch dafür, die Fackel brenne ganz hell, und konnten anfänglich nicht begreifen, daß sie, als sie den gebotenen Weg weiser in die Hand nahmen, alles noch dunkler fanden, wie vorher. Endlich zeigte sich, daß die Schüler blind waren und ihnen es folglich gleich seyn mußte,

amfste, ob die Fackel brenne oder nicht. Daher glaubten sie den Versicherungen ihrer Lehrer und riefen nach, es ist Licht, bis Sehende diese Täuschung entdeckten.

Den verfehlten Hauptpunct abgerechnet verdient Hrn B. Werk von mehreren Seiten Empfehlung. Viele Irrthümer sind trefflich gehoben, und das metaphysische Gewebe vieler Dogmatiker ist in seiner Nichtigkeit oft sehr glücklich dargestellt. Viele Stellen sind Meisterstücke in Composition und Vortrag. Rec bedauert, daß er dieses dem Leser nicht ganz vor Augen bringen kann. Folgende Stelle, die nicht gerade einer der Schönsten, aber doch einen ganzen Gedanken ausdrückt, mag den Beichluß unsrer Anzeige machen.

Septimius. Das Mitgefühl oder Wohlwollen muß sich zu der Nützlichkeit gefallen, wenn ich eine Handlung achten soll. Wer nichts nützlich thut, den achte ich nicht; und wer nur um seines besondern Vortheils willen etwas nützlich thut, den achte ich auch nicht. *Theophrastor.* Aber warum nicht? *Septimius.* Weil — weil es meine menschliche Gefühlsart so mit sich bringt. Du lächelst? *Theophrastor.* Ich bin ganz deines Glaubens. Nur möchte ich gern, daß du auch meinen Verstand befriedigtest oder bewiesest, daß er nicht befriedigt werden könne. Denn ich muß noch immer fragen: warum bringt es unre menschliche Gefühlsart so mit sich, daß wir das Nützliche in Verbindung mit dem Wohlwollen achten? Ist unbedingte Uneigennützigkeit eine nützliche und todte Idee, so endigen sich ja Nützlichkeit und Wohlwollen gemeinschaftlich in dem einzigen Streben nach Genus. Wie kann ich es da vor der Vernunft verantworten, daß ich die nützliche Idee der Uneigennützigkeit höher achte, als Triebe und Neigungen, die ich wirklich fühle? *Septimius.* Ich versachte den Trieb und die Neigung an sich nicht. Ich achte

sie vielmehr, wenn sie vernünftig und pflichtmäßig wirken. *Theophrastor.* Und wenn wirken sie vernünftig und pflichtmäßig? *Septimius.* Wenn sie mitwirken zum Wohl des Ganzen. *Theophrastor.* Aber das Ganze besteht und verändert sich nach unveränderlichen Gesetzen, es mag nun eine Gottheit oder die Natur durch sich selbst diese Gesetze gegeben haben. Das Ganze ist unerreichbar für menschliche Einsicht. Wie kannst du nun sagen, daß irgend eine Handlung nicht mitwirke zum Wohl des Ganzen? Wie kannst du einsehen, ob nicht die schlechteste mehr als die beste dazu mitwirkt? *Septimius.* Die nur ist die beste, die am meisten dazu mitwirkt. *Theophrastor.* Und wie willst du diese erkennen? Denn die Wirkungen einer Handlung auf das Ganze kann nur der Geist des Ganzen verstehen. *Septimius.* Ich handle und urtheile nach meiner Einsicht. *Theophrastor.* Siehst du denn nicht ein, daß du das Wohl des Ganzen nicht einsehst? Das Einzige, was du vermagst, ist, die möglichen guten Folgen einer Handlung auf eine unbestimmte Zeit und aufs Gerathewohl zu berechnen. Du handelst billig nach deiner Einsicht, weil du nicht anders handeln kannst. Willst du aber den *Werb* einer Handlung *beurtheilen* nach deiner Einsicht, so wirst du dem verworfensten Bösewichte nie beweisen können, daß er ein Bösewicht ist, weil es immer möglich bleibt, daß ein Bösewicht zum Wohl des Ganzen, das wir mit unsern kleinen Kreiten nicht verwechseln müssen, mehr mitwirkt als die edelste That. Zwei Maßstäbe giebt es, die sich zur Bestimmung d.s. Werths einer Handlung in Anschlag bringen lassen: die *Absicht* und die *Einsicht*. Welchen wählst du? *Septimius.* Beide, lieber Vater, wie ich schon gesagt habe. Die Absicht muß dem Gefühle des Wohlwollens, die Einsicht der Erfahrung gemäß seyn. Ich muß überhaupt das Beste wollen, und in jedem besondern

sondern Falle es thun nach meiner Einsicht. *Theophranon*. Guter Sohn! Um das Beste überhaupt zu wollen, mußt du doch wissen, was das Beste ist. Die Idee vom Wohl des Ganzen ist unermesslich. Nennst du nun im besondern Falle eine Handlung deswegen gut, weil sie *deiner Einsicht nach* zum Wohl des Ganzen mehr als eine andere mitwirkt, so bestimmt sich dein Urtheil über den Werth einer Handlung am Ende doch nach der Einsicht und nicht nach der Absicht. Und was sagt dazu dein Bewußtseyn? Erkennst du denjenigen für gut, der aus eigenbüchtiger Klugheit Länder und Völker glücklich macht? Erkennst du den für schlecht, der mit der besten und uneigennützigsten Absicht mehr schadet als nützt, weil ihn seine Einsicht betrogen hat? *Septimius*. Auf den guten Willen kommt freilich zuletzt Alles an *Theophranon*. Nicht wahr? Und um dich zu überzeugen, ob dein Wille gut oder böse ist, hast du da nöthig, die Erfahrung um Rath zu fragen, oder entscheidet darüber eine Summe in deinem innersten Bewußtseyn, die wir *Gewissen* nennen? *Erinnere dich an deine Kinderzeit, wo die Vernunft dir zuerst ihre Würde offenbarte! Wenn du damals, als du vom Wohl des Ganzen so wenig wie von überirdischen Welten einen Begriff hattest, einen deiner Spielgenossen vorzüglich beleidigtest oder heimgest: klagte dich da dein Bewußtseyn eigenmächtig an, oder machtest du vorher die weise Bemerkung, daß das Wohl des Ganzen nicht bestehen könnte, wenn es erlaubt seyn sollte, einander zu beleidigen und zu betrügen? Oder wenn du sahest, daß ein Stärkerer einen Schwächeren mißhandelte, bloß um sich seiner Stärke zu freuen, nahmst du die Partey des Unterdrückten ohne alles Philosophiren, oder überlegtest du vorher, ob es dem Ganzen nützlich oder schädlich sey, wenn der Stärkere das Recht haben sollte, den Schwächeren zu unterdrücken?*

4) Göttingen bei Vandenhök und Ruprecht: *Einleitung in die allgemeine Logik und die Kritik der reinen Vernunft* Von *Johann Gottlieb Buche*. Professor der Philosophie zu Göttingen. 1795. 23 B. 8. (6 gl.)

Ein brauchbares und nützlich Lehrbuch, das, auch nach des Verf. eigener Erklärung, nichts neues enthält, aber in guter Ordnung die beiden genannten Theile der Philosophie vorträgt. In der Logik ist der V. insonderheit dem Prof. Isakob gefolgt, in der Kritik hat er sich an Kant selbst gehalten.

II. ELEMENTARPHILOSOPHIE.

1) Gießen in der Kriegerischen Buchhandlung: *Elemente der allgemeinen Logik* nebst einem kurzen Abriss der Metaphysik von *Dr. Johann Christian Gottlieb Schaumann*, ordentlichen Prof. der theoretischen und practischen Philosophie in Gießen. 1795. 23 B. 8. (1 rthlr.)

Der allgemeinen Logik ist als deren Grundlage die transcendente vorgeschickt, wo der Hr. Verf. die neue Fichtische Theorie des Ich und Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögen befolgt, deren Beurtheilung hier nicht der Ort ist. Man kann sehen, was theils in dem vorigen Jahrgange der Annalen (Febr. St. 16—18) theils oben (N. I. s.) hierüber gesagt ist.

In der allgemeinen Logik hat der V. am Ende jedes Abschnitts auch die Wolfische Theorie geschichtsweise beigefügt, welches nicht ohne Nutzen ist. Die Anführung der Büchertitel, welche sich über die verschiedenen Zweige dieser Wissenschaft findet, ist ein anderer Vorzug dieses Lehrbuchs. Die Methode, welche er befolgt hat, ist streng wolfisch, welche sich auch im Vortrage der Logik am besten ausnimmt. Jeder § und jeder Abschnitt hat seinen Titel, der ankün-

ankündigt, was er seyn soll. Nur kann man durch ein Streben nach allzugrosser Deutlichkeit oft undeutlich werden, welches vornämlich durch das Anhäufen identischer Sätze, die auch dem Verf. nicht selten entfallen, oder durch Erklärungen an sich verständlicher Begriffe geschieht. Eine Bemerkung, die sich auf vielen Seiten dieses Lehrbuchs befestigt. Was ist es z. E. für eine Erklärung vom *Vorstellen*, wenn es S. 14 heisst: *Vorstellen* heisst durch das Ich in dem Ich etwas setzen, oder auch das populärer seyn soll: seinem Gemüthe etwas vergegenwärtigen repräsentare S. 29. Vorstellungen vorstellen, heisst denken; Vorstellungen sind vorstellbar. Dies letztere wird als ein Lehrsatz durch zwei ganze Paragraphen bewiesen, u. s. w. Die Vollständigkeit welche der V. dadurch zu erreichen gedenkt, daß er alle Materialien nach der Ordnung der Kategorien abhandelt, ist ebenfalls nur anscheinend. Denn ob es gleich richtig ist; daß dielen als den allgemeinen Denkformen alles Gedachten unterworfen seyn muß; so bestimmen sie doch nicht den besonderen Inhalt des Gedachten, sondern dieser muß aus dem Gegenstande selbst geschöpft werden, und hat oft seine eigene Topic nach welcher er abgehandelt seyn will. Man muß sich also wohl in Acht nehmen, damit man dieses Eintheilungsprincip nicht also gebraucht, daß andere sich an die Lullistic erinnern müssen. Der Hr. V. fällt öfters in diesen Fehler. So betrachtet er z. B. auch die allgemeine Logik S. 45 etc. nach den bekannten 4 Momenten, welches sehr gezwungen herauskömmt, und wobei einige Begriffe noch dazu falsch sind. Ihre Modalität soll z. B. darin bestehen, daß sie eine willkürliche und künstliche Wissenschaft sey, welches auch richtig ist, aber nichts anders heißen kann, als daß sie wie jede Wissenschaft durch Kunst errichtet werde. Dieses Bewort des Willkürlichen

oder künstlichen liegt nämlich in dem Begriffe einer Wissenschaft. Aber der V. erklärt dieses im Beweise dadurch, daß sie dem denkenden Geiste nicht aufgedrungen werde. Ist denn dieses aber nicht mit jeder Wissenschaft der Fall? Der Begriff *analytisch* wird hier, so wie in Reinholds und den Schriften seiner Anhänger nicht bloß mit dem Begriffe, des Denkens und der Urtheile, sondern auch mit Begriffen und Schlüssen verbunden. Aber diese Untercheidung des analytischen und synthetischen beruht auf einem falschen Grunde, und auf willkürlichen Bestimmungen der Begriffe analytisch und synthetisch. Die *Synthese* ist nämlich zweifach; 1) die *ursprüngliche*, welche bei allem ursprünglichen Denken statt kömmt, welches allen Begriffen Urtheilen und Schlüssen vorhergeht; und in Beziehung auf diese Synthese giebt es gar keinen synthetischen Begriff, Urtheil oder Schluß. Alle übrigen Vorstellungen des Verstandes sind erst aus dieser ursprünglichen Synthese genommen, folglich, wenn man will, alle analytisch; 2) die *abgelesene*, welche in einer Verbindung der Begriffe besteht, die noch nicht in einem Begriffe bisher gedacht worden. Diese paßt aber nur auf das Urtheil, denn dieses ist eine Handlung, wodurch Begriffe verbunden werden. Ein Begriff aber ist niemals weder analytisch noch synthetisch, weil in demselben keine Verbindung geschieht, sondern schon gesehen ist. Ein Schluß aber ist jederzeit analytisch, weil aus dem Gedachten eine in ihm selbst enthaltene Folge gezogen wird. — Die Behauptung S. 94. daß leere Begriffe ein logisches Urding wären, ist selbst sehr zweideutig und bloß durch des Verf. willkürliche Begriffe entstanden. Er sagt nämlich. S. 8; daß jeder Begriff ein Object haben müsse, und beruft sich deshalb auf § 77 wo a) gesagt wird daß allezeit Etwas gedacht werden müsse. Hier muß nun ein jeder

jedem bloß das logische Etwas d. i. den Mangel des Widerspruchs verstehen. Wenn man aber von einem Begriff behauptet, daß er kein Object habe, mithin leer sey; so will man damit ganz etwas anders sagen, als daß er einen Widerspruch enthalte, man meint, daß er auf keiner synthetisch-objectiven Einheit beruhe, daß ihm keine Anschauung gegeben werden könne. Ein solcher Begriff ist aber gar kein logisches Uebrig. — In den Schlüssen findet der V. auch eine Verschiedenheit ihrer Quantität, Qualität und Modalität nach. Allein was er darüber anführt, gilt wohl von den Urtheilen in den Schlüssen, aber nicht von den Schlüssen selbst. Denn diese sind immer *allgemeine, behaupte und apodictische* mittelbare Urtheile, welches die Natur des darin ausgedrückten Verhältnisses des Grundes und der Folge erfordert, und sie sind in dieser Hinsicht mit den hypothetischen Urtheilen einerlei, deren Natur der Verf. ebenfalls verkannt hat, nur daß diese der Modalität nach allezeit problematisch, jene aber apodictisch sind.

Neben diesen und mehreren Mängeln, die Rec. in diesem Lehrbuche angetroffen hat, ist nun nicht zu läugnen, daß sich auch mehrere vortrefliche und wahre Bemerkungen in demselben finden, wie sich schon von dem bekannten Scharfsinne des V. vermuthen läßt. Daher je dein, der das Studium der Logik besonders als Schriftsteller betreiben will, Herrn Schaumanns Arbeit nicht übersehen darf. Der kurze Abriß der Metaphysik besteht nur aus einem Bogen, und soll nur für die Zuhörer das Dictiren ersparen. Es wird die weüere Ausführung der Metaphysik künftig versprochen.

z.) Leipzig und Gera bei W. Heinsius:
Lehrbuch für den ersten Kursus der Philo-
Anal. 796.

phie zu näheren Kenntniß der Philosophie unserer Tage für Vorlesungen auf Academien und Gymnasien und für das eigne Studium derselben geschrieben von *Karl Heinrich Ludewig Pöppe*, zweytem Prof. der Moral und Geschichte an der Ritteracademie zu Dresden, 1795. 27 B. 8. (1 rthr. 4 gl.)

Dieses Lehrbuch soll, laut der Vorrede, „die Resultate der Philosophie unserer Tage, wie sie durch die kritischen Philosophen theils eingeleitet, theils bereits weiter fortgeführt sind, aufstellen und im Zusammenhange des Systems enthalten.“ Der V. glaubt S. VI. daß *Reinhold's* systematischer Geist für die *Kantische* Philosophie eben so wohlthätig geworden sey, als *Wolf* für die *Leibnizische*. *Reinhold* habe mit männlicher Kraft die Resultate der Kritik der reinen Vernunft aufgefaßt, die Lücken derselben ergänzt, und durch die größere Einheit und den größern Zusammenhang die *Kantischen* Untersuchungen zu dem Range eines Systems erhoben. Was aber *Reinhold* für die Begründung und Ausführung eines strengen wissenschaftlichen Systems der Philosophie gethan habe, läge ihm jetzt in mehreren seiner Schriften zerstreuet. Dieses zu einem Ganzen zusammenzustellen, die neuen eignen Berichtigungen und Verbesserungen desselben anzunehmen; die Theile, die er gar nicht, oder nur verhältnismäßig sehr wenig angehauet hat, als z. E. empirische Psychologie und moralische Religionswissenschaft, im Geiste seines Systems auszuarbeiten und damit zu verbinden, — dem Ganzen aber doch ein eigenhümliches Gepräge aufzudrücken, — dieses war des V. Absicht bei Ausarbeitung dieses Lehrbuchs. — Man darf also hier keine neuen Entdeckungen suchen, sondern

sondern nur eine richtige Darstellung der Reinhold'schen Begriffe.

Diesem Zweck hat nun der Verf. vollkommen erreichte und Hr. Reinhold hätte keinen geschickteren Commentator finden können. Man findet über dem noch ein ziemlich vollständiges Verzeichniß der neuesten philosophischen Litteratur, welche die Metaphysik, die der V. untersucht, betrifft, und wer Reinhold's Philosopheme zusammen in einer systematischen Ordnung sehen will, kann sich nirgends besser Rath's erholen, als bei unserm Verf. Die Leser werden kein Urtheil über die Principien dieser Philosophie selbst hier erwarten, da ein solches bei Beurtheilung der Reinhold'schen Schriften gesucht werden muß. Wir wollen nur das, was der Verf. geleistet hat, im Allgemeinen mit einigen wenigen Bemerkungen darstellen. In der Einleitung macht uns der V. nachdem er von dem Zwecke der Philosophie und des Menschen überhaupt gehandelt und die Theile der Philosophie nach Reinhold vorgestellt hat, S. 25 mit seinem eignen Plane näher bekannt. Er handelt nämlich ab: 1) Die empirische Psychologie oder Anthropologie; 2) Elementarphilosophie der Vermögen und Kräfte des menschlichen Gemüths, die mit der Wissenschaft des Vorstellungsvermögens überhaupt beginnt, und in die Lehre von dem Vorstellungsvermögen, Gefühlvermögen und Begehrungsvermögen zerfällt. Unter der Theorie des Vorstellungsvermögens wird auch die Logik mit abgehandelt. Dann folgt 3) die Metaphysik, woran sich die Resultate der practischen Vernunft anschließen, und den Beschluß macht die moralische Religionswissenschaft.

In der empirischen Psychologie sind vom Verf. die dahingehöri gen Schriften benutzt worden. Es ist nur schade, daß er sich durch einige andere Beispiele, besonders aber seines durchgängigen Führers

hat verleiten lassen, allzuvieler Erklärungen oder Definitionen zu liefern. anstatt daß man hier mehr Beobachtungen von That-sachen und eine Naturbeschreibung dessen, was der Mensch thut und leidet, und eine Darstellung der Erfahrungsgeetze, nach welchen dieses geschieht, erwartet. Die weitläufige Erklärung des Begriffs eines organischen Körpers aus Kants Kritik d r Urtheilskraft, scheint auch nicht hieher zu gehören, so wenig als die Ithilische Theorie von dem Unterchiede der Pflanzen und Thiere, (§ 71 etc.) die noch dazu, wie der Rec. der Ithilischen Schrift in den Annalen (Annalen 1795) bemerkt hat, unrichtig ist. Die Herdersche Idee, daß die menschliche Organisation der Prototyp, die idealische Form sey, nach welcher die Natur alle Organisationen angelegt hat, ist viel zu träumerisch, als daß ihr der Hr. V. in einer Naturlehre, wo man seine Schlüsse auf That-sachen gründen soll, einen Platz hätte verstaten sollen. So etwas kann wohl in Ideen, deren Nahme schon auf Gedichte und Chimären hinweist, stehen, aber in keiner Erfahrung's-lehre. Die Lehre von den Trieben der menschlichen Natur ist noch viel zu wenig a posteriori aufs reine gebracht, als daß man sich erlauben dürfte, ihr ein so systematisches Antehen zu geben, als der V. § 98 etc. nach Schmid und Ith gethan hat. Selbst Jakob, ob er gleich unter allen neueren Seelenlehrern und Anthropologen die physische Methode am besten getroffen hat, scheint sich doch oft in der systematischen Anordnung zu überleihen. Vollends aber a priori die Zahl dieser Triebe bestimmen zu wollen, wie es hier geschieht, läuft entweder auf eine unfruchtbare Nomenclatur hinaus, oder es werden dabei die noch nicht entdeckten Triebe übersehen; in beiden Fällen aber wird die Erweiterung und der Fortgang dieser

dieser Wissenschaft ungemein gehindert. Diese metaphysische oder mathematische Methode ist von jeher ein geheimer, aber sehr fürchterlicher Feind für die Anthropologie gewesen. Ein anderer Fehler in dieser Psychologie ist, daß der V. oft die theoretischen Naturerklärungen verläßt, und Zwecke und Absichten statt Erklärungsgründe aufstellt. So wird die Ursache, weshalb der Geschlechtstrieb in dem Menschen so spät erwacht, § 105 darin gesetzt, theils damit die Natur da am sichersten ihren Zweck erreichen könnte; theils da mit sie dem Geschöpfe selbst den höchsten und reinsten Genuß an Empfindungen gewähre. Dergleichen teleologische Erklärungen kommen sehr häufig vor. Damit aber geht der Verf. alle natürliche Erklärungen vorbei, welche zu finden freilich weit schwerer, dafür aber auch für die Wissenschaft weit ersprißlicher seyn würde. In den physischen Erklärungen nimmt der V. oft die gewagtesten und grundlosesten Hypothesen auf, z. B. §. 109 die Platonische Vermuthung, daß die äußeren Sinneneindrücke verkleinerte Darstellungen ihrer Gegenstände in allen fünf Sinnen wären, eine Hypothese, die so grundlos als fruchtlos für Erklärungen ist — Daß die Betrachtung des Menschen die Ideen von einem Gesetze der Sparsamkeit; Ordnung, Zweckmäßigkeit etc. bestätige, möchte in einer Teleologie, wo jene Gesetze schon als gewiß vorausgesetzt werden können, angehen. Aber in einer Naturlehre, wo die Gesetze aus den Thatfachen abgezogen werden sollen, muß man sich vor dergleichen Bemerkungen hüten. Der Verf. mücht sie aber sehr häufig ein. So soll z. B. die Natur bei Verfertigung der Sinnenorgane S. 91 das Gesetz der Sparsamkeit beobachtet haben, weil sie nicht mehr hervorgebracht, als nöthig waren; der Ordnung, in Rücksicht

auf die Art, wie sie dieselben anstellte; der Zweckmäßigkeit, vermittelt der Verhältnisse der Sinne gegen einander etc. Aber es ist zu merken, daß dieses nur alles deswegen so sparsam, ordentlich und zweckmäßig gefunden wird, weil es einmal so und nicht anders ist. Denn was das Gesetz der Sparsamkeit betrifft; so sieht man nicht ein, warum man nicht mit wenigeren Zungen- oder Gefühlsnerven hätte vorlieb nehmen und doch alles erreichen können, was man jetzt erreicht. Findet man es zweckmäßig, daß zwei Augen da sind; so scheint es noch zweckmäßiger, wenn vier da wären. Denn dann könnte der Mensch doch nicht so leicht blind werden, und wenn man etwa wegen der Ordnung verlegen wäre, die dadurch gestört werden möchte; so ist nicht zu begreifen, warum uns ein Kopf, der hinten und vorn mit schönen Sinneswerkzeugen geriet ist, weniger schön und ordentlich vorkommen sollte, als einer, den auf der einen Seite ein wunderlicher Haarichopf bedeckt. Die Theorie des Gefühls- und Begehrungsvermögens, ist in Proportion der übrigen Lehren viel zu kurz abgehandelt, und besteht fast bios aus Erklärungen, auch nach dem, was nach der Elementarphilosophie hierinn vorkommt, woran allein die einmal eingeschlagene definierende und demonstrierende Methode Schuld zu seyn scheint, als welche sich freilich in der Psychologie fast gar nicht anwenden läßt.

Die Elementarphilosophie geht S. 148 an, und jeder wird dem Verf. zugestehen müssen, daß er in der Darstellung seinem Meister gleich kommt. Die Metaphysik, worunter hier die Wissenschaft der Dinge, unter den im transcendentalen Vorstellungsvermögen gegründeten allgemeinen und nothwendigen Merkmalen, verstanden wird, folgt S. 321. Die Resultate davon

sind aus Reinholds Beiträgen z. B. bekannt.

In der Wissenschaft der Vernunftreihung, welche S. 156 anfängt, hat der V. das mehreste eigne, das jedoch unsern Lesern aus dessen *Beiträge zur Kritik der Religionsphilosophie* bekannt seyn wird, ob er gleich in die en kurzen Abrisse, denen er hier giebt, sich noch nicht an Reinhold anschließt, als es in obbenannten Werke ge ehen zu seyn scheint. Die Idee der Teleologie, welche den Verf. in allen seinen Werken leitet, und die ihm schon vielfachen Tadel zugezogen hat, scheint auch hier ganz unrecht gefaßt zu seyn. Der V. glaubt nämlich, daß sich aus der Betrachtung der wirklichen Welt ein vollkommen bündiger Schluß auf die Realität der Idee einer kosmologischen Zweckverbindung machen lasse, welches in der That ein theoretischer Beweis für eine solche Zweckverknüpfung seyn würde. „Nach dem kosmologischen Begriffe, heißt es § 77 enthält das Reich der Natur die größten möglichen Anstalten zur Entwicklung und Ausbildung der Anlagen, Vermögen und Kräfte, die in der Materie wirksam sind und durch die Gesetze des Mechanismus und der Organisation näher modificirt werden. Indem hier die größte Ordnung, Stufenfolge, Zweckmäßigkeit und Verbindung der einzelnen Theile angetroffen wird; — indem die Anlagen, Vermögen und Kräfte der Geschöpfe überall zur Realisirung ihres Zweckes zurückeln, und eine Reihe von Wesen sich regelmäßig an die andere anschließt, so daß die menschliche Organisation den ersten Platz unter allen Producten und Geschöpfen der Natur behauptet; so leuchtet wohl ein, daß die Teleologie der Naturwelt in ihrer Art vollkommen zu seche, und die Forderungen der Vernunft an ein Reich der Erscheinungen befriedige. Denn in wiefern

sie berechtigt ist, überall Einheit zu suchen und hervorzubringen, in so fern sieht sie die verschiedenen Zwecke der Naturwelt sich endlich alle vereinigen in dem Zwecke der Glückseligkeit, dem letzten und höchsten in dem Reiche der Natur.“ Dieter Paragraph zeigt deutlich an, daß der V. die Idee einer Zweckverbindung wirklich constitutive gebraucht, und daß er glaubt eine solche Verknüpfung aus der Weltbetrachtung erweiten zu können; welches aber gerade der Fehler der älteren Teleologen ist, durch welchen sie sich unauhörlichen Widerspruch zugezogen haben, und welchen Kant so glücklich aufgedeckt und berichtigt hat. Im übrigen folgt der V. der Kantischen Religionslehre treu, und Kants Ideen sind in dem kurzen Abrisse vortreflich dargestellt.

III. KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT UND PHILOSOPHISCHE SITTENLEHRE.

1.) Jena im Verlag der Crökersehen Handlung: *Versuch einer Moralphilosophie von Carl Christian Ehrhard Schmid*, Professor der Philosophie zu Jena. Dritte vermehrte Ausgabe, 1795. 63. B. 8.

Die Moral des Hrn. S. ist schon aus den vorhergehenden Ausgaben satfam bekannt und ihr Worth hinlänglich unterschieden. In dieser neuen Ausgabe sind beträchtliche Veränderungen, Zusätze und ansehnliche Vermehrungen hinzugekommen, obgleich der Plan und die Ausführung im Ganzen geblieben ist. Immer bleibt dieses Lehrbuch wegen der großen Ausführlichkeit, Deutlichkeit und der darin angeführten philosophischen Litteratur, insbesoneren wegen der Gründlichkeit, womit sehr viele Materien abgehandelt sind, für das eigne Studium empfeh-

empfehlungswerth. Für das System selbst ist es nur Schade, daß die Theorie der Freiheit, also der allerwesentlichste Theil der ganzen Moralphilosophie verfehlt, und dadurch das Ganze unhaltbar geworden ist. Der Verf. hat nach des Rec. Meinung so wohl den Begriff, als den Grund der Freiheit und die Lehre davon weit mehr verwickelt, als sie bisher war. Der Grund weshalb dem Verf. diese Lehre misslingen mußte, liegt aber vielleicht, nämlich in einer theoretischen Ableitung des Moralgesetzes selbst, wodurch die Moralphilosophie des Hrn. Verf. in eine wirkliche *theoretische* Willensschaft verwandelt, also auf einen ganz falschen Grund gebaut worden ist. Dieser Fehler versteckte sich in der ersten Ausgabe, weil hier alles nur kurz ausgedrückt war, und die Worte auf ursprüngliche praktische Principien hinzudeuten scheinen. In der zweiten aber trat er sichtbar hervor, und Hr. S. erfuhr hier auch lauten Widerspruch, obgleich dem Rec. nirgends eine deutliche Aufdeckung des Fehlers vorgekommen ist. Da nun die Theorie in dieser neuen Ausgabe in der Hauptsache keine Veränderung erlitten hat, so will Rec. den Hrn. Verf. und unsre denkenden Leser auf das, was seiner Meinung nach fehlerhaft in derselben ist, aufmerksam zu machen suchen.

Der Grundfehler des Schmidischen Systems scheint nämlich dem Rec. in der Deduction des Sittengesetzes zu liegen. Dieses wird hier aus dem Begriffe des Willens entwickelt, und dadurch wird auch gleich anfänglich der Begriff des praktischen verfallt. Denn so richtig auch dessen Merkmale hier und da angegeben worden, so wird doch in der Ausführung kein Gebrauch davon gemacht. Begriffe und Urtheile heißt es: S. 10. gründen sich entweder auf theoretische oder Naturkenntniß, oder ganz und gar

auf den Willen. Nur letztere heißen *praktische* oder *moralische* Erkenntniße. Aber wie? sind die moralischen Erkenntniße aus dem Begriffe des Willens geschöpft, wie der V. anzunehmen scheint; so sind sie ja selbst theoretisch. Denn der Wille ist in diesem Falle das Object des Begriffs und stellt ihn vor, wie er ist, folglich auch seine Gesetze, wie sie sind, d. h. die ganze Erkenntniß des Willens ist theoretisch und der Umstand, daß einige Erkenntniße den Willen, andre etwas anderes zum Objecte haben, kann den Unterschied theoretischer und praktischer Erkenntniße, wenn dieser anders etwas specifisches seyn soll, unmöglich begründen. Ferner wird die praktische Vernunft S. 82. als eine solche bestimmt, welche den Willen durch ihre eignen Gesetze und Begriffe bestimmt. Dieses kann aber das Wesen der praktischen Vernunft nicht ausmachen. Denn wenn diese Begriffe und Gesetze der Vernunft durch Natur oder durch ein fremdes Princip verliehen wären, ihre Thätigkeit also nur mitgetheilt wäre, oder wenn ihre Gesetze ihre Wirkungen *nothwendig* hervorbrächten; so würde in ihr doch nichts eigentlich praktisches d. i. Moralisches, seyn. Die praktischen Grundsätze, heißt es S. 58. müssen in dem *Wesen der Vernunft* selbst liegen. Allein daß die praktischen Grundsätze zum Wesen der Vernunft gehören, kann aus nichts bewiesen werden. Denn in dem Begriffe einer bloß *erkennenden* Vernunft liegt nicht der mindeste Widerspruch. Das Sittengesetz kündigt sich uns als Grundfactum an, und ein solches wird seinem Daseyn nach gar nicht als nothwendig erkannt. — Das Formale eines praktischen Grundgesetzes wird S. 103. hauptsächlich durch die *Vernunftmäßigkeit* characterisirt. Aber dieses Kennzeichen ist höchst schwankend und unbestimmt, und die Analysis desselben macht nur die Wissenschaft

fenschaft weitläufig, ohne das ein Nutzen daraus entspringt. Denn das man nach der Vernunft handeln müsse, räumen alle ein, weil sich jeder derselben bedienen muß, um zu seinem Zwecke zu gelangen. Aber welchen Zweck sie verlangen, das ist die Frage, und die Vernunftmäßigkeit für sich kann gar kein Zweck seyn, es müßte denn erst in der Vernunft etwas synthetisch ausfindig gemacht worden seyn, das ihn bestimmte, das aber im bloßen Begriff der Vernunft nie angetroffen wird. Der Verf. hätte vom *Sollen* als dem *ursprünglich* Praktischen anfangen müssen. Statt dessen aber windet er sich durch eine Menge allgemeiner Begriffe hindurch, und versucht das Sollen selbst wieder aus dem Begriffe der Vernunft abzuleiten, wodurch der wesentlichste Punct in der Moral entstellt wird. Vernünftig wird nun S. 241. mit Gut, Unvernünftig mit Sittlichhöfe für gleichbedeutend erklärt. Die Vernunft kann sich nicht der Sinnlichkeit unterwerfen S. 244. (Kann nicht? Warum kann sie nicht? Thut sie es nicht oft genug?) Das Bewußtseyn des *Sollen* ist ein Bewußtseyn von dem, was eine vernünftig sinnliche Natur *b.u. vollem Bewußtseyn*, also in Uebereinstimmung mit sich selbst will S. 241. Ich finde dieses nicht so. Schon mein Knabe weiß, daß er *soll*, auch die Feuerländer wissen, daß sie *sollen*. Haben diese ein *volles* Bewußtseyn. Auch stellen diese gar keine Ueberlegung an über Uebereinstimmung mit sich selbst etc. Kurz, sie *sollen*. Die Pflicht gebietetes. Zur Einsicht, ob das, was ich *soll*, auch realiter mit mir, d. i. meinem Entzwecke übereinstimme, gehört eine größere Einsicht, als ein Mensch haben kann. Ich *glaube* das bloß, weil ich *es soll*. Ich *soll* es aber nicht, *weil* es mit mir übereinstimmt. Denn sonst wäre ja die Uebereinstimmung mit dem Selbst,

d. h. die *Vollkommenheit* der höchste Bestimmungsgrund, also nicht das Sollen selbst. Der Hr. V. sucht alle *ursprünglich* Merkmale des Sittengesetzes noch abzuleiten, z. B. warum's allgemein (171.) nothwendig u. f. w. seyn müsse. Durch diese Ableitung des Willens aus dem *Begriffe* der Vernunft wird demnach das ursprünglich Praktische ganz zerstört und das Sollen selbst als Naturgesetz der Vernunft aufgestellt, wodurch die heterogensten Sachen mit einander verwechselt, und die ganze moralische Wissenschaft in ihrem Grundtheile vernichtet wird.

Hierauf ist nun auch schon zum voraus zu wissen, daß die Theile der Freyheit schlechterdings mislingen mußte, wenn sie auf die vorhergehenden Gründe gebaut wurde. Der Verf. glaubt aus dem Begriffe eines *absoluten* Gesetzes die Freyheit folgern zu können, S. 410. Allein wenn dieses absolute Gesetz ein Naturgesetz der Vernunft ist, wie es denn ein solches seyn muß, wenn es, wie der V. annimmt, aus dem *Begriffe* der Vernunft fließt; so folgt freilich, daß andere Gesetze dasselbe in seiner Wirksamkeit nicht stören können. Aber wenn die Vernunft doch ein gegebenes, nicht etwa ein sich selbst erzeugendes Ding ist; so ist doch auch sein ihm eigenthümliches Gesetz gegeben. Das Ding hat sodann ferner sein eignes Gesetz, aber giebt sich doch dieses Gesetz nicht selbst, weil es sich seine eigne Natur nicht giebt. Es hat in diesem Falle mit dem Sittengesetze ein gleiches Verhältnis, wie mit der ursprünglichen Attractions- und Repulsionskraft der Materie, die ebenfalls eigenthümliche und absolute Gesetze der Materie sind, ohne für die Freyheit derselben etwas zu beweisen. Denn wenn auch nichts von *außen* zwingt, so ist es zur Zerstörung und Aufhebung aller Freyheit schon genug, wenn das Ge-

setz (innerlich) zwingt, wie dieses der Fall seyn muß, wenn es ein Naturgesetz der Vernunft ist. Ein solcher innerer Zwang steht auch dem Ziel, welches der V. S. 411. Setzt, so wenig entgegen, daß dieses vielmehr am allerleichtesten dadurch erreicht werden kann. Wenn ferner die Vernunft selbst die moralische Triebfeder ist; so ist sie es ja auch, welche hier handelt, und endlich würde bei einem solchen absoluten Naturgesetze, wornach alles wirklich erfolgt, die ihm gemäße Ordnung offenbar noch sicherer zu Stande kommen, als wenn auch das Gegentheil geschehen könnte. Rec. sieht also nicht, wie die Freiheit aus dem, was der Verf. S. 411. anführt, folgt, wenn er nicht, wie es fast aus dem folgenden scheint, unter Freiheit dasjenige Vermögen versteht diesem absoluten Gesetze gemäß zu handeln; wodurch aber die ganze Untersuchung in ein bloßes Wortspiel verwandelt werden würde. Denn freilich muß ein Wesen, das nach einem gewissen Gesetze handelt, auch ein Vermögen besitzen, diesem Gesetze gemäß zu handeln, und wenn das Gesetz von dem Einflusse anderer Gesetze unabhängig ist, so muß es auch dieses Vermögen seyn. Wenn aber doch das Ding einmal durch sein eigenes Gesetz genöthiget, handeln muß; so ist es absolut nicht frei, so frei es auch von dem Einflusse fremder Dinge seyn mag. Doch wir wollen die Theorie der Freiheit des Hrn. V. in ihrer Ausführlichkeit nach etwas näher betrachten.

Die *moralische Freiheit* wird S. 44 aus dem Bewusstseyn eines durch reines Wollen bestimmbar Begehrens erwiesen, und das Bewusstseyn, das Begehren durch reines Wollen zu bestimmen, wird als eine That- sache im menschlichen Bewusstseyn ausgegeben S. 411. Aber ich frage zuerst in Ansehung des letzteren: In wiefern ist

das eine That- sache, daß sich der Mensch durch reines Wollen (bloße Vernunft) bestimme. Ist es That- sache, daß er es *thut*, oder auch daß er es *thun kann*? Hierüber äußert sich Hr. S. gar nicht. In der That möchte auch keiner von beiden Sätzen sich durch That- sachen unmittelbar belegen lassen. Wer kann aus Factis wissen, ob ihn der reine Wille bestimmt habe, oder ob er nicht vielmehr unter einem fremden, ihm nur unbekanntem Einflusse gestanden habe. So viel Rec. urtheilen kann, ist der Satz, „daß der Mensch durchs Sittengesetz“ oder das reine Wollen, wenn man diesen fast allscholastischen Ausdruck durchgehen lassen will, „sein Begehren bestimmen könne,“ selbst erst aus dem Sittengesetze *erschlossen*, folglich keine That- sache, kann auch überall aus keinem theoretischen Begriffe erkannt werden. Der Grund also, woran der V. die Freiheit hängen will, ist schon gar nichts festes, indem selbst seine Möglichkeit in dem Systeme des Verf. noch zweifelhaft bleibt. Ferner sagt der V. S. 445. Wir sind uns also (?) der moralischen Freiheit als einer innern That- sache bewußt. Wie kann aber die Freiheit That- sache seyn, wenn sie etwas über- sinnliches, gar nicht erfahrbares ist, und wie kann man sich eines solchen Dinges überhaupt bewußt werden? Hier hat es der Verf. ganz und gar an einer richtigen Bestimmung des Begriffs der *praktischen Erkenntnis* fehlen lassen, wodurch allein dergleichen Behauptungen ihr Licht erhalten können. Und nun näher zum Begriffe der moralischen Freiheit. „Moralische Freiheit“ heißt es S. 445 „ist die absolute Freiheit des Willens, so fern sie in Affectionen (einem Bestimmten werden des sinnlichen Begehrens- vermögens) erscheint, und sich dadurch äußert.“ Diese Erklärung ist sehr dunkel. „Sie bewährt sich als ein Vermögen nach sittlichen, d. h. über- sinnlichen Gründen

zu handeln, in so fern das sinnliche Vermögen durch etwas überfinnliches bestimmt wird!“ Das hier das Sittliche durch das Ueberfinnliche erklärt wird, ist nicht gut. Wie leicht könnte einem ein inneres Licht, die Gnade oder so etwas beifallen, was doch der V. gewis nicht will. Die Objecte theoretischer Begriffe kann man wohl in *sinnliche* und *überfinnliche* eintheilen, aber praktische Begriffe haben gar keine realen Objecte. Unter dem Ueberfinnlichen versteht daher der V. wohl nichts, als die sittlichen Ideen, die aber gewis nicht gut durch *überfinnliche Gründe* ausgedrückt sind. Die moralische Freiheit ist ferner nach dem V. S. 446 ein Gegenstand der Erfahrung. Aber dann müßte sich ja die Freiheit dem Sinne darstellen und empfinden lassen. Das Absolute soll ein Object der Erfahrung seyn? § 149 werden nun die Schranken der Freiheit gerade so wie die Schranken jeder andern Kraft, d. i. völlig theoretisch bestimmt. Da nämlich die Freiheit, nach des V. Definition, das Vermögen ist durch bloße reine Vernunft bestimmt zu werden, so können natürlich die unmoralischen Handlungen, als welche nicht durch reine Vernunft bestimmt sind, nicht Wirkungen der Freiheit seyn, und so werden denn die unmoralischen Handlungen aus der Sinnlichkeit abgeleitet, und die Freiheit hat mit ihnen nichts zu thun. Unmoralische Handlungen sind nach dem V. nicht frei. Nach ihm giebt es eigentlich zweierlei Arten von Handlungen; einige bringt die reine Vernunft nach ihren Gesetzen, die dem V. Sittengesetze heißen hervor, andere die Sinnlichkeit nach den ihrigen. Erstere sind die moralischen, letztere die nichtmoralischen und unmoralischen. Im Gründe macht der V. beide Handlungsarten zu Naturproducten, nur das das eine hervorbringende Ding Vernunft, das andere Sinnlichkeit heißt. Da aber beide die Producte, ihren

Gesetz in gemäß nothwendig erzeugen; so ist in der That kein spezifischer Unterschied unter ihnen. Dafs diese Meinung wirklich vom Verf. vorgetragen wird, erhellet aus dem ganzen Verlauf seiner Untersuchungen. Ihm heißt S. 454 nur die Verleugnung der Willkühr — *Fatalismus*, als wenn nicht die Willkühr eben so gut eine Naturursache seyn könnte, als die Bewegung. Der intelligible Determinismus wird S. 475 als ein verständliches und gültiges System vom Verf. aufgeführt, und hierdurch allein müßte er sich allen Zugang zur wahren Theorie der Freiheit verschaffen. — Wenn der kritische Philosoph die Freiheit bloß als ein *Postulat* der praktischen Vernunft annehmen muß; wie kann er sich noch entschließen über die Möglichkeit des Freien zu verhandeln? Was haben hier die Wörter Zufall, Gesetzmäßigkeit etc. zu thun? Weis der V. nicht, das sie alle ihre Bedeutung verlieren, wenn er sie auf das Ueberfinnliche anwenden will? — Bloß die theoretische Ansicht des Sittlichen hat den V. irre geleitet. Nun will er die unmoralischen Handlungen noch über die Freiheit hinaus erklären. Es soll nämlich aus dem, was der Sinnlichkeit zum Grunde liegt, S. 480 aus der Sinnlichkeit an sich, kommen. Ist das nicht eine offenbar *mystische* Erklärung? — Geht hierdurch nicht alle Zurechnung, alle Schuld, Verdienst, kurz alles eigentlich Moralische ganz verloren? Denn wenn die Freiheit ihrem Gesetze folgen muß — und wenn der Grund in ihr liegt, dem Gesetze zu folgen; so muß sie ja eben so wohl so handeln, wie sie handelt, als die Sinnlichkeit nach ihren Gesetzen handeln muß. Die Mittel, wodurch der V. diese Schwierigkeiten heben will, schlagen nicht an. Er hilft sich nämlich dadurch, das er das Ich S. 501 als Noumenon betrachtet, und ihm als solchen eine Causalität beilegt, die nicht in der Zeit ist, folglich von keiner

keiner vörhergehenden Ursache bestimmt wird, d. h. die *frei* ist. Allein wenn diese doch ihr Gesetz hat, wornach sie handeln muß, wenn sie, wie der V. annimmt, nicht anders als nach diesem Gesetze handeln kann; was macht es für einen wesentlichen Unterschied, ob sie das Gesetz in oder außer der Zeit empfangen hat. Bei der Lehre von der Zurechnung hilft sich der V. auf eine ganz- eigne Art, S. 511. Die unmoralischen Handlungen nämlich rühren nicht von der Freiheit, sondern von der Wirkbarkeit anderer Kräfte her. Dafs sich nun doch der Mensch diese unmoralischen Handlungen (die er doch gar nicht begangen hat) zurechnet, soll daher kommen“, weil das Bewußtseyn der Persönlichkeit und Freiheit von der Vernunft abhängt, und in dieses Bewußtseyn alles aufgenommen wird, was die Person that, wenn es auch nicht durch die Vernunft, sondern durch andere Kräfte geschehe.“ Aber dieses ist falsch. Denn ich bin nur in so fern eine Person, als ich frei bin. Was ich nicht aus Freiheit thue, rechne ich mir nicht zu. Selbst die Vernunft, in wie fern ihre Wirkungen nicht frei sind, gehört nicht zu meiner Persönlichkeit. Dafs meine Vernunft einen starken oder schwachen Trieb zum Schließen und Denken hat, rechne ich mir nicht zu, weil es kein Actus der Freiheit, obgleich ein Actus der Vernunft ist. 2.) weil der Mensch sich des Vermögens bewußt ist, anstatt der erzwungenen Thätigkeit jener sinnlichen Kräfte, sich selbst selbstthätig durch Vernunft zu äussern. Aber wie ist dieses nach dem V. möglich? Nach ihm soll ja die Vernunft gar nicht nach unsittlichen Grundsätzen handeln können. Nun aber ist ja die Maxime, eine Pflicht zu unterlassen, in der That ein unsittliches Gesetz, eben so unsittlich als, das Gegentheil der Pflicht zu thun und so gar mit diesem einerlei. Wenn also dieses Unterlassen der

Annal. 796.

Freiheit imputirt wird; so muß ihr auch das Thun imputirt werden, und die Freiheit kann also unsittlich handeln, welches doch der V. nicht zugeben will.

Nach des Rec Meinung hat also Hr. S. die Kritik der praktischen Vernunft ganz falsch behandelt, und dadurch, wenn er sich selbst treu bleiben will, alle praktische Wissenschaft untergraben. Hr. Schmid's System führt gerade auf die entgegengesetzten Resultate dessen was, Kant herausbringt. Hierbei leugnet der Rec gar nicht, dafs sehr viele Aeußerungen vorkommen, die mit der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft übereinstimmen. Aber im wesentlichen weichen sie von einander ab. Denn Kant bauet auf den ursprünglich praktischen Begriff des *Sollens* alles. Hr. Schmid aber geht von dem Begriffe des Begehrungsvermögens und des *Willens* aus, also von einem theoretischen Begriffe und macht dadurch die ganze Wissenschaft zur theoretischen Wissenschaft, ob er ihr gleich das praktische Ansehen gibt. Kant schliesst, ich *soll*, deshalb bin ich *frei*. Die Freiheit ist bei ihm ein bloßer *praktischer* Begriff, der gar kein Object hat, was erkannt werden könnte. Die unsittlichen Handlungen sind nach Kant frei, weil ich mir sie imputire und weil ich mir nichts imputiren kann, was nicht aus Freiheit herrührt. Wie aber Imputation möglich sey, und wie das Freie etwas Unsittliches hervorbringen könne? Das sind nach Kant unbeantwortliche Fragen, eben weil sie eine theoretische Auflösung fordern, die im Praktischen nicht möglich ist. Hr. S. läßt sich auf alles dieses ein, und verwickelt sich eben dadurch in eine Menge speculativer Antworten, die hier nichts als Verwirrung anrichten können.

Rec. wünscht, dafs Hr. S. sein System noch einmal genau untersuchen und bei einer neuen Auflage auf des Rec. Winke

H

Rü k.

Rücksicht nehmen möge. Denn in der That sind es nur Winko, welche ich hier gehen konnte, die aber für einen o scharfsinnigen Mann, als Hr. S ist, vollkommen hinreichend sind, ihn zu Unterfuchung zu bestimmen. Rec. erwartet daher auch gar nicht, daß Hr. S. ihn etwa erwidern werde, daß er ja in vielen Stellen das Gemtheil von dem gefägrt, was Rec. ihn Schuld gebe, daß Rec. seine Siche verdröhet. Ein milder denkender Kopf würde Recht dazu haben. Aber ich würde die Achtung verletzen, die ich gegen Hrn. S. habe, wenn ich einen solchen Kampf mit ihm fürchten wollte. Rec. hat sich allein an den Geist seines Systems gehalten. Dieser verräth sich durch den einzigen Umstand schon hinlänglich, daß er die unftitlichen Handlungen nicht von der Freiheit herleiten will, und die Verfolgung dieser Spur führt bald auf das Hauptgebrechen seines Systems. Ein so allgemein gelesenes Buch, als Hrn. Schmid's Moralphilosophie ist, verdient vornehmlich genaue Prüfung und deshalb hielt es auch der Rec. für Pflicht das Seinige dazu beizutragen, um wo möglich der Moral zu ihrer wissenschaftlichen Consistenz zu verhelfen.

Die Beschwerde, welche Hr. Schmid in der Vorrede über Hrn. Reinhold führt, soll indessen zwischen ihm und dem Rec. nie Raum gewinnen. Er beschuldigt nämlich Hrn. Reinhold, daß er ihm (man sollte kaum glauben!) Gewissenlosigkeit vorgeworfen, weil er sich mit ihm nicht über die Definition des Willens habe vereinigen können. Weder das Herz noch der Kopf des Hrn. Schmid wird in den Augen des Rec. etwas von der Achtung verlieren, die er stets gegen seine Verdienste gehegt hat, wenn auch des Rec. Gedanken bey ihm ihre gewünschte Wirkung verfehlen sollten.

a) Bremen bei Wilmanns: *Die neuesten Streipuncte über den letzten Grund der Moralsität und Sittenkunde*. Zu bequemer Uebersicht auseinandergesetzt und beurtheilt, von C. F. Fürstenau Prof. der Philof. in Rinteln 1795. 6 B. 8.

Das Kantische Moralprincip wird mit den schon bekannten Gründen bestritten und das Glückseligkeitsystem vertheidiget. Der darin herrschende Ton ist philosophischen Streitigkeiten anständig.

IV. PHILOSOPHISCHE RECHTSLEHRE UND POLITIK.

a) Leipzig bei Feind: *System des Naturrechts nach kritischen Principien*, von Karl Heinrich Heydenreich, Erster Theil 1794. 81 B. 8. Zweiter Theil 1795. 17 B. kl. 8.

Ogleich der erste Theil des Naturrechts des Hrn. V. theils seinem Inhalte nach schon hinlänglich bekannt ist, theils vor die Epoche der Annalen fällt; so hält es Rec. doch für nothwendig, so wohl um der Wichtigkeit des Werks willen, als weil er im Sinne hat, die Principien des Verf. und die neue Deduction des Rechtsprincips, welches er hier ausstellt, zu prüfen, einen kurzen Abriss von dem ganzen Werke des Herrn H. in wie weit dasselbe vorzügliche Aufmerksamkeit, wegen der Neuheit der Gedanken verdient, den Lesern der Annalen mitzutheilen.

Der V. vermüthe in den bisherigen Unterfuchungen über das N. R. vornämlich eine gründliche Ableitung der Zwangsrechte, und richtet daher seine Bemühungen in dem ersten Theile hauptsächlich darauf, diese zu geben um dadurch zugleich die Grenzen der Rechts- und Pflichtenlehre mit Evidenz

Evidenz zu verzeichnen. Nachdem daher in der Einleitung ein Begriff des N. R. überhaupt gegeben und vom Naturlande, Eintheilung, Nutzen, Geschichte, Literatur des N. R. etc. mit vieler Einsicht und auf eine sehr interessante Weise gehandelt worden ist, geht Hr. H. zum Absoluten N. R. über. Hier wird nun zuerst von dem Grundsätze des N. R. ausführlich gehandelt, und dann die absoluten Zwangsrechte darauf gebaut.

Der Grundsatz des N. R. sagt Hr. H. (S. 85) wird am sichersten entwickelt, wenn man von dem höchsten Gesetze der reinen praktischen Vernunft ausgeht. Diesen drückt er S. 87 etc. wie Kant aus, und bestimmt demselben gemäß S. 88. 89 das Gebot der Gerechtigkeit und Güte. Das Gebot der Gerechtigkeit heißt: „Unterlass alle Handlungen, mit welchen du dich eines vernünftigen Wesens als eines bloßen Mittels für deinen beliebigen Zweck bedienen würdest.“ Das Gebot der Güte: „Uebe alle möglichen Handlungen aus, mit welchen du die vernünftigen Wesen in ihren Zwecken fördern kannst.“ Das Gebot der Gerechtigkeit in Beziehung auf unsre Mitmenschen kann auch ausgedrückt werden: (S. 91) *Unterlass alle Handlungen gegen deine Mitmenschen, durch welche du sie in der Freibeit und Selbstständigkeit ihres eignen Zweckes stören würdest.* In diesem Gebote liegt schon, in wie fern es für jeden gilt, die Befugnis zum Zwang, zur Verhinderung der ihnen entgegenstehenden unrechtmäßigen Handlungen. Daher ist mit diesem Pflichtgebote der Rechtsatz verbunden: Wenn dich ein anderer Mensch als bloßes Mittel zu seinen beliebigen Absichten, in wirklichen, deinen Zustand verändernden Thaten behandelt, so bist du mit aller vernünftiger Wesen Einstimmung befugt, dich der physischen Natur desselben, als Mittels zu deinem Zwecke, zu bedienen etc. oder du darfst *aller Behandlung deiner selbst als bloßen Mis-*

*sels für den beliebigen Zweck eines andern, d. i. allem Unrecht Gewalt entgegenzusetzen; oder Unrecht giebt Befugnis zur Gewaltausübung gegen den Urheber desselben. Den vollständigen Grundsatz des N. R. geben beide Sätze (der gegebene Pflichten- und Rechtsatz) in unzertrennlicher Verbindung. In wiefern aber aus dem letzteren unmittelbar die sämtlichen Zwangsrechte erfolgen, ist er das nächste Principium der Wissenschaft. — In dem zweiten Excurs S. 104 löst der V. die Frage: Wie sich aus den Principien der moralischen Vernunft ein zulassender Rechtsatz ergeben könne, so, daß das Dürfen und Erlaubtseyn bloß ein äußeres moralisches Verhältnis ausdrücke, nämlich dasjenige, wodurch wir andere verpflichtet denken, uns in einer gewissen Handlung zu hindern. Eine Handlung, also darf geschehen oder ist erlaubt, in wiefern andere sie nicht zu hindern verpflichtet sind. Es giebt nach dem Verf. gar kein inneres Erlaubtseyn, kein inneres Dürfen. In Beziehung auf das Sittengesetz sind alle Handlungen *notwendig* entweder gut oder böse, *sollen* geschehen oder unterbleiben. Aus diesem Grunde tadelt er alle diejenigen, welche allein aus dem Begriffe der Pflicht den Begriff des Rechts entwickeln, wie *Hufeland* und *Schmid*, welche von dem Sollen auf das Dürfen schließen, und wovon der letztere so gar alles Lürten durch das Sollen eingeschränkt wissen will. Auch *Schaumann* und *Reinhold* thun ihm nicht Genüge, da sie die Frage, wie die moralische Vernunft, welche jederzeit streng gebietet, *zulassen, erlauben* könne, nicht beantworten. In der Vorrede des zweiten Theils, die eine sehr anziehende Beleuchtung der erschienenen Kritiken des ersten Theils, und dessen, was seit der Zeit in Beziehung auf die Deduction des Grundsatzes alles äußern Rechts geschehen ist enthält, verweilt der V. insbesondere bei*

dem, was in *Jakobs* philosophischer Rechtslehre gefchehen ist. Auch in dessen Theorie sagt er S. 44 *schlechte sich* der Begriff des Zwangsrechts in das System der praktischen Begriffe ein, ohne das die Berechtigung der Vernunft zu demselben erhalte. Man springe von dem Rechte *seyn* so gleich auf das Rechte *haben*, *Jakobs* Formel drücke die Grundbedingungen der sittlichen Güte aus. Man begreife nur Pflichten, aber nicht unmittelbar *bloße Rechte daraus*. Ich *sohl*, jenem Gesetze gemäß, nach Maximen handeln, in denen die Vernunft als Zweck an sich gedacht wird; wie bestimmt aber diese Nothwendigkeit, die ihr unstreitig untergeordnete Freiheit, daß ich alles thun *dürfte*, wobei alle andere vernünftige Wesen als Selbstzwecke bestehen können, und wo liegt in der Vernunft das Kriterium, nach welchem wir sähig sind anzuerkennen, wobei alle vernünftige Wesen *bestehen*, und zwar *blos bestehen* können.

Dieses sind die wesentlichen Grundsätze des Heydenreichschen Raisonnements über den wichtigsten Punct im Naturrechte. Rec. will daher zuerst dabei verweilen, und seine Gedanken theils über die Anforderungen, die Hr. II. in Beziehung auf die Deduction eines Rechtsprincipis macht, theils über dessen Deduction selbst, mittheilen.

1) Zuerst scheint mir die Idee, als ob das oberste praktische Vernunftgesetz nur *Pflichten*, nicht *Rechte*, nur ein *Sollen*, kein *Dürfen* bestimme, ganz grundlos und fallch zu seyn. Wenn ein praktisches Princip das *oberste* seyn soll; so muß es eben so wohl das eine als das andere unter sich be greifen. Denn der Begriff des Rechts ist nicht minder ein Freiheitsbegriff, als der Begriff der Pflicht, und da das oberste praktische Gesetz nur das oberste Gesetz der Freiheit ausdrückt, so muß unter demselben alles, was durch Freiheit möglich ist, d. i. so wohl das Sollen, als das Dürfen begriffen

seyn. Nun ist aber dasjenige Princip, welches zunächst aus dem Begriffe der Freiheit fließt, in der That kein anderes als die Unabhängigkeit im Handeln von allen äußern Bestimmungsgründen, als allgemeines Gesetz gedacht, oder: jedes freie Wesen kann unabhängig von äußerem Zwange sich selbst bestimmen. Dieses Princip aber enthält die nothwendigen Schranken der Freiheit in sich. Denn wenn *jedes* freie Wesen soll frei handeln können; so darf das eine des andern Freiheit nicht verletzen, und die gesetzmäßige Freiheit des einen wird durch die Gewalt, wodurch ein freies Wesen gehindert wird, anderer Freiheit zu verletzen, nicht aufgehoben. Da nun das Recht nichts anders ist, als das moralische Vermögen etwas zu thun, was andere nicht hindern dürfen; so ist das Recht und die gesetzmäßige Freiheit eines und ebendasselbe, und die Deduction der Freiheit ist zugleich die Deduction des Rechts, so bald man die Freiheit in mehreren Subjecten denkt, die in einem Verhältnisse zusammenstehen. Der Begriff der Freiheit erhält aber seine Realität doch erst durch das Bewußtseyn des ursprünglichen moralischen Gesetzes, wodurch sich uns das *Sollen* ankündigt. Der Begriff des *Sollens*, der sein sicheres und gewisses Object hat, führt unvermeidlich auf den Begriff der Freiheit und sichert zugleich diesem Begriffe seinen Gegenstand, weil das Sollen ohne Freiheit nicht als möglich gedacht werden kann, diese setzt aber eine physische Möglichkeit des Objects auch gegen das, was durch das Sollen bestimmt ist, zu handeln voraus, und wird *blos* durch die Freiheit anderer eingeschränkt, und so giebt eben die Freiheit den Begriff des Rechts, so bald sie als allgemeines Gesetz gedacht wird. Ich kann also mit Recht schließen: Wer *soll*, der *darf* d. i. Wer soll, der ist frei. Er darf folglich nicht *blos* das, was er soll; sondern er darf auch das, was er nicht soll,

wenn

wenn er nur anderer Freiheit dadurch nicht verletz. Denn sonst könnte sich die Freiheit gar nicht, auch nicht gesetzmäßig äußern. Hieraus folgt also, daß durch das ursprüngliche Sittengesetz in der That das Recht bestimmt sey, und daß wer Pflichten hat, auch nothwendig Rechte haben müsse. — Doch aus mehreren Stellen scheint es, daß Hr. H. hiegegen nicht streite. Er dringt nur darauf, daß man den Begriff der Pflicht mit dem Begriffe des Rechts nicht verwechseln soll. Er leugnet nicht, daß der Begriff der Pflicht auf den Begriff des Rechts führe, er leugnet nur, daß dieser in jenem enthalten sey, und daß das Recht durch die Pflicht allein begründet und eingeschränkt werde, und hierin hat er vollkommen Recht, obgleich Rec. bei dieser Voraussetzung sich nicht in die Vorwürfe finden kann, die einigen Rechtlehrern, die hierin vollkommen mit ihm einig sind, gemacht werden, als ob sie den Begriff des Rechts, aus dem Begriffe der Pflicht erschlichen hätten.

s. Wenn Hr. H. diejenigen tadelt, welche das Recht durch die Pflicht beschränken wollen, und sagen: Niemand darf mehr als er soll; so ist Rec. mit der gemeinen moralischen Vernunft ganz auf seiner Seite. Wenn er aber mit einigen andern meint (S. Th. I. S. 110) es gebe überall gar kein inneres Dürfen, kein inneres Erlaubtseyn, alles Dürfen sey nur ein äußerer; so glaube ich, daß diese Behauptung auf einem Mißverständniß beruhe. Man hält nämlich das innerlich Erlaubte für etwas Moralisch Gleichgültiges, und weil in Beziehung auf die moralische Beurtheilung nichts gleichgültig seyn darf; so glaubt man ein solches sey überall noch moralischen Begriffen nicht anzureffen. Allein die moralische Gleichgültigkeit würde darin bestehen, daß eine Handlung in gar keiner Beziehung zu dem Sittengesetze stünde,

Dergleichen Handlungen kann es nicht geben. Aber daß einige Handlungen oder Zwecke durch dasselbe als *moralisch nothwendig*, d. i. als *Pflichten*, andere als *moralisch zufällig*, d. i. als *erlaubt* bestimmt werden, ist ein Gedanke, der nicht nur keinen Widerspruch enthält, sondern auch in der Natur der Sache gegründet ist. Das *Sollen* geht allein auf die Allgemeinheit der Maximen, es bestimmt aber nicht alle Zwecke als nothwendig. Vielmehr giebt es mehrere Zwecke in der Natur des Menschen, (die Befriedigung der Neigungen) die als moralisch zufällig vorgestellt werden, und die das Sittengesetz bloß einschränkt, nämlich die Neigungen nur nicht gegen das Sittengesetz zu befriedigen, wo also die Handlungen, die sich darauf beziehen, samt deren Gegenheile, dem moralischen Gesetze gemäß gefeheren oder unterbleiben, und die Güte des Characters sich in der Subordination der Neigungen unter das Sittengesetz offenbaret. Den rechten oder linken Fuß zuerst oder zuletzt zu bewegen, die Augen beim Meditiren zu öffnen oder zu schließen, ist durch das Sittengesetz als moralisch zufällig oder als innerlich erlaubt bestimmt. Es beruhet das Dürfen auf einer Vergleichung mit dem, was die Pflicht gebietet, und je nachdem diese als innere oder als äußere betrachtet wird, nachdem ist es ein inneres, oder äußeres Dürfen. Ich darf etwas innerlich thun, heißt, es ist mir durch keine Pflicht verboten: ob es geboten sey, ist hierdurch nicht bestimmt. Gesetzt aber auch, es sey geboten; so schließt dieses in sich, daß es nicht verboten, d. h. auch erlaubt sey. Man kann also allerding sagen: Was ich thun *soll*, darf ich auch thun. Man sagt aber bloß, was sich von selbst versteht, aber man sagt nicht entgegengesetzte Dinge, wie Hr. H. glaubt. Man darf aber noch mehr thun, als

als man thun soll, weil nicht alle Zwecke in der menschlichen Natur moralisch nothwendig sind.

3. *Recht thun* ist vom *Recht haben* freilich unterschieden. Denn jenes drückt die dem Sittengesetze gemäße Handlungsweise aus, dieses das Verhältniß der gesetzmäßigen Freiheit, in welchem sich ein sittliches Wesen zu einer Handlung befindet. Der Begriff des Rechthabens hat die Beziehung der Handlungsweise auf das Sittengesetz zum Object. Nicht bloß wer seine Pflicht thut, sondern auch wer sich sein wohlverworbenes Essen und Trinken wohl schmecken läßt, thut recht, ob gleich Niemand sagen wird, daß er bei diesem Genusse in Ausübung seiner Pflicht begriffen sey. Da aber im Rechthun sich allemal die gesetzmäßige Freiheit wirksam beweiset, die also kein anderer verletzen darf, hierin aber das Recht bestelt; so ist offenbar, daß man ebenfalls sagen könne: Jedermann habe ein Recht, recht zuthun, und daß weder den Ausdrücken noch den ihnen zum Grunde liegenden Begriffen die Vorwürfe gebühren, welche der Hr. V. ihnen macht.

4. Der Ausdruck wodurch Hr. H. das oberste praktische Princip andeutet. Th. I. S. 87. „handle jederzeit nach solchen Maximen, die du zugleich als allgemeine Gesetze wollen kannst,“ greift offenbar nicht bloß pflichtmäßige sondern auch bloß innerlich erlaubte Handlungen in sich. Denn wer nach seinen Belieben blaues oder grünes Tuch zu seinem Kleide wählt, verfährt nach einer Maxime, nach der jedermann verfahren kann, ohne deswegen etwas zu thun, das durch die Pflicht geboten wäre.

5.) Was die Hauptsache betrifft, nämlich die Deduction des Rechtsprincips, welche Th. I. S. 91. §. 12 — 14 enthalten und oben von uns mitgetheilt ist; so muß Rec. gestehen, daß er die Wendung, wodurch

Hr. H. das 'Rechtsprincip begründet, bedenklich findet, und daß ihm der Boden, auf welchem das Fundament alles Rechts hier gebauet wird, nicht fest genug zu seyn scheint. Ich frage nämlich: Wie es folge, daß derjenige zum Zwange berechtigt werde, der von dem andern, als bloßes Mittel gebraucht wird. Hr. H. sagt: Wie ferne die Vernunft jedem vernünftigen Wesen dieses Gebot giebt, giebt sie auch schon einem jeden auf dem Fall er gegen dasselbe behandelt wird, die Befugniß, die unrechtmäßige Handlung mit Gewalt zu hindern. Aber ich frage: 1.) Wie kömmt der V. hier schon dazu, die Begriffe von *Befugniß*, von *unrechtmäßiger Handlung* zu gebrauchen? Wie? müssen diese Begriffe nicht erst durch den obersten Rechtsgrundsatz bestimmt werden, also auf ihn folgen und durch ihn seine Erklärung erhalten? Woher überall eine Befugniß, ein Recht? Wie kann überall eine Handlung unrecht heißen? 2.) Wie kann daraus, daß die Vernunft die Verletzung der Freiheit, jedermann verbietet, folgen, daß im Falle jemand gegen ein solches Verbot behandelt würde, er berechtigt sey, die allen gebotene Handlung zu erzwingen? Das Gesetz der Güte gilt ja auch für jedermann. Jeder muß jeden positiv als Zweck behandeln. Es würde ebenfalls ein Recht da seyn, die Handlungen der Güte von andern zu erzwingen. Analytisch folgt doch aus dem Satze: Niemand soll des andern Freiheit verletzen, der Satz: jeder hat das Recht, seine Freiheit gegen jeden Angriff mit Gewalt zu sichern nicht. Wo ist also das Band nach des Hrn. V. Systeme, welches sie beide verknüpft? Ich kann diese Verknüpfung in der Gedankenfolge des Hrn. V. nicht finden. So bald ich aber die Freiheit als allgemein denke, welches der bloße Begriff der moralischen Wesen verlangt; so denke ich auch zugleich die Freiheit des einen
durch

durch die Freiheit des andern eingeschränkt, und wenn die Kräfte des einen durch die Kräfte des andern so weit eingeschränkt werden, daß sie seiner Freiheit keinen Eintrag thun können: so wird keines Freiheit verletzt. Der Begriff einer solchen gesetzmäßigen Freiheit ist aber gerade der Begriff des Rechts. Diese Deduction des Rechtsbegriffes scheint deher dem Rec. simpel und klar. Daß es Pflicht sey. Niemandas Rechte zu verletzen, ist ein Satz, der erst auf die Bestimmung des Rechtsbegriffes folgt. Denn nachdem man einseheth, daß Freiheit des Wesen der sittlichen Natur ausmacht, muß es auch als allgemeines Gesetz gedacht werden, diese zu achten, und da die gesetzmäßige Freiheit eben in dem sittlichen Vermögen besteht, alles zu thun, was keines andern gesetzmäßige Freiheit verletzt; so muß auch der Zwang gegen den ungelezt. mäßigen Angriff auf Freiheit, als in der gesetzmäßigen Freiheit selbst gegründet gedacht werden, weil dadurch keines gesetzmäßigen Freiheit verletzt wird.

6.) In dem Jakobischen Systeme glaubt der Hr. H. eine Vermischung der Moralprincipien mit den Rechtsprincipien wahrzunehmen zu haben, und er verwirft daher Th. II. S. 40. dessen Rechtsprincip aus Gründen, welche die Leser der Analen schon aus einem Briefe im Anzeiger des vergangenen Jahres (Septemb. St. 41.) kennen. Er sagt S. 44. diejenige Formel, welche Hr. J. als das oberste Rechtsprincip aufstellt, ist das formale Gesetz der reinen praktischen Vernunft, und drückt die Grundbedingung aller sittlichen Güte aus. Allein Rec. sieht nicht ein, wie dieser Vorwurf der Jakobischen Formel gemacht werden könne. Es drückt keine einzige derselben eine Pflicht aus. So heißt die erste: Was in einem Systeme freier Wesen noch allgemeinen Gesetzen gewollt werden kann, daß es geschehen dürfe ist Recht. Hierin

scheint der Charakter eines Rechts ganz getroffen zu seyn. Man substituirt Pflicht statt Recht und die Formel ist offenbar falsch. So kann es nach allgemeinen Gesetzen gewollt werden, daß ein unbarmherziger Gekübiger seinen armen Schuldner zwingen dürfe, ihm die Schuld zu bezahlen, d. h. es kommt ihm ein Recht zu. Und so in allen übrigen Formeln z. B. in der: Recht ist das, wobey alle vernünftige Wesen als Selbstzwecke gedacht werden können, welches eine schlechte Pflichtformel sein würde, da ein vernünftiges Wesen immer noch als Selbstzweck bestehen kann, wenn ich es auch neben mir mit der unbarmherzigsten Gefinnung verhungern lassen, welche Gefinnung der Pflicht ganz zuwider seyn würde. Rec. begreift also nicht, wie dem Jakobischen Lehrbuche der Vorwurf gemacht werden könne; daß darin eine Pflichtformel mit der Rechtsformel verwechselt sey. Vielmehr glaubt dieser, der mit dem Rec. einerlei Person ist, und mit Vergnügen die freundschaftliche Auffodernung des Herrn Prof. Heidenreich zur mehreren Erörterung dieser Sache hier annimmt, alles gethan zu haben, um diese Verwechslung zu verhüten. Er hat in seinem N. R. den Begriff des Rechts als einen ursprünglichen von dem Pflichtbegriffe ganz unabhängigen Begriff behandelt. Denn das Dürfen scheint ihm ein eben so ursprünglicher praktischer Begriff zu seyn, als der Begriff des Sollen. Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn er von dem Begriffe der Freiheit angefangen, und diese als allgemein aufgestellt hätte, um dadurch den Begriff des Rechts zu erörtern. Allein er glaubte damals dieses bis in den folgenden Abschnitt ersparen zu müssen, wo er den Begriff eines moralischen Wesens durch die drei Kategorien, der Persönlichkeit, Freiheit und Gleichheit bestimmt, und das Recht § 103 gerade so erklärt, wie oben, nämlich, die

die Freiheit als allgemeines Gesetz gedacht. Uebrigens aber kann der Rec. unmöglich die Freiheit für eine Materie des Rechts halten, wie der Hr. V. (Th. II. S. 45 u. Anzeig. 41 S. 136) zu wollen scheint. Die Freiheit ist selbst bloß etwas formales, gar kein Gattungsbegriff gewisser Objecte, auf welche dadurch der Rechtsbegriff bezogen werden könnte. Der Begriff der Freiheit ist der Begriff des Rechts selbst, so bald ich dieselbe als allgemeines Gesetz d. i. sich selbst einschränkend in den verschiedenen Subjecten denke. Ob ich sage: dieser Mensch hat viel Freiheiten oder viel Rechte, ist einerlei.

Nachdem der V. den obersten Rechtsatz dargestellt hat, mit dessen Ausdruck Rec. sehr zufrieden ist, ob er gleich dessen Deduction keinen Beifall nicht geben kann, geht er S. 130 — 143. zu einer Kritik der übrigen materialen Grundsätze über, und kommt K. 3. zur Darstellung der ursprünglichen Zwangsrechte; deren der V. drei zählt, a) auf Erhaltung des Daseyns seines Wesens und seines Vermögens in naturgemäßen Zustände; b) auf Vervollkommungsfähigkeit seiner Natur; c) auf die Freiheit in den Aeußerungen seiner Kräfte. — Ist b nicht in a enthalten? Zu dem Rechte auf Freiheit reclinet der V. auch das Recht auf Ehre und guten Namen S. 157. Allein daß durch Verletzung der Ehre und des guten Namens *allezeit* die ursprüngliche Freiheit verletzt werde, thut des Hrn. V. Beweis nicht dar. Durch die Erklärung der Meinung, daß alle Menschen von Natur Schurken sind, nehme ich allen Menschen so viel an mir ist, ihre Ehre. Kann man mich zwingen, diese Meinung nicht zu erklären? *Timon, Hobbes*, würden in diesem Falle die Urrechte der Menschheit verletzt haben — In den lehrreichen Excursen handelt der V. die väterliche Gewalt ab, und vertheidiget das Recht auf Ehre und Wahr-

haftigkeit gegen Hrn. *Schmalz*. Ich stimme demselben in so weit bei, als es ohne Grund ist, daß Verleumdung und Lüge nie Urrechte verletzen können, behaupte aber, daß es eben so wenig erweislich ist, daß sie allemal Urrechte verletzen, und glaube daher, daß diese Bestimmung einer besondern Art der Verletzung so wenig ins N. R. gehöre, als die Verletzung mit der Hand, dem Degen, Pistol etc. Denn dieses sind specielle Fälle, worüber sich im Allgemeinen nichts bestimmen läßt. In den darauf folgenden Abschnitten des absoluten N. R. wird von dem Richter in außerbürgerlichen Zustände, der Verletzung der Urrechte, der Art der Gewaltanwendung gegen Unrecht, der natürlichen Gleichheit der Menschen etc. gehandelt. Unter diesen gedankenreichen Abhandlungen hat den Rec. das siebente Kapitel, wo von der Maasregel und der Art der Gewaltanwendung gegen Unrecht gehandelt wird, am meisten angezogen, weil er auch hier auf Gedanken stieß, die von den sehnlichen abweichen, und daher seiner besondern Prüfung bedurften. Es hängt natürlicher Weise hiermit die Untersuchung zusammen, ob es ein natürliches Recht dem Beleidiger zu strafen gebe, worüber die beiden entgegengesetzten Parteien gemeinhin mit gleicher Zuversicht entscheiden, wodurch es dem Rec. eben wahrscheinlich wird, daß vielleicht beide den wahren Gesichtspunct der Sache übersehen, und daher will Rec. sich bemühen das Seinige zur Aufklärung dieser dunklen Materie beizutragen.

Das Recht zur Gewalt gegen Unrecht überhaupt drückt das oberste Rechtsprincip selbst aus und ist also mit diesem zugleich anerkannt. Eine rechtmäßige Gewalt aber, sagt Hr. H. könne nichts zum Zwecke haben, als 1) das Unrecht gegen uns zu hindern, oder 2) es ungeschehen zu machen, oder 3) die Folgen desselben aufzuheben.

heben. Daher könne weder *Rache* noch *Strafe* der Zweck der rethorischen Gewalt seyn. Nicht *Rache*, weil diese eine un-sittliche Gemüthsstimmung ist, die nie durchs Recht eingeführt werden kann; nicht *Strafe*, weil diese als Ausgleichungsmittel zwischen *Moralität* und *Glückseligkeit*, d. i. als *moralische* Strafe nur Gott zukommen kann, und als politische Strafe einen Vertrag voraussetze. Denn die politische Strafe sey nur ein Klugheitsmittel zur Verhinderung des Unrechts und Schadens. Sie süge einem Menschen Leiden zu in Beziehung auf Handlungen, die er weder er oder andere in Zukunft thun könnten; der Gefraße leide also in Rück-sicht der bloßen Möglichkeit. Dies ist die Theorie, welche Hr. H. mit den mehresten der neueren Rechtslehrer gemein hat. Die Behauptung eines natürlichen Strafrechts hat man insonderheit aus dem Grunde verworfen, weil es alle menschliche Kräfte übersteige eine proportionirliche Strafe ausfindig zu machen; und dem Menschen überhaupt kein Recht zukomme, die sittliche Ordnung mit Gewalt zu realisiren. Denn in diesem Falle würde auch ein Recht da seyn, Uebertretungen der Pflichten der Güte zu bestrafen. Hr. H. verwirft auch um dieser Gründe willen des Rec. Darstellung S. 51 Th. II. weil er dessen Hauptgrund für das Strafrecht in der Idee der Realisirung einer moralischen Ordnung sucht. Allein wenn Rec. wirklich zu dieser Behauptung Veranlassung gegeben hat; so hat er seine Gedankenreihe ganz falsch mitgetheilt. Denn die er Meinung ist er eben so sehr zuwider als Hr. H. und gesteht, daß wenn es keine andern Gründe für das natürliche Strafrecht gäbe, als die von Hr. H. angeführten, er solches gerade zu verwerfen würde. Die Idee der moralischen Ordnung ist aber für den Rec. nur eine Hülfsidee (nicht ein Grund), um zu

Annal. 776.

zeigen, daß das Recht zu strafen mit der Pflicht bestehen kann, und die Proportion der Strafe zu beurtheilen. Den einzigen Grund des natürlichen Strafrechts setzt aber Rec. in die Substantion des Begriffs der Strafe unter das oberste Rechtsprincip selbst. Wenn ich nämlich unterfragen will, ob vor allem Vortrage oder absolute ein Recht zu etwas statt finden könne; so frage ich: ob das, worauf ein Recht ausgemittelt werden soll, mit der Freiheit aller bestehen kann, ob Niemandes *gesetzmäßige* Freiheit dadurch verletzt werde? Halte ich diese Frage an den Begriff der Strafe; so wird sie folgender Gestalt ausgedrückt werden müssen: Ob eines andern *gesetzmäßige* Freiheit dadurch verletzt wird, daß der Beleidiger von dem Beleidigten ein der Beleidigung *proportionirliches* Uebel, d. h. ein solches empfängt, das, wenn er gewiß gewußt hätte, daß es ihn treffen würde, ihn gewiß zur Unterlassung der Beleidigung bestimmt haben würde. Nun sieht ein jeder 1) daß durch eine solche Gewalt Niemandes *gesetzmäßige* Freiheit verletzt wird. Denn diese Verletzung könnte doch nur den Beleidiger treffen. Diesen trifft sie aber nicht, denn er erfährt die bloße Reaction eines andern freien Wesens, das er in seiner Freiheit stürte. Daß aber alle freie Wesen einander einschränken, darin besteht nicht bloß die sittliche sondern auch die *rechtliche* Ordnung, welche ja eben durch das oberste Rechtsprincip ausgedrückt wird. Die Strafe oder das der Beleidigung *proportionirliche* Uebel, wovon die Beleidigung den Grund enthält, gehört also zur ursprünglichen rechtlichen Ordnung. Daß aber nur der Beleidigte und kein anderer ursprünglich das Recht hat, den Beleidiger zu strafen, kömmt daher, weil der Beleidigte das Recht hat, seine Freiheit einschränken zu lassen, wenn er will. Daher können andere nicht

I

nicht

nicht eher das Recht haben den Beleidiger zu strafen, als wenn sie des Beleidigten Willen erkennen, dafs er dieses wolle. Denn sonst würde eine Verletzung der gesetzmässigen Freiheit so wohl des Beleidigers, als des Beleidigten eintreten, welche nie als ein Recht gedacht werden kann; 2) Wollte man ein Recht der Menschen, alle unsittliche Handlungen in andern zu bestrafen annehmen: so läst sich die Ungereimtheit eines solchen Rechts leicht aus dem obersten Rechtsprincip erkennen. Denn nach demselben berechtigt nur die Verletzung der Freiheit zur Gewalt gegen andere, weil nur durch diese das Bestehen als Selbstzweck unmöglich gemacht wird. Mithin kann absolut kein Mensch ein Recht haben, den andern um seiner unsittlichen Handlungen willen, in wieweit sie nicht die Freiheit verletzen, zu bestrafen.

Das Recht seinen Beleidiger zu strafen, scheint also wirklich ein ursprüngliches Recht zu seyn, das unmittelbar aus dem Begriffe eines Systems freier Wesen folgt, weil es selbst als die Bedingung der Möglichkeit eines solchen gedacht werden mus. Mir scheint also der Grund der rechtlichen Strafe allein in der Beleidigung zu liegen und durch diese hinreichend bestimmt zu werden. Auf die inneren Bestimmungsgründe des Strafenden, ob ihn Rache oder Liebe oder Furcht regiere, kommt es bei der rechtlichen Beurtheilung der Strafe gar nicht an, sondern nur darauf, dafs sie in ein System freier Wesen passe oder die Freiheit nicht verletze. Hiervon mus auch die Beurtheilung aller rechtmässigen Gewalt ausgehen, als das Recht sich zu vertheidigen, zum Ersatz u. s. f. die sämmtlich erst davon abgeleitet sind, dafs die Beleidigung zur Gewalt berechtige.

Der Zweck, den der Gewaltausübende bei seinem Zwange beschichtiget, kann nie der Rechtsgrund der Rechtmässigkeit

des Zwanges seyn. Denn dieser ist 1) allemal ungewis, weil er vom Gelingen abhängt. Da nun ein Grund eher kein Grund seyn kann, als bis er etwas ist; so würde, wenn der Zweck unslänge, die Gewalt unrechtmässig seyn. Der Grund des Rechts mus also allemal schon da seyn, ehe etwas für Recht erklärt werden kann; 2) würde das Recht von den Folgen abhängig gemacht, welches alles Recht aufheben würde. Daher kann nicht in der wirklichen Vertheidigung, nicht in dem wirklichen Erlaß, nicht in der wirklichen erreichten Sicherheit der Grund liegen, dafs auf die darauf zielenden Handlungen ein Recht da ist, sondern in dem Umstande, dafs ein solches Verfahren in einem Systeme freier Wesen Niemandes Freiheit verletzt, oder welches einerlei ist: der Grund des Rechts ist immer in der Form, nie in der Materie, welche der Zweck der Handlung heist, zu finden, und der Zweck der Handlung mus allemal erst an die Form gehalten und darnach geprüft werden, wenn man wissen will, ob ein Recht dazu da sey. Daher hat Niemand auf irgend eine Materie unbedingt ein Recht, welches seyn müste, wenn irgend eine Materie das Rechtskriterium oder der Rechtsgrund selbst wäre, sondern nur unter der Bedingung der allgemeinen Rechtsform, welches das sicherste Zeichen ist, dafs der Rechtsgrund (nicht das Object des Rechts) jederzeit in dieser, nie in der Materie gesucht werden mus. So und so allein mus auch der Begriff der Strafe geprüft werden, ob und wie weit er unter die Rechtsform passe oder nicht. In wie weit er darunter paßt, in so weit ist ein Rechtsgrund zur Strafe da. Nun kommt es bei allen rechtlichen Handlungen gar nicht auf die moralischen oder unmoralischen Triebfedern derselben an, sondern allein auf ihre Gesetzmässigkeit. Wenn gleich ein Mensch den andern bloß

aus Reche zum Ersatz eines geliehenen Gutes zwingt, weil er wüßte, er brächte ihn dadurch in das größte Unglück, worüber er sich freuet; er hat doch ein Recht diesen Ersatz gesetzmäßig zu erzwingen. Das äußere Gericht hat über die innern Triebfedern gar keine Stimme. So ist es auch in Ansehung der Strafe. Das ursprüngliche Recht den Beleidiger zu strafen, wird allein aus der Reflexion sichtlich, daß sie das einzige Mittel der Möglichkeit eines Systems freier Wesen ist, die sich einander so weit einschränken sollen, daß darin jeder frei seyn kann. Denn setzt, die Beleidigung für sich allein wäre kein rechtlicher Grund, dem Beleidiger ein proportionirtliches Uebel anzufügen, d. h. es wäre kein Recht zur Strafe da; so würde jede Beleidigung als solche rechtmäßig seyn, oder Niemand dürfte sie verwehren. Der Grund des Rechts zum Zwange würde nicht in die Beleidigung, sondern in die Absicht, oder den Zweck gesetzt, die Beleidigung zu verwehren, oder den dadurch verursachten Schaden zu ersetzen. Man denke nur a) daß eine Beleidigung schon geschehen, b) daß der Schade unerfetzlich, c) daß der Erfolg unserer Gewalt zweifelhaft sey; so würde in allen drei Fällen gar kein Rechtsgrund da seyn, Gewalt gegen den Beleidiger zu brauchen, d. h. es dürfte jeder den andern ungestraft beleidigen, und wenn er nur die Beleidigung schnell und unvermerkt begieng, oder dadurch einen unerfetzlichen Schaden verursachte; so hätte er noch Rechtsprincipien ein Recht zu beleidigen. Denn Niemand dürfte auf diese Beleidigungen Gewalt folgen lassen, weil keiner jener Zwecke ihn dazu berechtigen kann. Wollte man erwidern, daß ein Recht da sey, künftige Beleidigungen zu verhindern: so frage ich wo liegt der Rechtsgrund hierzu? Ist die künftige Beleidigung der Grund; so wäre ja die Folge (der

Zwang) eher, als der Grund, welches falsch ist. Liegt aber der Grund in der geschehenen Beleidigung; so bestimmt der Grund die Folge, wie es seyn muß, und es ist ein Rechtsgrund zur Gewalt da, gesetzt der Zweck (die Verhütung künftiger Beleidigungen) ginge auch nicht in Erfüllung. Im letzteren Falle ist denn zwar die Verhütung der Beleidigung der Zweck, das Object des Rechts, aber nicht der Grund oder die Form desselben. Das Object des Rechts ist nur in so weit Recht, als es unter die Rechtsform paßt, d. h. durch diese als Recht bestimmt ist. Hierauf gründet sich auch allein der Beweis des Vertheidigungs- und Ersatzrechtes.

Zusammengenommen besteht also meine Theorie des Rechts zur Gewalt und Strafe nebst deren Gründen in der Kürze in folgendem: Jeder hat das Recht, die Freiheit aller bis auf den Punct durch Gewalt einzuschränken, daß seine Freiheit durch den Gebrauch der ibrigen nicht verletzt wird. Denn dadurch wird die Freiheit allererst gesetzmäßig, und Niemandes gesetzmäßige Freiheit leidet dabei. Daß dieses geschehen darf, kann also in einem Systeme freier Wesen allgemeines Gesetz, d. h. es kann und muß ein Recht dazu da seyn. Zur Gewalt kann aber aus eben dem Grunde eher kein Recht da seyn, als da, wo unsere Freiheit über die Gebühr, d. i. mehr als es das Recht gestattet, eingeschränkt wird, d. h. wo Beleidigung ist, folglich ist die Beleidigung der einzige Grund zur Gewalt. Die durch die Beleidigung bestimmte rechtmäßige Gewalt wird nun 1) entweder als bloße Reaction oder proportionirtliche Gegengewalt gedacht welche nichts anders, als eine Beschränkung des gesetzwidrigen Gebrauchs der Freiheit auf ihren gesetzmäßigen Punct ist, oder 2) die Gegengewalt hat zugleich die Vertheidigung oder Wiederherstellung seines

verletzten Rechts zum Zweck, welches aber nicht immer möglich ist, und auch im Falle der Möglichkeit doch nur dann rechtmäßig ist, wenn die dazu nöthige Gewalt das gefetzmäßige Maas der Gegengewalt nicht übertritt, weil nur unter diesen Eintheilränkungen Schadenersatz und Vertheidigung als rechtmäßig gedacht werden kann. In wie fern bei dem Gebrauche der Gegengewalt von den letzteren Zwecken ganz abgesehen und der Gebrauch derselben bloß durch die Beleidigung bestimmt wird, heißt sie *rechtliche Strafe*. Ihr rechtlicher Grund ist die Beleidigung, ihr Zweck die Ansehrterhöhung der gerechtmässigen Freiheit. In wiefern sie ihrem Grunde gemäss sind, sind die Strafen *rechtmässig*, in wie fern sie richtige Mittel zu ihrem Zwecke sind, *zweckmäßig*. Wenn indessen der Zweck in der Wirklichkeit auch nicht erreicht werden sollte, so hebt dieses doch die Rechtmässigkeit der Strafen nicht auf, da der Zweck nicht der Grund der Rechtmässigkeit derselben ist. Sobald ein materieller bestimmter Zweck, wie, sich selbst zu retten, oder Vergeltung, der Zweck und Grund des Zwanges ist, ist er nicht mehr Strafe, dann ist nicht mehr die Beleidigung der Grund des Rechts zu dieser Art des Zwanges, sondern das in jedem Rechte enthaltene Recht der Ausübung, d. i. das Recht alle widerrechtliche Hindernisse zu überwinden, um das Object des Rechts wirklich zu machen.

Meine Theorie des natürlichen Strafrechts treffen alle die Gründe nicht, durch welche Hr. H. und andere dasselbe bestreiten, so trüßig sie auch die Falschheit anderer Theorien darthun mögen. Ich wünsche daher, daß man meine Gründe einer näheren Prüfung werth halten möge, und habe sie zu diesem Behufe hier, so bündig als es mir in dieser Kürze möglich war, vorgelegt. Ist meine Theorie gründlich und

wahr; so hat sie noch einige nicht unbedeutliche Vortheile, die den entgegengeletzten abgehen, wie 1) daß sie mit der gemeinen sitzlichen Vernunft, die allenthalben ein natürliches Strafrecht anerkennt, übereinstimmt: 2) daß sie den Ursprung des Strafrechts im Staate darthut, ohne zu der gezwungenen Erklärung durch einen Vertrag seine Zuflucht nehmen zu müssen; 3) daß die Abschreckung anderer oder ungetöbete Dinge, nämlich künftige Beleidigungen, als Gründe des Strafrechts in ihrer völligen Nichtigkeit erscheinen.

Das hypothetische Naturrecht des Hrn. Verf. enthält die Theorie des Eigenthums und der Verträge, welche das letzte Drittel des ersten, und die erste Hälfte des zweiten Theils einnimmt. In der Lehre vom Eigenthum ist Rec. ganz mit dem Hrn. V. einig, bis auf die Lehre von dem Testamente, worüber der V. bekanntlich die Meinung des ersten Theils zurück genommen hat, und worüber so viel Verhandlungen in dem Anzeiger des vorigen Jahres vorgekommen sind, daß ich glaube, die Acten sind mit dem, was Hr. H. noch in der Vorrede des zweiten Theils sagt, geschlossen und zum Spruche bereit, den Rec. da selbst Parci hierbei ist, billiger Weise ändern überläßt. Die Lehre von den Verträgen geht S. 140. Th. I. an. Diese ist insbesondere sehr fruchtbar und ausführlich behandelt. Die Schmalzische Theorie wird mit tüchtigen Gründen bestritten. Die vielen Details, in welche der V. eingeht, und die er so scharfsinnig behandelt, machen die Lectüre dieses Abschnitts insbesondere, so wie des ganzen Werks überhaupt, sehr anziehend und angenehm. Rec. bedauert, daß er einige Bemerkungen die er über einige Stellen gern machte, zurück halten muß, da er schon vielleicht allzulange bei einigen einzelnen Materien verweilt ist, und der

der übrige Inhalt noch nachhaft gemacht werden muß. Es folgen nämlich noch nach dem hypothetischen Rechte nach Principien des allgemeinen Gesellschafts- Staats- und Völkerrechts. In dem Gesellschaftsrechte wird 1.) der Begriff des Gesellschaftsvertrags zergliedert S. 147 — 156; 2.) folgt eine allgemeine Eintheilung der Gesellschaft 3.) Ueber die verschiedenen Gesellschaften eigenthümlichen Rechte als a) der Ehe, b) der Eltern gegen die Kinder; c) der Religionsgesellschaft oder der Kirche. Der letztere Abschnitt verdient große Aufmerksamkeit, besonders, was er S. 194. über die Gültigkeit des Symbols der Kirche und die Verbindlichkeit demselben treu zu bleiben sagt. Der Inhalt der Principien des allgemeinen Staatsrechts, S. 231 — 234. ist bei Gelegenheit des ersten Theils des ausführlicheren Staatsrechts des Hrn. V. beurtheilt worden. Das natürliche Völkerrecht ist hier nur durch allgemeine Sätze als Folgen des Natur- und Staatsrechts des V. aufgestellt.

3. Leipzig bei Weygand: *Karl Heinrich Heydenreich: Grundsätze des natürlichen Staatsrechts und seiner Anwendung* nebst einem Anhang Staatsrechtlicher Abhandlungen. Zweiter Theil, 1795. 14. B. ()

Die Materialien sind hier mit gleicher Gründlichkeit und Scharfsinn behandelt, als im ersten Theile (S. Annal 1795. Act. St. 124. 127.) Er hängt mit dem vorigen innigst zusammen, indem er mit der fernern Ausführung der im ersten Theile abgebrochenen Abhandlung beginnt. Der Inhalt ist kürzlich folgender: Den Anfang macht der Beschluß des 2ten Abschn des 3ten Kapitels des ersten Theils, welches das Verhältniß zwischen Oberherrn und Unterthanen betraf. Hier werden die

Verhältnisse des Oberherrn zu den Unterthanen weiter entwickelt; die sämmtlich richtige Folgen des vorhergehenden sind. Dem Oberherrn wird S. 17 das Recht die Regierung einseitig niederzulegen abgesprochen. Da aber das Regierungsrecht ein Vorzug ist; und eine Regierung mit Widerwillen den Zweck nicht erfüllen kann; so glaubt Rec. daß aus dem Begriffe des Vertrags zwischen Regenten und Unterthanen, eine solche Einschränkung nicht nur nicht folge, sondern auch sie zu machen höchst zweckwidrig und unnütz seyn würde. Nach §. 20. hat die Gesellschaft gegen den Oberherrn das Recht des Ekeidigen, wenn er sich als ein Feind ihrer Verfassung zeigt. IV. Allgemeine Bemerkungen über die im vorigen Abschnitte I. Th S. 20 — II Th. S. 23.) entwickelten Grundverträge. Hierauf folgt die Lehre von der Gewalt des Oberherrn S. 30 — 106. Diese werden hier bloß als Pflichten vorgestellt, und es wird bestritten, (S. 31) daß die höchste Gewalt Rechte besaße. Dieses scheint aber bloß aus eigenthümlichen Begriffen des Hrn. V. zu folgen. Denn da die höchste Gewalt nicht lauter moralisch-nothwendige, sondern auch viele moralisch zulässige Zwecke zu belorgen hat, und in Ansehung der Wahl der Mittel durch nichts als durch fremde Rechte eingeschränkt ist; so scheint der alte Begriff von der höchsten Gewalt, wornach sie ein Recht ist, und Rechte besaß, allerdings der richtige zu seyn. Daß über dem die Pflicht kein Recht seyn könne, ist eine nicht begründete Annahme, wie schon bei einer andern Gelegenheit bemerkt worden ist, da nicht abzusehen ist, weshalb der, welcher im Begriffe ist, seine Pflicht auszuüben, nicht auch ein Recht dazu haben, d. h. diejenigen sollte zwingen dürfen, die ihn daran hindern wollen. Die Gewalten werden hier: S. 34) nach den Seelenvermögen in a) die Pflicht oder das Recht der Aufsicht b) der Gesetzgebung

bung e) der Beurtheilung und d) der Vollstreckung eingetheilt. Zu a) rechnet der V. auch das Recht oder noch ihm gar die Pflicht Emisfairs, Horcher und Spione auszuschieken, um sich von den Gefinnungen seiner Unterthanen zu unterrichten. Aber dieses ist ja moralisch unmöglich oder wie? hält es der V. für Recht und gar für Pflicht, sich unmoralischer Mittel (wie der Gebrauch eines Menschen zum Spione, und die Horcherei überhaupt ist) zu einem guten Zwecke zu bedienen? — Der Censur S. 55. weist der V. nach des Rec. Meinung einen viel zu großen Umfang an. Er glaubt nämlich, daß alle Bücher verboten werden müssen, welche einen für das Ganze nachtheiligen Einfluß auf den Geist des Volks haben können, d. i. welche die Grundwahrheiten der Moral, des Natur- und Staatsrechts, der vernünftigen Religion angreifen, oder die Verfassung und Regierung des Staats entweder offenbar boshaft, oder doch in einer solchen Form herabsetzen, daß man die Absicht bemerkt, die Gemüther der Unterthanen zu erhitzen und zu Empörung zu reizen. Wenn der erste Theil dieser Regel gilt, so thut man sehr Unrecht, sich über die Censoren in Wien zu beklagen. Denn diese bringen sie noch lange nicht in ihrer Strenge in Ausübung. Aber Rec begreift nicht, wie dieses mit den Hauptgrundsätzen des Hrn. H. bestehen kann, und er scheint hierbei ganz und gar den Zweck des Staats, nämlich bloß Recht und Freiheit zu schützen, aus den Augen gesetzt zu haben. Denn Verletzung dieser Freiheit darf doch nie das Mittel werden diese Freiheit zu schützen. Nach des Rec. Theorie kann sich Censur nie weiter erstrecken, als auf Verhütung wirklicher Beleidigungen. Kein Mensch kann es aber für Beleidigung halten, wenn ein anderer sagt, daß er glaube, Moral, Religion, Rechtslehre u. s. w. haben gar keinen Grund. Denn

weifs er einen, desto besser für ihn; weifs er ebenfalls keinen, glaube aber doch, daß es einen gebe, so wird er ja nicht gezwungen, seinen Glauben aufzugeben. Wo wird also durch die absurdesten Behauptungen und durch die heftigsten Angriffe auf die heilsamsten Sätze irgend eines Menschen Freiheit verletzt? Was gehen also diese Meinungen den Staat an? Es scheint dem Rec. daß hier dem Staate etwas übertragen werde, nämlich gewaltsame Strenge für Geistescultur, die ihm doch gar nicht zukommen kann. Denn der Geist wird durch eigene Freiheit in einem Staat, wo nur das Recht Schutz findet, am besten cultivirt. Die Beforgnis, daß durch dergleichen Schriften Gefinnungen verbreitet werden möchten, die dem Staate gefährlich werden können, kann so wenig ein Rechtsgrund für eine solche Censurgewalt seyn, als die gleiche eben so gegründete Beforgnis, daß die Freiheit in Rebellion ausarten könne, einen Rechtsgrund abgeben kann, den freien Willen in allen Gliedern, die dergleichen argloser Weise thun könnten, auszurotten. Der Abschnitt, über die Justizgewalt S. 71. ist vorzüglich. Nur kann Rec. unmöglich billigen, daß S. 90. der Nutzen das Recht aufheben soll. Dasselbst will nämlich der V. daß die Strafe eines Verbrechens nicht statt finden sollte, wenn damit ein großer Schade für den Staat verknüpft sey, z. B. wenn ein großer dem Staate unentbehrlicher General durch ein Verbrechen den Tod verurtheilt habe, so solle ihn der Staat nicht d. mit bestrafen, weil er ihn zu wichtigen Diensten brauchen könne. Nach des Rec. Grundsätzen ist dem Staate nichts so unentbehrlich als die Gerechtigkeit. Auf diese muß er halten, wenn auch alle seine Festungen darüber verlohren gehen sollten. Wer den Tod verurtheilt hat, einen solchen soll der Staat zu nichts brauchen. Fiat iustitia et pereat mun-

mundus. Was Rec. über den Begriff der Strafe zu erinnern hätte, ist in der Rec. des Naturrechts des Hrn. Verf. gezeihen. Grenzen des Zwangsrechts im Kriege scheint Hr. H. S. 103 nicht anerkennen zu wollen. Aber wenigstens wird doch das *Recht* eine Grenze bestimmen. Wenn nun jeder Unterthan Kräfte und Rechte behält, worauf der Staat keine Ansprüche machen darf, die Kriegsgewalt aber doch nur gegen den Staat als eine moralische Person gerichtet ist, so würden diese Kräfte und Rechte, die jeder Unterthan für sich behält der feindlichen Gewalt auch nothwendig rechtliche Schranken setzen. Ein kurzer Anhang über das Verhältniß der Kirche zum Staate, und die Auseinandersetzung der Pflichten der Unterthanen gegen die höchste Gewalt, beschließen die reinen Grundsätze des allgemeinen Staatsrechts. Die Grundsätze der Anwendung des natürlichen Staatsrechts handeln von den Regierungsformen und der Anwendung des Staatsrechts auf die Staaten der wirklichen Welt, und den Bechluß des Ganzen macht eine Abhandlung *Rousseau* und *Hobbes*, worin insonderheit das Staatsystem des ersteren mit der dem V. eigenthümlichen Bündigkeit und Schönheit dargestellt wird.

- 4) Königsberg bei Nicolovius: *Das Recht der Natur*. Von *Theodor Schmalz*. Prof. der Rechte zu Königsberg. Dritter Theil, welcher das natürliche Familien- und Kirchenrecht enthält. 1795. 6 B. 8. ()

Dieser Theil schließt sich an des Hrn. V. Staatsrecht (S. Ann. 95. März St. 23. 19) an, der den zweiten Theil seines N. R. ausmacht, und man hat also nun die vollständige Rechtslehre des V. vor sich. Das Familienrecht beschäufiget sich vornämlich mit dem Ehrechte. Der Begriff der Ehe,

der hier zum Grunde gelegt wird, ist, daß sie eine Gesellschaft zwischen Personen verschiedenen Geschlechts zum ausschließlichen Beischlaf sey. Es wird § 3 gezeigt, daß jeder Beischlaf ohne die Bedingung des ausschließlichen geheimen Umganges pflichtwidrig sey, und daher auch nicht Object eines Vertrages seyn könne. Aus diesem Grunde werden das Concubinat und die Polygamie als durch einen Vertrag moralisch unmögliche Gesellschaften verworfen. Das Pflichtwidrige eines vagen Beischlafs wird daraus erwiesen, daß die Beschränkung aller Wünsche des sinnlichen Triebes auf eine einzige Person das Niedrige der Begierde veredle, indem diese dann nicht mehr als bloßes Mittel ihrer Befriedigung angesehen werde. Dieser Grund scheint indessen doch nicht hinreichend zu seyn, indem der Beischlaf mit mehreren doch nicht unbedingt Brutalität und Geringschätzung der Menschheit in andern verrieth, sondern sich gar wohl Fälle denken lassen, wo ihn so gar die Rücksicht auf die Menschheit als Pflicht gebieten könnte, wie wenn die Zahl der Männer unproportionirlich klein gegen die Zahl der Weiber wäre, und das Geschlecht wohl gar in Gefahr gerieth auszugehen, wenn die Männer sich etwa zufälliger Weise mit unfruchtbaren Weibern verbunden hätten. Es scheint also doch, daß jene Regel den Geschlechtstrieb nur mit einem zufriedigen, mehr aus dem möglichen und wahrscheinlichen Misbrauche des Gegentheils entstanden sey, und also nur eine bedingte Pflicht begründen könne. Noch weniger läßt sich eine absolute innere Pflicht, sich nicht mit nahen Verwandten zu verhehlichen, erweisen, wie der V. glaubt; denn er verwirft auch eine solche Ehe als unbedingt unrecht, und nach ihm würden also wohl Adams Söhne nie mit Recht Weiber bekommen haben, und das menschliche Geschlecht hätte, wenn es aus
Recht

Recht angekommen wäre, wieder untergehen müßten. Da dies die Meinung des V. gewis nicht seyn kann; so wird er auch seine Grundätze einschränken müssen.

Das Kirchenrecht ist reich an neuen und fruchtbaren Bemerkungen, und ist ganz auf richtige Grundätze gebaut. Der Verf. theilt die Religionen in *sinnliche* und *moralische*; aber der Unterschied ist nicht richtig angegeben. Sinnliche Religionen sollen nämlich nach §. 1. solche seyn, welche die Gottheit als ein Wesen darstellen, das auf das Glück oder Unglück unfres Schicksals einen allmächtigen Einfluß hat. — Aber lehnen denn moralische Religionen dieses nicht auch, und ist das so etwas schlimmes und falsches? der Unterschied zwischen den sinnlichen und moralischen Religionen muß vielmehr darin gesetzt werden, daß jene die Gebote und den Einfluß Gottes als etwas willkürliches vorstellen, die sie nur vor seiner größern Macht achten und befolgen müssen; diese aber die moralischen Gebote oder ihre Pflichten als göttliche Gebote vorstellen, denen sie aus Pflicht gehorchen sollen. Nur aus diesen begriffen sind die folgenden Paragraphen des V. richtige Folgerungen. §. 4. wird die Würde und Heiligkeit moralischer Religionen darin gesetzt, daß sie die Moralität befördern. Richtiger wäre es, wenn es hieß, daß sie aus der Moralität selbst hervorgegangen sind. — Warum der Gottesdienst sinnlicher Religionen nicht eben so gut ein Object rechtlicher Untersuchung seyn soll, als der moralischen, (§. 7. 8.) sieht Rec. nicht ein. Denn sie beruhen doch nur auf falschen, nicht notwendig auf unsittlichen Begriffen. Wenn eine Gesellschaft, die sich einbildet, ein überfinnliches Wesen werde ihre Unternehmung begünstigen, wenn sie ihm ein Geschenk bringt, den Dienst eines solchen

Wesens zum Zwecke macht; warum sollte sie nicht alle Rechte einer Gesellschaft haben, die sich einen reellern Zweck vorsetzt?

Kirche heißt eine Gesellschaft, die sich zu einem gemeinshaflichen äußer n Gottesdienste vereinigt hat. (§. 11.) (als eine solche Gesellschaft rechtlich und nützlich sey, ist §. 11. sehr gut gezeigt, in welchen §. 7. daß der Zweck der Kirche nur äußerer Gotte dienst seyn könne. Der Kirchenverein schließt (§. 11.) eine Festsetzung der Religionslehren in sich, nach welchen der Gottesdienst geübt werden soll, welche *Symbole* heißen. Die Kirche hat kein Recht von ihren Mitgliedern *Glauben* an diese Symbole zu fordern (§. 13.) und kein Mitglied kann sich äußerlich rechtsgültig verpflichten, auf immer bei einer Kirche zu bleiben. Die *Kirchengewalt* (§. 14.) geht auf die Mittel zum Kirchenzwecke, geht also bloß auf den äußern Gottesdienst, und kann, wenn sie einer Person übertragen ist, nichts ändern, was die Symbole festsetzen. Sie ist dem Staat unterworfen. Dieser muß Glaubens- und Gewillensfreiheit verstaten, folglich auch alle Eingriffe einer Kirche in diese Rechte verwehren. Er kann in dieser Hinsicht die Darlegung der Symbole von der Kirche fordern, damit er nämlich wisse, daß sie keines Rechte beeinträchtigt. Er kann aber keiner Kirche Vorschriften über ihren Gottesdienst ertzelen, sondern die von der Kirche erwählten nur verwerten oder bestätigen.

5) Giesßen bei Krüger: *Naturrechts des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker v. D. L. J. Fr. Hufner. Sechste verbesserte Auflage, 1795.* 23. B. 3.

Dieses Lehrbuch hat nun seit sechzehn Jahren in Deutschland ununterbrochen gewirkt,

gewirkt, und bessere und reinere Begriffe über Natur - Staats und Völkerrecht unter einer großen Menge denkender Köpfe verbreiten helfen, indem es fast auf allen Universitäten Deutschlands zu Vorlesungen gebraucht worden ist. Der würdige Hr. V. desselben hat seine Hand demselben nie entzogen, sondern dasselbe in den verschiedenen Auflagen bald mit mehr, bald mit weniger Verbesserungen auftreten lassen. In den neuesten Zeiten hat auch die bisherige Rechtslehre in allen ihren philosophischen Theilen so viele Angriffe erlitten, daß man allerdings begierig seyn muß, in wieweit ein so alter und bewährter Philosoph dadurch bewegt worden sey, seine Meinungen zu ändern. Denn es wird gleich in der Vorrede angekündigt, daß er die neueren Schritten von Kant, Hufeland, Jakob, Schmid etc. gelesen, und auf deren Theorien Rücksicht genommen habe. Ob nun gleich die Anordnung der Materialien, und die Grundsätze, denen der V. ehedem gefolgt ist, in dem Wesentlichen dieselbe geblieben ist; so wird man doch finden, daß der V. nicht nur die Litteratur bis auf die neuesten Zeiten fortgeführt und selbst gelesen, sondern daß er auch theils nicht unbedeutende Einwürfe dagegen, theils seine eignen Meinungen dadurch berichtigt, eingeschränkt, und bestimmt habe; so daß diese sechste Auflage mit Recht den Namen einer verbesserten Auflage führt. Wir wollen nur das Merkwürdigste von den Abänderungen anführen.

Der höchste Grundsatz des N. R. war in der vorigen Ausgabe (1787) so ausgedrückt: *Thue was dir gut ist, mach dich glücklich etc.* Hier (§ 12) „*Bezwecke und bewirke allgemeines Wohl, so viel du kannst; handle so daß die Maxime deiner Handlungen dem allgemeinen Wohl gemäß ist.*“ Rec. erinnert hiergegen 1) daß dieses ein Princip der Pflicht und kein Rechts-

Annal. 796.

princip ist. Das dadurch bestimmte Rechtsprincip würde heißen: Jeder hat ein Recht mit Gewalt zu verlangen, daß der andere das allgemeine Wohl bezwecke und bewirke, so gut er kann. Ein solches Recht hat aber niemand. Jeder kann ursprünglich nur verlangen, daß er sein Wohl und seine Handlungen, die darauf zielen, nicht hindere, aber weder, daß er sein, noch das allgemeine Wohl beabsichtige oder bewirke. 2) Aus den Erinnerungen gegen die Kantische Formel erhellet auch, daß der Verf. das Moralprincip mit dem Grundsatz des Rechts verwechselt hat. Der Zweck des Staats wurde in der vorigen Ausgabe in Beförderung der äußerlichen Glückseligkeit gesetzt, in der gegenwärtigen ist es (§ 171) Sicherheit (Schutz aller vollkommenen Rechte) und Wohlfahrt. Letzteren Zweck haben auch wohl die neueren Staatsrechtslehrer nicht ausschließen wollen, in wie weit er nämlich durch den ersten nur eingeschränkt ist. — Ein kaiserliches Recht wird dem Staate (§ 199) noch immer eingeräumt, doch nur in sehr eingeschränktem Sinne. Rec. streift nur dagegen, daß ein Recht des Staats da seyn soll, dem Bürger im Falle der Noth etwas von seinen Rechten zu entziehen; dies kann nicht seyn. Denn wenn der Bürger seine Rechte selbst so weit im Staatsvertrage eingeschränkt hat, daß er seine Güter dem Staate im Nothfalle gegen Preisersatz geben will; so wird ja ihm sein Recht nicht entzogen, wenn dieser es im Nothfalle thut. Die Grenzen der souverainen Gewalt sind, wie auch schon in den vorigen Ausgaben, sehr gut bestimmt. Nur daß die übeln Folgen der Widerfetzlichkeit der Unterthanen gegen den Regenten zum Kriterio des Nichtbefugtheits gemacht werden, kann Rec. nicht billigen. Daß ein Monarch nicht abdanken dürfe, ist § 109 behauptet. Aber Rec. kann keinen Grund dazu finden. Denn der Regent genießt dadurch, daß er Re-

K

gent

gent ist, einen Vorzug und zu Stellen, die mit Vorzügen verknüpft sind, finden sich immer andrer Subjecte. Aus diesem Grunde wird bei allen Verträgen über Aemter, die den Beamten Vorzüge ertheilen, die stillschweigende Bedingung vorausgesetzt, daß sie ab danken können, wenn sie nicht mehr Lust haben, das Amt zu verwalten. Diese Bedingung ist insbesondere nothwendig bei allen Aemtern, deren Zweck, wenn man Abneigung in dem Beamten ihn auszuführen voraussetzen muß, nothwendig verfehlt werden muß. — Daß der Verf. das Recht des Beleidigten (§ 232) immer noch sogar bis auf ungerechte Mittel ausdehnt, ist zu verwundern, und Rec. ist immer noch der Meinung, daß der unbestimmte Begriff des unendlichen Rechts daran Schuld sey und die Folge bloß zu Liebe eines angenommenen Begriffs gezogen worden. Jedes Recht, folglich auch jede rechtmäßige Gewalt muß doch, wie der V. nicht in Abrede seyn wird, durch die Rechte anderer beschränkt werden. Es ist also bloß die Frage, ob der, welcher mich beleidigt, durch diese Beleidigung alle Rechte verwirkt oder nicht. Verwirkt er sie nicht alle, so setzen ja die Rechte, die er noch behält, meiner Gewalt Schranken, und ich darf sie nicht weiter ausdehnen, als es diese verstatten, gesetzt ich müßte auch die Verfolgung meines Rechts darüber aufgeben. Denn warum sollten rechtliche Hindernisse weniger wichtig seyn, als physische? — In dieser Hinsicht ist nun klar: 1) daß wenn ein Staat mit einem Staate Krieg führt, die Gewalt nur vom Staate kommen, und auch nur gegen den Staat gerichtet seyn dürfe. Wer also sein Vaterland vertheidiget, muß es als Organ des Staats thun und sich öffentlich so ankündigen, und seine Gewalt darf nur gegen den Staat, die Staatsorgane und die Güter des Staats, nicht gegen Privatpersonen als solche gerichtet seyn. 2) Daß

die Erreichung des Zwecks nicht das Kennzeichen der Gerechtigkeit der Mittel seyn könne, sondern allein der Umstand, daß diese kein Recht verletzen.

V. POPULARE UND VERMISCHTE PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN.

2) *Neufvelins: Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten.* Herausgegeben von E. F. Niebuhr, Prof. der Philosophie in Jena, 1 — 10. Heft. 1795. Jedes Heft 6 — 7 Bogen. (Des Jahrgang 4 thl.)

Dieses Journal ist so wie des ehemaligen *Schmidts*, dessen Stelle es ersetzen soll, 1.) für Abhandlungen über Gegenstände aus allen Theilen der theoretischen und praktischen Philosophie, 2.) für Beurtheilungen philosophischer Schriften bestimmt. In letzteren sollen von Zeit zu Zeit Uebersichten über das Fortrücken einzelner Wissenschaften gegeben werden, und es wird versprochen, daß für die Vollständigkeit einer Uebersicht der ganzen philosophischen Literatur gesorgt werden soll.

Bey dem Entwurf zu einer periodischen Schrift kommt es hauptsächlich darauf an, daß der Zweck derselben von den Herausgebern bestimmt gesetzt und genau befolgt wird. Die meisten Journale gehen nicht so wohl dadurch zu Grunde, daß ihr Zweck zu wenig Leser interessirt, als vielmehr dadurch, daß sie sich zu viele Zwecke setzen, daß sie in ihren Plänen unbestimmt sind, gern alle Leser erobern wollen, und dadurch oft alle einbüßen. Wenn sich Rec. nicht irrt; so ist auch hier das Versprechen der Bücherbeurtheilungen etwas, was nur mehrere Leser herbeilocken soll, das aber der Herausgeber der *Anlage* nach unmöglich erfüllen kann, in allen

10 Hefen haben außer den Uebersichten der Litteratur der Pädagogik und Geschichte der Philosophie, die wenig mehr als Verzeichniß von Büchertiteln enthalten, nur sieben Bücher ausführlich angezeigt werden können. Wie kann also der Zweck, die Leser mit der philosophischen Litteratur bekannt zu machen, erfüllt werden? — Wäre es daher nicht besser, wenn der würdige Herausgeber diesen Zweck gänzlich fahren ließe und sein Journal lediglich und allein philosophischen Abhandlungen bestimmte, wozu Beurtheilungen wichtiger philosophischer Werke allerdings mitgezogen werden können. In der That machen auch schon jetzt die philosophischen Abhandlungen den Hauptinhalt des Journals aus, und es ist sehr zu wünschen, daß es des Repertorium insonderheit für wichtige *wissenschaftliche* philosophische Aufsätze werde, und daß sich philosophische Schriftsteller vereinigen mögen, ihre kleineren Beiträge zur wissenschaftlichen Philosophie hier niederzulegen. Denn es ist ein großer Vortheil für die Litteratur, wenn man weiß, wo man eine gewisse Klasse von kleinen Aufsätzen, die zu einer gewissen Zeit geschrieben sind, suchen soll. Triviale und unbedeutenden Aufsätzen muß aber der Hr. Herausgeber schlechterdings keinen Eingang verstatten, worin man sich auf seine Einsicht und Unparteilichkeit mit allem Rechte verlassen kann. Wollte der Herausgeber einen litterarischen Anzeiger damit in Verbindung bringen; so würde dieser am besten alle übrige kleinere philosophische Aufsätze, die theils als academische Schriften und Programmen, theils in andern Journalen und vermischten Schriften erscheinen, umfassen. Hierbei wäre 1.) Vollständigkeit möglich und 2.) wäre dadurch etwas sehr nützlich geleistet, indem dies eine sichere Quelle wäre, woraus man die Kenntniß aller kleineren philoso-

phischen Aufsätze schöpfen könnte, und jeder wüßte, wohin er sich mit seinen kleinen Aufsätzen, deren Bekanntmachung er wünschte, zu wenden hätte; da diese gemeinlich in größeren litterarischen Journalen übersehen werden. Diese sind die Gedanken, welche Rec. dem Hrn. Herausgeber in der Absicht mittheilt, damit er sie zur Verbesserung des Plans seines Journals gebrauchen möge. —

Was die einzelnen Abhandlungen in den vor uns liegenden neun Hefen betrifft; so sind mehrere derselben wichtig und fast alle lehrreich. Wir wollen sie nach der Ordnung ihres Inhalts hier anführen, und das Wichtigste und Neueste daraus unsern Lesern mittheilen. Man findet hier *Erfstens* Aufsätze aus dem Gebiete der *theoretischen* Philosophie und zwar:

A. *Philosophische Abhandlungen über die Philosophie und die philosophische Methode.*

1.) *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie Vom Herausgeber.* Hest I S 1 — 46. Dem Verstande zieht der V. das Beiwort *gemein*, (1) in wiefern er in seinen Urtheilen auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, um des *Gefühls* oder des unmittelbaren Bewußtseyns willen, welches eine unmittelbare Gewißheit gründet, die aller Wissenschaft vorhergeht. Aber die es Gefühl oder unmittelbare Bewußtseyn des Allgemeinen und Nothwendigen weide als unzureichend von der Vernunft erkannt, und sey das, was der Skepticismus angriffe. Daher ist die einzige Aufgabe der Philosophie die Ausprüche des gemeinen Verstandes, welche die Grundlage aller Gewißheit uners Wissens sind, gegen den Skepticismus zu vertheidigen und als allgemein gültig zu erweisen.

nach Kants anthropologischen Vorlesungen. wie er selbst S. 149. in einer Anmerkung, bemerkt. Die reinen Vernunfterkennnisse sind: a) *Elementarphilosophie* und zwar aa) der Sinnlichkeit, bb) des Verstandes, cc) der Vernunft, der theoretischen und praktischen; b) *Keine abgeleitete Philosophie*, wohnin der V. rechner, aa) die theoretische Philosophie, a) die formelle, aa) Mathematik; *ββ* Aesthetik; *γγ* Logik; *δ*) die materielle — Metaphysik der Natur. aa) Allgemeine Metaphysik oder Ontologie; *ββ* die besondere Metaphysik, — Wissenschaft der Phänomene und Noumene; 1.) die immanente Metaphysik — Theorie des Erkenntnisvermögens — der obersten und allgemeinsten Grundsätze der Erziehung; a.) die transcendente Metaphysik, welche Seele, Welt und Gott zum Gegenstande hat, metaphysische *Seelenlehre*, *Weltelehre* und *Gotteslehre*. bb) Die abgeleitete praktische Philosophie. Diese ist 1.) Moralphilosophie und Metaphysik der Sitten. 2.) *Moraltheologie*. Die gemischten Vernunfterkennnisse sind a) angewandte theoretische Philosophie, a) formelle, aa) angewandte Mathematik, *ββ* angewandte Aesthetik und *γγ* angewandte Logik; *δ*. materielle - Physik und Teleologie; b) angewandte praktische Philosophie, 1.) moralische Thelematologie; 2.) Naturrecht; 3.) Ethik; 4.) Ascetik; 5.) Klugheitslehre — Die Abhandlung schließt ein Anhang von den sogenannten Facultätswissenschaften, der Medicin, Jurisprudenz und Theologie. — Die Gründe der Eintheilung müssen in der Abhandlung selbst nachgesehen werden.

3.) *Ueber den Gebrauch der Philosophie zur Erweiterung der Erkenntnis*. Von Hrn. Maimon. V. Heft, S. 1 — 35. Diese Gedanken erinnern sich der Rec schon fast wörtlich in der Berlinischen Monats-

Schrift, 'nur unter einem veränderten Titel gelesen zu haben. Hr. M. sucht seine Worte durch viele Konkrete zugleich unter die Leute zu bringen.

4.) *Sätze und Gegensätze zur Grundlegung eines neuen Systems der Philosophie*. Von Hrn. D. Weisbuch. VI. Heft S. 85 — 117. Ist nur ein Fragment eines verstorbenen Freundes des Herrn Herausgebers. Es scheint doch, als ob die Freundschaft zu viel Werth auf den Inhalt dieses Aufsatzes legte. Der Schauer, den der V. vor der Idealität des R. und der Z. empfunden hat, rührt doch wohl bloß von dem selbst geschaffenen Ungeheuer her. Hätte er sie nur richtiger ausgelegt, so würde der Widerspruch zwischen dem Gefühl und dieser Theorie bald verschwunden seyn. In dem letzten Theile S. 97. kommen einige sinnreiche Gedanken vor; die Philosophie als Wissenschaft aber möchte auf diesem Wege schwerlich etwas gewinnen.

5.) *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* VII. Heft S. 77 — 203. Ein Aufsatz, der erst in der Folge seine Vollendung erwartet. Hier ist mit 4 Briefen der Anfang gemacht, worin behauptet wird, daß der vollendete Kriticismus den Dogmatismus nicht theoretisch widerlegen könne, sondern nur die Frage des Dogmatismus von dem Richterstuhle der theoretischen Vernunft überhaupt abweise. — Der Ton in diesen Briefen ist geziert, die Sprache scholastisch, und ohneachtet sie Rec. mit Aufmerksamkeit gelesen, so hat er doch bis jetzt nichts mehr als ein leeres Spiel mit Begriffen darin finden können.

6.) *Vorschlag zu einem neuen allgemeinen Grundsatz der Philosophie* Vom Hrn. Kammerherrn von Schilling. VII. Heft, S. 235. Der neue Grundsatz des Herrn Kammerherrn heißt: *Seyn ist gut*.

gar. Rec. hat in dem Aufsätze, der nur wenige Zeilen lang ist, keinen Sinn finden können.

7) *Ueber die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundgesetzes der Philosophie.* Von Hrn. D. Feuerbach. Heft 3 S. 106 — 122. Der gemeine Menschenverstand ist im Besitz gewisser gemeinschaftlicher Ueberzeugungen von Tugend, Recht, Gott und Unsterblichkeit. (Diese Behauptung findet sich seit Reinkolds Zeiten in sehr vielen philosophischen Büchern. In der Erfahrung hat Rec. nirgends übereinstimmende Ueberzeugungen über diese Dinge gefunden. Man muß erwägen, daß bisweilen in den Schulen die Philosophen sich einander überreden, es sey ihre Dichtung eine allgemeine Erfahrung.) Die Vernunft fordert die Gründe dieser Ueberzeugungen, und die Wissenschaft, welche sich die Beantwortung dieser Probleme zum höchsten Zwecke macht, ist die Philosophie (S. 109). Diese ist entweder empirisch oder rein. Erstere hat die Föhrung zu ihrem Princip. Aber wie ist seine Philosophie möglich? Der Stoff derselben kann nur durch eine mittelbare Erkenntnis, oder durch Schlüsse möglich seyn. Jeder ihrer Sätze muß durch einen andern begründet seyn u. s. f. Durch diesen innern und notwendigen Zusammenhang der Erkenntnisse, wird so wohl die Form als die Materie dieser Wissenschaft bestimmt. Die Form heißt einen ersten Grundgesetz. Kann es einen Satz geben, der an sich keines Beweises bedürfte, und über den wir nicht in Beziehung auf seine Folge weiter hinausgehen dürften? Der oberste Satz der Philosophie müßte ein Factum, das durchs Beweisteyn gegeben ist, ausdrücken. Denn nur ein solches kann unmittelbare Gewißheit haben. Ein solches Factum bedarf keines Beweises, sondern bloß einer Reflexion. Das sicherste Kriterium der Wahrheit eines solchen Fac-

tums besteht darin, daß sich es schlechterdings nicht widerlegen kann. Allein ein solcher absoluter Grundsatz ist doch eine bloße Idee, und die Ausgabe der philosophirenden Vernunft ist, immerwährendes Fortschreiten zu höhern Grundätzen. Dies frucht der V. theils aus den bisherigen ersten Grundätzen, theils aus der Kantischen Theorie der Ideen näher zu beweisen. Die Resultate der ganzen Abhandlung sind: 1) das ein unbedingter Grundsatz eine bloße Idee sey von regulativem Gebrauche; 2) die Vernunft müsse immer zur Wissenschaft fortschreiten, könne aber nie in einem Punkte stehen bleiben; 3) durch die kritische Philosophie werde ein oberster Grundsatz der Philosophie schlechterdings unmöglich gemacht.

8) *Bruchstücke zu einer Schrift über die Philosophie und ihre Principien.* Von Hrn. Prof. C. C. E. Schmidt. Heft 10. S. 95 — 112. Abermals ein Versuch, einen ersten Grundsatz aller Philosophie und so gar aller Erkenntnis zu finden. Rec. hält mit Kant einen solchen ersten Grundatz aller Philosophie für ganz unmöglich, weil ein erster Grundatz ein *mat. reales*, allen Gegenständen, worüber philosophirt wird, *gemeinschaftliches* Kennzeichen der Wahrheit enthalten müßte, ein solches aber etwas Widersprechendes ist, da es allen Gegenständen gemein und doch zur Unterscheidung derselben dienen sollte. Denn weil über alle Gegenstände philosophirt werden kann; so müßte auch das höchste Princip der Philosophie auf einem ganz allgemeinen Begriffe beruhen. Das Suchen nach einem höchsten Princip aller Philosophie ist mit dem Suchen nach einem allgemeinen materialen Kriterium der Wahrheit ganz einerlei, und also such zu wie dieses letztere ganz vergeblich. Der Hr. V. vorstehender Abhandlung befaßet die-
 fe

fer nur von neuen. Zwar soll es (S. 100) kein *objectives*, sondern nur ein *subjectives* Princip seyn, was er sucht. Aber ein solches wird, wie auch der Versuch selbst beweiset, auf lauter analytische Merkmale eines allgemeinen Begriffs hinauslauten, die gar nicht die Objecte, sondern nur das Subject bestimmen und deren Wahrheit selbst erst die Wahrheit ihres Objects voraussetzen, also ein höheres Kriterium erfordern. Ich = Ich — die absolute Einheit, die Vernunft selbst soll dieses höchste Princip nach dem V. seyn. (114 etc.) Aber was bringt er anders heraus, als daß alles Mannichfaltige mit dem Ich übereinstimmen, d. h. gedacht werden müsse; welches denn doch nur ein logisches Gesetz des Denkens, nimmermehr aber ein Princip ist, woraus die Philosophie die reale Wahrheit ihrer Behauptungen erkennen könnte. Der Verf. mag einen Ausdruck für dieses Princip wählen, welchen er will, das Schwankende und Unfruchtbare wird sich nie daraus verlieren. So heißt er S. 122 „Alle Objecte meiner Thätigkeit sollen mit dem Grundgesetze meiner Thätigkeit (der Vereinigung) übereinstimmen. Erklärt man dies weiter; so heißt es nichts, als alles soll in mein Ich hinein gehen, oder durch das Ich vorgestellt und durch das Ich gethan werden. Wer sieht aber nicht, daß dieses ein völlig analytisches Satz ist, der darauf beruht, daß überhaupt ein handelndes und denkendes Subject vorausgesetzt wird. Der Verf. hätte also hier ohne Bedenken statt des *Sollen* das *Müssen* gebrauchen können. Denn er stellt darin einen Naturbegriff, folglich auch ein Naturgesetz auf, das bloß das Ich oder vielmehr dessen Handlung selbst ausdrückt, woraus aber für die Objecte nicht das allermindeste gefolgert werden kann, sondern was selbst ein *specielles* Gesetz, nämlich der Vernunft, oder des Ich ist, dessen Realität erst aus etwas

anderem, das vom dem Gesetze desselben verschieden ist, erkannt werden muß.

B. Kritik der Vernunft.

1) *Unmöglichkeit eines speculativen Beweises für das Daseyn der Dinge. Widerlegung des Idealismus aus Gründen der praktischen Vernunft.* Von Hrn. Prof. Noëb zu Bonn. Heft 6. S. 118 — 136. Alles Beweisen besteht in Darlegung des Zusammenhangs zweier Sätze. Wo daher keine Verbindung gegeben oder hervorzubringen ist, kann auch kein Beweis geführt werden. Soll ein Beweis für das Daseyn der Dinge geführt werden, so muß dieser den Zusammenhang zwischen den *Vorstellungen* und den *Dingen* darthun. Nun zeigt aber der V. sehr gut, daß uns alle Beweise nie über die Vorstellungen selbst und über einen Zusammenhang unter Vorstellungen hinausbringen können, ein Zusammenhang also zwischen Vorstellungen und Dingen nie gezeigt werden kann, und folget hieraus S. 133 die Unmöglichkeit eines solchen Beweises. — Dieses sind die wichtigsten Gedanken dieses Aufsatzes, die alles Nachdenkens würdig sind. Wenn aber der V. S. 133 meint, Kant habe in seiner Widerlegung des Idealismus das Daseyn der Dinge an sich darthun wollen, so irrt er; seine Absicht ist nur, das Daseyn äußerer Erscheinungen zu beweisen, oder darzuthun, daß die äußeren Dinge keine Einbildungen sind. Die Widerlegung des Idealismus aus Gründen der praktischen Vernunft hat Rec. ohne alle Bündigkeit gefunden. Denn das, was der V. als den gemeinen Glauben einführt und was er praktisch annimmt, hat nie ein Idealist geleugnet.

C. Phi-

C. Philosophische Sprachlehre.

1) *Beiträge zur Synonymistik* von Hrn. D. *Weiskuhn*. Helt 1. S. 44 — 71. Ein Aufsatz, der von ungemein scharfsinne und Sprachstudium zeugt. Die Synonyma, worüber der V. seine Bemerkungen mittheilt, sind 1) Zartheit, Feinheit, Delicateffe; 2) laul, träge, verdröffen; 3) Leben (vivacité) Anstand, Grazie; 4) Stolz, Hochmuth, Hoffart, Dünkel etc. Der Aufsatz verdient allgemein gelesen zu werden.

2) *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache*. Von Hrn. Prof. *Fichte* zu Jena. Helt 3. u. 4. S. 155 — 170. Diese Abhandlung verräth viele scharfsinnige Blicke in die menschliche Natur und in die Geschichte der Entwicklung der menschlichen Geisteskräfte. — „Wie ist der Mensch auf die Idee gekommen, seine Gedanken durch willkürliche Zeichen anzuzeigen? — Es liegt im Wesen der Menschheit, daß er sich die Naturkraft zu unterwerfen sucht, aber gegen seines Gleichen sich anders zu betragen. Der Mensch geht ursprünglich darauf aus, alles vernunftmäßig zu machen. Wo er das Vernunftmäßige schon findet, wie an andern Menschen, wird er sich freuen, ein gleichgestimmtes Wesen angetroffen zu haben. Diese gleiche Vernunftmäßigkeit kündigt sich durch Handeln nach Zwecken (201), besonders durch wechselseitiges Handeln nach Zwecken an. Der Mensch hat so gar einen Trieb dazu, außer sich vernünftige Wesen zu finden, und dieser Trieb erzeugt dem Wunsch, dem andern seine Gedanken auf eine bestimmte Art anzuzeigen und von ihm eine deutliche Mittheilung seiner Gedanken zu erhalten; weil sich sonst die Menschen in ihren Ablichten leicht missverstehen. Die Idee der Sprache wird also

durch die Gesellschaft geweckt; der Trieb sie zu realisiren, nicht ein, so bald Menschen mit einander in Wechselwirkung treten. — So wie sich nun die Natur uns insonderheit durchs Gesicht und Gehör offenbaret; so wird auch der Mensch am leichtesten sich an diese Sinne wenden, um durch sie Zeichen für seine Gedanken zu finden. Die erste Bezeichnung geschahe durch Nachahmung der in die Sinne fallenden Eigenschaften der Dinge. Erst wird man sich an Gesichtsbzeichnungen heiten, *Hieroglyphensprache*. Diefen werden bald die Bezeichnungen durch Töne zu Hülfe kommen, bis sie endlich ganz zur *Gehörsprache* wird. Der Verf. zeigt dieses gut eine sinnreiche Art S. 169 — 171. Die Extinction und Fixirung bestimmter Worte beruht nicht auf Verabredung. Ein Mensch erhält durch Ueberlegenheit seines Geistes einen Vorzug vor den übrigen. Er macht Wörter und die andern gebrauchen seine Ausdrücke. Anfangs bezeichnet der Mensch die Dinge durch Nachahmung ihrer Töne. Allmählich entfernt er sich von dieser Bezeichnungsart, sie wird flüchtiger kürzer, und endlich wird ein Zeichen daraus, das mit dem ursprünglichen oft keine Aehnlichkeit mehr hat. So lernt man auch tonlose Dinge durch einen Ton bezeichnen, wählt erst den Ton zu ihrer Bezeichnung, der blos zufälliger Weise mit ihnen verbunden ist, und zuletzt bezeichnet man Dinge mit Tönen, ohne irgend eine solche ihnen anhangende Beziehung. Die Hausväter in der Familie, die guten Köpfe in der Horde, die sich zugleich durch ihren Einfluß wichtig machen, werden die Schöpfer der Sprache hauptsächlich seyn. — Die Gattungsbegriffe werden eher bezeichnet als die Geschlechtsbegriffe (daran zweifelt Rec. sehr. Das Wort *Stein* ist gewis früher als das Wort *Demant*, und man hatte längst *Thier* ausgesprochen, ehe man *Affe* aussprach.

Sprach. Insonderheit sind alle die Worte, welche ursprüngliche Functionen des Verstandes bezeichnen, in jeder Sprache sehr früh da; als *Ich, Ding, GröÙe, Seyn, Ursach-* u. s. w. Die Bezeichnung dieser Begriffe ist so gewiß früh da, als ihre Entwicklung und die Einsicht ihrer Natur (spät ist.) Der V. zeigt nun erstlich, wie die Wörter, *Ding und Seyn*, die Zeichen der *geistigen* Begriffe entstanden sind, dann wie die Zusammensetzung mehrerer Wörter der Grammatik entstanden ist. Die ersten Wörter faßten ein Zeitwort und Substantiv in sich, bezeichneten keine bestimmte Zeit, sondern waren hlos *aphoristisch* an der dritten Person -- endlich wie *Substantivum, Adjectiven, Activa und Passiva, Media, Numeri, Casus, Personen, Tempora* u. s. w. entstehen u. s. w.

3.) *Ueber den Ursprung der Sprache.* von Hrn. D. Forberg. St. 10. S. 131 — 160. Ein guter Pendant zu dem vorhergehenden Aufsatze, der zwar nichts neues enthält, aber doch lesenswerth ist. Die Entstehung der Sprache soll nämlich nach dem V. theils aus der Empfindung, theils aus der Vernunft des Menschen erklärt werden, wobei er folgenden Sätzen folgt: 1.) Der Grund, warum die Menschen überhaupt sprechen und nicht schweigen, ist der Trieb sich mitzutheilen; 2.) Der Grund, warum sie sich am meisten in Tönen mittheilen, besteht a) in der Mannigfaltigkeit; b) leichteren Gebrauch; c) in der Fähigkeit der Töne die Aufmerksamkeit zu wecken: 1. Der Grund, warum diese und keine andern Töne gebraucht werden, liegt in der Analogie derselben, theils mit gewissen Empfindungen in ihnen, theils mit dem Schall gewisser Dinge außer ihnen. Aus dem letztern folgt, daß alle Stammlaute entweder mit irgend einer Empfindung in uns oder mit dem

Annal. 796.

Schall irgend eines Dinges außer uns Analogie haben werden, und daß die Bedeutung des Worts durch diese Analogie bestimmt wurde. Dies wird durch folgende Anmerkungen bekräftigt; 1.) daß der ursprünglichen Stammlaute jeder Sprache *sehr wenig*, 2.) daß sie einsilbig sind, 3.) daß man durch Hilfe der Einbildungskraft Stammlaute auf nicht hörbare und nicht sinnliche Übertrag, welche mit den Hörbaren in einem gewissen Verhältnisse der Association, besonders der Ähnlichkeit standen. Ursprung der Metaphern. 4.) Der Grund, warum die Menschen die vorhandenen Töne auf diese und keine andere Weise formten, liegt in der Vernunft. Sie ist die Urheberin der Grammatik.

Wir können der Worte nicht entbehren, weil wir ohne sie unsre Gedanken nicht festhalten, nicht aufschalten, und, setzt Rec. hinzu, nicht gehörig andern mittheilen können.

Die Abhandlung würde sich noch besser lesen lassen, wenn der V. nicht allzu viele Zurüstungen machte, und mit diesen auch den Lesern beschwerlich fielen. Ein Fehler, der an vielen jungen Schriftstellern bemerkt wird, und der daher rührt, daß sie ihre Sachen für allzuwichtig halten. Daß dem V. vieles, was er sagt, neu dünkt, was es nicht ist, rührt wohl nur aus Mangel der Belesenheit her.

D. Philosophische Erziehungslehre.

1.) *Beitrag zur Bestimmung der Begriffe: Erziehung und Unterricht in ihrem Unterschied und Zusammenhange.* Von Hrn. Greiling, III. Heft. S. 191 — 109. Erziehung als Hilfstleistung schränkt sich ein auf Beförderung der Wirkksamkeit der Kräfte, a.) durch Wegräumung äußerer Hindernisse (Entwicklung der Wirkksamkeit

keit der Kraft) b) durch Wegräumung innerer Hindernisse (Beförderung der Bildung der Wirksamkeit der Kraft.) Erziehung überhaupt ist daher *Beförderung der Entwicklung und Bildung oder Vervollkommnung menschlich r Kräfte*; und da die Natur dieses nur zufällig bewirken kann, so bestimmt der Zusatz *absichtliche* Beförderung, die eigentliche Erziehung im pädagogischen Sinne. Es gibt in pädagogischer Hinsicht dreierlei Gemüthskräfte, 1.) solche, deren Entwicklung und Vervollkommnung befördert werden kann, z. B. der Verstand und die Vernunft; 2.) solche die keine Entwicklung gestatten, deren Verstärkung aber befördert werden kann; 3.) solche, die nur entwickelt werden können, z. B. Freiheit und praktische Vernunft. Mit der Entwicklung dieser letzteren wird der Mensch mündig und die Erziehung geschlossen. *Leitung der Vernunft, Wirkung aller Gemüthsvermögen durch Vernunft*, ist das höchste Ziel der Erziehung. Der Gebrauch der Vernunft durch Freiheit oder der moralische Gebrauch der wirksamen Kräfte, liegt aber außerhalb der Grenzen der Erziehung und ist bloß Sache der erzogenen Person.

Unterricht ist Mittheilung des Unbekannten durch Begriffe, und von der Erziehung durch mehrere Merkmale (102) speciell verschieden. Erziehung geht allem Unterrichte vorher und letzterer setzt schon entwickelte und formal gebildete Kräfte voraus. Man muß *Verstandes- und Vernunftunterricht* unterscheiden. Iener hat Objecte der äußeren, dieser Objecte der inneren Erfahrung, nicht sinnliche und über Sinnliche Dinge, zum Gegenstande (der Unterschied ist schwerlich richtig). Der Verstand kann nicht eher unterrichtet werden, als bis er zur Reife gelangt ist; der Vernunftunterricht folgt

noch später. Der Vernunftunterricht fällt in die Periode der Vernunftentwicklung, und der Vernunftunterricht findet nur nach geschlossener Erziehung statt. — Alles Offenbare der Begriffe und Grundsätze muß bei nicht historischen Grundsätzen aus der Jugendbildung durch Erziehung und Unterricht verbannt werden. Jeder wird das Gedankenreiche dieses Aufsatzes schon aus diesem kurzen Abrisse sehen.

3) *Etwas über den Ausdruck: Erziehung zum Menschen und Bürger.* Von Hrn. D. Heusinger. Heft, 1. S. 110 — 111. Herr H. bestreitet hier eine Meinung, die von mehreren neueren, namentlich Hrn. Villamae und Rehberg behauptet worden ist, nämlich daß der Mensch nicht bloß zum Menschen, sondern auch zum Bürger erzogen werden müsse. Erziehung sey Entwicklung der menschlichen Kräfte. Sie gebe dem Menschen nichts; sondern entwickle nur das, was in ihm liegt, damit es in der Folge gebraucht werden könne, und deshalb könne nur der Mensch erzogen werden. (Aber ist denn Erziehung bloß Entwicklung nicht auch Bildung der Kräfte, Richtung des Verstandes und der Neigungen auf bestimmte Gegenstände? und fordert dieser Umstand nicht, daß der Erzieher die Wahl der Objecte, worauf Herz und Geist gerichtet werden sollen, durch die besonderen Verhältnisse des Menschen bestimme?) Man müsse unter Erziehung, Vorbereitung auf das künftige Leben verstehen, wenn man mit dem Ausdrucke, Erziehung zum Menschen und Bürger, einen Sinn verbinden wolle. Aber dieser Begriff sey theils unbestimmt, theils gebe er keine näheren Regeln der Erziehung an. Was jemand als Bürger zu leisten habe, müsse jeder schon wissen, und lerne es sobald

er den Pflügervertrag eingehe. Es sey also der künftige Bürgerstand des Jünglings ein völlig gleichgültiger Umstand bei der Erziehung, und der Ausdruck: Erziehung zum Bürger sey ein Ausdruck ohne Sinn. Es scheine daher, daß man mit dem Ausdrucke nur sagen wolle: der Erzieher müsse seinem Jünglinge nur diejenige Modification geben, welche dem Zustande der Welt und der Gesellschaft, in welcher er dereinst sich befinden wird, die angemessenste wäre. Dieses scheine wenigstens Hrn. Villaume's Meinung in der bekannnten Revision des gesammten Schul- und Erziehungswesens (B. 1.) zu seyn, dessen Ideen Hr. H. ausführlich prüft und berichtigt. In Hrn. Rehbergs Prüfung der Erziehungskunst findet der V. viele unbestimmte Begriffe und täuschende Darstellungen. Die gewählten Beispiele der Rehbergschen Urtheile über Rousseau's Emil möchten sich indessen doch rechtfertigen lassen. Denn daß Rousseau's specielle Vorschläge häufig unausführbar und Emil ein höchst unglücklicher und kaum brauchbarer Mensch in dieser Welt seyn würde, möchte sich wohl sehr klar beweisen lassen, obgleich es dabei wohl bestehen kann, daß Rousseaus allgemeine Erziehungsregeln sehr gut seyn können.

Die Abhandlungen aus der praktischen Philosophie betreffen:

A. Kritik der praktischen Vernunft und Moralphilosophie.

1) *Apologie des Teufels*. Von Hrn. D. Erhard, Heft 1. S. 106 — 140. Die Apologie gehet dahin, zu zeigen, daß der Teufel nichts *ungereimtes* sey, daß er eine Idee und nicht eine bloße Chimäre sey. (Aber ist nicht jede Chimäre eine Idee?) Das allgemeinste Merkmal des Teu-

fels ist, daß er der *Boshafte* aller Kreaturen sey (108). Man denke ihn also als das Ideal der Boshheit, als ein unbedingt böses Geschöpf, das ewig gequält ist, ohne dadurch zur Buße geführt zu werden und ein beständiges Betreiben hat, die Menschen ewig unglücklich zu machen. Daß nun ein solcher Begriff möglich sey, zeigt der V. S. 10. indem er das Ideal der Boshheit dem Ideale der Sittlichkeit gegenüber stellt, und zeigt, wie das eine auf das andere führe. — Das Ideal der Boshheit läßt sich aber nicht als durch einen Menschen möglich denken (115), auch nicht als ein Schöpfer oder höher Gott (116) sondern nur als ein vollkommen boshafte Geschöpf (117). Das höchste Gut die's Weltens besteht darin, daß nirgends Glückseligkeit als durch dasselbe zu finden sey. Es ist also in beständiger Anstrengung, alle nicht von ihm abhängige Glückseligkeit zu zerstören. Das höchste Ideal der Sittlichkeit will, daß dieses durch alle moralische Wesen realisiert werde; das höchste Ideal der Boshheit ist nur in einem einzigen Wesen möglich, dem die andern als Sklaven unterworfen seyn müssen. — Eine andere Frage ist, ob auch beide Ideale als existierend gedacht werden müssen? (114) Hier findet sich nun, daß der Glaube an Gott eine Handlung der Freiheit sey, und Gott zur Beruhigung der theoretischen und zur Möglichkeit der Eintracht zwischen der praktischen Vernunft und dem Triebe der Glückseligkeit notwendig als existierend vorausgesetzt werde. Der Teufel hingegen wird zu keiner Befriedigung der theoretischen Vernunft vorausgesetzt, und der Glaube an seine Existenz ist mit keinem Interesse der praktischen Vernunft verbunden. — Der sittliche Mensch hat also gar kein Interesse einen Teufel zu glauben, und der Boshafte hat ein Interesse ihn zu verleugnen. Die Existenz des Teu-

fets ist für die theoretische Vernunft problematisch und nur die praktische Grundgesetze. Sie zu studiren, nach was zu gelteht, ist nicht die Aufgabe der Willenskräfte der moralischen Vernunft im Morale. — Wie es auch nur möglich wäre den ethischen Grundgesetzen, welche dieser Art sind, zu entsprechen.

1) *Deutung aller kahlen Moralphilosophen.* Von dem Prof. Schumann. Heft 1. S. 19—20. Rec. würdiger ich in diesem Aufsatze eine so interessante und unerschöpfliche Schatzkammer zu finden, da der V. in seinen Schriften so verständlich und so populär schreibt. Menschen-Ich, Selbst-Ich, Nicht-Ich, das reine Ich, welche Ausdrücke! Das Mörtylgesetz des selbigen S. 19. und der V. in aus: a) in der Formel der Qualität: Menschen-Ich, das U. ist meines Lebens Icy das reine Ich (Uner Vater; du bist im Himmel) b) der Quantität: Menschen-Ich das Gesetz des reinen Ich Icy dir Alles in allem (dein Wille herrsche, so auf Erden wie im Himmel) c) der Relation: Menschen-Ich du sollst nicht Nicht-Ich seyn (Gott, dein Name sey hoch) d) der Modalität: Menschen-Ich du sollst das Nicht-Ich dem reinen Ich gleich seyn. (Dein Reich komme) Nach der wahren Moraltheorie folgen nun S. 20 die Sittlichen, wo es an ähnlichen Kunstbau brücken sich nicht fehlt. Alle solchen Moraltheorien heißt es S. 21. sind darin gleich, daß sie das Ich dem Nicht-Ich subordiniren. Dieses Nicht-Ich ist nun die *Natur*. Diese zerfällt in die *physische* und *metaphysische* (?) *Natur*. Daber sind alle naturalistische (?) *Moraltheorien* entweder *physische* oder *metaphysische*. Die Physischen sind a) Theorien der Wohlth, aa) Gynismus, bb) Epikurismus; b) Theorien der Lust, aa) des Ver-

gnügens, bb) des Nutzens. Die metaphysischen sind a) Theorien die auf der Vollkommenheit, so der Tugend, beruhen; b) die auf der Vernunft, so der Ethik, beruhen. Die Aesthetische und technischer Art dieser Deutungen sind in der Abhandlung nicht mehr zu verurtheilen. Auch wird nach dem etwas ausführlicheres darüber versprochen.

2) *Darlegung einer Schwermüdigkeit in der Logik zum ersten Satz.* Von Herrn Geisling. Heft 1. S. 23—209. Um zu einer neuen Revision und Prüfung eines Dogmas der wahren Philosophie zu reizen, legt der Verf. mehrere Zweifel über dasselbe vor. Die Hauptthesen derselben sind: 1) Durch die Annahme eines Gottes werden Glückseligkeit und Sittlichkeit als *außerlich* vereinbar vorgestellt. Aber es trägt sich, ob beide auch *innerlich* vereinbar seyen, welche Frage der ersteren vorzugehen muß, und gewöhnlich ganz übergangen wird. Die Antwort, welche der V. in seinen Brücken über das Princip der religiösen Erlebung gegeben, hülft er jetzt unzureichend (Rec. glaubt dies es ganz unentbehrlich, die Möglichkeit der innern Vereinbarkeit bestimmen zu wollen. Wenn er die Frage recht versteht, so heißt sie so viel, als: Wie Sittlichkeit eine reelle Ursache der Glückseligkeit seyn könnte? Aber diese Frage führt nach nichts, weil der Begriff einer reellen Ursache hier nichts bedeutet. Da die Verknüpfung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit bloß ideell gedacht werden muß; so wird hierdurch die innere Verknüpfung als unbegreiflich und nur im *Begriffe* als möglich vorgestellt.) 2) Die Realisirung der Harmonie der Glückseligkeit und der darauf gegründete moralische Glaubensgrund involviret einen Widerspruch mit der theoretischen Vernunft, welchen

welchen die praktische Vernunft nicht aufheben kann. Diesen Widerspruch setzt der V. S. 139 hauptsächlich darin, daß die Idee der Glückseligkeit nach der theoretiſchen Vernunft kein Object hat, und die praktische Vernunft ein ſolches doch vorausſetzt. 3) Frägt der V. wie Glückſeligkeit als ein Erfahrungsbegriff in die Moraſtphilophie komme, und wie iſt die Reſultat dieſes Begriffs überhaupt für ein anderes Leben erweiſlich? und 4) Wenn die Harmonie der Glückſeligkeit mit Sittlichkeit mehrmals problematiſch iſt; iſt nicht der Glaubensgrund, der auf die Harmonie jener Güter ſich gründet, nichtig? die mehrentheils dieſer, ſo wie der übrigen Zweifel, die hier des begrenzten Raums halber nicht angeführt werden können, werden bei einer deutlichen Anſicht des eigentlich Praktiſchen jener Probleme gelöſt werden können.

4) *Der moraſiſche Zweck und die moraſiſche Triebfeder.* Von Hrn. Prof. Schumann. Heft 9. S. 33—51. Die ſyſtematiſche Anordnung in dieſem Aufſatze iſt neu.

B. Philoſophiſche Rechtslehre.

1) *Ueber die Gründe des Naturrechts.* Von Hrn. Maimon. Heft 1. S. 141—183. So wie Hr. M. ein neues Moraſprinzip in der Berl. M. S. Nov. 1794 aufgeſtellt hat; ſo folgt nun hier der Entwurf zu einem neuen System des Naturrechts, welches nach Hr. M. die Wiſſenſchaft von den durch das Moraſgesetz a priori beſtimmten nothwendigen und allgemeingültigen ſcheinbaren Ausnahmen von denſelben iſt. Dieſe ſcheinbaren Ausnahmen durch das Moraſgesetz werden entweder als Bedingungen ſeines möglichen Gebrauchs oder als indirecte Folgen aus demſelben beſtimmt. Jenes ſind

die *Grundſätze*, dieſe die *L. ſätze* des N. R. Dieſe Erklärung wird von Hr. M. ſelbſt ſehr gerühmt. Rec. aber kann die geprieſenen Vorzüge nicht finden. Er ſieht bloß was er in allen Maimoniſchen Schriften bemerkt hat, daß der V. mit der leichteren Anſicht der Dinge nicht zufrieden iſt, ſondern ſich ſelbſt eine ſchwerere wählt, und ſich die Sache durch eine Menge neuer Terminologien ſchwer macht, die ihm ſelbſt doch bei weitem die Vortheile nicht gewähren, die er ſich einbildet. Wir werden dieſes in der Folge an einigen Beiſpielen zeigen. Das N. R. theilt Hr. M. in ein *apodiktisches*, *affertoriſches* und *problematiſches*. Der Grundſatz des erſteren iſt: Wenn der Wille des Cuius als allgemeingültig gedacht werden muß; ſo hat C. das Recht, ſeinen Willen, auch wider den Willen des Titius, in Ausübung zu bringen; des zweyten: Wenn C ſeinen (und kein anderer einen gleichen) Willen geküſſert hat, ein Object als Mittel zu gebrauchen, ſo kann der Wille des C. als *allgemeingültig* gedacht werden, und er hat das Recht ihn wider den entgegengeſetzten Willen eines andern in Ausübung zu bringen; das dritte: Wenn zwei zugleich den Willen äußern ein Object als Mittel zu gebrauchen; ſo hat ein jeder das Recht, ſeinen Willen auch wider den dieſem entgegengeſetzten Willen des andern in Ausübung zu bringen. (Hr. M. entſcheidet das letztere durch *Stärke*. Weil beide, meiner, ein gleiches Recht haben, ſo könne kein Recht, ſondern phyſiſche Stärke den Ausſchlag geben. (S. 145) Aber da die Ausübung der Rechte wegen der phyſiſchen Hinderniſſe ſo oft unterbleiben muß; warum ſollte denn der Menſch nicht ein moraſliches Hinderniß, wie hier die Colliſion der Rechte iſt, eben ſo ſehr achten müſſen? Warum könnte es denn also nicht als allgemeines Geſetz gelten: *daß*

dafs ein jeder von der Besitznehmung eines Dinges absehen solle, wenn dieses nicht ohne die Verletzung eines gleichen Rechts des andern geschehen könne. — Was liegt denn daran, wenn ein Ding eine Zeitlang ungebraucht liegen bleibt, oder ein Zweck um eines moralischen Hindernisses Willen verlohren geht? Nicht, dafs die Zwecke erreicht werden, sondern dafs sie auf eine gerechte Art erreicht werden, ist der höchste Zweck. Wenn ich also mein Leben nicht anders retten kann, als durch Verletzung des gleichen Rechts eines andern; so ist es besser, dafs dieses verlohren gehe, als dafs die Verletzung des Rechts des einen erfolge. Denn zu sagen, dafs hier noch kein Recht des andern sey, und physische Stärke die Stelle des Rechts vertrete, ist eine *parabola in usum*, die man bei einem consequenten Denker nicht finden sollte. Das Zwangsrecht theilt Hr. M. dem Sinne nach ein a) in das Recht des Widerstandes, b) der Wehre gegen unrechtmässige Angriffe; c) das Recht einem blofs *legalen* Angriffe zu widerstehen. Unter dem *Nothrechte* versteht der V. S. 151 das Recht unter zwei entgegengesetzten Handlungen, die beide dem Moralgesetze zuwiderstehen, eine beliebige zu wählen. (Rec. begreift nicht, wie Hr. M. einen so offenbar falschen Satz aufstellen kann. Wenn das Moralgesetz kategorisch gebietet, wie kann eine Handlung vorkommen, deren Beziehung und Unterlassung gleich unmoralisch ist. Man hört, sagt Hr. M., blos aus dem Grunde eine unmoralische Handlung aus, weil die ihr entgegengesetzte gleichfalls unmoralisch ist, eine aber doch ausgeübt werden mufs. *Musi?* aber warum denn? Wenn sie dem Moralgesetze zuwider ist; so soll sie gar nicht ausgeübt werden, und doch *musi* sie geschehen? Welche Verirrung! Der Spott, den sich Hr. M. auf eine so hochmüthige Art gegen den Hrn. Heyden-

rich hierbei erlaubt, könnte ihm zehnfach vergolten werden. Denn wenn irgendwo ein Selbstdenker aus der Sucht selbst zu denken sich gedankenlos gemacht hat; so ist es hier geschehen. Die Lehre von dem Eigenthumsrecht und den Conventionen ist ziemlich richtig, wo den V. nicht teine Liebe zur Paradoxie irre führt, worüber er denn oft den Umstand, dafs da kein Recht zu erwerben sey, wo das Recht eines Dritten dieses unmöglich macht, vergißt, wie S. 159. wo behauptet wird, der Vertrag zweier Mörder, die sich vereinigen einen dritten zu ermorden, sey gültig. Ueber Testamente, deren Gültigkeit hier (S. 66) behauptet wird, nichts neues. Der Abschnitt über die bürgerliche Gesellschaft und deren Entstehung ist lesenswerth. Der V. behauptet, der *Contrat social* werde nicht erst bei Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft geschlossen, sondern (S. 171) sey schon im Stande der Natur nothwendig da, weil die Menschen ursprünglich dazu verpflichtet wären — Aber wie folgt denn, fragt Rec. dafs einer den andern zu dem zwingen dürfe, wozu er verpflichtet ist? Die Vereinigung zum Staate ist ja eine positive Hülfe, wodurch ich dem andern zum Schutze seiner Rechte ver helfe. Hat jemand ein Recht, mich ohne Vertrag zu nöthigen, dafs ich ihm helfe? Und giebt es einen Vertrag, der keine willkürliche Uebereinkunft voraussetzt? Der wesentliche Zweck und Inhalt des bürgerlichen Vertrags ist gewifs a priori bestimmt, aber das Schließen dieses Vertrags kann der Natur der Sache nach keine andere, als eine willkürliche Handlung seyn.

2) *Ueber einige rechtliche Verhältnisse des Schrifstellers, Verkäufers und Nachdruckers.* Heft 3. S. 113 — 154. 1) Eine Bestreitung der Rechtmässigkeit des Nachdrucks. Der V. geht von dem gewöhnlichen Gedanken

aus, wodurch der Nachdruck bestritten wird, daß jeder seine Gedanken unrer beliebigen Bedingungen mittheilen könne, und der andere verpflichtet sey, diese Bedingungen zu erfüllen. Aber dieses gilt doch nur, wenn ich vor der Mittheilung mit dem andern über die Bedingungen einen Vertrag schliesse; die Bedingungen welche ich nach der Bekanntmachung mache, können nicht bindend seyn. Der Schriftsteller macht aber seine Bedingungen nach der Bekanntmachung seines Buchs, und vorher hat sich wenigstens Niemand erklärt, ob er sie eingehen wollte oder nicht. Die Bücher werden für einen bestimmten Preis jedermann angeboten und ihr Gebrauch von dem Verkäufer durch keine Bedingung eingeschränkt. Ist die Bedingung das Buch nicht nachzudrucken, eine beliebige Bedingung des Schriftstellers, so muß er mit jedem Käufer eine besondere Uebereinkunft darüber treffen. Ist sie eine nothwendige, die in der Natur der Sache liegt; so muß dieses gezeigt werden. Dieses ist aber bisher noch nicht gethehen und auch schwerlich möglich. Die Unrichtigkeit der Gedanken, des Verf. offenbaret sich schon dadurch, daß er die Absicht der rechtlichen Beurtheilung unterwirft. Denn man kann nie eine Absicht, sondern nur die wirkliche Handlung und das Gesetz derselben nach rechtlichen Principien beurtheilen, ihre Absicht sey, welche sie wolle. Ist daher der Nachdruck unrecht; so ist er es, der Nachdrucker mag die Exemplare verschleissen oder verkaufen wollen. 2) *Verhältnis des Schriftstellers und Verlegers.* Sehr richtig und detaillirt; 3) *Verhältnis des Verlegers zum Nachdrucker.* Die Meinung des V. folgt aus N. 1.

3) *Versuch über den Begriff des Rechts.* Von Hrn. D. Feuerbach. Heft 6. S. 135 — 162. Zuerst eine Kritik der Defini-

tionen des Begriffes Recht von Hofbauer, Reinhold und Hufeland, die sämmtlich als unbefriedigend verworfen werden. Dann eine eigne Definition vom Verf. Recht (S. 161) ist ein durch Vernunft positiv bestimmtes Vermögen zu handeln, und näher bestimmt; eine durch Vernunft functionirte Freiheit, als Bedingung zur Erreichung des höchsten Zwecks. Das Merkmal: durch Vernunft functionirt, scheint doch sehr unbestimmt zu seyn. Sollte die Jakobische Erklärung (dessen N. R. § 101): Recht ist die Freiheit etwas zu thun oder zu lassen, als allgemeines Gesetz gedacht, nicht eben das deutlicher sagen, was der V. sagen will?

4) *Deduction des Rechtsbegriffes.* Von Hrn. D. Reinhard in Marburg. Heft 7. S. 104 — 111. Eine scharfsinnige Deduction des Rechtsbegriffes aus der moralischen Natur des Menschen, wovon sich aber ohne grössere Weitläufigkeit, als hier verstatet ist, kein Auszug geben läßt. Der V. setzt zuerst die Natur eines moralischen Wesens für sich auseinander und entwickelt die Freiheit und das moralische Gesetz; dann betrachtet er den Menschen in Verbindung mit andern, und bestimmt dadurch das Moralgesetz in Beziehung auf dieselbe, zeigt das Verhältnis der Menschen zur Natur, und beweiset ihr Recht zur Herrschaft über dieselbe; dann, daß diese Herrschaft allen zukommen müsse, und sie sich also einander im Gebrauche der Natur einschränken, so daß ein Recht eine bestimmte Ausübung meiner Herrschaft über die Natur ist, betrachtet von Seiten ihrer Gesetzmäßigkeit. Das einschränkende Gesetz heißt nämlich: Beeinträchtige nicht die Herrschaft des andern über die Natur. Die Entscheidung der hierdurch entstehenden Collisionen muß aus der Natur, die sie erregt, geschöpft werden. Der V. hat hier

aus

nur den Rechtsbegriff bestimmen, und das Rechte erst deduciren wollen.

5) *Versuch, die Gegenstände des allgemeinen Naturrechts zu Principien zu bestimmen.* Von Hrn. Prof. Schumacher. Heft 9. S. 63 — 65. Der Mensch hat eine von dem Geleite verschiedene Macht über die Natur — nämlich eine Rechtsmacht, ein *Naturrecht*. Dieses ist daher die Willkür ohne von dem Rechte des Menschen über die Natur. Die Haupttheile des N. R. lassen sich daher durch eine gründliche Analyse der Natur finden. Da wir nun in der Naturtheils *Personen*, theils *Sachen* antreffen, so theilt der V. das N. R. in das *Sachenrecht* und *Personenrecht*. Ersteres zerfällt in das *absolute* (von der Zueignung) und *relatives* Sachenrecht (vom Eigenthum). Das *Personenrecht* ist ebenfalls theils das *absolute*, welches bloß negativ ist, und das *hypothetische*, worin der V. das Vertrags- und Gesellschaftsrecht im Allgemeinen und besonderen zählt. Der Aufsatz ist sehr gut und gründlich geschrieben und macht auf die weitere Ausführung, die der V. in der neuen Ausgabe seines N. R. zu geben verspricht, begierig.

C. Philosophische Theorie der Gesetzgebung.

Beiträge zur Theorie der Gesetzgebung. Von Hrn. D. Erhard. Erste Abhandlung: *Ueber das Princip der Gesetzgebung, in so fern der Inhalt der Gesetze dadurch bestimmt wird.* Heft 8. S. 163 — 181.

Zweite Abhandlung: *Ueber die Unschuld und den Stand der Unschuld in Beziehung auf die Gesetzgebung.* Heft 9. S. 1 — 31. Mit kritischer Rücksicht auf Platons Ideen von der Gesetzgebung eröffnet der Hr. V. hier mehrere neue Ansichten

die es so interessanten Gegenstandes. Wir erwarten die Anzeige davon bis das Ganze vollendet ist.

6) *Philosophische Aufsätze in der deutschen Monatschrift.* Leipzig bei Sommer, Jan. — Dec. 1799.

Dem Zwecke dieser Monatschrift gemäß, sind die darin verkündeten philosophischen Abhandlungen theils populären und theils kritischen Inhalts. Die wissenschaftliche Philosophie hat daher hier keine Berücksichtigung zu erwarten. Es wird bei Beurtheilung derselben vornehmlich theils auf die Grundsätze aufmerksam, von denen die Autoren Gebrauch machen, theils auf ihren Vortrag.

Die Abhandlungen aus dem Gebiete der theoretischen Philosophie sind.

I. Anthropologische, dahin gehören:

1) *Ueber das Zerknirschung.* Von Hrn. C. R. Strasshoff. Jan. S. 31 — 40. Triviale Gedanken, gemein vorgelesen.

2) *Ueber die Vermischung und Verwechslung gegenwärtiger und vergangener Vorstellungen.* Von Hrn. Rector Starke in Herenberg. Jan. S. 41 — 51. Ein schöner Aufsatz voll feiner philosophischer, pädagogischer und logischer Beobachtungen.

3) *Ueber Selbstbiographien.* Von Hrn. Hofrath Fritze, Febr. 176 — 183. Unbedeutend.

4) *Apologie der häuslichen Glückseligkeit.* Febr. S. 103 — 127. Sehr lesenswerth.

5) *Ueber Thätigkeit.* Von Hrn. C. R. Strasshoff. März, 179 — 191. Moralische

ralische Betrachtungen über den Nutzen der Thätigkeit, keine anthropologischen Erklärungen ihrer Phänomene.

6. *Einige Gedanken über Gesellschaft und Gefelligkeit.* Von ebendem. Jun S 105 — 111. Gemein und unbedeutend.

- 7) *Ueber die Sinne.* Von Hrn v. Rochow.

Jun. S. 111 — 118. Ein alter Einfall, alle Sinne aufs Gefühl zu reduciren. Allein das Gefühl, welches allen Sinnen gemein ist, ist kein Sinn, ob es gleich allen Sinnen zum Grunde liegt. Der *Betaustungsinn* kann aber mit Gehör, Geruch etc. nicht verwechselt werden, und hat seine eignen *specifischen* Wirkungsgesetze, wie jeder der vier übrigen.

- 8) *Ist Gewalt das beste Mittel Unruhen zu dämpfen und zu verbüten?* Jun. 174 — 190. Ein lesbarer Aufsatz, der viel richtige Gedanken enthält.

- 9) *Von der Selbsterkenntniß.* Nov. 179. Verdient seine Stelle nicht.

- 10) *Bewirkt die Aufklärung Revolutionen?* Von Brogk. Nov. S. 167 — 179.

II. Pädagogische:

Ueber die Bildung des Menschengeschlechts durch das häusliche Leben. Eine Rede. Von Hrn. Rector Starke May. S. 12 — 34. Wahr und zweckmäßig für eine gemischte Gesellschaft.

III. Aesthetische:

Kommentar über ein wichtiges Aktenstück zur Geschichte der Verirrung des menschlichen Geistes in Sachen des Geschmacks. Von Fessler. December. S 104 — 115. Mit großer Bitterkeit werden Erinnerungen gegen eine Abhandlung im philof. Anzeiger (1795. Oct.) der gegen die historischen Romane gerichtet ist, gemacht. Der historische Roman. 796.

man wird von Hrn. F. mit vieler Geschicklichkeit vertheidiget, und seine Gründe verdienen alle Aufmerksamkeit. Man kann auch das vergleichen, was er noch selbst im phil. Anz. Dec. S. 409 etc. für diese Dichtungsart sagt. Schade, daß Herr F's Empfindlichkeit ihn nicht ruhiger hat schreiben lassen.

IV. Aus der Geschichte der menschlichen Geistes:

- 1) *Ueber thierische Wesen und thierische Gottheiten.* Von Hrn. M. Stöger. August. S. 109 — 162. Man findet die Beschreibung der mythologischen Dichtungen dieser Art hier beisammen kurz und gut beschrieben. Die Gedanken, welche über die Entstehungsart dieser Wesen geäußert werden, verdienen einen Platz in einem Beitrage zur Geschichte der Menschheit.

- 2) *Eine Probe der scholastischen Philosophie aus ihrer ersten Periode.* Von Hrn. Hoche. Novemb. 1173 — 129. Ein Fragment aus dem Geschichtschreiber Otto von Freysingen, worin dieser eine Probe von seiner Kunst zu philosophiren giebt. Ein Gewebe von Worten, Begriffen, wobei einem leider! mehrere Philosophen der neuesten Zeit befallen.

V. Vermischten Inhalts:

- 1) *Ueber die Worte Kantianer, Kantische Philosophie.* Nov. 154 — 167. Ein Aufsatz, der viel Salt enthält. Das Imitatorium pecus wird hier wacker gezeigelt. Aus der praktischen Philosophie gehören

I. Zur Sittenlehre.

- 1) *Kommen Sie im dreißigsten Jahrhundert wieder.* Januar, S. 6 — 29. Soll die Zweifel

welchem gute Gedanken für die Pressfreiheit vorkommen, die aber nicht immer mit den gehörigen Gründen unterstützt sind.

- 2) *Einige Bemerkungen über die Unrechtmäßigkeit der Todesstrafen* Von Hrn. Brogk. Novemb. 201 — 211. Der Hr. V. geht davon aus, daß er voraussetzt, man könne nie strafen, wo man nicht den Grad des Verbrechens genau angeben könne, und da dieses Menschen nie können; so könnten sie überall kein Recht zur Strafe haben. Der Zwang im Staate werde also nur eigentlich Strafe genannt, und könne nie etwas anders zum Zweck haben, als anderer Rechte zu sichern. Hierzu aber behauptet er, sey die Beraubung des Lebens nie nothwendig. Der Staat dürfe überdem nie die Persönlichkeit des Menschen, nur das, was an ihm Sache ist, angreifen, er müsse das Daseyn der Menschen als Zweck verehren, und brauche durch die Beraubung des Lebens offenbar einen größern Zwang, als zum Schutze der Verbündeten nöthig ist. Der Staat übertrete also bei der Todesstrafe eine doppelte Pflicht, und sie sey also unrecht. Es kommt hierbei alles auf den Beweis an, daß es ein natürliches Strafrecht gebe. Ob man nun gleich Hrn. B. zugeben kann, daß kein Mensch ein Recht hat, die unmoralischen Handlungen des Menschen zu strafen, in wie weit sie seine Freiheit nicht einschränken; so folgt doch gar nicht, daß auch Niemand ein Recht habe; Beleidigungen zu strafen. Denn 1) kann die Größe einer Beleidigung gar wohl praktisch beurtheilt werden, (aus der Größe der Pflicht die der Beleidiger übertreten) und 2) kann es in einem Reiche der

Sitten gar wohl als allgemeines Gesetz gedacht werden, daß jeder Beleidiger von dem Beleidigten ein proportionirtliches Uebel um der Beleidigung Willen erleide. — Ob nun die Zuthung des Todes unter dergl. Uebel gehören könne, ist allerdings eine schwierige Untersuchung. — Das Verbot, die Persönlichkeit zu verletzen, kann aber dieses Uebel nicht ausschließen. Denn diese wird auch durch Schläge, Gefängniß etc. verletzt.

- 3) Berlin bei Unger: *Deutschland*, 1 — 7. St. 1796. 28 H. 2. 15 thl. der ganze Jahrgang. Eine Zeitschrift, die sich ganz und gar untern Vaterlande widmet, die mit philosophischem Blicken dessen Länder, Städte und Menschen, Verfassungen, Regierungen, Cultur, Sitten, Literatur und Künste zu betrachten, sich zum Zwecke macht, verdient die Aufmerksamkeit und Unterstützung der ganzen Nation, zumal wenn, wie von dem würdigen und wahrhaft patriotischen Herausgeber zu erwarten ist, alle Kräfte ins Spiel gesetzt werden, um sie ihrer Bestimmung immer näher zu bringen. Der Verleger hat der Schrift eine des deutschen Volks würdige Gestalt gegeben, und der Inhalt der drei vor uns liegenden Stücke gibt schon eine gute Hoffnung der künftigen, obgleich wegen Schwierigkeit, die jeder kennt, der periodische Schriften herausgibt, noch nicht alles geleistet werden konnte, was der Herausgeber sich zum Zwecke gemacht hat. Die Hauptrubriken der Schrift werden seyn: 1) Vermischte Aufsätze; 2) Politischer Zustand von Deutschland; 3) Chronik großer Städte; 4) kleine Rügen durch Deutschland; 5) das deutsche Theater; 6) deut.

M 2

6) deutsche Litteratur; 7) deutsche Kunst; 8) Notiz von deutschen Journalen; 9) offener Briefwechsel; 10) fliegende Blätter; 11) Gedichte und profanische Aufsätze zur angenehmen Lectüre; 12) Lieder mit Musik, und Bildnisse solcher merkwürdigen deutschen Männer, von denen uns noch kein gutes Bild ist. Mannigfaltigkeit genug, worin auch unsere Annalen reichliche Ausbeute finden werden. In diesen ersten drei Stücken finden sich folgende philosophische Aufsätze: 1) Freiheit für Alle; zum neuen Jahr, 1. St. S. 7 — 18. 3. St. S. 181 — 192. Der V. zeigt mit liebenswürdiger Wärme, daß sie von innen aus dem moralischen Menschen herausgehen müßte, daß sitzliche Cultur und der tugendhafte Charakter allein den Weg zur allgemeinen Freiheit brechen. Nicht das Schwerd, nur die Befolgung der Vernunftgesetze, die der Königsbergische Weise in so reinem Lichte dargestellt hat, bahnt uns den Weg zu der wünschenswürdigen Freiheit. 2) *Claudius und Voss* wider und für die Pressfreiheit. Die nun bekannten zwei Fabeln. Wer wird nicht der muthigen und freien Philosophie des letzteren vor der feigen und ängstlichen Selbstbelohnung des ersteren den Vorzug ertheilen? 3) *Über Schözers Staatsgelehrtheit nach ihren Hauptthesen im Auszuge und Zusammenhange*, 1. H. 104 — 117. 2. H. 18 — 201. Vier Gespräche, worin einige Schlüsselrische Behauptungen theils bestätigt, theils verworfen, theils berichtigt werden. Im ersten Gespräch wird die Nothwendigkeit des Studiums der Staatsgelehrtheit gezeigt. Das zweite arbeitet gegen die positive Gemeinschaft. Im dritten kommen treffende Bemerkungen über bürgerliche Gesellschaft, Staat und vormundtschaftliche Regierung vor. Das vierte redet für die Nützlichkeit des Rechts der Freiheit zu schreiben und dem State Vorstellungen zu machen: Der Ton in diesen Gesprächen ist im Ganzen etwas steif und trocken; der Witz im vierten Gespräch gefällt nicht, und das Beispiel vom Käse im zweiten scheint zu niedrig und dem guten Geschmack entgegen zu seyn; 4) *Ein Gespräch aus Schöfers Gastmahl*, 1. H. 305 — 314. 5) *Juvenal am Ponticus, vom römischen Adel*, übersetzt und erläutert von Dem. H. 3. S. 324 — 347.

4) Berlin bei La Garde: *Michael Montaigne's Gedanken und Meinungen über allerlei Gegenstände*. Ins Deutsche übersetzt von F. I. G. Bode. Mit einigen literarischen Nachrichten über Bode. Sechs Bände, 1794. 1795.

Diese meisterhafte Uebersetzung des verstorbenen Hrn Bode hat Hr. C. R. Böttcher herausgegeben. Man sehe über den Werth der Uebersetzung die jennäische Allgemeine Litteraturzeitung, 1795. und 1796. N. 52.

5) Rostock in der Müllerschen Officin: *Predigten von Joh. Chr. Fr. Dietz* Subrector zu Gültrow, 1795. 18 B. 8. (18 gl.)

Die in diesen Predigten gesagte Wahrheiten stimmen mit einer gelunden Religionsphilosophie vollkommen überein und sind insgesamt praktisch.

6) Jena und Leipzig bei Gabler: *Uebersetzung der Rechtspflege*. Eine Nachlese zu den von der Churmainzischen Akademie

demie nützlicher Wissenschaften zu Erfurt herausgegebenen Refultaten der besten, über Erhaltung öffentlicher Ruhe in Deutschland eingegangenen Aufsätze. 1796. 4 u. ein halb B. 4.

Der Verf. verräth eine patriotische Denkart. Seine Vorschläge sind wahr und ausführbar, und schon von mehreren gefagt, besonders in den Mainzer Preischriften, in den freimüthigen Gedanken über die allerwichtigsten Angelegenheiten Deutschlands, in Voigts Europäische Republik, im Grab der Chikane u. s. w. Die der V auch sämmtlich genannt und excerptirt ist.

- 7) Leipzig bei Wolf: *Der Philosoph für den Spiegelstüb.* Von L. Meister 1796. 10 B. 12 (10 gr.)

Eine Sammlung unbedeutender Aufsätze, die weder durch ihren Inhalt noch durch ihre Form gefallen werden. Der beste ist die Abhandlung über die Mode.

- 8) Schweinfurt: *Philosophisch-Theologische Winke und Rathschläge für das gesellschaftliche Leben in den gegenwärtigen bedenklichen Zeiten, in Lehren, Ermahnungen und Beispielen, mit der wärmsten Mensch miethen so niedergeschrieben, daß es Jedermann verstehen kann.* Von M. Schröder, Pfarrer zu

Dieterswind. 1795. 36 B. 8. (1 rthlr. 3 gl.)

Die Schrift ist für das Volk bestimmt, und wird von diesem nicht ohne Nutzen gelesen werden, da die darin herrschenden Begriffe größtentheils richtig sind. Der Vortrag ist weit-schweifig.

- 9) Leipzig und Gotha bei Heinsius: *Moralisches Handbuch oder Grundzüge eines vernünftigen und glücklichen Lebens, als ein Beitrag zu einer populären Philosophie für unser Zeitalter,* von K. H. L. Pöhlitz, zweitem Prof. der Moral und Geschichte der Ritterakademie zu Dresden. Zweite Ausgabe 1795. 23 B. 8. (1 rthlr.)

- 10) Altona bei der Verlagsgesellschaft, *Gefchichte der menschlichen Avarung und Verschimmerung durch das gesellschaftliche Leben.* Eine Schrift, die ehemals durch den Henker zu Paris verbrannt, jetzt allen Königen und Priestern zum Frommen herausgegeben worden. Vom Verl. des Hierokles. 1795. 22 B. 8. (1 rthlr.)

Der Verf. schwant viel von Tugend und schimpft viel auf Religion, hat aber von keinem von beiden einen richtigen Begriff. Seine politischen Begriffe scheinen etwas heller zu seyn. Für die Philosophie ist wenig bei ihm zu suchen.

A N Z E I G E R

zu St. I. 1796.

IDEE ZU EINEM KUPFERSTICHE,

D I E

RELIGION VORZUSTELLEN.

Vorn sieht da viele große und weite Tempel, prächtige und glänzende Gebäude mit der blizzenden Ueberkriech: *Ihr allein wohnt die wahre Religion.* Inwendig sitzt eine stattliche feyrlliche Frau. Es ist die Kirche, die sich für die Religion ausgibt. Der Nimbus des Ceremoniels gibt ihr einen Schein von Würde. Da zu rechter Hofstaat ist in Priesterkleider gekleidet, und erwartet demüthig ihre Befehle. Stolz zeigt sie auf ein Buch, welches auf ihrem Altare liegt, und den goldenen Titel führt: *Der allgemeine wahre Glaube;* ihr eignes Machwerk, das sie aber für göttlich ausgibt. So geht es in jedem dieser Tempel, und in jedem der Grotte ein anderer. Auf den Zinnen und an den Pforten stehen Priester, und rufen der herumstehenden Menge zu: *Ihr allein ist Schutz zu finden.* Hönisch zeigen sie auf die Ueberkriechen der übrigen Tempel, unter dessen andere geschäftig sind, Waffen zur Verteidigung ihres Palasts, oder gar zum Angiff der übrigen zu schmieden. Mit starken Ketten haben sie sich an die Throne der Könige gefchmiedet, so das jede ihrer

Erschütterungen die Fürsten mit ihnen empfinden, damit sie auf ihren Wink bereit seyn, ihr Ansehen mit gewaffneter Hand zu schützen. So sitzen sie alle die falschen Religionen, eifersüchtig gegen einander, jede nur darauf bedacht, die kniebeugende Menge um sich herum zu vermehren.

Hinter ihnen erblickst du die wahre Religion; eine schöne heitere Götin voll Muth und Stärke. Ihr Anlitz verräth innere Würde, kein heiliger Schein umgibt ihr Haupt. Ein kleines, aber reines und helles Licht hält sie in ihrer Hand, die Mitgift ihrer Mutter der Tugend. Kein glänzendes Ceremoniel sagt dir, wer sie sey; kein Hofstaat umringt sie, kein Gebäude engt sie ein; kein Kloster, keine Priesterstift ist zu ihrem Schutze errichtet. Sie kündiget sich dir an durch den heitern und zufriedenen Blick, mit dem sie in die Welt hinein siehet, durch die Festigkeit, mit welcher sie der Zukunft trauet; durch den Muth, mit welchem sie auch das Gefährlichste unternimmt, was ihr die Pflicht gebet, und durch die Ruhe, mit welcher sie der empörten Natur zusieht,

Anzeiger.

sieht, die Stürme des Schicksals und die wüthendsten Anfälle des Lasters aufnimmt. An ihr siehst du kein verdrehtes Auge, das oberwärts gekehrt von der schönen Natur nach überfinnlichen Erfahrungen herum-schwärzte, keine Verachtung des handelnden Lebens, kein thatenlos's Sehnen nach den Gestirnen einer bessern Welt. Mit froher Zufriedenheit arbeitet sie mit aller ihrer Macht an dem höchsten Gute auf der Erde, und erwartet das was sie nicht vermag, mit der größten Gewißheit von der allwaltenden Güte.

I. FRAGMENTE.

Aus einem Briefe des Herausgebers an einen Freund in Paris.

Ihre Nachricht, daß die Kantischen Ideen große Aufmerksamkeit in Frankreich erregen, und daß es Ihnen gelungen ist, ihnen bei sehr vielen Gelehrten Beifall zu verschaffen, ist mir ungemein angenehm gewesen, ob sie mir gleich nicht unerwartet war. Denn die Resultate dieser Philosophie, wenn sie nur nicht einstellt werden, haben so etwas einladendes und nur den Ausprüchen des gemeinen Verstandes so viel Verwandtschaft, daß ich mich nicht wundere, wenn sie einer Nation gefällt, bei welcher der bon sens einheimisch ist, und vielleicht werden viele von den Deutschen so lange auf sie schimpfen, bis sie ihnen von den Franzosen empfohlen und in fremden Zungen ihnen mitgetheilt werden wird. Denn so sind leider unsere Landleute, daß ihnen selten etwas gefällt, was in ihrem Vaterlande wächst, und daß sie eben dasselbe bis gen Himmel erheben, wenn ihm ein Ausländer seinen Schnitz gegeben hat.

Ich kann Ihnen ähnliche Neuigkeiten mittheilen, die Ihnen nicht gleichgiltig seyn werden. Ich habe kürzlich zwei Briefe von Kant, worin er anmeldet, daß man in Italien und in Frankreich ernstlich auf eine Uebersetzung seiner Werke bedacht ist. Es ist zuerst aus der Venezianischen Stadt *Vicenza* durch Hrn. *Franceschini* Erkundigung bei ihm eingezogen worden; wie wohl eine

genaue Uebersetzung der Kritik der reinen Vernunft aus dem Deutschen ins *Italiensche* zu Stande zu bringen sey. Man befragt sich nach den schon vorhandenen lateinischen, französischen oder englischen Uebersetzungen, nach den Commentaren, dazu nöthigen Wörterbüchern, Erläuterungen etc. Sodann ist eine ähnliche Zumuthung von Frankreich aus vom Abt *Sieyer* durch Hrn. *Theremin* an ihn ergangen. Hr. Kant hat nur das ehrenvolle Vertrauen bewiesen, daß er mich anfordert, diese wichtige Angelegenheit befördern zu helfen. Sie können denken, daß ich gern alles Mögliche thun mochte, um zu bewirken, daß die Gedanken des großen Mannes in einer solchen Gestalt bei den Ausländern erquickten, daß sie einen guten Eindruck machen. Zu diesem Behufe ist es, wie ich glaube nöthig, daß vor der Uebersetzung der sämtlichen Werke, ein treuer, schon und lebhaft geschriebener etwa zwanzig Bogen langer Bericht von dem Inhalte seiner Schriften voraus gehe. Ein solcher *Precis de la Philosophie du célèbre Kant* mit à la portée de tout le monde wird das Vorurtheil bestimmen, mit welchem man die ausführlicheren Werke selbst in die Hand nimmt. Geht dieser nicht vorher; so ist, fürchte ich, die Sache Kants in Frankreich auf zehn Jahre verlohren. Denn fällt das Ganze in die Hände solcher, die sich nicht Mühe geben, das Buch genau und mit Ernst zu studieren, oder die nicht Fähigkeit haben den Inhalt gehörig zu fassen; so werden durch diese schlechte und nachtheilige Berichte in Umlauf kommen; und wie viel diese in Deutschland geschadet haben, wissen Sie — Mein Ansinnen an Sie ist daher, daß Sie es selbst übernehmen, einen solchen vortäuflichen Bericht von dem Inhalte der kantischen Werke zu verfassen und dadurch der Uebersetzung des Ganzen eine gute Aufnahme bewirken helfen etc.

Noch kann ich Ihnen melden, daß die Kantische Philosophie auch in England bald bekannter werden, und daß man bald vortheilhaftere Begriffe von ihr erhalten wird, als einmal wahrscheinlich ein deutscher Correspondent, wenn ich nicht irre, im *Critical* oder *Analytical Review* davon gegeben hat. Jetzt ist unser Hrn. *O'Keefe*, sogar eine Kantian Society in London errichtet, die es sich zum Zwecke gemacht hat, ihre Landleute mit den Entdeckungen des deutschen Philosophen bekannt zu machen, wie Sie vielleicht selbst in dem *Analytical Review* gelesen haben, und es ist sehr zu wünschen, daß die besten Mittel dazu gewählt werden. Am sichersten wird dieses durch die Uebersetzung der Kantischen Schriften selbst, und seiner treuesten Schüler geschehen. Es ist
sach

Anzeiger.

sich viel Hoffnung dazu da. Denn ich weiß zuverlässig, daß eben jetzt ein sehr wackerer Schottländer, der die Philosophie allein um ihrer selbst willen betreibt, damit beschäftigt ist, den Bekänschen Grundriß der kritischen Philosophie, der jetzt eben erst erschienen ist, und die kritische Philosophie aus einem neuen Gesichtspuncte erblicken läßt, ins Englische zu übersetzen.

sich fattsam befriedigt finden. In Leipzig liefert es unser Commissarius Hr. Buchhändler Buttger aus.

Bauer- und Mannsche Buchhandlung
in Nürnberg.

3) An die Herren Prediger.

a) LITTERARISCHE ANZEIGE.

Wir haben nunmehr die Ehre anzuzeigen, daß des Herrn D. Pötsch's Taschenbuch für die neueste Geschichte fürs Jahr 1796, oder der dritte Jahrgang mit Kupferstichen Kupfern geziert, erschienen und in Taschenformat sauber gebunden in allen Buchhandlungen für 1 rthlr. 8 ggl. sächsisch zu haben ist. Schon bekannte genug ist die vortrefliche Auswahl und Bearbeitung der Gegenstände von dem Herrn Verfasser, als daß wir noch vieles darüber zu sagen nöthig hatten. Es enthält die Geschichte des französischen Kriegs im Jahre 1794, nebst Erklärung natürlicher Erfindungen, die darauf Bezug haben. Mit Herrn Kupfers originellem Einbildungsgeist und innigsten Liebe zur Kunst hat derselbe die wichtigsten Begebenheiten der nachstvergangenen Jahre in 12 Monats-Kupfern mit einigen andern dazugehörigen dargestellt. Den ganzen Inhalt hier anzuzeigen wäre zu weitläufig; jeder Käufer wird

Von der ganz umgearbeiteten und durchaus verbesserten Wichmannischen biblischen Hand-Concordanz hat nunmehr der erste Band die Preise verlassen. Da die Stärke dieser ersten Abtheilung schon über drei Alphabet beträgt, so hielt man es der Bequemlichkeit der Leser für zuträglich, wenn man das Ganze in zwei Bände abtheilte. Die Herren Subscribenten belieben nun ihre Exemplare gegen Erlangung zweier Species Thaler gefälligst in Empfang zu nehmen. Der zweite Band, der auch bereits unter der Presse ist, wird nach Johanni dieses Jahres nachfolgen und ohne weiteren Nachschubs nachgeliefert. Bis Ende Mai a. c. wird es um 2 Species Thaler erlassen: nach Verlauf dieses Termins kann man sie nicht anders als für 3 Species Thaler erhalten, da auch diesen Preis jeder Sachkundige auferst wohlfeil für ein so starkes Werk finden wird. Leipzig, den 31. März 1796.

Friedrich Gotthold Jacobier.

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

ZWEYTER JAHRGANG 1796.

II. STÜCK.

LEIPZIG,
IN DER VON KLEPFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

1880
 1881
 1882
 1883
 1884
 1885
 1886
 1887
 1888
 1889
 1890
 1891
 1892
 1893
 1894
 1895
 1896
 1897
 1898
 1899
 1900

NACHRICHT.

Die philosophischen Annalen erscheinen bei uns jährlich in 4 Stücken von zwölf bis dreizehn Bogen, nebst einem halben Bogen als Anzeiger für kleine Abhandlungen, interessante Nachrichten und Buchhändler-Anzeigen bestimmt. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist drei Reichsthaler (den Louisd'or zu fünf Thaler gerechnet) die bei Empfang des ersten Stückes vorausbezahlt werden. Man wendet sich deshalb entweder unmittelbar an uns oder an die zunächst gelegenen Buchhandlungen. Auch hat das Königl. Grenz-Postamt zu Halle im Magdeburgischen die Versendungen an diejenigen übernommen, welche die Exemplare bequemer und lieber durch die Posten haben mögen.

Der Abdruck der Inserate in den Anzeiger, die wir franco und deutlich geschrieben erbitten, wird die Zeile mit acht Pfennigen vergütet.

von Kleefeldsche Buchhandlung.

So eben ist beim Verleger dieser Annalen eine dramaturgisch-kritische Schrift unter dem Titel:

D I D A S K A L I E N

erschienen. Des Verfassers Hauptabsicht: Berichtigung und Läuterung des Geistes der Nation, bei Beurtheilung dramatischer Gegenstände, bürgt, wo nicht für die Güte, doch wenigstens für den Nutzen einer solchen Schrift in unserm Jahrhundert, da wie bekannt, kein Gebiete der schönen Wissenschaften oberflächlicher und leichter beurtheilt wird, als das Gebiete der dramatischen Dichtung, wo jeder durch sein Gut und Schlecht mit diktorischer Kenner-Meine über den poetischen Werth und Unwerth eines dramatischen Produkts, entscheidet, ohne sich zur Angabe einiger Gründe für seine Behauptung herabzulassen.

Erklärung an die Leser der philosophischen Annalen und der A. L. Zeitung.

Hätte die neue Einrichtung der philosophischen Annalen, den Abdruck meiner Antwort auf die in dem Int. Bl. der A. L. Z. befindliche Kritik des Hrn. M. Kindervater, gegen meine in den Annalen eingerückte Recension seiner Predigten, nicht unmöglich gemacht, und hätte nicht Hr. Prof. Jakob mich selbst erluchtet, dem Verf. der eben so seichten, als inurbanen Antikritik, die ihm zudachte Zuehligung zu erlassen: so würde hoffentlich die Recension in N. 138 der A. L. Z. welche mit offenkundiger Rücksicht auf die meinige abgefaßt ist, nicht erschienen, und Hr. K. überzeugt worden seyn, daß er meine Rec. so wenig, als sich selbst verstanden habe. Die Zeit wird kommen, wo die Grundsätze, auf welchen meine Rec. gebauet ist, und welchen mehrere Recensenten in den Annalen, unabhängig von einander gefolget sind, von den Dichtern geprediget werden, und eben deswegen werde ich weder Hrn. K., noch seinem Recensenten in der A. L. Z. wenn dieser für nöthig finden sollte, sich seines Klienten fernerhin anzunehmen, jemals eine Sylbe antworten, oder entgegenen.

Der Recensent.

I.

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNG.

ÜBER DIE RELIGION.

Die Religionsphilosophie ist für jedermann so wichtig, daß es eine vorzügliche Pflicht zu seyn scheint, alles zu thun, um den in untern Tagen darüber entstandenen Streitigkeiten eine solche Richtung zu geben, daß sie nicht in leidenschaftliche Zänkereien auarten, sondern für die Untersuchung der Wahrheit selbst nützlich werden. Ich will daher einen Versuch machen, den Gesichtspunct anzugeben, aus welchem ich diese Streitigkeiten betrachte, um so viel ich kann dazu beizutragen, daß diese so wichtige Materie mehr Licht erhalte.

Wer Kants Grundsätze gehörig gefast hat, und von deren Wahrheit überzeugt ist, wird mit ihm behaupten, daß sich die Religion nie theoretisch begründen lasse. Er wird also alle theoretischen Beweise für Religionswahrheiten, Daseyn Gottes, Vorsehung, Unsterblichkeit etc. verwertzen, und ihnen nicht die allgeringste überzeugende Kraft zugestehen können. Dagegen behauptet Kant einen vollkommen hinreichenden Grund für die Annahme einer Religion, und deren Wahrheiten in der *praktischen* Vernunft aufgefunden zu haben, und leitet alle wahre religiösen Ueberzeugungen von dem *ursprünglich-praktischen* in der menschlichen Natur ab, selbst in denjenigen, welche

Annal. 1796.

die ihrige theoretischen Demonstrationen schuldig zu seyn glauben.

Wer nun Kants Grundsätze folgt, wird natürlicher Weise die Schwächen der theoretischen Beweise allemal halten aufzudecken und ihre Nichtigkeit zu zeigen suchen, wenn er solche beurtheilt. Es ist dieses in einigen der vorhergehenden Recensionen in den Annalen also gelchehen, daß man gegen eine gewisse Klasse von Vernünftlern eine Partei in Schutz zu nehmen schien, die bisher, weil sie beschuldigt wurde, den Vernunftgebrauch in der Religion zu vernachlässigen, verachtet wurde. Diesen Schutz ließen jene Recensenten der verachteten Partei höchst wahrscheinlich bloß deshalb angedeihen, um ihren Gegnern fühlen zu lassen, daß ihre Vernunftseelen in der Religion so wenig Wahrheit enthalten, daß sogar diejenigen, auf welche sie mit Verachtung herabsahen, noch mehr oder doch eben so viel Vernunft in ihren Behauptungen zeigen. Da aber beide bisherige theologische Parteien (Orthodoxen und Heterodoxen) sich zuletzt auf theoretische Erkenntnisse in ihren Behauptungen stützen; so müchte wohl keine von beiden sich mit den Kantischen Grundsätzen, (ob gleich mit ihren Folgen vereinigen können, so lange sie auf ihrem Wege bleiben.

N

Ein

Ein Theil der christlichen Theologen beruft sich wegen ihrer religiösen Behauptungen auf die *Offenbarung*, d. i. auf eine *unmittelbare* oder *mittelbare* göttliche Belehrung, welche die Bibel enthalten soll. Sie halten alle Vernunftbeweise für ihre Religionsätze, wo nicht für unmöglich, doch für überflüssig und kräftlos. Nur für die Behauptung, daß die Bibel Offenbarung sey, können sie einen Beweis nicht verweigern. Diesen nehmen sie entweder aus den Wundern oder aus dem moralischen Inhalte der Bibel oder aus beiden zugleich. Jederzeit wird aber dieser Beweis selbst theoretisch und eben daher unmöglich seyn. Denn dem Begriffe eines Wunders kann in der Erfahrung kein Object entsprechen, und kein Factum in der Welt kann zu der Annahme einer überfinlichen bestimmten Ursache berechtigen, als auch nicht das Daseyn moralischer Ausprüche. Der Begriff einer Offenbarung, so wie der eines Wunders überhaupt wird von dem Auge der Kritik als etwas gänzlich leeres befunden, d. h. er hat keinen Gegenstand in einer möglichen Erfahrung, und in Ansehung seiner muß daher alles Wissen aufgegeben werden.

Ein anderer Theil der bisherigen christlichen Theologen glaubt die Nichtigkeit oder wenigstens das Unzuverlässige des Begriffs einer Offenbarung und eines Wunders aus der Geschichte einzusehen, und sucht daher seine Behauptungen in der Religion lieber durch Vernunftbeweise zu begründen, so daß allenfalls die göttliche Auctorität wegfallen könnte, und alle Religionsätze welche unter deren Namen eingeführt werden, dennoch für sich selbst bestehen würden, wo denn Offenbarung, so bald man die Wahrheit jener Sätze an sich einsehen etwas gleichgültiges wird, da ihr doch nur als Erläuterungsmittel der Religion ein Vorzug vor einer andern

Naturbegebenheit zugeschrieben werden kann. Hierbei raten sie den Begriff und den Inhalt der Offenbarung selbst zu schonen, ihre Auctorität den Schwächeren zu lassen, ihre Sätze aber doch nur in so weit zuzulassen, als sie einen Beweis aus der Vernunft verstatten. Die Begriffe von Offenbarung und Wunder rechnen sie nicht zu den wesentlichen Stücken einer Religion und wollen sie als problematische Begriffe, wenigstens in dem öffentlichen Unterrichte unangestastet lassen. Hierzu scheint ihnen nöthig, daß die angebliche Offenbarung doch wenigstens mit dem Begriffe einer möglichen Offenbarung übereinstimmen müsse, und nach den verschiedenen Anforderungen, die man an ein solches Buch macht, werden die Auslegungen desselben modificirt. — Gegen diese Partei sind einige Recensenten in den Annalen gerichtet, und in denselben hat man es insbesondere hart gefunden, daß ihn darin unmoralische Maximen beigegeben werden. Wenn nun jene Recensenten eine ganze Partei als bösen Willens beschuldigen haben; so sind sie unstreitig zu weit gegangen, und ich mag sie nicht in Schutz nehmen. Wenn sie aber ihr Augenmerk auf die Maxime richteten, die allerdings in einigen neureligiösen und philosophischen Schriften öfters gepredigt und angewendet worden ist, daß man nämlich das Volk geistlich in religiösen Irrthümern erhalten, und auf Ideen seine Ueberzeugung heben solle, die man doch selbst für falsch oder auch nur für möglicher Weise falsch, d. i. für problematisch hält; so muß sich ich gegen diese Sache in concreto ist folgende: Gelezt, es wäre ein Volkslehrer erzeugt, daß die Erzählungen von den Wundern Mahren wären, er fürre aber dennoch fort, sie für wahre Geschichten

auszugeben und daraus die Vorfehung und Gottes Macht zu beweisen: so befiehlt er unftreitig eine unmoralifche Maxime. Seine Maxime ift nämlich: als Volklehrer auch falſche Gründe zu gebrauchen, wenn ſie nur zur Ueberredung guter Sätze dienen. Wenn eine ſolche Maxime öffentlich bekannt wird (und dieſes muß jede moralifche Maxime werden können) ſo vernichtet ſie alles Vertrauen zu dem Lehrer, weil das Volk nach derſelben nie gewiß ſeyn kann, ob ihm nicht etwas vorgezuckelt wird. Sie macht den Lehrer zu allen Unterriechen unfähig. Denn dieſer muß immer das Präjudiz für ſich haben, daß er aus eigener Ueberzeugung rede. Daher kann es ſelbſt nicht verſtattet ſeyn, daß ein öffentlicher Lehrer den Gründen mehr Gewicht zugeleht, als ihnen nach ſeiner Ueberzeugung zukömmt, und wenn er daher Offenbarung und Wunder für problematiſch hält, er giebt ſie aber im öffentlichen Unterrichte für gewiß aus; ſo widerſtreitet dieſes einer moralifchen Denkart und kann nie gebilliget werden. Eben ſo ſehr würde es auch einer ſittlichen Denkart widerſprechen, wenn man den Worten der Schrift einen Sinn andichten wollte, den ihre Verfaſſer unſrer ernſtlichen Meinung nach gar nicht gehabt haben, bloß in der Abſicht einer guten Lehre durch deren Auctorität Eingang zu verſchaffen. Denn offenbar empfiehlt man doch hier eine Lehre aus einem Grunde, den man ſelbſt nicht für wahr hält, welches, ſo bald es bekannt wird, unſrer Empfehlung alle Kraft benimmt. Die Maxime zerſtört ſich alſo, als allgemeines Geſetz gedacht, ſelbſt, und iſt daher unſittlich.

Die chriſtliche Religion iſt nach der gelehreten Dogmatik eine *poſitive* Religion, d. h. ſie führt ihre Sätze nicht durch Vernunftbeweiſe, ſondern durch göttliche Auctorität ein, und ſtellt ſie als *geoffenbarts*

vor. Dieſe göttliche Auctorität muß alſo wahr ſeyn, wenn die chriſtliche Religion wahr ſeyn ſoll. Denn das, was ſie mit Wundern und durch Offenbarung bekannt macht, mag immer wahr und früher oder ſpäter auch durch Vernunft eingesehen worden ſeyn; ſo zeichnet ſie ſich doch nach jenem Syſtem nicht ſo wohl durch ihre Lehrſätze als vielmehr durch die Art ihrer Bekanntmachung von jeder natürlichen Religion *ſpecificiſch* aus. Und wenn daher jene auch wahr, die erſte Art ſie einzuführen, aber Täufchung wäre; ſo möchten wir ihre Lehrſätze zwar mit Dank annehmen, aber das Mittel ſie zu befeſtigen müßten wir dennoch verachten. Sie würde gar keine Ueberzeugungsgründe für uns enthalten, als die wir ſelbſt in unſrer Vernunft antröfen. Zur *chriſtlichen* Religion gehört daher die Lehre, daß ſie durch Offenbarung bekannt gemacht worden, und daß die Geſchichte der in der Bibel beſchriebenen Ereigniſſe und Thaten der Religionsſtifters wahr ſey, *weſentlich*; und daß es Offenbarung und Wunder gegeben, iſt daher in jeder *poſitiven* Religion ein materieller Glaubensartikel.

So wie die ſpeculative Vernunft fortſchreitet, wird ſie die poſitive Religion in Anspruch nehmen. Denn ſie muß gewahr werden, daß für den Begriff von Wunder, wodurch ſie eingeführt worden, kein Gegenſtand in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden kann, und ein ſuch noch ſo räthſelhaftes Factum nimmermehr zu dem Schluſſe einer überſinnlichen Urſache berechtiget. Jede poſitive Religion wird daher ihrer Quelle nach der ſich vollkommenen Vernunft verdächtig, und ein tieferes Eindringen in die Geſchichte der Menſchheit findet bald natürliche Urſachen in Menge auf, woraus ſich die Entſtandung der heiligen Urkunden mit allen, was ſie enthalten, begreifen läßt.

N 2

Durch

Durch eine solche Entdeckung muß der Volksunterricht, der von der vorausgesetzten Göttlichkeit des alten Religionsbuchs im dogmatischen Verstande ausgeht, eine große Erschütterung leiden. Das Volk hat sich auf die Priester verlassen, und ihnen geglaubt, daß die Bibel ein göttliches Buch und also ihr Inhalt untrüglich und vollkommen wahr sey. Wenn nun jene mit der Zeit ihren eignen Irrthum in Ansehung des Ursprungs dieses heiligen Buchs entdecken, oder ihnen Offenbarung und Wunder wenigstens problematisch werden; was sollen sie thun? — Ihre neuen Einsichten dem Volke mittheilen? Dieses gebietet weder die Pflicht noch die Klugheit, weil die Frage über den Ursprung eines Buchs nur gelehrten Ohren verständlich ist und eine theoretische Untersuchung erfordert, welche in den gemeinen Religionsunterricht nie gehört, weil sie dafelbst nicht verstanden werden kann. Es kann also nichts anders angerathen werden, als zu einer solchen Zeit den gelehrten Untersuchungen über die Entstehung und die Wahrheit der Geschichte der Religionsbücher, so wie immer, Freiheit zu verstatten, und den Volksunterricht also einzurichten, daß die vorgetragenen Religionsätze, von dem, was die Gelehrten jetzt oder am Ende über jene Fragen entscheiden mögen, gänzlich unabhängig den Gemüthern eingeschärft werden. Dabei sollen aber die Untersuchungen über die Bibel nicht heimlich betrieben oder gar verboten werden, aus Furcht, es möchte etwas herauskommen, was man nicht wünscht, sondern müssen jedem, der Lust und Neigung hat, sich zu unterrichten, offen stehen.

In einer solchen Crisis, wo das göttliche Ansehen der heiligen Bücher zu wanken anfängt, kömmt aber sehr viel darauf an, die Religionswahrheiten selbst mit

starken und allgemeinsittlichen oder doch allgemeinwirkenden Gründen einzuführen. Wenn es nun wahr ist 1) daß die *theoretischen Beweise* für Freiheit, Gott und Unsterblichkeit als die Grundwahrheiten aller Religionen für unrichtig vor den Augen der Kritik befunden werden, und 2) wenn sie alle dem gemeinen Manne gänzlich unverständlich sind, und sie auch sogar der Allergelehrteste nicht versteht, sondern sie nur zu verstehen glaubt. Wenn dieses wahr ist, oder die Kantischen Philosophen es wenigstens für wahr halten; so ist wohl zu begreifen, wie sie behaupten können, daß eine bloß theoretische Behandlungsart der christlichen Religion 1) das Positive derselben (die göttliche Auctorität) um sein Ansehen bringe und das Wesentliche der christlichen Religion zerstöre, und 2) auch keine andere bessere religiöse Uebersetzung hervorbringen könne, weil theoretische Beweise in der Religion überall nichts ausrichten können. Es ist ferner begreiflich, daß sie mit dem Begriffe des *Praktischen*, der in dem Populartheologien aufgestellt wird und in Ansehung der Religionsätze für den gemeinen Unterricht zur Leitung dienen soll, nicht zufrieden sind. Denn in jenen Lehrbüchern wird die Religion nicht auf das *Praktische gegründet*, und in dieser Hinsicht praktisch genannt, sondern es werden nur von denjenigen Sätzen welche theoretisch herausgehoben werden müssen, diejenigen ausgehoben, welche einen praktischen Gebrauch, d. i. einen Einfluß auf das sittliche Handeln haben können, wobei nach des Rec. Einsicht freilich nicht zu leugnen ist, daß erstlich der Begriff in der Anwendung sehr schwankend sey, und zweitens daß er gar nichts für die Wahrheit oder Falschheit der Lehrlätze, auf die er angewandt wird, entscheide. Dagegen verlangt die Kritik der Vernunft, daß man alle Religion ganz und

und gar auf das Praktische gründe und baue, daß also eine Populartheologie vor allen, erst ihrem *Fundamente* nach practisch seyn müsse, wo es sich denn von selbst versteht, daß sie auch ihrem *Gebrauche* nach practisch sey.

Es folgt ferner, daß, wer nach diesen Grundsätzen philosophirt, gar wohl behaupten könne, daß die Begriffe von Offenbarung und Wunder weit geschickter sind, Religion in den Herzen der Menschen zu wecken und zu befestigen, als theoretische Vernunftbeweise, die sämmtlich gelehrt und dabei nichtig und unverständlich sind, ohne deshalb selbst ein Freund oder Vertheidiger der Wunder und des Uebernatürlichen zu seyn. Denn das vermeinte Wunder spannt wenigstens die Aufmerksamkeit der Menschen theils auf den Urheber derselben (Gott und seine Gesandten) theils auf die Lehre, welche durch Wunder eingeführt wird, die göttliche Auctorität wird dadurch lebhaft vorgestellt, mithin die Ueberzeugung von dem, was unter göttlicher Auctorität bekannt gemacht wird, zugleich belebt und befestiget. Nie wird man durch Vernunftbeweise die Festigkeit und Wirksamkeit des Glaubens hervorbringen, den die Geschichte uns an Leuten aufweist, die ohne zu vernünfteln, die Lehre Christi im Vertrauen auf die Wahrheit seiner Geschichte annahmen. Es scheint also kein Zweifel zu seyn, daß Wunder bessere subjective Mittel sind, religiöse Ueberzeugungen zu befestigen und in Wirksamkeit zu setzen, als speculative Beweise.

Deshalb aber kann ich mir nicht einbilden, daß jener Recensent, der den Wundern gewisß bloß *das Wort* (um sie gegen ungeschickte Bestreiter, oder auch als subjective Mittel in Schutz zu nehmen) das Wort redet, diesen Begriff einer scharfen Untersuchung entziehen

wolle. Wenn er den Grundsätzen seiner Philosophie getreu ist; so wird er vielmehr einräumen müssen, daß der Begriff des Uebernatürlichen überall keine objective Realität für uns habe, und die Wunder also auch vor der Vernunft gar kein Mittel seyn dürfen, Religion durch sie zu begründen. Diese wird stets dahin arbeiten müssen, die Religion von aller Auctorität unabhängig zu machen, und sie in sich selbst zu begründen. Nach der Kantischen Lehre kann nun Religion allein auf Moral gegründet werden. Aus der moralischen Gesinnung geht die Religion hervor, oder sie ist vielmehr jene selbst. Die Vernunft kann hierbei nichts thun, als den Zusammenhang beider zeigen. Die *Einfachheit* dieses Zusammenhangs wirkt aber nicht die religiöse Ueberzeugung, vielleicht so wenig als die speculativen Beweise. Diese muß der Mensch durch moralische Gesinnung in sich hervorbringen. Die religiöse Ueberzeugung muß also durch und durch practisch seyn. Denn 1) soll sie durch praktische Gesinnung hervorgebracht seyn, und 2) soll sie die praktische Gesinnung selbst noch mehr stärken und befestigen helfen. Sie wird durch diese gewirkt und wirkt auf jene zurück.

Nun glaube ich auch den Gesichtspunct angeben zu können, aus welchem Kants Religionslehre und insonderheit seine moralische Auslegung der Bibel beurtheilt werden muß. Seine Meinung kann nämlich, seinen Principien gemäß zu urtheilen keine andere, als folgende seyn: Die Bibel ist ein Buch, welches von einem ansehnlichen Theile der Menschen für ein göttliches inspirirtes Buch voll moralischer Weisheit und religiösen Unterrichts gehalten wird, und ihr Inhalt wird durch göttliche Auctorität angeklündiget. Um das Wahre oder Falsche in einer solchen Voraussetzung zu beurtheilen, dazu wird ein hoher

hoher Grad von speculativer Vernunft und viel Gelehrsamkeit erfordert, die man allen Leuten, für welche Religion gehört weder anmuthen, noch mittheilen kann. Es muß daher die Unterfuchung, was ein solches Buch eigentlich sey, wie es entstanden u. d. g. von dem Religionsunterrichte, der für jederman gehört, ganz getrennt werden, und wenn sich gewisse falsche Ideen von einem solchen Buche in den Gemüthern festgesetzt haben; so muß die theoretische Berichtigung derselben ganz und gar dem allmätigen weiteren Fortschreiten ihrer eignen theoretischen Vernunft (der kein Hinderniß in den Weg gelegt werden darf) überlassen bleiben, unterdessen aber müssen diese Ideen in dem öffentlichen Unterrichte so gelenkt werden, daß sie zu keinem praktischen Irrthume führen, wenn auch gleich dabei ein theoretischer Irrthum zurückbleiben sollte, welchen zu heben ein Lehrer nur da verpflichtet seyn kann, wo er sich eine wirkliche Verbesserung der Erkenntnisse seiner Schüler versprechen darf.

Hierzu bietet sich nun eine praktische Ansicht der Sitten an, welche die theoretische Betrachtung derselben ganz und gar nicht hemmt, sondern dieser vielmehr ihre vollkommene Freiheit verstattet. So wie man nämlich die ganze Welt und alle einzelne Erscheinungen derselben auch von einer teleologischen Seite ansehen kann, indem man aus sittlichen Gründen voraussetzt, sie sey eine Verbindung von lauter Mitteln und Zwecken, die auf das höchste moralische Gut abzielen, und eine Befätigung dieser Voraussetzung in den wirklichen Begebenheiten findet, welche mit dieser Voraussetzung sich reimen, ohne deshalb einen Beweis für sie in denselben zu suchen; so kann man auch ein vorhandenes Religionsbuch teleologischer Seits als eine Veranstaltung Gottes zur religiösen

und moralischen Cultur der Menschheit betrachten, wenn und in so fern sein Inhalt mit den moralischen Ideen zusammenfällt. Denn daß ein moralischer Weltverbeher such Anstalten treibe, um die Moralität und die Religion in den Menschen zu wecken und zu befördern, reimt sich mit der Idee desselben sehr gut. Folglich kann man auch über gewisse vorhandene Anstalten, die geschickt sind, diesen Zweck zu befördern, also reflectiren, als ob sie hierzu eingerichtet wären. — Eine solche Veranstaltung würde nun objectiv, als eine wahre Offenbarung gedacht werden, und ein Wunder, d. i. theoretisch genommen, etwas ganz unverständliches unbegreifliches und daher ganz unzulässiges seyn. — Die Begriffe von Offenbarung und Wunder können aber als bloße Reflexionsbegriffe gelten, denen theoretisch genommen, nicht die allermindeste Realität zukommt, und man würde gar nicht begreifen, wie nur ein Streit darüber habe entstehen können, wenn nicht bekannt wäre, daß es dem Reflexionsbegriffe eines Zweckes in der Natur eben so ergangen ist, der im theoretischen Gebrauche ebenfalls alle seine Bedeutung verliert und so eine Veranlassung endloser unverständlicher Feuden wird.

Es ist aber an diesen Begriffen, wenn man sie als bloße Reflexionsbegriffe betrachtet, gar nichts auszusetzen, und im gemeinen Unterrichte muß es nicht darauf angelegt werden, die Natur dieser Begriffe zu zerlegen. Denn dieses würde hier ganz zweckwidrig seyn, sondern nur ihren Gebrauch gegen jeden moralischen Mißbrauch zu sichern. — Es entstehen daher in Ansehung dieser Begriffe besonders zwei Fragen, nämlich 1) Wie müssen die Erscheinungen beschaffen seyn, worauf diese Begriffe angewandt werden können, und 2) Welcher Gebrauch ist von den Begebenheiten

heiten zu machen, worauf sie schon seit langen Zeiten angewandt sind?

Was die erste Frage betrifft; so muß sich schlechterdings ein moralischer Zweck in den Begebenheiten entdecken lassen, welche als von Gott kommend angesehen werden sollen. Der Mangel an Einsicht, wie diese Begebenheiten durch Natururthesen hervorgebracht sind, wird die Reflexion, daß sie von Gott kommen desto schleuniger herbeiführen, und die Unbekanntschaft mit der Natur und dem Ursprunge dieser Betrachtungsart wird leicht veranlassen, daß eine solche Reflexion für Einsicht gehalten und mit der theoretischen Erkenntniß dieser Dinge verwechselt wird. Dieser Mißbrauch der Idee ist jedoch nicht nothwendig, sondern bloß zufällig, und kann also weggeholt und verhütet werden — Wenn sich also entdeckt, daß durch eine Reihe von Begebenheiten ein moralischer Zweck insonderheit ist befördert worden; so kann über diese also reflectirt werden, als ob sie durch Veranstaltung der Gottheit so geordnet und gewirkt worden wären. Die theoretische Betrachtung derselben Dinge ist hiervon verschieden, und geht ihren Gang nach Naturgesetzen für sich fort. — Eine Reihe von Begebenheiten, welche die Art und Weise enthalten, wie und nach ein großer Theil des menschlichen Geschlechts seine moralische und religiöse Ausbildung erhalten hat, dergleichen die Bibel enthält, qualifizirt sich nun allerdings zu einer solchen Reflexion, daß man dieselben Begebenheiten als von Gott selbst veranstaltet ansehen kann, und da insonderheit die darin gegebenen Beherrungen, nicht so wohl durch wissen schaftliches Studium, als vielmehr durch die Natur selbst hervorgebracht zu seyn scheinen und demnach so zweckmäßig sind so wird die Genöthe, daß in dieser Ordnung der Natur eine höhere Direction

sichtbar sey, außerordentlich leicht herbei geführt, da in den Naturgesetzen selbst kein Grund einer solchen Zweckmäßigkeit gefunden werden kann. — Wenn nun gleich durch die theoretische Betrachtung dieser Begebenheiten alles als Natur befunden und selbst alle menschliche Schwachheiten und Unvollkommenheiten dabei angetroffen werden sollten, die von dem langsamen und natürlichen Fortgange des menschlichen Geistes unzertrennlich sind; so würde dieses alles jene Reflexion doch nicht hemmen, sondern nur in so weit einschränken, daß die moralischen Schwächen, die man ehedem für Vollkommenheiten gehalten und selbst zu den Producten der Gottheit gerechnet, diese Reflexion nicht mehr zulassen, weil sie als moralische Mittel nicht gedacht werden können; die moralische Wirkung selbst aber könnte doch als ein göttlicher Zweck gedacht und verehrt werden. — Ob nun gleich dergleichen Reflexion über jedes Naturereigniß, worin ein Einfluß auf einen moralischen Zweck bemerkt wird, anwendbar ist, indem schon die ganze Natur a priori als den moralischen Zwecken untergeordnet, angesehen werden muß; so wird dieselbe doch vornämlich an derjenigen Begebenheiten haften müssen, welche theils durch ihren wirklichen Einfluß auf die Bestimmung des Menschen, theils durch die Länge der Zeit, durch welche hindurch sie durch den Begriff einer besondern göttlichen Veranstaltung gedacht ist, sich vorzüglich wichtig und die Anwendung jenes Begriffes geläufig gemacht hat. Dieses ist bei uralten religiösen Urkunden der Fall. Erstlich sind hier die bestimmten Naturursachen, wodurch dergleichen Producte erzeugt worden, und die ganze Art ihrer natürlichen Entstehung verborgen, gemeinlich auch historisch unersichtlich, und zweitens ist davon Ein-

Einfluss auf die moralische und religiöse Cultur der Menschheit durch viele Jahrhunderte hindurch evident. Beide Umstände fordern vorzüglich zur teleologischen Reflexion auf. Der erstere, weil da, wo die Naturursachen in Dunkel gehüllt sind, für den Verstand nichts übrig bleibt, als teleologische Betrachtung, wozu er auch gerade dann am geneigtesten ist; der zweite, weil die teleologische Reflexion doch nur da mit Sicherheit angewandt werden kann, wo eine Beziehung der Begebenheiten auf moralische Zwecke sichtbar ist. Also den Inhalt der Religionsurkunden, so weit er eine Geschichte der Mittel enthält, wodurch die moralische und religiöse Cultur des menschlichen Geschlechts erhalten und befördert worden ist, für Offenbarung zu halten und zu glauben, daß so wohl die Begebenheiten als selbst die Aufzeichnung derselben ein göttlicher Zweck sey, welcher inwiefern er nicht als eine Wirkung in der Natur angesehen wird, allemal ein Wunder ist, ist in der That ein sehr natürlicher und recht verstandener, auch ein wahrer Gedanke, der nur dadurch falsch wird, daß man ihn in der Folge als *Erkenntniß* gebraucht und aus der Vorstellung der Objecte selbst ihre göttliche Causalität zu erweisen unternimmt.

Man kann nicht leugnen, daß diese Unterscheidung zwischen ein in objectiven Erkenntnisbegriffe und einem subjectiven Reflexionsbegriffe eine etwas subtile Unterscheidung sey. Hieraus folgt aber nicht, daß sie ungegründet und unnütz sey, sondern nur, daß sie nicht für den gemeinen Unterricht gehöre, wo es als völlig gleichgültig angesehen werden kann, ob man die Offenbarung für etwas objectives oder sie für einen bloß subjectiven Begriff hält. Für den Gelehrten aber ist diese Unterscheidung nothwendig. Denn sie

wird ihn 1) bewahren, daß er sich nicht in objective Beweise für sie einläßt, welche nothwendig den Stoff zu endlosen Feiden geben müssen, 2) wird sie das sicherste Mittel seyn, ihn in dem Gebrauche von dergleichen Schriften zu leiten, die Egriffe des Volks mit Behutsamkeit zu berichtigten, ohne dasselbe zu stößen; 3) erhält dadurch die theoretische Untersuchung über dergleichen Schriften die vollkommenste Freiheit, die nach diesen Principien nicht dahin arbeiten soll, das Göttliche darin zu finden, sondern das Natürliche so wohl der Begebenheiten, als der darin vorgebrachten Meinungen zu ertorischen. Denn daß alles was in einer solchen alten Urkunde enthalten ist, durch Natur gewirkt sey, wiedertritt der Reflexion sie als Offenbarung zu denken, wie oben gezeigt worden, nicht im mindesten. Es sind nur zwei verschiedene Betrachtungsarten einer und ebenderseiben Sache, die sich nicht widersprechen, sondern gehörig verstanden, beide richtig sind.

Wenn nun in Ansehung eines gewissen Buchs diese Art der Reflexion, es bloß von seiner teleologischen Seite als ein göttliches Werk zu betrachten, die darin erzählten Thaten und Lehren auf Gott zu reduciren, und von den natürlichen Ursachen dabei abzusehen, zur festen Gewohnheit geworden ist; Welcher Gebrauch ist so dann von einer solchen Urkunde im gemeinen Unterrichte zu machen? Dieses war die zweite Frage. Ich antworte hierauf:

1) Jederman sieht, daß hier von einer theoretischen Untersuchung über den Ursprung und die Entlehnungsart dieses Buchs, über die Aechtheit oder Unächtheit einzelner Stellen u. s. w. gar nicht die Rede ist. Alles dieses gehört bloß und allein vor Gelehrte oder vor solche, die sich Kräfte genug zutrauen, sich mit so schweren

schweren Nachforschungen zu befassen. Eben so die Enthüllung des Sinnes einzelner Stellen oder ganzer Stücke, der blos durch tiefe Sprachkunde und genaue Bekanntheit mit der Geschichte des Zeitalters der Schriftsteller verstanden werden kann. Der Werth einer solchen Gelehrsamkeit, die wir an einem Michaelis, Griesbach, Eichhorn, Nösfelt und an mehreren andern würdigen Männern bewundern, beruht auf sich, und unsre Frage und Antwort, hat nicht die mindeste Verzingerung desselben zur Absicht.

a) Die Reflexion, daß ein Buch göttlichen Inhalts sey, will nichts sagen, als daß man so wohl in der Lehre als in der Geschichte eines Buchs eine beständige Tendenz zu einem göttlichen, d. i. moralischen Zwecke wahrnehme, welches der Fall ist, wenn die Lehre moralisch religiös und die Begebenheiten so beschaffen sind, daß sie leicht mit dem moralischen Zwecke als Mittel in Verbindung gedacht werden können. Diese Reflexion wird um so lebhafter erweckt und unterhalten werden, a) je reiner die Moral ist, welche eine solche Schrift enthält b) je mehr die darin enthaltenen Religionsbegriffe mit den Forderungen der Vernunft übereinstimmen und c) je mehr die Begebenheiten, durch welche die Moral und Religion in Ansehen gekommen und ausgebreitet worden ist, von der uns bekannten Natur abweichen.

Der letzte Umstand weckt die Idee eines *Wunders* zuerst, und je ungebildeter die Vernunft ist, desto leichter findet sie unter den sich ihr anbietenden Ereignissen Objecte, welche ihr die Realität ihres Begriffs zu beweisen scheinen. Ob nun ein guter oder böser Dämon der Urheber des Wunders sey, glaubt man aus dem Inhalte der Wirkung aus dem Zweck desselben zu erkennen, und heilige Lehren,

Annal. 796.

die durch Wunder, die selbst gute Thaten sind, bekannt gemacht werden, deuten auch auf einen heiligen Wunderhüter.

Die Einführung der Idee des Wunders geschieht so, daß man glaubt, sie von einem Objecte selbst abstrahirt zu haben, und man glaubt, daß man durch Facta eben so genöthiget werde, Wunder für wirklich zu halten, als etwa Luft und Wasser. Im Anfange hat dieses auch keine nachtheilige Wirkung, weil der gemeine Verstand sich nicht um Scheidung und Abwägung der Gründe bekümmert, durch die er bestimmt wird etwas für wahr zu halten, sondern zufrieden ist, deren Wirkungen zu empfinden, das ist hier, sich überzeugt zu fühlen. In der Folge aber sinnt die speculative Vernunft auf Beweise der Wahrheit der moralischen Sätze und religiösen Versicherungen, und kann späterhin auch der Kritik ihrer Beweise nicht entgehen. Diese Beweise glaubt sie nun anfänglich in den Wundern und göttlichen Offenbarungen dieser Wahrheiten selbst anzutreffen, also in der göttlichen Auctorität, welche sie für ein bekanntes Factum zu halten, gewöhnt worden ist.

Hier geht nun die Verwechslung des Gebrauchs der Begriffe an, welche alle Streitigkeiten der Dogmatik hervorgebracht hat. Anstatt einzusehen, daß der Begriff eines Wunders und einer Offenbarung, (die jedoch beide selbst später entstehen, als die Erzählungen, von denen sie abstrahirt werden), gar kein Erkenntnisbegriff, sondern ein bloßer Reflexionsbegriff sey, der zu gar keinem theoretischen Beweise tauglich ist, verkennen gemeinlich alle Parteien den Gebrauch dieses Begriffs, indem sie die Natur eines Reflexionsbegriffes nicht ahnden. Alle halten ihn für einen Erkenntnisbegriff, d. i. für einen solchen, der nur dann gültig

O

gültig ist, wenn er ein reales Object hat. Nun streitet man sich über das Object dieses Begriffs, über die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Wunder u. s. w. Aber diese Streitigkeiten haben nämlich nicht einmal einen Sinn und beruhen auf beiden Seiten auf lauter Blendwerk, eben weil der Begriff einer Offenbarung ein bloßer Reflexionsbegriff ist, nach dessen Objecte man nicht einmal fragen kann, weil er seiner Natur nach kein Object haben soll.

4) Hieraus erhellet ferner, daß auf ein solches Buch kein eigentlicher Beweis irgend eines religiösen Satzes gegründet werden könne. Der wahre Ueberzeugungsgrund aller Religionsätze ist allein in der moralischen Vernunft zu suchen. In wiefern sich jedoch diese in vorzüglich guten Menschen offenbaret, deren Geschichte die Religionsurkunden enthalten, wird sie uns auch auf deren Religion aufmerksam machen, und ihr Glaube wird für andere ein wichtiges Beispiel seyn, um ihnen so wie in guten Thaten auch im Glauben zu folgen. Der Weg zur eignen Prüfung wird hierdurch aber nicht verboten. Findet die prüfende Vernunft, daß der Religionsglaube der in der Menschheit sich gleichsam von selbst, ohne gelehrte Nachforschung entwickelt hat, mit den Forderungen der sittlichen Vernunft zusammentrifft; so wird sie hierin einen neuen Grund finden, über diese Begebenheit als über eine göttliche Veranstaltung zu reflectiren. Die Religion ist daher ihrem Grunde nach von einer jeden küssern Auctorität, folglich auch allen alten Urkunden, wenn sie auch göttlich heißen, unabhängig. Diese können vielmehr ihr göttliches Ansehen älterest durch eine religiöse Gemüthsstimmung erhalten. Offenbarung und Wunder, da sie überall keine objectiven Begriffe sind,

können daher auch gar keiner Lehre Glauben verschaffen oder einen Ueberzeugungsgrund für ihre Wahrheit abgeben, und alle vermeinte Wunder in der Natur verschwinden vor dem Auge der Kritik gänzlich.

5) Gewöhnlich wird die teleologische Betrachtung der Begebenheiten vor der theoretischen, besonders in den Kindheitsjahren der spekulativen Vernunft, schon fixirt. Hier ereignet es sich denn nicht selten, daß sich Erzählungen einschleichen, die erdichtet sind, die aus Leichtgläubigkeit angenommen werden, und sich dadurch erhalten, daß sie der teleologischen Betrachtung sehr gemäß sind. Die spätere schärfere Kritik würde sie ohne Mühe verlossen, wenn sich nur nicht die teleologische Betrachtungsart so fest daran gehängt hätte, daß mit ihnen ein Hauptmoment für die objective Gültigkeit der Zwecke verlohren zu gehen schien. — Die Geschichte der Juden bis auf Christus und die Apostel herab ist ein vollkommener Beweis von dem, was ich behaupte. Die Geschichtschreiber bekümmern sich sehr wenig um den natürlichen Zusammenhang der Begebenheiten, denn diesen darzustellen war gar nicht ihre Absicht; sondern die einzige Ansicht, die sie geben wollen, ist, wie Gottes Hand in allen Schicksalen des jüdischen Volks sichtbar sey, wie er sich bemühet, sie zum Guten und zur wahren Religion zu führen u. s. w. Dieses Zwecks halber mochten wohl die Geschichtschreiber manche Begebenheiten mit aufnehmen, welche auch schon die Probe ihrer Kritik schwerlich bestanden hätte; aber der Umstand, daß sie zu ihrem Zwecke tauglich war, schuf ihr Kredit, und ohne daß man vorsätzliche Erdichtungen anzunehmen braucht, ist die Unbekannthschaft mit dem was geschehen konnte, in Verbindung mit

mit dem Verlangen, daß das Geſchehen möchte, was eine ſolche unabweisbare Führung des Volkes Gottes ihnen zu beweisen schien, ein hinreichender Erklärungsgrund aller eingetragenen Verdrehungen und Unthaten. — Da ihre phyſiſchen moraliſchen und religiöſen Lehren, als Producte des menſchlichen Geiſtes angeſehen werden müſſen; ſo wird man auch gewiß die Schwächen ihres Zeitalters darin antreffen, ſo bald man den grammatiſchen Sinn ihrer Ausſprüche unterſucht, ob ſich gleich auch gute moraliſche und religiöſe Begriffe, obgleich nicht ohne Hülle finden werden.

Die teleologiſche Betrachtungsart iſt noch und noch mit der Erkenntniß gänzlich verwechſelt worden, und man hat geglaubt reelle Zwecke der Gottheit wirklich zu erkennen, wodurch denn natürlich die theoretische Unterſuchung über dieſe Bücher und ihren Inhalt ſehr erſchwert werden mußte, weil dieſe ſie als natürliche Erzeugniſſe jene aber als göttliche Producte anſieht, welche Begriffe ſich als Erkenntnißbegriffe geradezu aufheben iſt aber, daß jene Begebenheiten, als göttliche Zwecke angeſehen werden können, ein bloßer Reflexionsbegriff; ſo muß die theoretische Unterſuchung über dieſelbe jener Betrachtungsart vorhergehen, und dieſe betrachtet bloß ihre mögliche Zweckbeziehung, worin ſie auch nicht einen Beweis für die Realität einer ſolchen Zweckverbindung ſucht, ſondern den ſchon als objectiv gültig angenommenen Begriff davon nur belebt. Geſetzt alſo es gieng ihr auch das eine oder andere Factum durch nähere Kritik verloren; ſo büßte die Vernunft dadurch doch nie einen Beweisgrund für irgend einen religiöſen oder moraliſchen Satz ein. Denn dieſe können jene Facta nie enthalten, und könnte folglich nicht geſchehen, geſetzt man müßte

auch, nach erhaltener beſſerer Belehrung die ganze teleologiſche Art einer oder aller Religionsurkunden gänzlich aufgeben, welches allerdings geſchehen müßte, wenn jene etwa ganz und gar auf Erdichtung beruheten.

§) Der Unterſchied zwischen einer poſitiven oder geoffenbarten und einer natürlichen oder Vernunftreligion hat ganz und gar keine Reſultat. Die Unterſcheidung entſpringt bloß aus einem Mißverſtande beider Begriffe. Wenn man nämlich unter *natürlicher* Religion eine ſolche verſteht, die aus theoretischen Begriffen, es ſey der Dinge überhaupt oder der beſtimmten Natur erſchloſſen iſt; und unter der *poſitiven* oder geoffenbarten eine ſolche, die nicht durch Vernunftſchlüſſe herausgebracht, ſondern durch göttliche Kraft den Menſchen mitgetheilt iſt; ſo hat weder der eine noch der andere Begriff ein Fundament, es werden durch die Kritik beide leer befunden, und ihre Unterſcheidung iſt folglich ein eitles Spiel mit Begriffen. Tritt hingegen die Religion aus dem Herzen der Menſchen von ſelbſt hervor, ſo laßt ſich dieſes in wahrer Güte offenbaren, und heſtiget ſich die religiöſe Ueberzeugung durch das moraliſche Geſeyn; ſo löſt ſich die Antinomie zwischen einer geoffenbarten und natürlichen Religion auf und beide treten mit der moraliſchen und einzig wahren Religion in die vollkommenſte Harmonie. Denn die teleologiſchen Schlüſſe der ſogenannten natürlichen Religion werden nun nicht mehr als Religionsbeweiſe gebraucht, ſondern als nützliche Reflexionen angeſehen, um unten ſchon begründeten Glauben zu beleben und ſeine Harmonie mit der theoretischen Erkenntniß einleuchtend zu machen. Hierzu dient die Offenbarung der Zwecke durch Natur vorzüglich. Die Betrachtung der heiliggehaltenen Urkunden

ist aber etwas Aehnliches. Denn so wie dort die ganze Natur als ein Product einer moralischen Gottheit angesehen wird; so werden hier besondere Begebenheiten und insbesondere Producte des menschlichen Willens und Verstandes als eine besondere Wirkung Gottes betrachtet und teleologisch ausgelegt. Beide Betrachtungsarten sind vollkommen gleichartig, bloße Reflexionen, welche ihre überzeugende Kraft nicht von den Objecten, sondern von der schon vorhandenen moralischen religiösen Gemüthsstimmung entlehnen. Diese Quellen des Glaubens werden aber im gemeinen Gebrauch leicht verwechselt, und dadurch verstrickt sich die speculative Vernunft, die gemeinlich in ihren Demonstrationen von den gemeinen Begriffen anfängt, in viele eitle Schwierigkeiten. — So haben also doch diejenigen Theologen die Wahrheit getroffen, welche eine Offenbarung durch Natur und durch Schrift annehmen; nur darin haben sie gefehlt, daß sie den Begriff der Offenbarung für einen Erkenntnisbegriff hielten, und deshalb Beweise für die Religion darauf bauen wollten, da er doch ein bloßer Reflexionsbegriff ist, dessen Werth und Gültigkeit erst durch den religiösen Glauben bestimmt wird.

6) Was nun endlich den Gebrauch der vorhandenen religiösen Urkunden, und zwar der christlichen, vornämlich in dem populären Unterrichte betrifft; so werden durch das vorhergehende folgende Principien leicht verstanden und gerechtfertigt werden können: a) gehört in den Volksunterricht nur die teleologische Betrachtung der heiligen Schriften, nicht die gelehrte Auslegung. Diese muß bloß der ehrer inne haben, um den Resultaten derselben gemäß, den Sinn der heiligen Urkunden auf eine leichtfällige Art, mit Weglassung aller gelehrten Zurüstungen,

die getroffen werden mußten, ihn zu finden. darzuwegen Unter mehreren problematischen Meinungen der Ausleger wird diejenige, die am leichtesten in den Worten gefunden werden kann, für den populären Unterricht immer die beste seyn. Die gelehrte grammatische Auslegung geht ihren Gang für sich fort, und abstrahirt gänzlich von den teleologischen Gebräuchen ihrer Entdeckungen, indem sie die heilige Schrift wie jedes andere Buch ansieht und behandelt. Wenn daher davon die Rede ist, was die Schriftsteller eigentlich haben sagen wollen; so muß hierüber allein die grammatische und gelehrte Auslegungskunst Anschluß geben. Diese enthält nicht nur das oberste sondern auch einzige Princip, nach welchem der Sinn einer Schrift zu erforschen ist. b) Die teleologische Betrachtungsart besteht aber darin, daß man die Schrift als eine Erzählung solcher Begebenheiten ansieht, wodurch nach und nach die reineren moralischen und religiösen Begriffe unter dem menschlichen Geschlechte entstanden und gemeiner geworden sind. Diese Begebenheiten werden daher als eine Verkettung göttlicher Mittel vorgestellt, wodurch ein moralischer Zweck wirklich geworden ist. In dieser Rücksicht kann nun selbst die Erhaltung der Schrift und die fortgepflanzte Idee ihrer Heiligkeit von der teleologischen Seite angesehen, und also als Mittel zum moralischen Zwecke gedacht werden. c) Es könnte wohl seyn, daß in einem solchen Buche eine Menge Schwachheiten vorkämen, die sich theils in den handelnden Personen, theils in den Geschichtserzählern offenbarten und durch die Natur des Zeitalters oder auch der einzelnen Individuen entstanden wären. Diese würden aber der Reflexion, ihre Wirkungen als göttliche Zwecke zu denken nicht im mindesten Abbruch thun; es wird

wird aber zu einem Religionsbuche um so brauchbarer seyn, je weniger die darin handelnden Hauptpersonen moralische Flecken haben. d) Ferner werden in einer solchen alten Schrift Erzählungen in Menge vorkommen, deren Inhalt sehr problematisch ist, und dessen volle Wahrheit zu entdecken die Entfernung der Zeiten ganz unmöglich macht. Manche mögen auch wohl das Mythenartige sichtbar genug an sich tragen. Die Untersuchung hierüber ist aber theoretisch und gehört daher in den allgemeinen Volksunterricht gar nicht. Dieser muß vielmehr sein Augenmerk bloß darauf richten, ob nicht durch ein solches Factum oder wenigstens durch dessen Erzählung ein moralischer Zweck erreicht sey oder noch erreicht werden könne. Ob also ein gewisses Factum durch Natur gewirkt sey oder nicht, ist eine Aufgabe, die gar nicht in den Volksunterricht gehört. In der Bibel kommt auch selbst weder die Frage noch die Antwort darauf vor. e) Es ist daher gar nicht nöthig die Begriffe von Offenbarung und Wunder im Volksunterrichte hören zu lassen, wenigstens dürften keine Beweise für oder gegen dieselben gegeben werden, und auf sie darf in populären Vorträgen kein Beweis gegründet werden. Was die außerordentlichen Begebenheiten betrifft die mehr durch ihre Abweichung von dem gewöhnlichen Laufe der Natur, als durch ihren Einfluß auf die Beförderung des moralischen Zwecks sich auszeichnen; so muß man diese im populären Unterrichte entweder ganz zur Seite liegen lassen oder doch zeigen, daß das Ausserordentliche nichts sey, wodurch die Religion und Moral fester, und die Lehre von der Vorkehrung gewisser würde, indem die Überzeugung aller dieser wichtigen Lehrsätze von ganz andern Gründen abhängig ist. Hierdurch wird gewirkt, daß wenn ihnen derglei-

chen Facts entweder selbst zweifelhaft vorkommen oder durch andere als lobelhaft dargestellt werden sollten, dieses in ihrer religiösen und moralischen Überzeugung nicht die geringste Veränderung hervorbringen kann, indem sie belehrt sind, daß alle jene wunderbaren Thatfachen mit ihrer Religion keinen Zusammenhang haben. f) In alten religiösen Urkunden verdienen die größte Aufmerksamkeit, 1) die moralischen Sentenzen und Lehren, die hier als göttliche Gebote angekündigt werden; 2) die Lehren, welche als eigentliche Religionslehren aufgestellt sind, als: was von dem Verhältnis Gottes gegen das menschliche Geschlecht gesagt wird, und was damit im Zusammenhange steht. Im Grunde sind dieses meistens Aeusserungen der moralischen Gefunden, obgleich unkultivirten Vernunft. Diese aber äußert sich selten rein, es hängen ihren Ausprüchen Schwächen an, die aus dem Zeitalter, der vorhandenen Vorurtheilen u. s. w. erklärbar sind. — Sie können daher auch nie in dem Sinne für göttliche Belehrungen gehalten werden, daß man Gott selbst für die Ursache dieser Ausprüche hielt. Dieses würde allemal eine falsche Idee seyn. Sondern wenn man sie für göttliche Ausprüche erklärt, so kann dieses nichts anders heißen, als so viel, daß man über sie so reflectire, als ob ihre Bekanntmachung selbst im Plane der Vorkehrung gelegen, um durch sie die religiösen Erkenntnisse zu erhalten und aufzuklären. — Wenn es indessen zur Volksidee geworden ist, daß die Ausprüche der Schrift göttliche Ausprüche sind; so ist diese Idee selbst mystisch und dem Volke unverständlich; folglich nur ein solcher Gebrauch von ihr zu machen, daß, wenn sie sich dereinst aufklärt und ihre Nichtigkeit von einzelnen speculirenden Köpfen eingesehen wird, sie überzeugt werden

werden, daß der populäre Unterricht, den sie empfangen haben, auf keiner Fölichkeit oder Täufchung beruhe. Diefes gefchieht aber dadurch, daß von ihnen Ausfprüche und Lehren eine folche Auslegung gemocht wird, als wenn fie wirklich als in einer höchften moralifchen Vernunft als gegründet gedacht wären.

Hierbei ift dahin zu fehen, daß man die Schrift nicht als Quelle braucht, um die Göttlichkeit der Ausfprüche zu beweifen, fondern daß man die Göttlichkeit der Lehren aus ihrer inneren Natur darthut und die Ausfprüche der Schrift, welche mit einem folchen Sinne zufammenfallen, nur als Befätigungen des göttlichen Sinnes anführt. Diefes göttliche Sinn ift felbft nichts myftifches. Denn anders ausgedrückt ift er nichts, als der moralifche Sinn, den wir nie rein denken können, als wenn wir ihn uns fo vorftellen, wie er aus einem Weften fpringet, das von allen die menfchliche moralifche Vernunft einfchränkenden Umftänden frei ift. Indem wir uns alfo in einen allgemeinen Standpunkt verfetzen, um dadurch die richtigen moralifchen und religiöfen Sätze zureffen, finden wir allemal denjenigen Sinn, den wir den göttlichen nennen müffen, ob man fich gleich fehr irren würde, wenn man dabei denken wollte, daß die Gottheit felbft die *Urfache* diefer Erkenntnis wäre, da auch felbft die Idee der Gottheit kein Erkenntnisbegriff, fondern ein bloßer Reflexionsbegriff ift, (der jedoch praktifche Realität hat) eine Unterfcheidung, die jedoch nicht in den gemeinen Unterricht, fondern für die gehört, welche die Principien ihres Verfahrens kennen müffen, um nicht durch Mißverftand dertelben irre geleitet zu werden. 3) Die Gefchichte ift fo zu benutzen, daß man aus derfelben dasjenige ausliebt, was auf den moralifchen Endzweck der Welt

offenbar den größten Einfluß gehabt hat. Diefes wird als zweckmäßiges Mittel vorgeftellt, das von Gott angeordnet ift. Was aber die Begebenheiten betrifft, die dem Laufe der Natur zuwider zu feyn fcheinen, und dadurch ein blindes Erlaunen erregen; fo ift es am beften die Aufmerkfamkeit von dem Wunderbaren ganz abzulenken, und überhaupt auch diefe Facta nicht einmal als Mittel zu dem moralifchen Endzwecke aufzuffellen, weil doch das und wie fie gefchehen, wenigftens gänzlich problematifch ift, und ihr mythenartiges Anfehen fie felbft zur Grundlage einer moralifchen Reflexion unfähig macht, der abergläubifche Gedanke aber, als ob Gott in diefen feltfamen Ereigniffen mehr gewirkt habe, als in den gewöhnlichen Naturbegebenheiten, nie zur Einführung oder Erhaltung einer Religion benutzt werden darf.

Mich dünkt in der Kantifchen Religionslehre herricht dicker Geift überall und feine fo genannte moralifch Interpretation ift nichts anders, als ein Betrügen zu zeigen, daß fich die moralifche Vernunftreligion auch in der noch roheren Menfchheit, welche in den Urkunden der Schrift fich zeigt, schon gleichfam als Natur offenbare habe. Diefe rohen Aeufferungen müffen aber von ihren Schlacken entkleidet werden, wenn man das wahre moralifche darin finden will. Denn diefes erfcheint hier, vermischt mit rohen Meinungen, und eingekleidet in einer mythifchen Hülle. Das Wahre darin zu finden, dazu gehört felbft erft gereinigte Moralifche Vernunft. Diefe ift alfo das Princip den wahren moralifchen und religiöfen Geift, der aus der Menfchheit allenthalben hier roher, dort feiner hervorquillt, zu finden. Man muß erft felbft die wahre Religion gehörig gefaft haben, um deren Spuren auch in alten Mythen

zu finden. Das Princip dieser Auslegung, wovon Kant allein redet, liegt also in den berechtigtesten praktischen Ideen und zwar einzig. Den Sinn der Worte lehrt Sprachkunde und Kritik. Diese müssen die Gedanken der Schriftsteller mit aller ihrer Roheit vorlegen; und auf diesem Wege möchte man wohl in den alten schriftlichen Urkunden keine sehr beehrungswürdige Religion antreffen. Die wahre Religion des Herzens geht aus dem Gelethe Gottes und der moralischen Gefinnung hervor, und um diese auch in den Gedanken der noch nicht ausgebildeten Vorwelt zu finden, dazu gehört; das man sie selbst erst in ihrer Reinigkeit gefast habe, damit man die Aussprüche der noch unvollkommenen moralischen Vernunft von ihren Bildern befreien und so dasjenige ausfindig machen könne, was die, welche jene Aussprüche thaten, selbst nicht deutlich und rein dachten, was aber doch den selben zum Grunde lag. Und so sind denn wirklich die religiösen Vorstellungen der Vorwelt als Wirkungen jenes göttlichen Funken anzusehen, den die allgütige Gottheit in das Herz des Menschen selbst verlegte, nämlich des moralischen Gelethes, das einen Gott und eine Vorlesung fordert, die denn der Mensch unter mancherlei groben Formen denkt, bis sie die vervollkommnerte Vernunft davon entledigt und sie auf ihre ursprüngliche Reinigkeit zurückführt.

Das Kant gerade diejenige Worterkklärung der Schrift bei seiner moralischen Interpretation zum Grunde legte, welche in der heiligen Schrift die moralischen Ideen auf die gröbste Art dargestellt findet, rührt wohl daher, weil er glaubte, das die neuern Ausleger jene Ideen oft viel zu sehr verfeinert, aber eben dadurch oft auch diejenigen moralischen Züge verwischt hätten, wodurch jene oft kind-

schen Vorstellungsarten allein noch einiges Interesse gewinnen. Indessen muß man wohl bedenken, das er nur Beispiele von der Anwendung seiner Grundsätze giebt, das er die Richtigkeit des Wortverstandes nur aus dem Ansehen theologischer Gelehrten voraussetzt, und das, wenn sich wirklich finden sollte, der Wortverstand der Schrift sey bei einigen Vorstellungsarten nicht getroffen, hieraus nicht die Unbrauchbarkeit seiner Grundsätze, rohe Ideen zu benutzen, sondern nur so viel folge, das er sich in Ansehung des Wortverstandes einer gewissen Stelle geirrt. Da er sich aber doch immer an die Meinungen berühmter und angesehener Kirchenlehrer gehalten, so müssen doch auch deren religiöse Systeme irgend eine moralische Grundlage gehabt haben. Denn nimmermehr würden sie ein religiöses System erfunden haben, wenn sie nicht wenigstens dunkle moralische Begriffe geleitet hätten. Diese also zu erhellen, und den groben unmetaphysischen Nebenverstand davon zu trennen, ist immer ein Gleiches, das mehr Dank verdient, als das fache Verheben solcher Ideen, die für das Menschengeschlecht zu einer gewissen Zeit das wichtigste waren, was es hatte, und worin das Kindliche und Unvernünftige eben so gut erst der Vernunftselbst bedarf, wenn es ins Licht gestellt werden soll, als das in den Ideen verborgenliegende Gute und Wahre. Denn sicher haben die Alten z. B. in der Lehre von der Verführung die unmoralischen Ideen, welche die neuern Später darin finden, nie so deutlich und bestimmt gedacht, als jene. Und wenn moralische reine Begriffe und falsche kaste Einkleidungen und Bilder von dem Verstande der Alten, mit gleicher Dunkelheit gedacht wurden; warum sollen wir bei moralischer Benutzung ihrer Vorstellungsarten nicht

nicht eher die gute als die schlechte Seite derselben *Vorstellungsarten* ins Helle zu erheben suchen? Is, ist dieses nicht der einzige, wahre, moralische, religiöse Gebrauch, der sich von alten Religionsurkunden machen läßt?

So ist, dünkt mich, klar, was das heißen kann, die moralische Auslegung muß das höchste Princip seyn, wornach religiöse Urkunden im populären Unterrichte benutzt werden müssen. Diese ist kein Mittel, den Wortverstand zu finden. Denselben erforscht der theoretische Exeget. Selten aber ist dieser in den Reli-

gionsbüchern der alten Welt so wichtig, daß man ihn nicht weit besser ausgedrückt in den neuern Schriften finden sollte. Der Umstand aber, daß sich auch in diesen alten Lehren ein moralischer Geist, obgleich nicht im vollen Lichte zeigt, ist wichtig, und giebt, teleologisch betrachtet, ein Zeugniß der moralischen Weltregierung ab. die die Menschheit auch in ihrer Kindheit nicht verließ, sondern ihr einen Stab in die Hand gab, an dem sie sich immer weiter und weiter forthelfen konnte, bis sie zu größerer Stärke gelangte, bei der sie jene Stütze entbehren lernte.

II.

BEURTHEILUNGEN

I. RELIGIONSPHILOSOPHIE.

- 1) Berlin bei Vieweg dem Ältern: *Versuch die Wundergeschichten des Neuen Testaments aus natürlichen Ursachen zu erklären*, oder der Beweis von den Wundern in seiner wahren Gestalt. Von J. C. E. Eck, Consistorial - Assessor und Archidiaconus zu Lübben im Marggrafthum Niederläufitz. 1795. 21. B. 8. (21. gl.)

Die Vortreflichkeit des moralischen Inhalts der christlichen Religion wird von ihren Anhängern gemeinschaftlich so sehr gepriesen, und auch die partheiische

Vernunft muß ihr so viele Vorzüge einräumen, daß der Wunsch, die Vernunft möchte auch in der Geschichte dieser Religion nichts Anstößiges finden, um sie durchgängig empfehlen und sie der allgemeinen Beurtheilung Preis geben zu können, bei ihren Verehrern wohl sehr natürlich ist. Nun kommen aber in der Geschichte der christlichen Religion Erzählungen von Begebenheiten vor, die der freien speculirenden Vernunft von jeher ein Anstoß gewesen sind, indem sie sowohl nach der Absicht der Erzähler als auch ihrem Inhalte nach, die Schlußfolge nach

nach sich ziehen sollen, daß diese Begebenheiten von Gott veranstaltet wären, um die christliche Religion oder die Belehrung Jesu von Gott vor den Menschen zu beglaubigen und ihr Eingang zu verschaffen. Man kann sich aber einen solchen *absichtlichen* Einfluß der Gottheit auf die Welt auf eine doppelte Weise vorstellen. Einmal durch ein Princip, wornach man annimmt, Gott habe die Naturgesetze *ursprünglich* also eingerichtet, daß durch dieselben jede seiner Absichten ausgeführt werden muß, wo denn aus dem Erfolge, daß eine göttliche Absicht irgendwo erreicht ist, auf das Daseyn dieser Absicht und auf die mittelbare göttliche Einwirkung geschlossen wird. Dann, wenn man behauptet, Gott mische sich selbst in die Naturereignisse, und mache zuweilen einen solchen Gebrauch von den natürlichen Dingen, der nicht aus Naturgesetzen begrifflich geseht, sondern bloß aus seinem unmittelbaren Beitritt verstanden werden kann, wo man denn aus einer Erscheinung, die schlechterdings aus keiner vorhergehenden Erscheinung nach Erfahrungsgesetzen begriffen werden kann, und dabei doch eine göttliche (moralische) Absicht verahnd, sich zu dem Schlusse berechtigt glaubt, daß Gott einen unmittelbaren Einfluß auf diese einzelne Begebenheit geübert habe. Nun hat die Vernunft von jeher an der erstern allgemeinen Art des göttlichen Einflusses auf die Welt wenig Anstoß gefunden; aber die zweite Art des speciellen Einflusses hat besonders in den neuen Zeiten, seit den großen Fortschritten in der Naturlehre viele Widersacher angetroffen. Der Grund davon ist leicht zu entdecken. Jenes Princip läßt den theoretischen Vernunftgebrauch unangestastet, der darauf hinausgeht, immer eine Erscheinung aus der andern als ihrer Ursache zu erklären,

Anaal. 1796.

oder alle Begebenheiten in der Welt nach natürlichen Gesetzen zu erforschen, und läßt nur ein reflectirendes Urtheil über die Begebenheiten zu, nachdem sie aus ihren wirkenden Ursachen entweder schon begriffen sind, oder doch als begrifflich vorgestellt werden. Dagegen verlangt die Vorstellung, als ob irgend eine Begebenheit in der Welt nicht durch natürliche Ursachen hervorgebracht sey, einen Absprung, und weist uns eine Ursache mitten im Laufe der Weltbegebenheiten außer der Natur an, wobei gar kein Vernunftgebrauch ist, und wogegen also ein natürlicher Abscheu der speculativen Vernunft statthindet.

Wenn man indessen die Sache genau erwägt; so ist es in der That einerlei Princip, das uns einen *allgemeinen* und einen *speciellen* Einfluß Gottes auf die Weltbegebenheiten annehmen läßt, das immer einen Anstoß für die speculative Vernunft behält, man mag nun die ganze Welt mit allen ihren Begebenheiten und Gesetzen auf einmal, oder einige einzelne Begebenheiten in derselben insbesondere und nach und nach durch dasselbe begründen lassen. Denn in jedem Falle steigt die Vernunft aus dem Gebiete der Erfahrung hinaus, um zu einer außerordentlichen Ursache zu gelangen, nur, daß sie im erstern Falle den Begriff des Ausserweltlichen mit der Idee des Weltganzen verknüpft und sich also ihren Gebrauch für alle einzelne Weltreignisse vorbehält, in andern aber dieser Gebrauch bei einzelnen Erscheinungen in der Welt selbst unterbrochen werden soll, welches zu verflatten der Vernunft außerordentlich schwer eingehet.

Durch diese Ideenfolge haben wir uns nun unvermerkt des deutlichen Begriffs eines *Wunders* bemächtigt. Denn wenn dieses wie allemal, einer Naturbegebenheit

P heil

heit entgegengesetzt werden soll, so kann es nichts anders seyn, als eine Begebenheit, welche durch eine außerweltliche Ursache hervorgebracht ist, und wenn es ein religiöses Wunder ist; so muß Gott selbst als diese Ursache gedacht werden. Es ergibt sich aber auch hieraus, daß man die Begebenheiten von einer doppelten Seite als Wunder betrachten könne: erstlich, wenn man annimmt, daß irgend eine einzelne Begebenheit nicht von einer natürlichen, sondern außerweltlichen Ursache von Gott unmittelbar gewirkt sey; und zweitens, wenn man behauptet, daß eine Begebenheit zwar zunächst durch natürliche Ursachen hervorgebracht, aber die ganze Reihe der natürlichen Ursachen derselben noch in der göttlichen Absicht ihren Grund habe, so daß also doch Gott, obgleich nur unmittelbarer Weise, ihr Urheber ist. Die berühmtesten neuern Theologen zeichnen sich von den ältern darin aus, daß sie nur Wunder der letzteren, aber nicht der ersteren Art zulassen wollen, und sie haben sich daher viel Mühe gegeben, die biblischen Wunder also zu erklären, daß sie ferner nur für dergleichen mittelbare Wunder, wie man sie zu nennen pflegt, gelten sollen, damit der christlichen Religion alles Anstößige benommen werde. Der vorliegende Versuch dieses auszuführen, ist gewiß einer der vollkommensten dieser Art, und ehe wir uns ins Detail der Beurtheilung desselben einlassen, wollen wir nur noch überhaupt unteruchen, was wohl für die Vernunft und für die christliche Religion im Allgemeinen gewonnen werden möchte, wenn dessen Ausführung gelänge.

Was erstlich das Interesse der speculativen oder theoretischen Vernunft betrifft; so muß man wohl gestehen, daß es ihr eben so unbegreiflich ist, wie ein außer-

weltliches Princip oder ein Gott nach Absichten das Weltganze hervorbringen, als wie er sich in die Erscheinungen als Ursache einmischen und eine einzelne Begebenheit durch ihn unmittelbar entstehen könne. In beiden Fällen nimmt man etwas Unbegreifliches und ein wahres Wunder an, nur daß es im ersteren Falle verflückter ist, als im andern, weil man dort noch eine unübersehbare Reihe von natürlichen Ursachen bei jeder gegebenen Erscheinung vor sich sieht, und der Abgrund der speculativen Vernunft (das Außerweltliche) ins Weite hinausgehoben und ins Dunkel gestellt wird, wo sich denn die Vernunft nicht so sehr darum bekümmert, da sie bei dem Gegenwärtigen Nahrung findet, dahingegen hier ihr alle natürlichen Ursachen sogleich abgeschnitten werden, sie sich also unmittelbar vor der Tiefe befindet, in der sie schlechterdings keinen Gebrauch mehr für sich sieht. So wie nun der natürliche Tod ein ganz gleichgültiger Gedanke ist, wenn man ihn sich als entfernt und unbestimmt denkt, da Menschen aber mit Schrecken und Furcht erfüllt, wenn er in bestimmter Nähe plötzlich erblickt wird; so geht es auch mit diesem Tode der Vernunft. An sich bleibt aber dieser Tod derselbe, ihr möget ihn euch nun als gegenwärtig oder als viele Jahre entfernt vorstellen. Ohne Figur — es ist nicht abzusehen, was die Vernunft bei diesem Aufschube gewinnt. Nimmt sie einmal ein Hauptwunder an, nämlich daß Gott die ganze Welt nach Absichten hervorgebracht, und jede einzelne Begebenheit nach seinen Zwecken eingerichtet hat, so daß diese aus jenen wiederum erkannt werden können, warum will sie sich scheuen mehrere zuzulassen? und nicht verstatten, daß er bisweilen auch ohne Mittelursachen in der Welt wirke. Warum soll es denn der Weis-

Weisheit Gottes widersprechen unmittelbar zu wirken, warum soll man die nur in den Mittelursachen entdecken können? Kann es die Vernunft über sich erhalten, Ein Wunder zuzulassen, z. B. die Schöpfung; warum soll sie nicht mehrere zulassen? Die Sache so entscheiden zu wollen, daß man sagt, es sey der Gottheit nicht anständig, das durch viele Handlungen zu thun, was sie durch eine thun könne, ist eine thörichte Vermessenheit, weil wir weder wissen, was Eins noch was Vieles in Gott ist. Eben so wenig kann der Grundsatz aushelfen, daß man sagt, man müsse annehmen, daß Gott da keine größeren Ursachen gebrauche, wo er durch kleinere oder geringfügigere dasselbe ausrichten könnte. Denn wer weiß denn, ob es Gott mehr Mühe mache, unmittelbar oder mittelbar zu wirken. Man sollte glauben, daß das letztere noch eher auf Schranken deute als das erste. Der Unterschied zwischen mittelbaren und unmittelbaren Wundern kann also die Vernunft nicht beruhigen, und die Zulassung der einen ist wenigstens gerade so vernünftig oder so unvernünftig, als die Zulassung der andern. *Wo man eine göttliche Absicht in der Welt wirken läßt, da läßt man ein wahres Wunder zu, diese Absicht mag nun unmittelbar oder durch andere Dinge ihr Object hervorbringen.* Denn man führt durch die göttlichen Zwecke allemal außerweltliche wirkende Ursachen in die Welt, d. i. wahre und eigentliche Wunder ein. Ob nun aber gleich beides, so wohl das mittelbare als unmittelbare Einwirken Gottes von Seiten des Unbegreiflichen gleich ist; so ist doch ein großer Unterschied darunter, ob, wenn man auf den Zweck sieht, den man durch die eine oder die andere Behauptung erreichen will. Denn da sich der allgemeine Einfluß Gottes doch über alle Theile erstrecken

muß; so sind in dieser Hinsicht alle Ereignisse in der Welt gleich; sie sind alle zunächst aus natürlichen Ursachen verständlich, zuletzt aber alle durch Gott möglich und beabsichtigt. In dieser Rücksicht hat die Geburt Jesu und alles was durch ihn geschehen ist, keinen Vorzug vor der Geburt und den Thaten eines Wahnsinnigen oder eines Pöfewichts. Beide legen in dem allgemeinen Plane der Welt, beide müssen dienen, die göttlichen Zwecke wirklich zu machen, wenn man einmal einen Weltplan voraussetzt, der durch die Natur ausgeführt werden soll. Nimmt man aber an, daß Gott einzelne Begebenheiten in der Welt hervorbringe, woran die Natur keinen Theil hat; so ertheilt man diesen Freigebissen einen besondern Vorzug vor allen übrigen natürlichen Begebenheiten, und wird berechtigt, sie als ganz außerordentliche von allen übrigen der Art nach verschiedenen Erscheinungen einzufehen.

Hieraus wird man nun bald sehen, daß ein großer Unterschied sey, zu welcher Art der Wunder man, die Wunder des Neuen Testaments rechnet. Sieht man sie nämlich als natürliche Weltereignisse an, die nach natürlichen Gesetzen physisch und psychologisch erklärt werden können; so sind sie mit allen übrigen Weltbegebenheiten ganz gleichartig und zeichnen sich nicht im Mindesten von dem, was bei allen andern Völkern geschehe ihrer Entstehungsart nach aus. Ihr Unterschied besteht bloß in dem was geschehe, nicht in der Art, wie es geschehe. Hält man sie aber für unmittelbare Wunder, für Begebenheiten, die von Gott unmittelbar und nicht durch Natur hervorgebracht wurden, so sind es Begebenheiten, die sich von allen übrigen der Art nach auszeichnen und man hat dann im N. T. eine Geschichte, die mit gar keiner andern verglichen

glichen werden kann. Gesezt auch, daß bei andern Völkern und zu andern Zeiten etwas Gleiches oder Aehnliches vorgefallen wäre; so bleibt es dennoch wesentlich von diesen Begebenheiten unterschieden, weil die Ursachen ungleichartig sind. — Rec. behauptet nun mit mehreren andern Recensenten, welche in diesen Annalen schon ihre Stimme gegeben haben, „daß „wenn die christliche Religion eine *positive* „Religion, d. i. eine solche seyn soll, deren „Dogmen und Sentenzen auf göttliche „Auctorität als wahr angenommen werden „sollen; so müssen die in deren Urkun- „den erzählten Wunder für unmittelbare „und *specielle*, nicht für mittelbare und „allgemeine Wunder gehalten werden.“ Denn wenn das letztere wäre; so setze man alle Erzählungen in dem N. T. wären erlogen und beruheten auf Täuschung; so würden sie dennoch mittelbare Wunder seyn, die aber gar nicht verhindern würden, die ganze christliche Religion als ein Product des Aberglaubens zu verwerfen, weil unter der Voraussetzung, daß alles was ist, zuletzt von Gott herührt, *alles* folglich auch jedes einzelne als eine mittelbare Wirkung Gottes, d. i. als ein mittelbares Wunder gedacht werden muß. Kurz das ganze Wesen der christlichen Religion (welches nicht darin besteht, daß sie Moral lehrt, denn diese lehren alle Religionen, sondern darin, daß sie unmittelbare Belehrungen und Thaten Gottes durch Jesum und die Apostel enthält) geht durch die Behauptung, daß alles was in A. und N. T. erzählt wird, natürlich zugegangen, und nur unter der allgemeinen Vorlesung, wie jede andere Begebenheit geschehen sey, verloren.

Nach dieser Einleitung, deren Ausführlichkeit mit der Wichtigkeit der Sache entschuldigt werden mag, gehen wir nun zur näheren Betrachtung des vorliegenden Buches des Herrn Eck, um es nach den

ungegebenen Principien zu beurtheilen. Der Herr Verf. ist nämlich der Meinung, daß das Anlehen der christlichen Religion nicht so wohl davon abhängt, daß die sonderbaren Begebenheiten, wovon das N. T. so voll ist, Wunder im eigentlichen Sinne sind, als vielmehr davon, daß sie nur wirklich geschehen und nicht etwa erdichtet sind. Er meint, daß es schon hinreichend sey, wenn man nur den Character und die Glaubwürdigkeit der dabei interessirten Personen (Jesu und der Apostel) gerettet, wenn man gleich hierbei entdecken sollte, daß alles was erzählt wird, keine Wunder, sondern lauter natürliche Begebenheiten gewesen, die jedoch Gott zur Stiftung und Ausbreitung des Christenthums ursprünglich veranstaltet; so daß allerdings jene Begebenheiten als (mittelbare) Wunder von dieser Seite betrachtet werden könnten. Er glaubt, daß durch eine natürliche Erklärung aller wunderbaren Erzählungen dem Christenthume ein außerordentlicher Vortheil werde gestiftet werden. Durch eine solche Erklärung werde (S. 291) 1) die göttliche Sendung Jesu und seiner Apostel erst recht erwiesen. Denn a) die Zeitgenossen Jesu hätten diese Ereignisse und Thaten aus Unwissenheit und Einfalt wirklich für unmittelbare Wunder gehalten, mit hin hätten sie für diese ihre überzeugende Kraft gehandelt. (S. 292 u. ff.) Es bleiben also Wunder in Beziehung auf die damaligen Zeiten b) für uns Klügere aber enthielten diese Ereignisse, die nothwendig einen Wunderschein hervorbringen mußten, ebenfalls einen triftigen Beweis für die Göttlichkeit der christlichen Religion, weil sich eben in jener sonderbaren Verbindung der natürlichen Umstände, die einige Jahre hindurch einen solchen Wunderschein erhielten, die deutlichsten Spuren der göttlichen Vorlesung zeigen, als welch

che dieses künstlicher Weise alles so veranstaltete, daß die damaligen Menschen gar nicht anders denken konnten, als sie wären unter lauter Wunder versetzt. Man stelle sich vor, sagt der V. (S. 296 u. ff.) wie erstaunlich weise und pünktlich alles vorher bedacht und berechnet seyn mußte, was den Thaten Jesu und seiner Gesandten ein so wunderbares so erhabenes Ansehen gab, wenn sie anders zweckmässig ausfallen und die Eindrücke machen sollten, die sie machten. Wenn z. B. ein Ohnmächtiger, ein Scheinbartodter in eben dem Augenblicke wieder aufstehen sollte, in welchem der Mann Gottes sich seinem Bette, seinem Sarge, seinem Grabe näherte und ihm aufzustehen gebot; wenn ein Kranker in eben der Stunde wieder Zeichen der Genesung von sich geben sollte, da Jesus zu ihm traf, oder in der Ferne zu seinem Aufkommen Hoffnung machte; wenn durch seinen Zuspruch schwermüthige Einbildungen gehoben, auf seinen Wink Stürme sich stillen, Bäume verwelken, und alle diese Wirkungen für unmittelbare Folgen seiner Handlungen angesehen werden; wenn Jesus und seine Apostel eben mit diesen und keinen andern Hilfsbedürftigen, mit diesen und keinen andern Umständen der Zeiten, Oerter und Menschen zusammentreffen sollten; mit Hilfsbedürftigen und Umständen, die nicht für das gehalten wurden, was sie doch wären; wenn der Traum der Weisen aus Morgenland, die Träume Josephs zu Bethlehem und in Egypten in Erfüllung gehen und so aufgenommen werden sollten, wie man sie aufnahm; wenn der Erlöser bei seiner Geburt durch eine Lichterscheinung; am Jordan durch einen Blitzstrahl; bei seiner Verklärung durch eine Gewitterwolke und selbst durch den Standpunkt der Sonne; am Kreuz durch Nacht und Erdbeben: im Grabe durch ähnliche

Naturbegebenheiten ausgezeichnet; wenn Petrus, Paulus und Silas wunderbar aus dem Gefängnisse gerettet werden; wenn das Gesicht, welches Petrus zu Jaffa hatte, zur Ausbreitung des Christenthums beitragen und überhaupt alles, was im Leben dieser Stifter unsers Glaubens Aufferordentliches geschehen ist, so und nicht anders geschehen sollte, als es zur Erreichung des jedesmaligen Zwecks nothwendig geschehen mußte: was mußte da nicht alles vorherbedacht und berechnet und angeordnet seyn! Ich habe mit Fleiß diese lange Stelle abgeschrieben, weil sie zugleich den ganzen Geist des Werks eröffnet. Wenn man nun, meint der V. die Wundergeschichten des N. T. aus diesem Gesichtspuncte betrachtet, daß man sie für ganz natürliche, aus vorhergehenden Erscheinungen vollkommen verständliche Ereignisse gelten läßt; so gäben sie (S. 300) eben einen recht einleuchtenden Beweis, daß Jesus und seine Gesandten besondere Aufträge von Gott hatten. Die Absicht Gottes, durch sie Ansehen zu erregen und etwas Besonderes auf Erden durch sie zu bewirken, ist (S. 301) sichtbar. Der so ganz wunderbare Zusammenfluß der Umstände ihres Lebens läßt uns eine — zu tief ausgedachte Anstalt in der Natur bemerken, als daß wir sie für Menschen von gewöhnlicher Bestimmung, geschweige denn für Gaukler und listige Projectenmacher halten könnten. — Die aufgeklärteste Vernunft, soll sich (S. 301) durch solche Bemerkungen gedrungen fühlen, sie für heilige Männer Gottes anzuerkennen. Besonders aber sollen durch eine solche Ansicht der Sache 1) Jesus als ein Gesandter Gottes von der vorzüglichsten Hoheit und Würde dargestellt werden. (S. 304 u. ff.) Die Natur habe (S. 307) gleichsam alle ihre Kräfte sammeln müssen, um ihn als einen außerordentlichen Mann

ANZU-

anzukündigen. Ebendadurch, daß alles das durch Natur geschähe, was er that und was um ihn sich zutrug, sey er als ein hohes Werkzeug Gottes ausgezeichnet worden. Gott habe offenbar den ganzen Schöpfungsplan mit besondrer Rücksicht auf das Leben Jesu entworfen u. s. w. daß ein Mensch von so außerordentlicher Geistesfähigkeit damals geboren ward, war durch die ganze Natur vorbereitet. Hierdurch soll 1) die Göttlichkeit und der hohe Werth der Lehre Jesu bewiesen werden (S. 118) der unbelangene Leser der Bibel müsse (S. 118) gestehen, daß mehrere von den Geschichten des N. T. so wie man sie gewöhnlich nehme, etwas fabelhaft lauten und ohne Zweifel von jedem denkenden Leser in jedem andern Buche öffentlich für Fabeln erklärt werden würden. Wäre aber alles natürlich dabei zugegangen; so enthielten sie Wahrheit, und ihre sonderbare Ansehnlichkeit gäbe doch auch einen Beweis, daß die Vorsehung dabei obgewaltet. Wäre aber nur ihre Wahrheit bewiesen; so müsse jederman einleuchten, daß Gott die Männer und die Lehre des N. T. insbesondere auctorisiert habe. Rec. muß aufrichtig bekennen, daß ihm lange kein theologisches Werk vorgekommen, worinn die Selbsttäuschung bis auf einen so hohen Grad getrieben worden wäre, als in dem gegenwärtigen, und da er zu seinen Erstaunen bemerken muß, daß durch dieses Blendwerk so viele seiner Zeitgenossen hingehalten werden; so will er, so viel er kann, das Seinige hier dazu beitragen, um es aufzudecken. Wir wollen vors erste noch von der Art und Weise, wie die Wundergeschichten des N. T. auf eine natürliche Art erklärt werden, abstrahiren, und nur in Beziehung auf die Schlüsse, welche aus den für natürlich erklärten Begebenheiten gezogen werden folgendes bemerken:

1) Wenn es wahr ist, daß die Begebenheiten des N. T. aus natürlichen Ursachen verstanden werden können; wie kommt denn der V dazu die Absichten Gottes noch obenein zu Hilfe zu nehmen, um sie noch besser zu verstehen? — In der Naturlehre und in der Psychologie, so wie in allen andern Arten der Erkenntnisse, wo man es mit begreiflichen und verständlichen Dingen zuthun har, da hat man die Sache vollkommen verstanden, wenn man nur ihre wirkende Ursache gehörig eingesehen har. Man har dann nicht nothig, noch eine Absicht zum Ueberflusse anzunehmen, um die Sache zu verstehen. So erklärt z. B. der V die Erscheinung auf dem Felde bei den Hirten vor Bethlehem also, daß er annimmt, der vermeinte Engel sey ein menschlicher Bote aus Bethlehem gewesen, der vielleicht mit den Hirten Bekanntschaft gehabt, und zu ihnen gegangen sey, um ihnen die Neuigkeit zu erzählen, daß eine Jungfer mit einem Sohne niedergekommen, den die Leute für den Messias hielten. Die Hirten, welche schon im Schlafe lagen und einsältige furchtsame Leute waren, erschrecken vor der unvermutheten Stimme und hielten die Laterne oder das Licht für einen Engelschein. Der Bote, (wahrscheinlich ein loser Schelm) der ihre Furcht und Verlegenheit merkte, machte sich dieses Umstandes zu Nutze und spielte die Rolle fort, und erhob nun seine Stimme ganz feierlich: Fürchtet euch nicht u. s. w. — Wann diese Geschichte wirklich so war; so versteht man nun vollkommen, daß es eine triviale Geipenstergeschichte war. Aus welchem Grunde will nun der V. noch annehmen, daß Gott diese unwürdige Historie von Ewigkeit her in die Weltbegebenheiten verflochten hatte, in der Absicht, damit das Gerücht von der Geburt eines Messias entstehen, und die Geburt

Gebt dieses Mannes ein außerordentliches Aufsehen erregen sollte? Die ganze elende Geschichte in dieser Form, ist ja schon für sich verständlich genug, und so ist es überall. Wenn man etwas aus natürlichen Ursachen begriffen hat; so hat man keine Absichten nöthig, um es noch ferner zu begreifen. Die Ursache, daß ein Blitz ein Haus zündet, ist bloß in dessen und des Hauses Natur zu suchen und daraus vollkommen verständlich zu machen. Ein Einfluß der Absichten ist dabei ganz entbehrlich, so wie bei allen Untersuchungen, die nach Naturgesetzen fortgehen, ganz verwerflich.

2) Um dem Uebernatürlichen aus dem Wege zu gehen fällt der V. auf etwas noch weit Uebernatürlicheres oder wenigstens auf etwas das eben so unbegreiflich ist, als das was er vermeiden will. Die Wundergeschichten sollen nämlich keine Wunder, sondern nur natürliche, ob gleich bei dem ersten Anblick befremdende, und höchst sonderbare Ereignisse enthalten, die sich aber bei näherer Ansicht in ganz natürliche Begebenheiten auflösen. Aber diese Begebenheiten sollen doch ursprünglich von Gott gleich im ersten Weltplane so berechnet, und alles soll selbst auf den wunderbaren Schein angelegt seyn, um die dummen Menschen damaliger Zeit zu verblenden und selbst die handelnden Personen in Unwissenheit ihrer selbst zu lassen, damit die Einbildung von einer übernatürlichen Abkunft und Kraft in ihnen entstehen, und die Ausbreitung des Christenthums als die Absicht Gottes durch diese Mittel erreicht werden konnte. Nun möchte ich wohl den V. fragen, ob er eine so absichtliche Veranstaltung aller dieser natürlichen Umstände nicht für eben so etwas Uebernatürliches hält, als die unmittelbare Hervorbringung dieser Erscheinungen selbst? Hier ist ja ebenfalls eine

übernatürliche außerordentliche Ursache, nämlich Gott, der im Grunde Alles, obgleich durch das Spiel der Natur, doch auch dieses Spiel selbst hervorgebracht hat. Warum scheuet er sich denn um so sehr Gott zur nächsten Ursache der einzelnen Erscheinungen zu machen, da er kein Bedenken trägt, mit so vieler Gewisheit zu behaupten, daß er die *entfernte* sey. Daß es mehr Kunst sey und mehr Weisheit verathe durch Mittelursachen seine Zwecke zu erreichen, als sie unmittelbar selbst hervorzubringen, ist eine völlig grundlose Behauptung, so weitläufig sie hier auch vorgetragen und so oft sie auch wiederholt ist. Um schnell aus der Affaire zu kommen will der V. das alles mit einem Schlag abthun. Aber er muß doch selbst gestehen, daß keine einzige dieser natürlichen Begebenheiten, welche die neuestenmentlichen Wunder ausmachen, bloß nach ihrem natürlichen Zusammenhange betrachtet, Interesse hat. Dieses Interesse sollen sie nämlich erst dadurch erlangen, daß man sie als Wirkungen der göttlichen Absichten, folglich als Wirkungen *außerweltlicher* und *völlig übernatürlicher* Ursachen mithin als wahre ächte Wunder betrachtet. Hierzu hilft nun offenbar die Naturerklärung gar nichts; ja sie hemmt vielmehr so wie alles Verständliche, das heilsame Erwäunen, welches der V. gern anregen will.

3) Und welch ein seltsames, niedriges, höchst unwürdiges Spiel der Zwischenursachen legt der V. der Gottheit zur Last. *Bahrds* und Consorten machten Jesum und die Apostel zu Gauklern oder vielmehr zu Jesuiten, und ließen ihnen ihren guten Zweck durch schlechte Kniffe durchführen, und entschuldigten das Mittel, die Zeitgenossen zu Duppes zu machen mit der Güte des Zwecks; eine Hypothese, die wenigstens von Seiten der

Müg.

Möglichkeit bestehen kann. Aber dieser Auctor macht gar Gott selbst zum General der Jesuiten, der dem Menschengeschlecht allerlei Blendwerke und Gaukeleien vor-macht, um sie durch Trog und List nur zur wahren Religion zu führen. Denn, ist es nicht Gaukelei, wenn, wie der Verf. vom Anfange bis zu Ende behauptet, Gott recht absichtlich die Naturereignisse zusammenfassen ließ, daß alles das äußere Ansehen einer Fecundität gewann, um die Einbildung bei den damaligen Menschen zu erzeugen, als ob Wunder vorgien-gen; ist es nicht Gaukelei, wenn, obgleich mit leisen Worten, doch deutlich genug für einen jeden, der nur denken kann, behauptet wird, daß die Menschen, Jesus und die Apostel oft selbst nicht recht gewußt, wie sie daran wären, daß sie sich selbst für Wunderthäter gehalten und ihre eigne Handlungswiese nicht recht verstanden hätten, und daß dieses alles von Gott sey veranlaßt und vorbereitet worden, um die Entstehung und Ausbreitung der christlichen Religion zu veranstalten? — Was Rec. hierbei am mehesten auffällt, und was ihm das Wichtigste bei der Sache zu seyn scheint, ist, daß unser Zeitalter an der Moral, die hierbei zum Grunde gelegt wird, nicht den mindesten Anstoß nimmt. Denn bekanntlich ist die Vorstellungsart des Verfassers unter unsern Religionslehrern sehr beliebt. Was für moralische Grundsätze kann man aber von Religionslehrern in der *Theorie* erwarten, welche dem Ideale und der Quelle aller Moralität, Ablichten beilegen, welche dem moralischen Abo widersprechen, die kein Bedenken tragen zu behaupten, daß Gott die Menschen täusche und betüge, sie zu Fanatikern mache und ihre ganze Erkenntnißkraft verwirre, um nur das Menschengeschlecht zur christlichen Religion zu führen?

Daß diese Beschuldigungen nicht übertrieben seyn, und daß der Verf. wirklich in allen seinen Erklärungen der Gottheit diese unwürdige Rolle anweist, bezeugen fast alle seine Erklärungen der Wundergeschichten. Wir können aber zur Bestätigung unsrer Behauptungen hier nur einige anführen. Die laubere Erklärung der Erscheinung der Engel auf dem Felde, welche ich eben angeführt habe, kann schon einen kleinen Beleg dazu abgeben. Von der Art sind sie größtentheils alle. — Die Erscheinungen bei der Verklärung des Erlösers (Méth. 17. Marc. 9. Luc. 9.) werden (S. 74.) „durch natürliche mit einer zweckmäßigen Täuschung verbundene Ereignisse erklärt.“ Schwere tiefgefleckte Gewitterwolken (77) mit Donner und Blitz umgeben Christus und seine Jünger auf dem Berge; Christus steigt höher hinauf und geht über die Gewitterwolke hinaus, wo die Sonne scheint. Unterdeß blitzt es und donnert es um die Jünger herum, so daß sie ganz betäubt werden. In dieser Angst blicken sie nach ihrem Meister und sehen ihn wie die Sonne glänzen, zugleich sahen sie Moses und Elias. Aber diese sehen sie, nach dem V. nicht wirklich, sondern sie bildeten sich ein, sie zu sehen. Vielleicht waren zwei Nebensonnen, und da Christus gegen diesen überstand; so konnte leicht der Schein von drei Gestalten entstehen. Das Reden mit diesen Männern war ebenfalls ein Schein, der vielleicht dadurch bewirkt wurde, daß Christus laut betete. Die Stimme: *dies ist mein lieber Sohn* u. s. w. war auch bloßer Gedanke, der durch einen starken plötzlichen Donner-schlag den Schein einer wirklich gehörten Stimme erhielt (S. 84 u. ff.) — Alles dies hat nun Gott absichtlich hervorzu-bringen, daß Christus der wahre Messias sey.

sey. Daß Christus sie in ihrer Täuschung läßt und ihren Irrthum absichtlich unterhält, ist nach dem V. nicht das, was es wirklich wäre, wenn er es gethan hätte, nämlich elende Gaukelei, sondern wie man nach dem Vorhergehenden leicht denken kann, kluge Lehrweisheit. Auf ähnliche Art wird nun auch Pauli Bekehrung erklärt, und die verschiedenen wunderbaren Träume und Visionen, die sämtlich aus einer natürlichen Association der Ideen verständlich gemacht werden, aber doch eben durch göttliche Veranlassung immer für unmittelbare Wunder gehalten werden, und ihnen eben dadurch Ueberzeugung und feste Entschlüsse einflößen mußten. Daß das Erdbeben bei den Erscheinungen bei Jesu Tode gute Dienste thut, kann man schon vermuthen. Denn wie leicht kann dabei ein Vorhang zerreißen? Das Aufthun der Gräber geht auch gut an. Mit dem Auferstehen der Todten kann er schon nicht so gut fertig werden. Aber warum müssen eben die Todten lebendig geworden seyn. Die Cadaver wurden herausgeworfen und die Freunde der Verstorbenen *meinten* sie nur lebendig zu sehen. So geht alles seinen natürlichen Gang. An die Auferstehungsgeschichte hat sich Hr. E. nicht recht gewagt. Die natürliche Erklärung möchte auch hier fast verzweifeln. Indessen kann man sich hier bei Bahrdt und andern Rathis erholen, deren Phantasie die Schwierigkeiten noch weniger scheute. Die Engelerscheinungen bei dem Gathe so wohl, als bei der Himmelfahrt, werden sämtlich auf Rechnung der Einbildungskraft geschriben. Die Erklärung des V. von den wunderbaren Thaten Jesu fällt mehrentheils ins Possenliche. Die Kur des Kindes zu Kapernaum wird so erklärt, daß das Kind während der Abwesenheit des Vaters natürlicher Weise sich gebessert, und der Schein

Annal. 796.

(durch göttliche Vorficht) entstand, als ob Christi Worte die Ursache davon wären, wovon jedoch Christus selbst nichts wußte. Denn er wollte den Mann bloß auf die Probe stellen, ob er ihm vertrauen würde, dachte aber selbst nicht, daß er durch seine Worie den Sohn gesund machen würde. (S. 178.) Die *Vorsicht hatte es so eingeleitet, daß Alles vermöge des natürlichen Laufs der Dinge zusammenreffen mußte.* Was Jesus zum Hauptmann von Kapernaum sagt, in Beziehung auf seinen sichbrüchigen Knecht, ist bloß Wunsch, der aber wider zufällig eintrifft, und den die dummen Leute für Befehl nahmen, wobei sie denn Jesus sein ehrlich ließen. Das blutflüssige Weib wird aus abergläubischer Einbildung geheilt. Sie nur hatte die Vorstellung, daß ihr das Antüthlen des Rockzipfels etwas helfen würde. Christus glaubte es nicht. Wahrscheinlich beschränkt er aber nach seiner Menschenkenntniß die Zuschauer und das Weib in ihrer hohen Meinung von sich und sagt: es hat mich jemand angeleitet, denn ich fühle, daß eine Kraft von mir gegangen ist. Daß bei der Austreibung der Besessenen die Einbildung, die größte Rolle spielt, werden die Leser aus dem Bisherigen schon schließten. Die Todtnerweckungen beruhen ebenfalls alle auf Täuschungen. Die wunderbaren Speisungen vieler Tausende mit wenig Brod erklärt der V. so, daß die Leute, welche Jesus speisete, schon satt waren oder ihr Essen bei sich hatten, und so mußte denn einer ein sehr dünner Mensch seyn, wenn er nicht begreifen wollte, daß leicht mehr übrig bleiben konnte, als Jesus hergab. Dennoch aber wußte Jesus alles mit einem so künstlichen Schein zu machen, oder vielmehr, dieser Schein war von Gott so eingeleitet, daß es wirklich das Ansehen für die Zuschauer gewann, als

Q

wenn

wenn Christus ein Wunder gethan hätte.

Doch, ich will die Leser nicht länger mit die en abentheuerlichen Erklärungen unterhalten. Sie werden den Geist des Buchs nun hinlänglich kennen, der ja überdem bekannt genug ist, indem er in unlen Taten von einigen Häuptern der protestantischen Kirche, gerührt und öfentlich behuldigt wird. Ich selbst aber will lieber den äberrnsten Mährchen, als diesen abentheuerlichen und bursken Erklärungen Glauben beimessen. Noch war es verzeihlich, wenn man Christus und die Apostel selbst dieses Spiel treiben ließe, und sie für schlaue Männer in guter Absicht erklärte, welches doch wenigstens möglich wäre, und wobei sie am moralischen Werthe zwar nichts gewinnen, aber doch wegen des guten Erfolgs ihrer Gaukeleien unre Aufmerksamkeit verdienen würden. Aber da s man die em fachen Spiel einer sittlichen Werth beilegen und das höchste moralische Wesen selbst zum Meißler dieser Kunst machen will. Das muß jeden Mann von sittlichen Gefühl, wenn er nur nicht gerade durch Vorurtheile unrdeliekt ist, empören. Hier fordert es nicht bloß das Interesse der Gehrbarkeit, dergleichen Täumereien loszutellen, sondern die Pflicht gebietet es, sich der moralischen Begriffe anzunehmen und mit aller Macht der Vernunft einer Verwirrung entgegen zu arbeiten, bei der alle Moralität wenigstens die Theorie derselben, in Gefahr kömmt. Denn, was den Character Jesu und der Apostel zu retten, wird der Character Gottes selbst verunglimpft, und jener wird ebenfalls nicht gerettet, also überall gar nichts Nützliches d mit ausgerichtet.

Uebrigens weiß Rec. Theorie und Praxis sehr wohl zu unterscheiden. Der

V. dieser Schrift kann ein sehr braver, edler, guter Mann seyn, (Rec kennt ihn nicht aber seine Theorie taugt nichts. Nur gegen diele, nicht gegen jenen ist der Angriff gerichtet. Es findet überhaupt in Ansehung des Christenthums eine vierfache Theorie statt. Nach der einen verweist man seine Geschichte, als eine Composition von Mährchen, deren Entstehungsart sich wegen des sie umgebenden Dunkels nicht erklären läßt, nach der andern hält man die Geschichte für wahr, glaubt, daß die Wunder wirklich geschehen und schließt daraus auf eine unmittelbare Offenbarung Gottes in Begründung der christlichen Religion; nach der dritten hält man die ganze Geschichte für einen durch die Gaukeleien Christi und der Apostel bewirkten Schein, und nach der vierten hält man Gott für den frommen Pettücker, der mit diesem Zauberich in die Juden und selbst Jesum und die Apostel berückte, um dadurch erst die christliche, und dann vermittelt derselben die Vernunftreligion einzuföhren. Die beiden ersten Theorien vertragen sich mit der reinen Moralität. Neben dem ersten kann eine ächte reine Vernunftreligion, neben dem zweiten eine reine Moral bestehen. Die dritte Theorie bringt Jesum und die Apostel um ihren moralisch guten Character, und benimmt ihnen dadurch alle Credit, welchen Religionsstifter haben müssen. Die vierte ist in aller Rücksicht verwerflich, indem sie den Grund und Boden aller Religion und aller Moralität zugleich zerstört, unter dem Vorwande ihn zu sichern. Derjenigen, welche zur ersten Classe gehören, unterscheiden sich wiederum sehr durch die Mannichfaltigkeit ihres Benchmens im öfentlichen Unterrichte. Ein Theil derselben lehrt, man müsse im Volksunterrichte die *Geschichte* der christlichen Religion dahin gestellt seyn lassen,

lassen, und sich um der Schwachen willen der Auctorität der Bibel so lange und in so weit bedienen, als es nöthig und nützlich sey. Übrigens aber die Religion auf Vernunftgründe bauen, damit, wenn die Nichtigkeit der vergebene Auctorität eingesehen wird, kein Schaden für wahre Religiosität daraus entspringe. Eine Theorie, die sich durch Behutsamkeit und Schonung anderer Vorurtheile empfiehlt, und die viel Achtung verdient, wenn sie sich selbst nur in den Schranken der Moralität und Aufrichtigkeit erhält, welches aber sehr schwer zu seyn scheint, und deren Ausübung daher die größte moralische Klugheit erfordert. Wenn wir nicht irren; so ist dieser Weg in Niemeyers Populartheologie eben so als in Kants Religionslehre verzeichnet, ob gleich jeder von diesen würdigen Männern seinen eignen Weg geht, wodurch sie sich wieder zu entzweien scheinen, indem jener die christliche Mythologie dem gemeinen Gebrauche ganz entzücken, dieser aber moralische Deutungen davon mittheilen, und sie zum Vehikel gebrauchen möchte, theoretische Religionsätze in Gang zu bringen, die mit moralischen Principien, als ihrem Grunde verknüpft werden können. Die zweite Revision der populären Theologie (Ann. Jul.) scheint ebenfalls zu dieser letztern Klasse zu gehören, und wiewohl diese Theorie sich mit der Moral verknüpft, verdient sie alle Achtung, dagegen müssen sich alle gute Menschen vereinigen, die Blößen derjenigen Theorie, die in dem beurtheilten Werke vorgetragen ist, aufzudecken, um ihr allen Eingang zu verwehren. Die Waffen gegen sie dürfen aber keine Bannstrahlen, sondern Gründe der Wahrheit und ernstliche Untersuchungen seyn.

1) *Jena u. Leipzig b. Gabler: Philosophisch Dogmatik. Im Grundriß für Vorlesungen von C. C. E. Schmid. 1796. 13 B. 8.*

Der Hr. V. theilt die Religionswissenschaft oder *Theologie*, wie er sie auch nennt, in die *reine* und *empirische*. Die Religionswissenschaft überhaupt ist: Erkenntniß der letzten vorstellbaren (gibt es auch eine Erkenntniß nicht vorstellbarer Gründe?) Gründe von aller Religion (S. 1.) Ihr Geschäft ist (S. 6) die reinen und empirischen religiösen Thatfachen abzufordern; 1) die ersten in ihrer Reinheit darzustellen; 2) die letzten nach ihrem Verhältnisse der Uebereinstimmung mit jenen zu würdigen. Das subjective Princip für alle Religionsphilosophie ist: Alle Religion muß mit der vernünftigen Natur des Menschen zusammenstimmen, das Wesen der Religion muß ein Gesetz der geistigen Natur des Menschen selbst seyn; das Ausserwesentliche muß mit den Gesetzen der geistigen Natur zusammenstimmen (S. 7.). In Rücklicht auf das Object enthält diese Wissenschaft 1) gewisse philosophische und metaphysische Vorbegriffe; 2) die Wissenschaft selbst, welche in die theoretische und praktische Religionslehre zerfällt. In dem ersten Abschnitte, als der Propädeutik, werden daher I. die Begriffe von wahrer und falscher Religion und Religiosität, nach der anderweitig bekannten Ordnung des V. entwickelt; (S. 11-20.) II. wird die Realität der religiösen Grundbegriffe deducirt auf folgende Art: Das Resultat aller menschlichen Triebe in ihrer Vereinigung und höchsten Entwicklung ist: ein Trieb nach einem Ideale der Einheit alles Mannichfaltigen, oder der absoluten Ueber-

Q 2

ein.

einstimmung alles Vorstellbaren in und mit sich selbst. Das vollständige Object dieses Triebes ist das höchste oder *vollendete Gut des Menschen*. Er geht 1) auf Wahrheit; 2) auf Sittlichkeit; 3) auf Vollkommenheit der Welt; 4) auf höchstes Wohlfeyn. Wahrheit und Sittlichkeit nebst ihren subjectiven Wirkungen der innern Zufriedenheit und Seligkeit, sind solche Gegenstände, auf deren Realisirung der menschliche Trieb unmittelbar gerichtet ist, und deren Dafeyn nur durch *etwas* Thätigkeit der Menschen bestimmt seyn kann (?). Die Vollkommenheit der Welt ist mehr unabhängig von uns. Der Mensch, in welchem der höchste Trieb entwickelt und zum Bewußtseyn gelangt ist, muß Kraft dieses Triebes nach dem höchsten vollendeten Gute streben, und folglich (?) an die Möglichkeit der Realisirung des idealischen Begriffs von demselben glauben. Folglich auch an die Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes eine sittliche Ordnung, Freiheit, Gott und Unsterblichkeit. So entspringt der reine Religionsglaube, als ein notwendiges Resultat von der freien natürlichen Wirkbarkeit des vollständigen Triebes der Menschheit. (S. 10 - 17.) Rec. zweifelt, ob diese Deduction der Religion die Probe halten wird. Denn 1) wird hier die Religion nicht als etwas vorgestellt, was aus der freien sittlichen Natur hervorgeht, sondern als ein Erfolg der physischen, sinnlichen Natur des Menschen. Denn alle genannten Triebe sind *Naturtriebe*, deren Allgemeinheit durch nichts als durch ihre Wirkungen bewiesen werden kann, und da möchte mancher seyn, der an den Dafeyn eines solchen Freiheitstriebes nicht ohne Grund zweifelte; 2) wird geschlossen, daß der Trieb den Glauben an die Realität seines Objects erfordere. Dieses ist aber falsch.

Es giebt eine Menge *leerer* Triebe in der menschlichen Natur, deren Object nie realisiert werden kann, und wo der Begehrende die Unmöglichkeit der Befriedigung seiner Triebe einsieht, ohne doch die Triebe selbst wegzuschaffen zu können, ja nur zu verhindern, daß sie nicht bis zur Leidenschaft steigen. Der Fehler in der Deduction scheint dem Rec. darin zu liegen, daß Hr. S. sie theoretisch eingerichtet hat, da sie nur allein aus praktischen Principien gehörig geführt werden kann. Nun folgt (S. 18.) der erste Theil der eigentlichen Religionswissenschaft, nämlich die reine Religionslehre. Das Princip der reinen theoretischen Religionstheorie ist: „Es soll der höchste und vollständigste Grund des höchsten und vollständigsten Willenszwecks, als die höchste Bedingung des vollständigen Zwecks von dem Menschheitstrieb gedacht werden.“ Die Deduction dieses Principes Der Grundtrieb der Menschen fodert, es soll kein Widerspruch, sondern die vollkommenste Uebereinstimmung alles Mannichfaltigen in mir selbst seyn. Das Denken und Wollen so wohl für sich als unter sich soll übereinstimmen. Also auch die Objecte meines Wollens mit dem Wollen selbst. Diese Objecte sollen also in der größtmöglichst positiven Uebereinstimmung, d. i. Vollendung gedacht werden. Dies geschieht durch die Vorstellung von der absoluten vollständigen Bedingung des Dafeyns von dem vollständigen Gegenstande des vollständigen Zwecks. Die Entwicklung der nothwendigen Folgen dieses Principes macht den vollständigen Inhalt der reinen theoretischen Theologie aus. Sie enthält 1) eine Entwicklung des Begriffs von dem vollständigen Gegenstande des mit sich selbst übereinstimmenden Willens, Freiheit, Unsterblichkeit, moralische Welt; 2) einen Beweis von der inneren Möglich-

keit dieses Begriffs; 3) eine Entwicklung des Grundes desselben — Gott; 4) einen Beweis für die Uebereinstimmung dieses Begriffs mit dem, mit sich selbst übereinstimmenden Wahrheitsstriebe. (S. 40:41.) Die Freiheit wird nun aus dem Triebe schlechthin mit mir selbst einstimmig d. i. nach den Begriffen des Verf., moralisch zu handeln bewiesen, (S. 42.) eben so auch S. 47. die Unsterblichkeit. Weil schließt der V., die absolute Uebereinstimmung meiner Willenshandlungen, worauf doch mein Trieb geht, in keiner Zeit existirt; so muß ich mein Daseyn als unendlich denken, wenn es möglich seyn soll, diesen Trieb zu erfüllen. Aus gleichem Grunde wird nun auch das Daseyn einer moralischen Welt (S. 55-62.), und das Daseyn Gottes (S. 71.) gefolgert. Zugleich wird dessen Begriff entwickelt und die Beweisansarten dargestellt und gewürdigt.

In dieser ganzen Religionswissenschaft scheint nun dem Rec. der *wesentliche* Fehler zu liegen, daß sie wirklich ganz und gar auf ein *theoretisches* Princip gebauet ist, nämlich auf einen Trieb nach Vollendung oder Einheit, und auf einen Trieb nach dem höchsten Gute. Der Verf. hat also der *Sache* nach wirklich keine praktischen Beweise für seine Sätze geliefert, ob er sie gleich so *wenn*. Der vom Verf. gewählte theoretische Begriff eines Naturtriebes nach dem höchsten Gute scheint aber eine noch viel schwächere Grundlage der Religion zu seyn, als die, welche bisher gebraucht sind. Denn 1) ist der Trieb mit sich selbst einstimmig zu handeln, höchst schwankend und unbestimmt ausgedrückt und beziehet gar nichts *Moralisches*. Diesem steht schon der Begriff eines *Triebes* entgegen. Und dann handelt ja der, dessen letzter Zweck Genuß ist, auch durchgängig *einstimmig mit sich selbst*, wenn er alles um

des Genußes willen thut und auf Genuß alles anlegt. Jedes Thier jede Pflanze, ja jedes Ding operirt diesem Gesetze gemäß, oder es kann wenigstens gedacht werden, daß es ihm gemäß handle. Warum sollte nun 2) *Freiheit* dazu gehören, um diesem Triebe Genüge zu leisten? Ist der Trieb da, so enthält er ja schon selbst den Grund so zu handeln, wie es seiner Natur gemäß ist, und die Freiheit würde zu nichts nützen, als ihn nur in seinen Operationen zu stören. Will ich etwas schlechthin; so entsteht die Frage, ob ich es will vermöge des Triebes, oder vermöge eines andern Principis. Ist das erste; so ist der Trieb doch auch nur ein Rad in der Maschine der Natur, und wird also so viel ausgerichtet, als die übrigen Räder verstellen. Vielleicht hat die Natur nur deshalb ihn so eingerichtet, daß er mehr will, damit er wenigstens das mit Gewisheit leiste, was sie von ihm verlangt. Daß er also selbst frei sey oder ihm Freiheit bewohne, folgt so wenig aus der Natur dieses Triebes, daß ihm die Freiheit vielmehr ganz aufzuheben scheint. Ist das zweite, so muß der ganze Trieb aus der praktischen Wissenschaft wegleichen, und die Natur die'ses absoluten Wollens näher erwogen werden, wovon man in der ganzen Religionslehre unsers Verf. nichts findet. Daß der Schluß von der Beschaffenheit eines Naturtriebes auf dessen Object nicht die geringste Blindigkeit habe, springt in die Augen, und wenn sich daher der Glaube an eine sitliche Ordnung, Gott und Unsterblichkeit hierauf gründen soll, wie der Verf. will; so hat er gar kein Fundament a) kein theoretisches, welches vom Verf. selbst zugegeben wird, b) kein praktisches, weil der zum Grunde liegende Begriff gar kein praktischer Begriff ist. Der Begriff des *moralischen* Handelns ist durchgängig verkannt.

Denn

Denn nicht in der durchgängigen Uebereinstimmung der Handlungen, besteht das moralische Handeln. Dann dieses kann auch von jedem Thiere gelagt werden, sondern in der Erfüllung des *Sollens*. Nicht das *Wollen*, sondern das *Sollen* kundigt die moralische Natur an.

S. 136 kommt der V zur empirischen Religionslehre, die nach ihm die Wissenschaft der Religionen, d. i. der zufälligen und besonderen Bestimmungen ist, welche mit der allgemeinen und notwendigen Religion verbunden sind. Sie unterucht theils die *Gründe*, wovon diese Bestimmungen abhängen, theils ihren Werth in Bezug auf die reine Religion, und hat wie die reine Religionslehre einen theoretischen und praktischen Theil. Was dem Begriffe von der höchsten Bedingung des höchsten Guts nicht widerspricht, aber doch nicht notwendig damit zusammenhängt, darf als Object der Religion zwar gedacht, aber nicht als Wesentlich vorgestellt werden. Die Grundlage macht hier Kants Religionslehre aus, nach welcher der Hr. Verf. das Verhältnis des Positiven in den Religionen zur Vernunftreligion darstellt.

Was das ganze Werkchen anbetriß; so verdient der V. allerdings Dank, daß er es unternommen hat, die neuen philosophischen Religionsideen in ein kurzes Compendium zu Vorlesungen zu ordnen, und dadurch Gelegenheit zu geben, fernere Unternehmungen zu veranlassen und über die Materien weiter nachzudenken. Auch hat das Büchlein das Verdienst, daß die Literatur zweckmäßig angeführt ist. Es ist nur schade, daß die Verkennung des ursprünglich Praktischen, den Verf. durchgängig gemisshandelt hat, welches ihn auch in seiner Moral widersahren ist. Den Vortrag wüßten wir mehr von Kunstausdrücken befreit, welche hier gewiß zur Gründlichkeit nichts beitragen; in

den Erörterungen der Begriffe bringt die Ordnung nach den Kategorien eine unnütze Weiterschweifigkeit hervor, und führt zu Prädikaten, deren eines in dem andern entweder schon enthalten ist, oder doch zu den folgenden Sätzen nicht gebraucht wird. Der Titel einer philosophischen Dogmatik verpflichtet schon etwas, was nicht zu leisten ist, nämlich eine theoretische Religionslehre. In dem letzten Theile hätte man eine weitere Auslassung über das Objectiv der positiven Religion erwartet.

3) Halle bei Hendel: *Animadversiones in sensum librorum Sacrorum moralium*, machen den Inhalt des Weihnachtsprogramms 1796 aus, dessen Verf. Hr. D. Nöffel ist.

Der Herr Verf. ist besorgt, es könnte der Mißverständnis der von Kant in Vorschlag gebrachten moralischen Auslegung der gelohnten grammatischen Interpretation Abbruch thun, und sucht daher zu zeigen, daß die grammatische Interpretation jederzeit den Vorzug vor der moralischen haben müsse: 1) weil, ob ein moralischer Sinn überall mit den Worten verknüpft werden könne, erst durch Worterklärung erforscht werden müsse; 2) weil man auf keine andere Art andere überzeugen könne, daß Gott das, was in der Schrift steht, gesagt habe, als wenn man sie überzeugt, daß den Worten selbst dieser Sinn zukomme, 3) weil dadurch die Schrift selbst herabgesetzt werde, indem die Meinung entstehe, als ob der wörtliche Sinn nichts taue, sondern erst ein besserer erkünstelt werden müsse, um die Worte gebrauchen zu können. Mit Recht wird erinnert, daß die Kantischen Vorschriften, die Schrift zu benutzen, in keine Theorie der Auslegungskunst, auch nach seiner eignen Abicht nicht, aufgenommen werden dürfen, und daß, wo es darauf angelegt

gelegt ist, den Sinn *der Schriftsteller* zu ändern, diese nicht helfen kann. Zu diesem Zwecke bleibt also die grammatische Auslegung nicht nur die höchste, sondern noch einzige Instanz. Kant betrachtet indessen die Bibel aus einem andern Gesichtspunkte, nämlich als eine *göttliche* Schrift, durch deren Auctorität die Religion zwar nicht bewiesen, aber deren Ideen doch belebt und in die Herzen der Menschen eingepflanzt werden sollen. Dieser Begriff einer *göttlichen* Schrift ist unter den Menschen, welche eine solche annehmen sehr verworren und dunkel, und es steht nicht in der Macht, auch der klügsten Lehrer, ihn so gleich zu erhellen. In einem solchen Falle nun, wo eine so verworrene Vorstellung mit dem Praktischen so innig verwebt ist, als hier, wo die Menschen getrachtet sind, ihre Pflicht aus ihm herzuleiten, ist es nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht 1) nicht etwa jene Idee mit einem Male auszurotten, oder sie zu bestreiten. Denn dieses kann in Ansehung des gemeinen Mannes nicht leicht geschehen, ohne das Wahre und Gute was in ihr liegt mit anzutasten, sondern 2) die Aufklärung darüber dem allmählichen und freien theoretischen Unterrichte zu überlassen, und 3) diese Idee so zu benutzen, daß, wenn auch alles in ihr heil wird, jedermann doch einsieht, daß das was aus ihr gezogen wurde, wahr sey. Die Benutzung besteht nun nach Kant darin, daß man zwar 1) die Religion wahrheiten lediglich und allein auf die sitzliche Vernunft baue und gründe, damit sie stets in dieser allein ihre Festigkeit finden. Diese Aussprüche der sitzlichen Vernunft können zugleich, ohne allen Irrthum, als *göttliche* Aussprüche gedacht werden, weil sitzliche Begriffe und die mit ihnen nothwendig zusammenhängenden Religionswahrheiten, das einzige sind, wodurch wir Gott den-

kennen können; die sitzliche Vernunft ist daher das Göttliche in uns. Wenn nun eine Schrift als eine *göttliche* Schrift gedacht wird, so kann dieses nur in so fern wahr seyn, als sie dergleichen göttliche, d. i. in der moralischen Vernunft gegründete Wahrheiten enthält. Denn diese werden in Wahrheit Aeußerungen der Gottheit in dem Menschen seyn. Diese sitzliche Vernunft äußert sich aber im rohen Zustande der Menschheit nur unvollkommen, unter vielen Mythen, und Bildern und vermischt mit schiefen Nebenideen, so daß diejenigen, welche dergleichen sitzliche und religiöse Aussprüche gethan haben das Moralische nicht in ihrer Heiligkeit und Reinigkeit dachten. Sind aber dergleichen Ausdrücke durch den Unterricht mehrerer Jahrhunderte in Unlaut gekommen, dann ist nichts anders zu thun, als den helleren reineren Sinn, welchen die Vernunft allmählig findet, an die alten Worte zu knüpfen, und so mit den gewohnten Ausdrücken neue und hellere Ideen zu verbinden und dadurch die Meinung jener Schriftsteller besser anzuleiten, als sie solche selbst verstanden haben. Hierbei ist nichts Willkürliches. Denn 1) hat sich die moralische Vernunft wirklich und in der That in allen Menschen von jeher geäußert, und in den alten Schriften liegen wirklich religiöse und moralische Ideen versteckt. Um sie zu finden, darf man sie daher nur von den sie umgebenden Bildern entkleiden. Und das will es sagen, wenn Kant will, man müsse einen moralischen Sinn damit verknüpfen können, d. h. es muß aus der Hülle doch irgend etwas Moralisches oder Religiöses hervorsichinern, damit man es nicht hineinlege, sondern nur zu Tage befördere 2) Sollen auch nur moralische und religiöse Ideen, und zwar nicht willkürliche, sondern in jedes Menschen Vernunft gegründete Ideen **daran**

denn geknüpft werden. Dann nur solche gehören der moralischen Vernunft an.

Wenn man nun a) hiergegen erinnert, daß dergleichen Ideen ja in jeder alten Schrift z. B. Homer u. s. w. ausgefunden werden könnten; so ist dieses kein Einwand, denn die ganze Sache wird zugestanden, und nur bemerkt, daß der Grund, weshalb Homer nicht also von uns benutzt werden soll, darin besteht, weil er nicht das Religionsbuch unseres Volks ist, ihn also kein religiöses Vorurtheil umgiebt. Wir haben aber Ursache, Gott zu danken, daß wir ein besseres Religionsbuch haben, als Homer oder jedes andere alte Werk ist. Denn daß in der Bibel die moralischen und religiösen Ideen viel heller und reiner ausgedrückt sind, als in irgend einer alten Urkunde, leidet keinen Zweifel. — Es soll also durch die Kantische Methode kein Vorurtheil unterhalten, sondern es sollen nur dunkle und verworrene Begriffe, deren Erhellung übrigens ihren freien Weg nehmen kann, unschädlich gemacht und bloß das Moralische, d. i. das Wahre in ihnen benutzt werden. Hierbei begehen auch die moralischen Ausleger keine Unredlichkeit. Denn sie geben nicht die Schrift selbst, sondern nur deren Sinn, d. h. nicht ihre Entstehung, welches historisch ausgemacht werden müßte, sondern ihren Inhalt für göttlich aus. Ob aber der letztere göttlich sey, kann nicht aus der Geschichte, sondern daraus erkannt werden, daß sie mit den moralischen Ideen in uns übereinstimmen. Und in wie fern die Bilder in der Schrift dienen können, die sittlichen religiösen Ideen zu beleben und zu befestigen, in so fern allein sind sie zu moralischen und religiösen Zwecken tauglich. Die Geschichte ihrer Entstehung aber und das, was ihre Erfinder für Nebenbegriffe damit verbunden haben, wie klar oder dunkel sie selbst sich das vorge-

stellt haben mögen, was wir dabei denken, ist zu diesem Zwecke gleichgültig.

Aus dieser Betrachtung wird daher erhellen, daß zwar Hr. D. Nösslets Erinnerungen sehr nützlich für diejenigen seyn können, welche einen solchen Gebrauch jener Interpretation machen wollen, daß sie aber eigentlich nichts gegen die Kantischen Ideen enthalten. Denn 1) ist Kant selbst der Meinung, daß die grammatische Interpretation nicht vernachlässigt werden müsse, weil sie selbst zur moralischen nothwendig ist, indem ohne sie die Bilder, Allegorien u. s. w. nicht verstanden werden können, welches doch, um die moralische Grundlage zu finden nothwendig ist; 2) daß Gott etwas gesagt habe, kann die grammatische Interpretation so wenig als die moralische beweisen. Es ist in Beziehung auf die göttlichen Wahrheiten vollkommen gleichgültig, ob sie ein Apostel deutlich gedacht hat, oder ob ich sie bloß mit seinen Worten und Bildern verbinde. Keines von beiden kann ihnen mehr Wahrheit geben, als sie an sich haben. Weder meine noch der Apostel Auctorität soll als Beweisgrund für sie gebraucht werden. Also daß Gott etwas gesagt habe, soll überall in dem religiösen Unterrichte keinen Grund für irgend einen Satz abgeben. Endlich 3) was die Herabsetzung der Schrift anlangt; so wird freilich durch Kants Idee die Meinung zerstört, als ob die Schriftsteller des A. und N. T. die Religionsideen ganz rein und unverfälscht gedacht hätten. Aber eine so übertriebene Idee ist doch auch falsch, und es ist also gut, wenn sie verloren geht. Uebertriebene Achtung reinzt nur Spott. Dagegen ist die Meinung, daß sich die moralisch-religiöse Vernunft in der Alten Welt unter mancherlei Hüllen und Bildern nicht ohne öftere Abweichungen von der Wahrheit offenbart habe, wahr, und hierin zugleich der Grund

Grund erfunden, warum sich wirklich so leicht und ohne großen Zwang ein moralischer Sinn in jenen Religionsurkunden an treffen, und was dem, der diese Ideen heller denkt, besser entwickeln läßt, als es von denenjenigen gehoben könnte, die ihn unter jener Hülle ursprünglich darzustellen suchten.

- 4) Jens bei Voigt: *Versuch einer neuen Untersuchung über den Gebrauch der symbolischen Bücher der Lutherischen Kirche, und über die Grundsätze, nach denen die Umänderung einer Kirchenverfassung unternommen werden muß*; oder nach dem andern Titel: *Welchen Gebrauch kann man in unserm Zeitalter von den symbolischen Büchern der Lutherischen Kirche machen? Vorbereitungsschrift zu einer häufigen Bearbeitung der symbolischen Bücher dieser Kirche* Erste und Zweite Abtheilung 1795. 2 B. 8. ()

Diese Schrift enthält sehr viele wahre gründliche und wohlüberlegte Reflexionen. Nur ist es schade, daß sie mit einer so ermüdenden Weiterschweifigkeit und in einem so schleppenden Stile vorgebracht sind, daß gewiß die allermeisten Leser dadurch werden abgeschreckt werden. Aus Verdruss über den Vortrag und die umständliche Methode des Verf. wird man geneigt werden, dem Inhalte selbst keinen Werth abzuspochen, und die Gedanken gemein und alltäglich zu finden, ob dieses gleich, unparteiisch betrachtet, sich ganz anders verhält. Zwar entschuldigt sich der V. im Epilog selbst wegen der Mängel seiner Schrift. Aber ein Schriftsteller darf dem Publikum nicht zumuthen, ihm wegen seiner Privatverhältnisse, seine Nachlässigkeiten zu verzeihen. Wer nicht Zeit hat, sich anzukleiden, muß

Annd. 1796.

nicht in der Gesellschaft erscheinen, so große Lust er auch hätte, sich daselbst hören zu lassen. Und wenn er auch noch so etwas Gutes und Interessantes daselbst vorzubringen hätte; so wird man es ihm nicht zu Gute halten, daß er im Nachkleide erschien, wenn diese Eile nicht die dringendste Noth erforderte. Ueberdem sind die Fehler in der Schrift des V. von der Art, daß sie nicht so wohl von Unterbrechungen und einem gleichförmigen Leben abhängen, als vielmehr von einem Mangel an der Kunst sich auszudrücken und mitzutheilen. Unfürmliche Perioden, welche die besten Gedanken erdrücken, findet man auf jeder Seite. Jede Untersuchung wird ab ovo angefangen, und die bekanntesten Vorbegriffe werden auf das Langweiligste und Weiterschweifigste zerlegt und eräutert. Um z. B. zu der Untersuchung über den Gebrauch der symbolischen Bücher zu gelangen, liebt der V. S. 95 also an: „Alles was uns umgiebt, trägt das Gepräge der Form unserer eigenen Natur an sich. Das Entfernteste verräth die Nähe des Menschlichen, das Unsichtbarste strahlt in dessen Innerstem. Das Niedrigste erhebt sich zu dem, was es ist; im Erhabensten findet er sein Ebenbild. Das Gestirn, das noch jetzt unerreichtbar für Herschels unendlich verstärkte Schkraft im unermesslichen Raum schwimmt, so wie der Staub, der unter unserm Fuß den bewaffneten Blick sich verbiegt, ist — gleich dem Menschlichen Körper, und trägt das Gepräge menschlich sinnlicher Natur. — Göttliche Vollkommenheit der Denkkraft und des Willens: so wie der unvollkommene Gedanke und die roheste Maxime der Handlungen des Wilden, der sich nur erst der Thierheit entreisst, grüdet sich in der Vernunft und ist ein Abdruck der Form menschlicher vernünftiger Natur — dort in idealischer Vollkommenheit,

K

hier

hier in der tiefsten Mangelhaftigkeit unbemerkbarer das Erwachen begleitender Kräfteausbreitung.

Gleich den zwei Naturen des Menschen giebt es zwei Welten, worinnen die Beschaffenheiten der letztern den Einrichtungen der erstern entsprechen. — Die Formen der Sinnlichkeit sind nichts anders, als die Beschaffenheiten der Körperwelt. Raum und Zeit, die Bedingungen des menschlichen sinnlich-erkennbaren Daseyns, umgrenzen zugleich das Daseyn aller Gegenstände der sichtbaren Natur; auf sie beschränkt sich der Wirkungskreis belebter sinnlicher Wesen, durch sie wird das Gebiet mechanisch wirkender unbelebter Dinge umschlossen. — Die Ordnung und Verbindung, welche der Verstand unter sinnliche Anschauungen bringt, ist in eben dem Verhältnis Ordnung und Zusammenhang der Gegenstände dieser Anschauungen, — d. h. der Körperwelt. Die Vernunft entdeckt uns in ihrer Einrichtung die Gesetze und Beschaffenheit des unsichtbaren Geistesreichs. Die intelligible Welt ist der Abdruck unsrer Vernunftformen, und nichts ist uns von jener bekannt, als was wir durch die Betrachtung der vernünftigen Natur des Menschen wissen. — Localische Vollkommenheit unsrer Begriffe, und Selbstthätigkeit nach dem unbedingten Gesetz des Rechts und der Pflicht, sind Prinzipien unsrer denkenden und handelnden Vernunft, sie sind zugleich Merkmale einer Welt, welche menschlichen Augen verborgen, menschlichen Tritten unzugangbar bleibt, einer Welt, zu der nur die tiefere Erkenntnißkraft der Vernunft, den höhern Schwung dieses überirdischen Wesens durch sich selbst Zugang findet.⁴⁴

Hierauf wird von dem Felde der Erfahrung und vom Reiche der Vernunft, vom empirischen und intellektuellen Wül-

fen, von historischer Wissenschaft und von Vernunftwissenschaft, von theoretischer und praktischer Vernunftwissenschaft, von den beiden Naturen in dem Menschen, von historischen Erfahrungsbegriffen und von Vernunftbegriffen u. s. w. gehandelt, und alles dieses wird durch Beispiele erläutert. Endlich kommt der V. S. 106 auf den Begriff des *Gebrauchs* einer Sache. Nun wird dieser Begriff fast 40 Seiten hindurch mit einer Umständlichkeit, die den geduldigsten Leser zur Verzweiflung bringen könnte, erörtert und bestimmt, und so benimmt sich der V. bei den mehren Materien. Selbst in der kurzen Wiederholung seines Gedankenganges am Ende, kann er sich von der Weit-schweifigkeit und von dem verflungenen Periodenbau nicht losmachen. Und es ist daher dem V. sehr anzurathen, künftig allen Fleiß auf Bildung seiner Schreibart und Verleserung seines Vortrags zu denken, weil er sonst seinen Gedanken diejenige Aufmerksamkeit größtentheils entziehen wird, die sie um ihres innern Werths willen so sehr verdienen.

Der Inhalt der Schrift, welcher, unserm Urtheile nach, alle Aufmerksamkeit verdient, ist folgender: Der erste Abschnitt S. 1-93 beschäftigt sich damit, zu zeigen, daß der Gebrauch der symbolischen Bücher einer neuen Untersuchung bedürfe. Bisher hielt man (doch wohl nur ein Theil der Theologen, nämlich die sogenannten *Orthodoxen*, d. h. diejenigen, welche es in Ansehung religiöser Angelegenheiten mit der Regierung halten) die symbolischen Bücher für die unveränderliche Richtschnur in Glaubenssachen. Sie machen die Konstitutionsurkunden einer jeden Kirche aus, und jede bildet sich ein, ihr denselben die wahre Kirche zu repräsentiren. Die in dieselben konstitutionsmäßig aufgenommenen Lehrlätze einer
Glan-

Glaubensverfassung wurden sämmtlich für gleich weentlich gehalten, sie mochten nun von der Vernunft für allgemeine und notwendige oder für 'blos relative und zufällige Lehrsätze erklärt werden. Diese Besonnenheit hat es auch mit der lutherischen symbolischen Glaubensverfassung. Auch sie verlangte allgemeine Zustimmung, weil sie im ausschließlichen Besitz religiöser Wahrheit seyn wollte, und die lutherischen symbolischen Bücher die Norm des alleinigen wahren Glaubens seyn sollten. So wurde diesen Büchern im öffentlichen Gebrauche fast mehr Auctorität eingeräumt, als selbst der Offenbarung. Uebrigens hat ihr Ansehen in den neueren Zeiten sehr abgenommen. Man entdeckte grobe Mängel in der lutherischen Kirche und wichtige Abweichungen der symbolischen Bücher von der ursprünglichen Beschaffenheit der christlichen Lehre. Man hielt sich mehr an die Bibel selbst, und hing an, die symbolischen gering zu schätzen. Man hielt sie für gänzlich unbrauchbar zu Begründung einer nicht christlichen Glaubensverfassung nach den Bedürfnissen unserer Zeit. Man setzte sich gegen symbolische Bücher überhaupt, und wollte die christliche Religion von diesem Zwange, der so viele Jahrhunderte hindurch geherrscht hatte, gänzlich befreien. Es entsteht nun die Frage: ob dieser Begriff eines Symbolismus wirklich so verwerflich und so gänzlich unnuhbar sey, daß sich gar kein vernünftiger Gebrauch von ihm machen lasse? Diese Frage weckt das Bedürfnis einer neuen Untersuchung, wenn man erwägt, 1) daß der bisherige Gebrauch der symbolischen Bücher, nämlich durch sie eine unveränderliche Glaubensverfassung zu begründen, völlig unstatthaft und ein wahrer Mißbrauch ist, und 2) daß doch auch die Meinung von ihrer gänzlichen Unbrauchbarkeit, aus mehreren

Gründen verdächtig wird. Keine Glaubenslehre in irgend einer Glaubensverfassung ist unveränderlich, der Lehrbegriff mag nun aus Offenbarung allein, oder aus der Offenbarung in Verbindung mit der Vernunft, oder endlich aus bloßer Vernunft geschöpft seyn. Schöpft man aus Offenbarung allein — wer kann wissen, ob künftige Offenbarungen nicht andere Beehrungen geben werden, oder ob künftige Ausleger nicht einen andern Sinn entdecken? (S. 17) Nimmt man die Vernunft zu Hülfe, und will a) die Lehren der Offenbarung durch Vernunft beweisen und sie dadurch rechtfertigen; so lehrt die Geschichte, wie veränderlich die Vernunft so wohl in ihren Beweisen, als der Inhalt der Lehrsätze sey; b) will man die Ansprüche der Vernunft durch Offenbarung begründen; so würde die Selbstthätigkeit der Vernunft gänzlich aufgehoben, ihr Gebrauch vernichtet und ein blinder Glaube eingeführt, der freilich gleichförmig erhalten werden kann, den aber die unwillkührlichen Ausbrüche der Vernunft doch aller Augenblicke verändern werden (30 - 32). (Um diese letztere Meinung verwerflich vorzustellen und den Vernunftgebrauch zu retten, bedient sich der Verf. eines sehr seltsamen Arguments, das aber ganz sophistisch ist. Er sagt: (S. 36 u. f. w.) Unsere Vernunft ist ganz gewis von Gott; daß die Offenbarung von Gott sey, kann nie so gewis gemacht werden. Wenn man also die Vernunft der Offenbarung opfert, so opfert man das, was gewis von Gott ist, einem Etwas auf, wovon man dieses nicht ganz gewis wissen kann. — Aber welche Art zu philosophiren! In demselben Sinne, in welchem ich sagen kann, zu begründen, daß Vernunft ist von Gott, kann ich auch sagen, die Offenbarung ist von Gott. Denn von diesem rühret ja doch zuletzt Alles her; warum denn eines gewisser

als das andere? Aber bedeutet wohl überall das ganze Rai onnement etwas?)

Will man die Glaubenstheorie aus der Vernunft allein ableiten; so mag man nun die reine oder empirische Vernunft zur Quelle machen; nie wird sie unveränderlich aus derselben hervorkommen. Nicht aus der empirischen, weil deren Einsichten kontinuierlich sich ändern, nicht aus der reinen, weil die menschliche Vernunft nie ganz rein, sondern stets durch Sinnlichkeit eingeschränkt ist.

Aus allen diesen folgt nun, daß der bisherige Gebrauch der symbolischen Bücher, da sie eine unveränderliche Glaubenstheorie abgeben sollen, nichtig sey. Ob aber diese Schriften gänzlich unbrauchbar seyen, oder, wenn dieses falsch ist, welcher Gebrauch von ihnen zu machen sey, ist noch zu untersuchen. Hiernit beginnt nun die eigentliche Untersuchung über den Gebrauch der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche S. 94-136.

Man sieht leicht, daß man diese Bücher nicht so wohl um ihres Inhaltes, als vielmehr um deswillen, so wohl in Anspruch, als in Schutz nimmt, weil sie als *Symbolische* Bücher gedacht werden. Es kommt also hierbei auf den Begriff eines Symbolismus an. Denn der Gebrauch oder die praktische Anwendung dieser Bücher wird von dem Begriff abhängen, den wir uns von ihnen machen. Denn: wenn man übereinkäme, daß man sie zwar gebrauchen, aber nur nicht als Glaubensvorschriften, als *Symbole* gebrauchen wolle; so würden sie weder ihre Anhänger freier verteidigen, noch ihre Gegner ihnen alten Gebrauch abprechen wollen. Nachdem also (S. 96-145) der Begriff des Gebrauchs und seine verschiedenen untergeordneten Begriffe zerlegt und erläutert worden sind, betrachtet er erstlich

den *historischen* und zweitens den *Vernunftgebrauch* der symbolischen Bücher.

Unter dem historischen Gebrauche versteht der V. (S. 146) den wirklichen in der Erfahrung anzutreffenden Gebrauch der symbolischen Schriften. Eine Untersuchung darüber hat nichts anders zu thun, als ihn so darzustellen, wie er wirklich ist. Sie beantwortet bloß die Frage: Welcher Gebrauch wird in unsrer Kirche von den symbolischen Büchern wirklich gemacht? — Den Anfang dieser Untersuchung macht die Darstellung des *historischen* Begriffs der symbolischen Bücher. Denn dieser bestimmt ihren Gebrauch. Eine richtige und wahre Einleitung eröffnet diesen Abschnitt (S. 147-151) Der V. bemerkt nämlich, daß die Sache damit gar nicht abgemacht sey, daß man herausbringe, was die sogenannten symbolischen Bücher eigentlich an und für sich betrachtet seyn, sondern daß alles darauf ankomme, was man sich bei dem *Begriffe* der symbolischen Bücher denke, es mögen nun diese Merkmale dem Inhalte, worauf man diesen Begriff anwender, gehören, oder nicht. Man hat durch die Verwechslung und willkürliche Veränderung dieser Begriffe oft die ganze Untersuchung verücker. Anstatt z. B. auf die *Begriffe* von Offenbarung, Veröhnung, Rechtfertigung, Dreieinigkeit u. s. w. aufmerk- sam zu seyn, untersuchte man den Sinn und Inhalt der Stellen; worin man Objecte für diese Begriffe zu finden geglaubt hat, und je nachdem man nun durch gelehrte Nachforschung herausbrachte; daß ein dem Begriffe entsprechender Gegenstand wirklich da sey oder nicht, entschied man über die Sache. So findet Hr. Eckermann, daß die Bibel, oder das Buch, worauf man bisher den Begriff der Offenbarung bezogen, eine Veranstaltung der Vor-

Vorsehung zur fortschreitenden Ausbildung der Menschheit sey, und daß in ihrer Entstehung gar nichts Uebernatürliches liege, und meint nun, die richtige Bestimmung des Begriffs der Offenbarung gefunden zu haben. Aber ganz falsch, denn Niemand, wird auf das, was er gefunden hat, den Begriff der Offenbarung mehr beziehen wollen. Er hat nicht diesen Begriff durch diese Entdeckung bestimmt, sondern nur dadurch bewiesen, daß er in der Bibel kein Object antreffe. Eben dieses Schicksal hat in unsern Tagen der Begriff der *symbolischen Bücher* erlitten. Hr. Henke hat entdeckt, daß unsre symbolischen Bücher nichts als bloße Kausal-schriften sind, und daß ihre Verfasser sie gar nicht in der Absicht verfertigt haben, um sie zu Glaubensregeln zu machen. Aber dieser Umstand ändert den Begriff eines symbolischen Buchs gar nicht. Dieser Begriff besteht ganz unabhängig von dem, was die Schriften, welche man jetzt unter ihm denkt, ursprünglich gewesen seyn mögen. Mag ein Geleitzbuch für den Privatgebrauch von dem Verf. verfertigt seyn, oder für den öffentlichen Nimm man es einmal als Geleitzbuch des Landes an; so ändert der Umstand, daß es bloß zum Privatgebrauch geschrieben worden, in seiner Gültigkeit nichts. Der Begriff einer symbolischen Schrift (so wie der eines Nationalcodex bei einer Sammlung statutarischer bürgerlicher Geetze) bleibt also, auch wenn das augspurgische Glaubensbekenntniß, die Apologie, die beiden Katechismen Luthers, die schmalkaldischen Artikel sammt der Konkordienformel nicht vorhanden wären. Ist er auf diese angewandt, hat eine Gemeinchaft sie als Symbole angenommen; so müssen sie durch diesen Begriff gedacht, und als solche geprüft werden. Als Hauptmerkmale des historischen Begriffs der symbo-

lischen Bücher gibt der V. S. 153 u. f. w. folgende an: 1) Sie machen ein unzertrennlich und vollendetes Ganzes aus, wie der Kanon der Offenbarungsschriften; 2) setzen das Daseyn und den Glauben einer Offenbarung voraus, und 3) letztere als vornehmsten Erkenntnißgrund religiöser Wahrheiten; 4) stellen den Inhalt der Offenbarung in seiner Reinigkeit dar; 5) sind die Ausleger der Offenbarung; 6) würdig, daß auf sie eine öffentliche Glaubensverfassung gegründet werde, und 7) enthalten eine vollendete, feststehende und unabänderliche Offenbarungslehre und begründen eine öffentliche Glaubensverfassung. — Durch diese Merkmale, und nicht durch die Bestimmung ihres in der Geschichte erweislichen Ursprungs wird nun der Gebrauch der symbolischen Bücher (S. 167) bestimmt. Dieser ist, von dem Gebrauche, wozu sie Luther und Melancthon bestimmt haben mögen, ganz verschieden. Es ist derjenige, den die Verfasser und Anhänger der Konkordienformel von ihnen gemacht wissen wollten. Denn diese Geleitzheit von Menschen war es eigentlich, welche ihnen jene symbolischen Merkmale belegte, und sich und ihren Nachkommen eine Konstitution des religiösen Glaubens gaben, und wir als gegenwärtige Glieder dieser Konstitution functioniren, entweder stillschweigend oder ausdrücklich jene Merkmale und den Gebrauch jener Schriften unter diesen Merkmalen dadurch daß wir uns zu dieser Kirche bekennen. Dieser Gebrauch ist demnach von dem, was ihre Verfasser ursprünglich (der Geschichte zu folge) dabei beabsichtigten, ganz verschieden, und besteht in folgenden 1) die symbolischen Bücher bringen die Vernunft unter die Herrschaft des Kirchenglaubens. Denn da sie den vornehmsten Erkenntnißgrund religiöser Glaubenswahrheiten ausmachen; so
müß

men, und derselbe stüts eine leere Idee bleiben müsse? — Wenn dieses ist, wie Rec. glaubt, daß es wirklich so ist, müßte dann die Vernunft den Begriff eines symbolischen Satzes, nicht schon um dieses Merkmal. Willen in Anspruch nehmen?) Aber das dritte Merkmal der symbolischen Bücher, daß sie nämlich die Offenbarung als vornehmsten Erkenntnisgrund zolligster Glaubenswahrheiten voraussetzen, kann die Vernunft nicht anerkennen. (S 201) Wenn auch die Vernunft, ihre Ansprüche dahin mildert, daß sie nicht die *Alleinherrschaft* auf dem Gebiete der Religion verlangt; so kann sie doch auf die *Oberherrschaft* über die Offenbarung nicht Verzicht thun. Der letzte gültige Anspruch hierüber müsse der Vernunft gebühren, weil sie göttlichen Ursprungs sey, keine Offenbarung aber apodiktische Beweise ihrer göttlichen Abkunft aufstellen könne. (ein leichter Grund!) Die Offenbarung bedürfe nur eines Auslegers, die Vernunft hingegen pflanze ihre Begriffe durch sich selbst, in jedem Gliede der Menschheit fort, sey dem Menschen unmittelbar gegeben, die Offenbarung nur mittelbar. Die Vernunft könne allein die Offenbarung aufessen. Die Vernunft müsse also gerade das entgegenstehende Merkmal in den Symbolsbegriff aufnehmen und ihn so bestimmen, daß symbolische Bücher die Vernunft als den vornehmsten Erkenntnisgrund religiöser Glaubenswahrheiten voraussetzen. Eben so wenig kann die Vernunft die noch übrigen Merkmale des historischen Begriffs der symbolischen Bücher in dem obenerwähnten Sinne billigen, wie 4) daß sie den Inhalt der Offenbarung in ihrer Reinigkeit darstellen, weil die Vernunft einseht, daß es gar nicht möglich ist, den Sinn einer so uralten Schrift aus einer theils bei nahe ganz verloren, theils verstümmelten Sprache, aus einem andern

fast unbekanntem Volke, in seiner ursprünglichen Reinigkeit darzustellen. Die Vernunft verlangt von den symbolischen Büchern nun, daß sie die Offenbarung mit der Vernunft in Harmonie bringen, daß sie solche Sätze aus der Offenbarung ausheben, welche mit der Vernunft übereinstimmen; 5) daß sie die Ausleger der Offenbarung sind. Dieses kann nach der Vernunft nichts anders heißen, als der Offenbarung darf kein anderer Sinn verstatet werden, als es die vernünftigen Principien verstaten, welche in den symbolischen Büchern dargestellt sind. Also nicht deswegen sind sie Ausleger, weil sie, wie der historische Begriff will, den reinen achten Sinn der Bibel enthalten, sondern deshalb weil in so fern sie Vernunftprincipien enthalten, die Offenbarung ihren Sinn annehmen muß. 6) Daß sie würdig sind, daß auf sie eine öffentliche Glaubensverfassung begründet werde. Dieses Merkmal ist ebenfalls im historischen Sinne unglücklich. Ist aber der Inhalt der symbolischen Bücher nach Vernunftgesetzen festgesetzt; so sind sie allerdings würdig, einer öffentlichen Glaubensverfassung zur Grundlage zu dienen. Das siebente Merkmal endlich, daß nämlich die symbolischen Bücher eine feststehende und vollendete Offenbarungslehre enthalten und eine unänderliche Glaubensverfassung begründen sollen, ist vor den Augen der Vernunft, wie gleich im Anfange gezeigt worden ist, ein gänzlich zu verwerfendes Merkmal.

Dem Vernunftbegriffe zufolge wird also der theoretische Vernunftgebrauch der symbolischen Bücher also bestimmt: 1) Sie bringen die Offenbarung unter die Herrschaft der Vernunft. Die Vernunft besteht samt ihren religiösen Begriffen ohne sie die Offenbarung. Ihr ist daher die Ueberzeugung von dem Dafeyn einer Offenbarung

barung gleichgültig. Nur darauf dringt sie den Glauben zu verlassen, als ob nicht die Vernunft das oberste Princip der Beurtheilung aller Erkenntnisse seyn müßte, sie möge nun Offenbarung heißen oder nicht. 2) Sie lehren über den eigentlichen Inhalt des religiösen Vernunftglaubens und über den Inhalt geoffenbarter Glaubenslehren, in ihrer Ueber einstimmung mit jenem. Sie helfen dem Bedürfnisse der Glieder einer Glaubenverfassung ab, zu wissen, worin ihre Religion bestehe. 3) Sie verbinden die Glieder der auf sie gegründeten Glaubensverfassung die Offenbarung nach ihrem Inhalte auszulegen; 4) Sie verpflichten zu der Glaubensverfassung, zu deren Begründung sie die Würdigkeit enthalten. 5) Sie nöthigen Niemanden ihren Inhalt unverändert zu lassen, und die auf sie gegründete Glaubensverfassung nicht zu erschüttern.

Dieser Umriß des Vernunftgebrauchs symbolischer Schriften widerspricht nun freilich dem historischen Begriffe und Gebrauche dieser Schrift, aber deshalb nicht der Sache. Das Ansehen des historischen Gebrauchs hängt bloß von der Gesellschaft ab, die bisher einen solchen Begriff auf jene Schriften bezog. Diesen kann sie aber auch wieder von ihnen trennen, und sie in der Folge unter dem Vernunftbegriffe denken, und dann hebt sich auch der bisherige Gebrauch auf, und der Vernunftgebrauch tritt an dessen Stelle. Die Umtaufung der Begriffe symbolischer Schriften widerspricht daher keinesweges diesen Schriften selbst. Aber diese idealische Vervollkommnung des Begriffs ist nur durch eine große Veränderung menschlicher Einsichten möglich, und nur hierdurch kann es geschehen, daß man den Inhalt jener Schriften selbst zu ändern für nöthigerachtet.

Es wird nun gezeigt, (S. 227 u. f. w.) daß der Vernunftbegriff der symbolischen

Bücher sehr wohl auch auf die lutherischen symbolischen Bücher angewandt werden könne, und ihr Inhalt demnach nicht widerspreche; obgleich den Bedürfnissen unsrer Zeit ers genähm mancherlei Abänderungen in denselben nöthig seyn würden, wenn sie noch lange als symbolische Bücher gelten solten. Eine gänzliche Verwerfung solcher Schriften und Einführung ganz neuer, würde eine Revolution im Religionswesen hervorbringen, und diese ist nicht anzurathen. Vernünftiger und besser ist (S. 230) eine Restauration, wobei die bisherige Konstitution stehen bleibt; nur die Mängel und Unvollkommenheiten darin werden verbessert. Und diese Verbesserung fängt von oben an und verbreitet sich nach und nach auf die untern Glieder. Die Konstitution der lutherischen Kirche führt unter allen Glaubensverfassungen der Christenheit die zweckmäßigste Anlage mit sich, die Idee, die wahre Kirche symbolisch darzustellen, zu realisiren. Die Ausführung aber erfordert zuerst eine neue Bearbeitung der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche selbst, die in ihrer Form ohngefähr das seyn würde, was die Konkordienformel ist. Ob daher gleich den bisherigen Gebrauch der symbolischen Bücher die Vernunft nicht billigen kann; so läßt sich doch ein besserer davon machen, den sie auch verdienen, weil sie einmal im Ansehen sind.

Die Unterscheidung über den praktischen Gebrauch der symbolischen Bücher soll eigentlich die Gelinnungen darstellen, mit welcher dieselben geschrieben und dargestellt worden sind. Denn die Handlungsweise der Reformatoren wird von großem Einflusse auf die Nachkommen seyn, indem diese nach dem Beispiele der ersten Stifter ihrer Kirche die symbolischen Bücher entweder für untrüglich, oder für verbesserlich ansehen, und also im ersten Falle

Fälle alles beim Alten lassen, oder im letzteren nach Massgabe ihrer Einsichten gewisse Sätze abändern werden. Der V. will nun in der zweiten Abtheilung nicht so wohl zeigen, welche Gefinnungen die Verfasser der lutherischen symbolischen Bücher getrieben haben, als vielmehr die Grundsätze, nach welchen die Umänderung einer Kirchenverfassung unternommen werden muß.

Diese zweite Abtheilung der Schrift, von S. 199 bis zu Ende, zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste liefert eine historische Darstellung der Grundsätze, nach denen die Umänderung einer Kirchenverfassung unternommen werden muß, an den Beispielen *Luthers* und *Melanchthons*. Es wird mit vieler Einsicht die Verschiedenheit der Denkart und des Charakters dieser Männer, in wie weit sie als Reformatoren erscheinen, aus einander gesetzt, wie Luther es allenthalben auf einen festen unabhängigen Glauben anlegte, Melanchthon aber eine solche Unveränderlichkeit für chinärisch hielt, und alles nur den Zeitbedürfnissen gemäß unter der Bedingung klüftiger Verbesserungen einrichten wollte. Melanchthon fiel es gar nicht ein, irgend eine Glaubenslehre zur unänderlichen Vorschrift des Glaubens und Unterrichts zu machen; Luther aber hatte dieses ganz und gar im Sinne. — Dem Wesen einer Reformation ist es sehr nachtheilig, wenn sie nach den Forderungen des Dogmatismus unternommen und fortgeführt wird, der verlangt, daß alle Sätze des neuen Systems als ausgemachte Wahrheiten angenommen werden sollen. Dieses war wirklich auch Luthers Meinung. Indessen wurde der Lutherische Dogmatismus durch Melanchthons Grundsätze gemildert: Bloß Luthers Superiorität über Melanchthons Grundsätze sind alle die Mängel der Lutherischen Kirchenverfassung

Anm. 796.

zuzuschreiben. Indessen war Luthers Geist nöthig, wenn etwas unternommen werden sollte, weil der Indifferentismus, der den Melanchthon beherrschte, nie etwas Großes und Entscheidendes wagte. Melanchthons Reformationsmethode ist indessen die richtige. Sein Princip ist, jedermann Freiheit zu verstaten, in seinen religiösen Angelegenheiten so viel abzuändern, als es mit Zustimmung des Gewissens geschehen kann, und so weit in der Verbesserung seines Glaubens fortzuschreiten, als es die Bedürfnisse des Geistes und Herzens verstaten. Sein Geist kennt keine Vollendung religiöser Erkenntnisse in einer öffentlichen Glaubensverfassung. In Melanchthons Darstellung verlor daher Luthers System die schneidende Schärfe, welche es im Geiste seines Urhebers an sich hatte, und beide brachten durch ihre Vereinigung den Charakter einer Reformation zu Stande. Indessen fehlt ihrer Reformation doch ein wesentliches Stück. Sie haben nämlich zwar die Glaubenslehren nach richtigen Principien reformirt, aber das *Kirchenregiment* dem Zufalle überlassen. Eine kirchliche Reformation ist aber nur alsdann vollständig, wenn auch im *Kirchenregiment* diejenigen Verbesserungen getroffen werden, welche nach einer Verschlimmerung der Glaubenslehren nöthig sind. Dieses ist in der Lutherischen Reformation nicht geschehen. Zwar änderte sich durch dieselbe das Kirchenregiment, aber nicht durch die Bemühung der Reformatoren, sondern durch den blinden Gang der Zeitläufte, und schon dieses muß uns die Einrichtung der Glaubensverwaltung der Lutherischen Kirche verdächtig machen.

Der zweite Abschnitt legt die Grundlinien zu einer philosophischen Unternehmung über die Grundsätze vor,
S nach

nach denen die Umänderung einer Kirchenverfassung unthunlich werden muß. Die erste Frage, die ein gewissenhafter Mann bei jeder seiner Unternehmungen zu thun hat, ist: Darf ich es thun? Beeinträchtige ich durch meine Unternehmung nicht anderer Rechte? Diese Frage entsehr also auch in Beziehung auf die Umänderung einer Kirchenverfassung. Darf sie unternommen werden? Dieses entscheidet der V. so, daß man dürfe, wenn dabei Beförderung des wahren Zwecks beabsichtigt werde S. 317 — 319. (Wie kann aber der V. den Erfolg oder auch die Absicht zum Kriterio des Erlaubten machen?) Der wahre Vernunftzweck aller Religion sey aber Beförderung der Moralität. Sey nun eine Kirche so ausgestattet, daß sie gar kein Mittel zu dem Religionszwecke mehr seyn könne; so sey es nicht bloß erlaubt, sondern auch Pflicht für die Religionslehrer sie zu reformiren. (S. 325) Die größte und zweckmäßigste Reformation würde das Kirchenregiment betreffen müssen. Von dieser müßte daher jede gute Reformation anfangen; im Gegentheil werde die Reformation allemal tumultuarisch ausfallen, und den bezweckten Nutzen nicht haben können. Das Kirchenregiment habe kein anderes Geschäft, als (S. 324) das Statutarische in der Kirche stück in ein richtiges Verhältnis zur Vernunftreligiosität und deren Beförderung zu bringen. Man wird neue Statuten anordnen müssen, wenn die alten nicht mehr hinreichend sind, ein Interesse für Tugend zu erwecken. Man wird sie ihrem Zwecke gemäß abändern, vereinfachen oder auch, wenn sie nicht mehr nöthig sind, eingeln lassen müssen. Alles dieses muß das Geschäft des Kirchenregiments seyn, welches überhaupt, hauptsächlich darauf losarbeiten muß, die Glau-

bensstatuten immer mehr entbehrlich zu machen, und die Menschen der reinen Vernunftreligion immer näher zu bringen. Daß dieses Kirchenregiment bisher in schlechten Händen gewesen, wird man leicht bemerken. Und ehe dieses Kirchenregiment nicht verbessert wird, läßt sich von der Abänderung einzelner Lehrsätze nichts Vollkommenes erwarten. Der Veränderung der kirchlichen Regierung folgt aber eine zweckmäßige Umänderung der religiösen Begriffe auf dem Fasse nach, und eine ächte Reformation des Kirchenglaubens wird nur erst eintreten können. Die Verwaltung des Kirchenregiments gebührt den Religionslehrern. Von diesen muß also die Reformation ausgehen. Diese müssen sich zuerst reformiren und dann nach festen Grundätzen den statutarischen Kirchenglauben ändern. Diesem Kirchenglauben muß der reine Vernunftglaube als das Unveränderliche zum Grunde liegen, und jener muß als Beförderungsmittel des letzteren eingerichtet werden. Hierzu ist nicht Uebereinstimmung der einzelnen Glieder über die statutarischen Glaubenslehren nöthig, jeder kann Freiheit in den Ueberzeugungen über das Historische seines Glaubens behalten. Nur der Vernunftreligion darf diese Freiheit nicht widersprechen. Die Umänderung der Glaubensverfassung muß also nach dem Princip der Freiheit geschehen, und so heist sie eigentlich Reformation, und unterscheidet sich von einer Revolution, die ohne Princip von den Laien ausgeht und allezeit tumultuarisch ist, und zu gewaltsamen Massregeln schreitet, ihren Zweck, d. i. Abänderung ihres bisherigen, nicht eben Emsiltung eines besseren Lehrsystems zu bewirken. Die Umänderung der bisherigen Regierungsgrundsätze in der Kirche nach obigen Principien ist das ein-

zige

zige Mittel, allen Revolutionen zuvorzukommen, und in einem fort zweckmässig zu reformiren.

Jederman wird nach diesem Auszuge urtheilen müssen, daß der V. eine vortheilhafte Anwendung von der Kantischen Philosophie auf die Religion gemacht habe.

f) Leipzig bei Supprian: *Ueber die sittliche Würde der Religion*. Eine erläuternde Darstellung von Kant's philosophischer Religionslehre. 1796. 1a B. 8. ()

Kant's Gedanken sind in der Kürze treu dargestellt. Erläuterungen hat Rec. nicht gefunden, ob er sie gleich gewünscht hätte. Denn gegen die Kantische Schrift stoßen wohl noch manchen mehrere Bedenklichkeiten auf. — Um hier nur eins zu erwähnen; so betrachtet Kant die christliche Religion als eine moralische Religion, und hält, wie es Rec. auch Recht dünkt, dafür, daß man in der Bibel auch nur das benutzen müsse, wovon ein moralischer Gebrauch zu machen sey. Hierbei meint'er nun, könne man die Wunder als problematisch betrachten, die nicht zum Wesen einer Religion gehörten. Hiagegen weiß Rec. auch nichts zu sagen. Aber wenn auf die Aussprüche Christi etwas gerechnet und seine Person selbst als etwas Heiliges vorgestellt werden soll; so dünkt Recententen, muß sein Charakterlechterdings auch, keinen Flecken haben. Läßt man aber die Wundergeschichten nur problematisch gelten; so läßt man auch die Güte des Charakters Jesu problematisch. Denn wenn die Thaten und wundervollen Begebenheiten, welche von ihm erzählt werden, nicht wahr sind; so hat er entweder die Zuschauer absichtlich

getäuscht, oder die Erzählungen beruhen auf Erdichtungen der Geschichtschreiber. Ist das erstere: so ist er selbst unmoralisch; ist das letztere: Wer weiß dann, ob sie nicht auch den Charakter und seine moralischen Handlungen erdichtet haben? Rec. sieht also nicht ein, wie man den Charakter Jesu retten und ihn als etwas wirkliches darstellen kann, wenn man seine Geschichte problematisch läßt. Außerdem begreift Rec. nicht, wie Kant ein Wunder auch nur problematisch einräumen kann, da nach seinem System das, was außer der Sinnenwelt als möglich vorgestellt werden kann, für uns nichts ist, indem der Begriff des Problematischen oder Möglichen, wenn man die Zeitbedingungen von ihm trennt, leer ist. Hierüber, so wie über mehrere Punkte, hätte also Rec. gewiß mit mehreren andern Erläuterungen gewünscht.

g) Göttingen bei Dietrich: *de notionibus vacui*. 2 B. 4.

F. in Weihnachtsprogramm von Hrn. D. Ammon, das mit der dem Hrn. Verf. eigenthümlichen Gründlichkeit und Bescheidenheit abgefaßt ist. Es werden zuerst die Begriffe des Wunders, welche mehrere berühmte Theologen und Philosophen gegeben haben, geprüft, und das Unzureichende derselben dargethan; sodann stellt der V. S. 9 einen eignen Begriff auf, wornach ein Wunder: *eine ungenübliche Begebenheit ist, die den Zweck hat, einen göttlichen Gedanken und seine Lehre zu empfehlen*. Der Herr V. will dadurch der Einmischung einer übernatürlichen Ursache aus dem Wege gehen, und meint, daß auf diese Art mehrere Naturereignisse bloß um des Zwecks willen, den sie haben, wahre Wunder sind. Er folgert ferner,
§ 2
daß

dafs dergleichen Wunder nur in den Zeiten der Kindheit der Menschheit vorkommen werden, weil unwissende und rohe Menschen die ähner Vortreflichkeit der Lehren nicht sogleich fassen, und daher eines Mittels bedürfen, um aufmerksam gemacht zu werden, welches bei gebildeteren Nationen nicht mehr der Fall ist.

Dem Rec. fallen hierbei folgende Bedenklichkeiten ein, die er dem scharfsinnigen Hrn. Verf. zur weiteren Prüfung vorlegt: 1) wenn man den Begriff eines Wunders überhaupt betrachtet: so scheint doch wirklich das Merkmal einer *übernatürlich u* Ursache von einer sinnlichen Begebenheit allemal darin zu liegen, und wenn sich bei näherer Untersuchung findet, daß die Begebenheiten, welche man bisher für Wunder gehalten hat, in der Natur ihren hinreichenden Grund gehabt haben; so räumt jedermann ein, daß der Begriff des Wunders auf sie nicht angewendet werden könne, und daß er bisher falsch gebraucht sey. Man bezieht auch diesen Begriff auf Begebenheiten, die von bösen Geistern hervorgebracht seyn sollen, wo also der moralische Zweck, den der V. urgirt, gänzlich wegfällt. Uebrigens kann es wohl seyn, daß dieser Begriff ohne Gegenstand ist. Aber dieser Umstand stößt den Begriff nicht um. 2) scheint doch auch Hr. A. die übernatürliche Ursache in seinem Begriffe nicht zu vermeiden. Denn daß dergleichen Begebenheiten zu einem moralischen Zwecke veranstaltet werden, zeigt ja eben an, daß sie nicht *hinreichend* in der Natur, sondern in der *gütlichen Absicht*, die doch eine wahre übernatürliche Ursache ist, gegründet waren. 3) scheinen die Begebenheiten des N. T., wenn man sie als physische Begebenheiten betrachtet, an ihrer Glaubwürdigkeit allzusehr zu leiden. Denn daß die Gesetze der Natur nicht auf einen Fall

eingerrichtet sind; so müßten sie sich auch jetzt noch zeigen, und untern Naturforschern eher bekannt seyn, als den damaligen eingeschränkten Menschen; 4) scheint es doch allemal gegen den moralischen Charakter zu seyn, die blinde Menge durch verdeckte Künste in Erstaunen zu setzen, ob es gleich in der Absicht geschieht, einen guten Zweck dadurch in ihnen selbst zu erreichen. Der Verstand wird hier verblendet, um das Herz zu gewinnen, welches nie zu billigen ist; nicht zu gedenken, daß das Mittel noch häufiger mislingt, als gelingt, da das dumme Erstaunen meistens das einzige ist, was zurückbleibt, und die Moralität, die auf ihrem eignen Wege weit früher erweckt seyn würde, erstickt.

Daß indessen Hr. A. den Begriff des Wunders von der praktischen Seite nimmt, darin ist Rec. mit ihm einig, und hofft ehestens seine Gedanken hiervon ihm und dem Publico ausführlicher in einem Versuche vorzulegen, worin er beunruhigt gewesen ist, die obigen Schwierigkeiten zu vermeiden.

- 7) Görlitz bei Hermsdorf: *Predigten zur Beförderung eines freien und vernünftigen Denkens in der Religion*. Erster Band. 8 B. 8. Zweiter Band: *Ueber die Rechte der Vernunft in der Religion*. 1795. 18 B. 8.

Diese beiden Bände röhren von verschiedenen Verfassern her. In beiden ist der Titel Predigten nur ein Vehikel philosophisch religiöse Ideen in ein großes Publicum zu bringen. Der erste Band enthält vier Predigten, 1) von der Rechtmäßigkeit und Nothwendigkeit, die Vernunft als den einzigen Probenstein der Religionswahrheiten zu betrachten; 2) von

den Nutzen der Zweifel und Streitigkeiten über angenommene Religionslehren; 3) von dem vernünftigen Verhalten bei Zweifeln und Streitigkeiten in der Religion; 4) daß Gott auch noch jetzt Wunder thue. Der Verf. würde ein ganz guter Prediger geworden seyn. Die Aufsätze enthalten bekannte Wahrheiten in einem gemeinen Vortrage. Der Inhalt des zweiten Bandes ist weit wichtiger und die Aufsätze in demselben verrathen einen philosophischen Kopf, ob gleich hier und da mit der Untersuchung zu weit ausgeholt, und der Vortrag etwas ermüdend ist. Der Satz, welcher in der ersten und zweiten Predigt erwiesen wird, ist: Die Vernunft ist in Sachen der ganzen Religion die höchste und alleinige Richterin. Man muß die Leute bedauern, denen dieses noch durch 88 Seiten bewiesen werden muß. In der dritten Abhandlung bemüht sich der V. zu zeigen, 1) wie sich die Vernunft nach ihrem Begriffe von sich selbst Gott denken könne, 2) wie sie den Grund an Gott zu glauben finde, in dem sie durch die genauere Bekanntschaft mit sich selbst jeden ihrer ehemaligen Trugschlüsse entdeckt und jenen Glaubensgrund aus dem sittlichen-Vermögen des Menschen entwickelte. In der vierten Predigt wird von der Wahrheit und Gewissheit unsrer Religionserkenntniß, oder von den Gründen der Beruhigung bei unsern religiösen Vorstellungen geredet. Wenn wir sagen, daß der Verf. zur Kantischen Schule gehört; so wissen sie, was sie hier zu erwarten haben. Nur die Behauptung im letzten Theile, wodurch der V. alle göttliche Strafe verwirft, möchten sie mit den Lehren der Kantischen Philosophie, als der Lehre der gesunden moralischen Vernunft, nicht reimen können, und also auch von dem V. nicht erwarten. Der V. erklärt (S. 220) den Begriff aller eigentlichen göttlichen

Strafen für etwas, das mit der Würde des Menschen, mit der Gerechtigkeit Gottes und mit sich selbst streitet, das ganz unmoralisch und ganz unreligiös, folglich falsch ist. Seine Gründe sind folgende: 1) Der Gedanke der Pflicht leidet den Gedanken der Belohnung so wenig, als der Gedanke der Uebertretung der Pflicht der Gedanken der Strafe, weil, wer seine Pflicht thut, nur seiner Schuldigkeit gemäÙ handelt, folglich nicht noch etwas dafür verlangen kann. (Aber wie, wenn ihm etwas fehlt, das ihm ein anderer geben kann, und dieser giebt ihm nur unter der Bedingung der Tugend? — Sollte ein solches Princip, nur unter der Bedingung der Tugend glücklich zu machen, wohl unmoralisch und ungerecht seyn?) Verdiente (S. 221) der Tugendhafte außer der Würde, die ihm die Tugend giebt, noch besondere Belohnung; so wäre er beides mehr als achtungswürdig und weniger als achtungswürdig zugleich. Welche Folge! Achtung ist gar kein Verdienst, sondern der Gedanke der Tugend selbst. Verdienst ist dasjenige Verhältniß, wodurch ein moralisches Wesen natürlicher Vortheile, die gar nicht zu seinem moralischen Wesen als Bestandtheile gehören, aber doch mit seiner Person in Verbindung stehen, würdig wird. 2) Es ist kein Verhältniß zwischen guter Gesinnung und Belohnung, zwischen böser Gesinnung und Bestrafung, weil das Reine Stige und Sinnliche ganz ungleichartig ist. (Wornm nicht? Wenn Gott als moralisches Princip der Welt gedacht werden kann; so ist ja hier ein Verhältniß zwischen dem reingeistigen und sinnlichen. Warum soll es denn widersprechend seyn, daß die Natur, als von deren Verhältniß zu einem moralischen Wesen Glück und Unglück abhängt, durch ein solches Princip bestimmt werde? Da

298

nun ein endliches moralisches Wesen von einem andern freien Wesen keinen Dienst mit Gewalt für sich fordern darf; was ist es anders, als Güte, das ihm seine Existenz und seine angenehme Existenz giebt? Und unter welcher Bedingung kann ein sittliches Wesen von einem moralischen Weltregierer anders, das was es wünscht, erwarten, als unter der Bedingung, daß es sich bewußt ist, seinem Willen gemäß gelebt zu haben, wo denn der Erfolg Belohnung heißt, der bei dem Bewußtseyn eines bösen Willens nichts anders als das Gegentheil dessen, was es wünscht, d. h. Elend seyn kann, das, in wie fern es als ein Erfolg böser Thaten in einer moralischen Ordnung gedacht wird, Strafe ist. Der V. scheint ganz vergessen zu haben, daß beide Begriffe allein praktisch sind und sich darauf stützen, daß ein Wesen, das an eine moralische Ordnung glaubt, auch annehmen muß, daß alles um moralischer Zwecke willen geschehe, folglich diese auch der Grund von Wohl und Weh in derselben seyn müssen. Es entsteht also nur die Frage: Soll das Laster als der Grund von Wohl oder von Weh in einer moralischen Ordnung gedacht werden? Eines von beiden muß es in einer sittlichen Ordnung bestimmen.

3) Der Mensch ist Endzweck und zu einer moralischen Glückseligkeit bestimmt. Die Strafe würde ihn dem Endzweck seiner Natur zuwider behandeln. Welch ein Schluß! Ist denn nicht der Mensch durch seine Bosheit selbst die Ursache seines Unglücks in einer moralischen Ordnung? Daß er moralisch glücklich werde, ist freilich seine Bestimmung, aber diese Bestimmung soll kein anderer, sondern er selbst hervorbringen, sonst geht sie verlohren, nicht durch andere, sondern durch ihn selbst. Darin, daß die Einrichtung in der Welt getroffen, daß der Gute

glücklich werden muß, wird je jeder als Zweck behandelt, weil alle gut seyn sollen, und Menschen nur in so fern sich als Endzweck betrachten können, als sie die Verbindlichkeit dieses Wollens anerkennen. Daß aber der unmoralische Wille durch die Natur begünstigt werde, kann Niemand aus einem sittlichen Princip fordern.

S. 136 legt der V. seine Gedanken von dem Plane Gottes mit uns Menschen vor, der darin bestehen soll, daß die Anlage zur Sittlichkeit und Tugend in jedem Menschen irgend wann reif werden, und daß sie alle zuletzt zur Tugend gelangen. Allein nach des Rec. Vorstellung kann nichts im Plane der Gottheit liegen, als was er auch realisiren kann. Nun kann Gott zwar moralische Wesen zu ihrem Bewußtseyn gelangen lassen und ihnen eine Welt anweisen, worin sie ihre Thaten zeigen können. Daß sie aber alle Tugendhaft werden, kann er nie bewirken, weil dieses von der Freiheit eines jeden abhängt, und es kann daher auch gar nicht in seinem Plane liegen, eben so wenig, als daß alle Menschen zuletzt moralisch glücklich werden sollen. Seine Welt ist dann moralisch vollkommen und gut, wenn sie so eingerichtet ist, daß die Natur sich unter die Moral beugt und ihre Begebenheiten also mit dem moralischen oder guten Willen übereinstimmen, d. h. ihn moralisch beglücken, mit dem bösen Willen aber in Widerspruch gerathen, d. h. ihn unglücklich machen, oder wenn der Gute belohnt und der Böse bestraft wird. Daß aber Gute oder Böse in derselben seyn können, muß in alle Ewigkeit möglich bleiben; ob aber in alle Ewigkeit ein solcher Unterschied wirklich seyn werde, können wir nicht wissen.

8) Halle im **Waisenbause**: *Briefe an christliche Religionslehrer von D. Aug. Herm. Niemeyer* Consistorialrath und Prof. der Theol. Erste Sammlung über populäre und praktische Theologie 1796. 19 B. 8.

Rec. hat diese Briefe mit vielem Vergnügen gelesen. So wohl der schöne Stil und der gemässigte Ton, als der gedankenreiche und nützliche Inhalt empfehlen sie jedem, den Moralität und Religion interessiert. Sie enthalten insbesondere Rathschläge, wie ein christlicher Religionslehrer mit Klugheit und Weisheit die Lehren des N. T. vortragen und praktisch machen sollte, und wie er sich in Ansehung ungewisser und zweifelhafter Sätze zu benehmen habe, ohne der Pflicht der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, die er seiner Gemeinde und der ganzen Welt schuldig ist, zu nahe zu treten. Da nebst rechtfertigt Hr. N. in mehreren Stellen seine Meinungen und Begriffe gegen den Recensenten seiner populären Theologie in den Annalen, dessen Vertheidigung Rec. wo er sie nöthig findet, ihm selbst überläßt. Ueberhaupt aber würde man wohl besser thun, die Punkte aufzusuchen, wo redliche Wahrheitsforscher, die aus verschiedenen Gesichtspunkten sehen, zusammentreffen können, als sie durch grelle Konsequenzen noch mehr zu entzweien. Rec. sieht sehr oft Einigkeit zwischen Parteien, die mit einander in der größten Disharmonie zu stehen glauben, und so scheint es ihm auch in vielen Fällen zu seyn, wo die kritischen Philosophen mit dem Hrn. Verf. in Widerstreit zugehen scheinen.

Hr. N. zeigt, wie der Gebrauch geoffenbarter Schriften allerdings erst durch Vernunft geleitet und bestimmt werden müsse (S. 11 u. f. w.) und daß die Wahl des

Volkslehrers nur auf praktische Materialien fallen dürfe. Er beweiset, daß die Beschaffenheit der Bücher des N. T. schlechterdings eine Auswahl erfordere, und daß diese Auswahl durch die Begriffe dessen, was nach Christus Absicht und Zwecke selbst wesentlich sey geleitet werden müsse. Zu dem Wesentlichen der christlichen Religion gehören aber 1) Besserung des Herzens durch moralischen Unterricht; 2) Erkenntnis Gottes und 3) Hoffnung der Unsterblichkeit. Alles übrige sey bloss Hülfslehre und diese könne nach Zeit und Umständen abgeändert werden. Die Idee des Praktischen müsse auch hier den Lehrer leiten, und Lehrweise muß beurtheilen, was den Zöglingen zuträglich sey, was nicht. Wie Irrthümer geschoht und mit Vorsicht behandelt werden sollen, und was für ein Gebrauch von den Erzählungen übernatürlicher Dinge zu machen sey, wird S. 191 u. f. w. und 157 vortreflich gezeigt.

In allen diesen Punkten, an sich betrachtet, sehe ich nun gar nicht ein, wie Verschiedenheit der Meinungen unter vernünftigen Männern statt finden kann. Ich kann mich auch nicht überreden, daß die kritischen Philosophen, gegen deren Aeußerungen Hr. N. an mehreren Stellen seinen Unwillen bezeugt, ihm nicht in allen dem bestimmen soll en, was er sagt. Ich sehe vielmehr eine große Harmonie unter ihnen, so bald ich voraussetze, daß hier nicht von einer Religion die Rede ist, welche ein Staat oder eine Kirche zur Pflicht macht, und worauf man sich verpflichten läßt, sondern die nach der freien Vernunftüberzeugung gebraucht werden muß. Wenn man nämlich voraussetzt, der Religionsunterricht sey ganz frei, kein Lehres werde auf ein Symbolisches Buch verpflichtet, sondern es werde ihm nur zur Pflicht gemacht, nach seinem eignen besten Wissen

Wissen und Gewissen das Volk zu belehren; so sehe ich nicht ein, welche besseren vernünftigeren und weiseren Rathschläge er befolgen wollte. Denn so bald nur die verschiedenen Parteien darin einig sind, daß Offenbarung, Wunder, und andere seltige Sätze im N. T. u. f. w. gelehrte Begriffe sind, und mehr Erkenntnis zur Beurtheilung ihrer Wahrheit oder Falschheit gehört, als man von dem gemeinen Manne je erwarten kann; so ist es auch evident, daß weder der Streit, noch überhaupt eine Belehrung darüber vors Volk gehört.

Hierbei aber entspringt eine Schwierigkeit, welche aus der wirklichen Lage der Sachen hervorgeht, und darin besteht, daß der Staat fast in allen christlichen Ländern die Religionslehrer durch eine Eidesthormel verpflichtet, gewisse bestimmte Lehrsätze als wesentliche Religionslehren vorzutragen, welche gerade unter diejenigen gehören, welche nach den vom Hr. V. gegebenen und von dem Rec. gebilligten Rathschlägen, aus dem populären Unterrichte entnommen werden müssen, weil sie entweder höchst zweifelhaft, oder sehr schwer sind, und ihnen alles Praktische fehlt, daß der Staat die Religionslehrer bestimmt verpflichtet, nicht nur dergleichen Lehrsätze dem Volke vorzutragen, und sie für gewis auszugeben, sondern es ihnen auch zur Pflicht macht, ihre Lehrstellen niederzulegen, wenn ihnen ihr Gewissen nicht gestattet, diese Methode zu befolgen, oder wenn sie von diesen von der Kirche angenommenen Lehren nicht überzeugt sind. Bloss und allein darin scheint mir die Unredlichkeit zu liegen, „wenn jemand in einem Lande seine Religionslehrerstelle annimmt oder behält, wo er überzeugt seyn muß, der Staat oder die Kirche würde ihn für völlig unfähig erklären, Religionslehrer zu seyn

„oder zu bleiben, wenn er die Grundsätze, nach welchen er unterrichtet, oder die „er für die besten hält, seinen Vorgesetzten als seine Grundsätze bekannt machen wollte.“ Wer das Amt hat, die Religionslehrerstellen zu besetzen, oder noch mehr, wenn es zur Pflicht gemacht ist, meine Fähigkeit zu einem Lehramte in der Religion zu prüfen, dem muß ich doch wohl meine wahren Ueberzeugungen von dem was und wie ich es vorzutragen für gut halte, mittheilen können. Vor ihm darf ich doch nicht Grundsätze erheucheln, doch keine Ueberzeugung vorgeben, die ich nicht habe. Und dennoch geschieht es nicht alle Tage? wissen wir nicht alle, wie jeder Candidat es darauf anlegt, den examinierenden Herren, in welchen der Staat seine Denkungsart am deutlichsten an den Tag gelegt zu haben, erklärt, blauen Dunst vorzumischen? wie jeder Prediger, wenn er eine Predigt zur Prüfung einbringen soll, sorgfältig seine Ueberzeugungen versteckt, die er übrigens alle Tage seinen Zuhörern mittheilt? Kann nun ein solches Verfahren, welches in vielen christlichen Staaten jetzt nothwendig gemacht wird, mit der Pflicht der Rechthchaffenheit bestehen? Ich kann mich hiervon nimmermehr überreden, sondern halte jeden für einen Heuchler, der überzeugt ist, daß, wenn er dem Consistorium seine Grundsätze, nach welchen er in seinen Unterricht verfährt, bekannt möchte, er zum Lehramte für unfähig erklärt werden würde, und um seine Stelle zu erhalten, seine Grundsätze vor den Blicken seiner Vorgesetzten versteckt. Die Einwürfe, daß das Consistorium hierzu keinen Menschen verpflichten könne (dürfte) daß man eine Verpflichtung, die nichts sey, nicht zu halten betugt sey, daß man sich um eines guten Zwecks willen wohl eine kurze List erlauben dürfe

dürfe u. s. w. erwarte ich von keinem Moralisten. Die Pächte, etwas dessen Unmöglichkeit man einseht, nicht zu übernehmen, ist evident, und einen Vortheil von einem andern anzunehmen, den dieser mir bloß unter der Bedingung giebt, daß ich etwas leisten werde, was ich doch weder leisten will noch kann, ist offenkundiger Betrug. — Die Ehrlichkeit würde auch hier, wenn sie nur allgemein wäre, weit bessere Folgen haben, als die Heuchelei. Denn wenn jeder Religionslehrer nach seiner wahren Ueberzeugung, die Unmöglichkeit der an ihn geforderten Zumuthungen aufdeckte und die Annahme oder Beibehaltung der Stelle unter solchen Bedingungen, die er nicht erfüllen könnte, verweigerte; so würden die Grundsätze des Staats bald abgewändert werden müssen. Kann aber der Umstand, daß diese Ehrlichkeit nicht allgemein ist, irgend jemanden verbinden, für seine Person nicht ehrlich zu seyn? — Dieses sind die Hauptschwierigkeiten, welche Rec. in den Vorschlägen des Hrn. V. findet. Der Staat macht nämlich die Ausführung derselben für Religionslehrer moralisch - unmöglich, da er sie zur Befolgung ganz entgegengesetzter Grundsätze ausdrücklich verpflichtet. Rec. wünscht recht sehr, daß es dem Hrn. Verf. gefallen möge, auf dieses Haupthinderniß, seine Rathschläge praktisch zu machen, in dem folgenden Theile Rücksicht zu nehmen.

- 9) München bei Zängl: *Wahres Verhältniß der Kantischen Philosophie zur christlichen Religion und Moral* nach dem nümehr redlich gethanen Geständnisse selbst des Hrn. Kants und seiner eifrigsten Anhänger alten redlichen Christen zum reifen Bedacht vom Verf. des Antikants 1795. 10 B. (8 gl.)
Annal. 1796.

Herr Statler ist schon als ein Consequenzenmacher und als ein Klopfflechter bekannt. Häßliche Insinuationen, Aufforderungen der Regenten, den philosophischen Meinungen mit dem Schwerte entgegen zu arbeiten, Verdrehungen unethischer Meinungen, Jammern und Schimpfen über Behauptungen, die in des Hrn. St. Kopf nicht passen, Anpreisungen seiner eignen Schritten und Gedanken. Das ist der Inhalt einer Schrift, welche in Rücksicht auf Stärke der philosophischen Gegenbeweise nicht die geringste Aufmerksamkeit verdient.

- 10) Salzburg bei Doyle: *Religion Offenbarung und Kirche*. In der reinen Vernunft, aufgesucht von Pr. Ulrich Penzinger. Benedictiner des Reichsstifts Irle, erzbischöflicher geistlicher Rath und der Dogmatik öffentlicher Lehrer auf der hohen Schule zu Salzburg. 1795. 32 $\frac{1}{2}$ B. 8.

Ein Buch, in welchem demonstrirt wird, daß Gott den Menschen eine Offenbarung geben mußte; diese Offenbarung mußte aus Gottes Natureigtheiten, theoretische und praktische Eigenschaften anschaulich darstellen; sie mußte eine Erbsünde und Erlösung enthalten; es mußten messianische Weissagungen und Typen geben; Gott kann durch die Vernunft nicht anders als dreieinig gedacht werden; diese Dreieinigkeit mußte in dem Messias offenbar und anschaulich werden; die zweite Person aus der Gottheit mußte Mensch werden, für uns leiden und eines schmerzlichen Todes sterben; Gott mußte eine Kirche und in der Kirche einen Primas einsetzen. Die Quelle, worin der V. das Daseyn Gottes und alles erwähnt findet, ist eine neue von ihm entdeckte, nämlich die *allerreinsten*
T Ver-

Vernunft. Siehe einen ausführlichen Auszug in der Oberdeutschen Allgemeinen Litteraturzeitung, Dec. 1795. St. 143.

- 11) Göttingen bei Dietrich: *De perversitate humana morali ejusque origine et ratione universa* dissertatio inauguralis, quam pro summis in Theologia honoribus S. V. Ordini theolorum Gottlingensium ea qua per est reverentia obtulit M. Petrus Olivarius Bugge Eccles. Litterarum in Diocel. Christianandensis Pastor Primarius. 1796. 56 S. 4.

Die Abhandlung hat 4 Abschnitte, 1) Natur und Ursprung des Hanges zum Bösen; 2) Verschiedene Meinungen der Gottesgelehrten und Weltweisen über diese Lehre; 3) Erklärung der Mosaischen Lehre vom Sündenfalle; 4) Beweis, daß diese Lehre, richtig verstanden, nichts Gott unwürdiges enthalte. S. Götting. Anzeigen von Gel. Sachen 1796. St. 50.

- 11) Lübek und Leipzig bei Bohn und Compagnie: *Populäre Darstellung des Einflusses der kritischen Philosophie in die Hauptideen der bisherigen Theologie* von Karl Kechlin 1795. 8. 11 B. (16 gl.?)

Der Verf. zeigt den vortheilhaften Einfluß der kritischen Philosophie auf die Religion sehr gut. Er setzt auseinander, wie die Religion (nicht Theologie, denn eine solche giebt eigentlich nicht) durch die kritische Philosophie auf der einen Seite befestigt und doch auf der andern vor aller Schwärmerel der Phantasie und vor allen Ausschweifungen spitzfindiger Vernunft-Untersuchungen verwahrt werde.

II. LOGIK.

- 1) Berlin bei Lagarde: *Grundriß einer reinen allgemeinen Logik* nach Kantischer Grundlären, zum Gebrauch für Vorlesungen, begleitet mit einer weitern Auseinandersetzung für diejenigen, die keine Vorlesungen darüber hören können, von J. G. C. C. Kiefewesser, Doct. und Prof. der Philosophie. Zweite völlig ungearbeitete und vermehrte Auflage. 1795. 36 B. 8.

Dieses logische Lehrbuch war nach des Rec. Urtheil, auch in seiner ersten Gestalt, sehr nützlich zum eignen Studio der Logik, theils wegen der weitläufigen Erläuterung der einzelnen Lehren im Anhang, theils wegen der Richtigkeit und Güte der vorgetragenen Sätze selbst. Denn daß der V. sich nicht auf die Theorie des Verstellungsvermögens eingelassen hat, welches ihm ein Recensent in der Jenaischen Allgemeinen Litteraturzeitung zum großen Fehler anrechnete, ist gerade das, was ihn Unparteiischen am meisten empfehlen muß. — In dieser neuen Ausgabe hat nun Hr. K. alle Mühe angewandt seinem Buche eine größere Vollkommenheit zu geben, man wird mehrere Verbesserungen mit Vergnügen bemerken.

Die Eintheilung der Schlüsse in Schlüsse des Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft, ist auch in dieser Ausgabe beibehalten. Rec. glaubt aber, daß sie nicht in die Logik gehöre. Logisch betrachtet gehen nämlich alle Schlüsse vom Allgemeinen zum Besondern, die Schlüsse der Urtheilskraft nicht ausgenommen, deren Formel im allgemeinen so lautet: Was vielen zukömmt kömmt allen zu, Atqui Ergo daß nun der Obersatz wahr sey, dieses einzusehen wird ein materiales Princip erfordern, das die Logik nicht

nicht liefern kann. Der Form nach sind alle Schlüsse darin einerlei, daß sie ein Urtheil aus einem allgemeinen folgern und bloß darin verschieden, daß es bei einigen mittelbar bei andern unmittelbar gefolgert wird. Den materiellen Principien nach aber, welche die reale Wahrheit der Schlüsse begründen, sind sie so verschieden, daß einige in dem Verstande, andere in der Urtheilskraft, andere in der Vernunft ihren realen Grund haben. Verstandeschlüsse dem Inhalte nach sind daher solche, welche von den Kategorien und den sich auf sie gründenden Naturgesetzen (als Verstandesprincipien) ausgehen; Schlüsse der Urtheilskraft solche, welchen die Principien zum Grunde liegen, welche die Urtheilskraft hergiebt (Induction und Analogie) Vernunftschlüsse solche, welche Ideen des Absoluten Unbedingten als Principien gebrauchen. Diese Eintheilung der Schlüsse ist also real und gehört nicht in die Logik, sondern in die Kritik der Vernunft. Der würdige Hr. Verf. wird dieses so gleich bemerken, wenn er nur erwägt, daß seine ganze Beurtheilung der Schlüsse der Urtheilskraft in der That gar nicht die Form, sondern den Inhalt der Schlüsse betrifft.

a) München bei Strobel: *Vernunftlehre*, das ist Anleitung zur Erkenntniß und Liebe der Wahrheit. Von J. M. Sailer. Zweite umgearbeitete Ausg. Drei Bände, zusammen 63 B. 8. (2 rthlr.)

Der erste Band handelt von den Erkenntniskräften des Menschen, wozu der V. auch ein eigenes Glaubensvermögen rechnet. Daß dieses Vermögen sehr stark in manchen Menſchen sey, läßt sich wohl nicht bezweifeln; ob es aber zur Erkennt-

niß der Wahrheit diene, möchte wohl sehr zweifelhaft bleiben, und von einem Logicus hätte man ein solches Kriterium schwerlich erwartet. Der zweite Band handelt von den Hindernissen im Erkennen der Wahrheit, und ist der beste. Im dritten wird von der Wahrheit, Gewißheit, Erfindung, Prüfung, Mittheilung der Wahrheit u. s. w. geredet. Man findet hier das was man gewöhnlich in Logischen Lehrbüchern antrifft, mit vielen schiefen Gedanken, mit unter auch mit theologischen Zwischenätzen, welche die Kirche des V. verathen, vermüthet. Gehässige Seitenblicke auf andere philosophirende, dergleichen man häufig in dieser Schrift bemerkt, schicken sich am allerwenigsten in eine Schrift, welche den rechten Gebrauch der Vernunft zu lehren, zum Zwecke hat.

III. THEORIE DES SCHÖNEN.

1) Leipzig in der Schäferschen Buchhandlung: *Ueber den Geist der Tonkunst*. Mit Rücksicht auf Kants Kritik der ästhetischen Urtheilskraft. Ein ästhetischer Versuch von Christian Friedrich Michaelis, Privatlehrer der Philosophie in Leipzig 1795. 9 B. 8. ()

Man findet hier hauptsächlich eine Darstellung der Kantschen Grundätze, in Beziehung auf Beurtheilung des ästhetischen Theils der Tonkunst. Der V. hat theils Kants Gedanken aufgehoben, theils dessen allgemeine Theorie insbesondere auf die Tonkunst angewandt. Dabey hat er mehreres, was in den neueren Zeiten über Tonkunst gesagt worden ist, benutzt, seine eignen Reflexionen hinzugefügt und daraus ein Ganzes gemacht, das man nicht ohne Nutzen und Vergnügen lesen wird.

T 2

In

In N. XIV. und XV. findet man das mehreste Eigne des V. N. XIV. handelt: *Von einigen ästhetischen Eigenschaften der musikalischen Kunstwerke*. Hier kommen gute Bemerkungen über die ästhetische Klarheit, in Beziehung auf den musikalischen Vortrag, vor. N. XV. redet von der Eintheilung der musikalischen Worte. Der V. versucht eine solche nach drei Eintheilungsgründen. Die erste ist die bekannte Könnliche, die sich auf den Begriff der freien und adhärenden Schönheit gründet; die andre bauet er mehr auf den subjectiven oder mehr objectiven Grund der Darstellung und der ästhetischen Ideenfolge. Bei manchen Tonstücken werde der eigne freie Gang der Modulation durch kein Object bestimmt, sondern hange ganz von der individuellen willkürlichen Stimmung des Tonkünstlers ab; in andern werde etwas Bestimmtes wahrgenommen, das die musikalische Ideenfolge leite. Zur letzteren Klasse gehören alle regelmäßigen Tonstücke, welche ein *Thema* ausführen sollen, als Fugen, Sonaten, Sinfonien, Rondo's, Lieder u. s. w.; zu der erstern die freien Capricen, Phantasien und manche regelmäßere Stücke, als gewisse Adagio's, Largo's u. s. w. Erstere könne *lyrische*, letztere *epische* Musik heißen. Die dritte Eintheilung beruhet auf der ästhetischen Form, und darnach werden tie in schöne und erhabene Tonstücke eingetheilt.

Zum Schlusse giebt der V. ein sehr brauchbares Verzeichniß einiger neuerer musikalisch-ästhetischer Schriften und Aufsätze.

- 2) Leipzig In der Müllerschen Buchhandlung: *Lehrbuch der Kritik des Geschmacks* mit beständiger Rücksicht auf die Kantische Kritik der ästhetischen Urtheils-

kräft, ausgearbeitet von *Christum Wilhelm Sahl*, Prorektor des Gymnasiums zu Idstein. 1795. N. 26. B.

Es ist dieses der erste Versuch eines vollständigen Lehrbuchs der Kritik des Geschmacks, worin die Kantischen Ideen zu Grunde gelegt sind, und schon in dieser Rücksicht verdient das Werk Aufmerksamkeit, aber auch die Ausführung befriedigt die Erwartung, welche man sich davon machen konnte, und wird denen sehr willkommen seyn, welche auf höheren Schulen und Universitäten sich nach einem Lehrbuche umgesehen haben, welche die neue Theorie unparteilich vorträgt. Rec. will den Plan des Verf. hier kürzlich angeben, und einige seiner Bemerkungen einfühlen.

Nachdem in der Einleitung der Unterschied zwischen einer Wissenschaft des Schönen und einer Kritik des Geschmacks gezeigt, und Gegenstände und Zweck der Geschmackskritik angezeigt sind, theilt der Verf. das Ganze in fünf Abschnitte. Diese handeln.

1. *Vom Schönen überhaupt und den verschiedenen Arten desselben*. Hier wird zuerst von der eigentlichen reinen Schönheit geredet, von den verschiedenen Arten des Wohlgefallens, dem interessirten und uninteressirten, dem Angenehmen, Schönen und Guten, so ohngefehr, wie man es von einem Schüler Kants erwarten kann. Die eigentliche Deduction des Begriffs des Schönen ist indessen §. 9. bei weiten nicht so bestimmt und deutlich vorgetragen, als in der Kritik der Urtheilskraft selbst. §. 8. hat der V. die leicht zu fassende Einheit im Mennichfaltigen (Regelmäßigkeit, Ordnung und Harmonie) mit als ein Kriterium der Schönheit aufgenommen, so wie es die alten deutschen Aesthetiker thun. Allein dieses Kennzeichen leistet nichts, weil

weil es im ontologischen Sinne zu allgemein ist und sich viel weiter als auf das Schöne erstreckt, im eingeschränkteren Sinne aber, wo es wahrnehmbare Harmonie bedeutet, ein Kriterium ist, das bei der Schönheit nur sehr zufällig ist, mehr zur bequemen Bildung des Begriffs einer Sache, als zur Beurtheilung des Schönen dient. An Muscheln, Schmetterlingen und allen sogenannten freien Schönheiten der Natur und der Kunst, wird die geforderte Regelmäßigkeit gar nicht wahrgenommen, fällt wenigstens gar nicht ins Auge, und dennoch sind die Gegenstände schön. Die Schönheit in der einfachen Wellen- und Schlangenlinie haben auch nur die Theoretiker ihrer Theorie zu gefallen gefunden; der Geschmack findet in einfachen Linien nichts Schönes, wenn nicht das, was diese Linie bezeichnen, schön ist.

Den Begriff des *Interesse* glaubt der V. (S. 17) dadurch zu erläutern, daß er eine doppelte Bedeutung davon annimmt. Er sagt, es bedeute 1) in der engeren Bedeutung Eigennutz, Hinsicht auf Vergnügen und Vortheil; 2) in der weitern, das mit der Vorstellung von der Existenz eines Gegenstandes verbundene Wohlgefallen, nebst dem Wunsche, daß er wirklich vorhanden sey. Allein in der That bedeutet Interesse allemal das Wohlgefallen an der Existenz oder der Materie einer Sache, und der Eigennutz ist eine Art dieses Wohlgefallens. Sollte die Erläuterung logisch richtig seyn; so hätte erst die Gattung und dann die verschiedenen Arten des Interesses angegeben werden müssen, da es denn in das eigennützige (Privatinteresse) und uneigennützige (gemeinschaftliche) zerfällt. Nach der Lehre von dem reinen Schönen folgt dann ein Abschnitt von der zusammengesetzten oder gemischten Schönheit, worunter der V. diejenige Schönheit

versteht, welche nicht bloß durch ihre Form, sondern zugleich durch ihre Materie gefällt, jedoch so, daß die Materie der Form nur diene, oder das Wohlgefallen daran erhöht, wo sich also ein Interesse mit dem Schönen verbindet, es sey durch sinnliche Eindrücke oder Ideenassociation. Von dieser ist denn noch die adhärirende Schönheit verschieden, welche die Zweckmäßigkeit der Schönheit zu einem bestimmten Begriffe erfordert. §. 18. ist bemerkt, daß die gemischte Geschmackslust nicht allgemein mittheilbar sey, allein es hätte als eine Regel der Kritik angeführt werden müssen, daß die allgemeine Mittheilbarkeit von jeder gemischten Schönheit gefordert werde. Denn wenn der Gegenstand den Namen der Schönheit verdienen soll, so muß das Interesse, das sich an ihn knüpft, wenigstens ein *allgemeines*, folglich mittheilbares Interesse seyn, jedes Privatinteresse ist von dem Schönen sich selbst ausgetrennt, d. h. man verlangt nur, daß der Betrachter die Vorstellungen, welche ihm vorgehalten werden, verstehe: wenn er sie versteht, macht man auch die Anforderung an ihn, daß er mit dem, der sie ihm mittheilt, dasselbe fühle. Ein Künstler kann sein Kunstwerk nicht wegen der zufälligen Associationen, welche dieter oder jener dabei hat, für schön oder hässlich erklären lassen. Aber die Association, welche er absichtlich, nach allgemeinen Regeln veranstaltet, müssen ihm und seiner Kunst allerdings anzurechnen werden. Hiernach muß auch das beurtheilt werden, was §. 94 gesagt wird.

11. Von dem *Erhabenen*, *Rührenden* und *Lächerlichen*, als denjenigen Arten des Wohlgefallens, die sich dem Schönen am meisten nähern, sich am gemeinlichsten mit demselben verbinden und es sehr zu erhöhen pflegen. Das Erhabene ist freilich

lich wohl dem Schönen in so weit ähnlich, als es durch das bloße Anschauen gefällt, als das Formlose, da eine bestimmte und begrenzte Form wesentlich zum Schönen gehört. Die Lehre von Erhabenen und dem damit verknüpften Feierlichen u. s. w. wird übrigens ganz nach Kant abgehandelt. Bei der Lehre von dem Rührenden und Lächerlichen hat der Verf. auch anderer Gedanken sehr gut benutzt.

III. *Von den schönen Künsten überhaupt.* Hier wird zuerst der Begriff der Kunst erörtert, dann §. 96 die Künste eingetheilt; §. 99. ihre verschiedenen Zwecke angegeben und in den folgenden Paragraphen werden sie nach diesen Zwecken näher bestimmt und ausgeführt u. s. w. Die allgemeinsten Eigenschaften der Schönen Kunstwerke sind (§. 98) Sinnlichkeit und Anschaulichkeit; Einheit oder Uebereinstimmung in dem Mannichfaltigen; Neuheit, Wahrheit und Wahrcheinlichkeit; Würde; Schicklichkeit; Natürlichkeit; edle Einfalt; Korrektheit. Von jeder dieser Eigenschaften wird in den darauf folgenden Paragraphen insbesondere gehandelt. Zur Sinnlichkeit gehört, daß das Kunstwerk nicht bloß auf die äußere, sondern auch auf die innere Sinnlichkeit, d. i. Phantasie, Witz, Gefühle, Gemüthsbewegungen und Leidenschaften wirke. Hiervon hängt insonderheit die Lebhaftigkeit des Kunstwerks (S. 117) oder das ästhetische Licht ab. Von der Einheit und Mannichaltigkeit §. 100 u. s. w. nach Riedel, Mendelssohn, Sulzer u. s. w. Alle diese Artikel sind sehr zweckmäßig behandelt. Man findet die Begriffe durch richtige Merkmale erörtert, ohne daß durch pedantische Definitionen der künftigen weiteren Erörterung der Weg versperrt wird.

IV. *Eintheilung und besondere Betrachtung der schönen Künste.* Die Eintheilung nach Kant. Die Theorie der redenden Künste ist doch allzukurz. Die Lehre von den Redefiguren hätte wenigstens nicht sollen so kurz übergangen werden. Dagegen konnte das, was vom Gesichtsstile u. s. w. gesagt wird, wegzbleiben. Die allgemeinen Mittel, wodurch die Rede schön wird, müssen aber eine ordentliche Stelle finden. Bei den Dichtungsarten hätten wir eine bessere und neue Eintheilung gewünscht. Von der Musik, Mimik und Tanzkunst nur zwei Blätter.

V. *Von dem Geiste und dem Geschmacke,* größtentheils nach Kant. Den Beschluß macht ein Anhang einer Litteratur der schönen redenden Künste, nach Eschenburgs Entwurf.

Noch verdient bemerkt zu werden, daß der V. durch das ganze Werk meistens passende Beispiele zur Erläuterung angeführt und aus Dichtern und Prosaisten hat abdrucken lassen. Dieses ist freilich für junge Leser gut, welche sich selbst aus der Schrift unterrichten wollen, schwächt aber den Werth des Buches, in wie fern man es als Compendium brauchen will. Denn es erhöht theils den Preis, theils sind vielleicht dadurch manche theoretische Sätze weggeblieben, welche der Lehrer lieber gewünscht hätte, als diese Beispiele. Dagegen würde eine mit Geschmack gewählte Beispielsammlung, die aber nicht so weitläufig als die Eschenburgische seyn müßte, und insbesondere gedruckt wäre, ein sehr nützlich Buch seyn, besonders wenn man sie nicht nach den Dichtarten, sondern nach den Artikeln eines Lehrbuchs selbst ordnete. — Indessen wollen wir dem Verf. keine Vorwürfe über die zufälligen Mängel seines Buchs machen. Denn es kön-

nen

nen mehrere Gesichtspuncte allerdings gut seyn und neben einander bestehen.

IV. ANTHROPOLOGIE.

- 1) Halle, b. Hemmerde und Schwetfchke: *Grundriss der Erfahrungs-Seelenlehre*, entworfen von *Ludwig Heinrich Jakob*, D. und Professor der Philosophie. Zweite ganz umgearbeitete Auflage. 1795. 29 Bog. 8. (1 rthl. 4 gr.)

Ein Lehrbuch der Psychologie ist ein wichtigeres Werk, als der Anchein eines bloßen Handbuchs zum Gebrauch bei Vorlesungen vermuthen läßt. Eine Wissenschaft, welche bereits allen ihren Theilen nach bearbeitet worden, in ein Lehrbuch für Zuhörer so zu ordnen, daß diese eine bequeme Uebersicht ihrer Wissenschaft erhalten, ist ein verdienstliches Unternehmen; welches aber der Ausführung nicht wenig Schwierigkeiten entgegensetzt. Der Verfasser giebt dabei nur die Ordnungen, wie sich die Theile der Wissenschaft, die er erlernt hat, in seinem Kopfe zusammengelesen haben. Bei einem Lehrbuche der Seelenlehre hingegen ist der Fall ganz anders. Hier liegt dem Be-

arbeiter eine unendliche Mannichfaltigkeit vor Augen, die er ganz übersehen zu haben, nie gewiß genug seyn kann; die er sogar, indem er durch Auffassung einer Erscheinung eine unendliche Menge anderer mit ihr verbundenen wahrnimmt, sich unter seinen Händen bis ins Unendliche vermehren sieht. Hiervon sich nicht zerstreuen und verwirren zu lassen, sondern den widerspänstigen Stoff zu überwältigen, dazu gehört ein fester Blick und eine sichere Hand. Allein die Schwierigkeit erscheint noch größer, wenn man bedenkt, wie wenig die Wissenschaft selbst noch bearbeitet worden, und wie klein die Zahl derjenigen unter einheimlichen Schriftstellern ist, welche für die Psychologie lehrreich sind *). Der Verfasser eines psychologischen Lehrbuchs hat also nicht allein einen Stoff zu ordnen, der an Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit, jeder andern wissenschaftlichen übertrifft, sondern er muß ihn in einigen Theilen gewissermaßen selbst hervorbringen; er darf nicht bloß den bisherigen Gänge der Wissenschaft nachtreten, sondern er muß ihm zuweilen, er muß nicht bloß seine Schriftsteller benutzen, und sich von ihnen führen lassen, sondern er muß ihnen oft zeigen, was sie noch zu bearbeiten, und

*) In § 8. hätte wol *Friedrich Schels* aufgeführt werden können. Dieser Mann besitzt einen Achten psychologischen Blick, und eine ungemeine Genauigkeit und Richtigkeit in seinen Beobachtungen. Er betrachtet den Menschen als *Gegenstand*, da hingegen andere psychologische Dichter den Menschen mehr nach sonderbaren Verhältnissen und Beziehungen, in welchen sie selbst zu ihm stehen, betrachten. Die Beobachtungsart der Letztern verdient nicht psychologisch genannt zu werden, sie ist und bleibt egoistisch, so ein feines und humanes Ansehen sie auch haben mag. Und dennoch hört man alle Augenblicke von deutschen Shakespeares,

deutschen Miltonen. Lächerlich! Shakespear und Milton sind Geister, zu welchen, und die mit ihnen verglichenen Deutschen ein nie gemeinschaftliches Maas wird gefunden werden. Das würde man einsehen lernen, wenn man wahre Kritik kenne. Allein ob man gleich fest glaubt, daß man dem Deutschen, wenn auch alles Andere, doch gewiss nicht Kritik absprechen könne, so ist es doch zuverlässig, daß es gerade Kritik ist, was uns fehlt. Kein Wunder, daß in unsrer sogenannten höheren Literatur keine Ordnung herrscht, denn wenn das Salz dumm wird —

und worauf sie ihr Augenmerk vorzüglich zu richten haben.

Eine solche *Registatur des menschlichen Geistes* aufzunehmen, ist also ein verdienstliches, schwieriges, ja, ein bewundernswürdiges Unternehmen. Es ist schwierig, gestehen zu müssen, daß die Deutschen sich bei dieser Arbeit nicht in dem vortheilhaftesten Lichte gezeigt haben. Die bewundernswürdigen Arbeiten der Engländer in diesen Fache sind lange nicht genug studirt worden, und haben den rechten psychologischen Geist nicht wecken können. Selbst aus *Hume* hat man noch lange nicht Alles gelernt, was aus ihm zu lernen ist. Hiegegen ward das System des Franzosen, welcher den ganzen Menschen aus dem Spiele der Hirnsafern erklärte, mit Bewunderung aufgenommen, und so wurden alle Wahrheiten bis auf den Satz des Widerspruchs aus der Bewegung der Hirnsafern erklärt, und von Denkwerkzeugen ward nicht anders gesprochen, als von jedem andern Handwerkszeuge, mit welchem man eine bestellte Arbeit nach bekannten Handgriffen vollenden kann. In der empirischen Psychologie eines sonst verdienten Schriftstellers ward durch eine fälsche Gründlichkeit in Zergliederung der Begriffe der psychologische Geist vollends erstreckt, und die herrschende Art zu philosophiren, schien auch nicht zu der Hoffnung zu berechtigen, daß dieser herrlichen Wissenschaft der lebendige Athem so bald wieder würde eingehalet werden.

Desto mehr Dank verdient Herr Prof. Jakob, daß er in diesem Lehrbuche den psychologischen Geist wieder geweckt, und die Wissenschaft zu ihrer zweckmäßigen Bearbeitung gebracht hat. Rec. der sich desselben zu seinen Vorlesungen bedient, hat nicht allein die vorzügliche Brauchbarkeit dieses Grundrisses zu diesem Behufe erfahren, sondern er hat auch mit

Vergnügen wahrgenommen, daß junge Studierende denselben mit vielem Erfolge zu ihrem Privatstudio gemacht haben.

Diese neue Auflage ist nicht sowol eine Umarbeitung der vorigen, als ein beinahe ganz neues Buch. In der Vorrede giebt der Hr. Verf. dem Gesichtspunkt an, aus welchem die Psychologie betrachtet und bearbeitet werden muß. Er erklärt sich gegen die metaphysische Art, die Psychologie zu behandeln, und zeigt, daß ihr Gehalt eigentlich sey: Erscheinungen aus Erscheinungen zu erklären. Die Psychologie ist Physik der Seele.

Von der Reichhaltigkeit, Mannichfaltigkeit und Ordnung, die dieses Lehrbuch auszeichnen, überzeugt schon die Uebersicht des Inhaltsverzeichnisses. Das Werk selbst zerfällt in zwei Theile: *Physiologie des menschlichen Geistes*, und *Pathologie des menschlichen Geistes*. Der erste Theil begreift zwei Abtheilungen: *Von dem menschlichen Körper in physiologischer Rücksicht*, und *von den natürlichen Erscheinungen der menschlichen Seele*. Letzterer handelt in vier Hauptstücken: *Von dem Erkenntnisvermögen; den Gefühlen; dem Begehrungsvermögen; und den natürlichen Zuständen und dem Unterscheide unser dem Menschen*. Jedes Hauptstück handelt seinen Gegenstand in mehreren Abschnitten ab, welche die Untersuchung in einem leicht zu übersehenden Zusammenhange durchführen. Der zweite Theil handelt in vier Abschnitten: *Von den Verdorbnissen des Empfindungs- und Besinnungsvermögens; den Verdorbnissen der obern Erkenntniskräfte; von den vorübergehenden widernatürlichen Zuständen der Seele; und von den dauernden Krankheiten der Seelenkräfte*.

Eine natürlichere und bündigere Anordnung der Materialien konnte nicht leicht getroffen werden. Es wird nicht leicht eine Erscheinung vorkommen, die nicht

nicht in irgend eins dieser Fächer bequem geordnet werden könnte.

Rec. will nunmehr einige Bemerkungen beisetzen, welche er über einige Theile die e. vortreflichen Buchs gemacht hat. In der Lehre von den äußern Sinnen wird die bekannte Frage: warum wir mit zwei Augen nur Einen Gegenstand sehen, in §. 12. genugthuend beantwortet, allein es hätte erinnert werden müssen, daß wir ursprünglich die Gegenstände wirklich doppelt sehen, und daß wir lernen müssen, die Gegenstände mit zwei Augen nur einfach zu sehen. Der Herr V. sagt: „die Natur kann sehr mannichfaltige Anstalten für eine gewisse Art der Empfindung treffen.“ Diefelbe Antwort gab er auf die Frage: warum wir mit zwei Ohren nur Einen Ton hören. Allein die Fälle sind verschieden. Es ist unmöglich, Einen Ton als zwei Töne zu hören, hingegen kann man es selbst im gefunden Zustande willkürlich dahin bringen, einen Gegenstand doppelt zu sehen. Auch hätte hier vielleicht die sehr wahrscheinliche Hypothese aufgenommen werden können: daß das Licht auf alle Theile unsres Körpers wirke. Das Auge würde demnach ein solcher Theil unsres Körpers seyn, der vorzüglich geschickt ist, Lichtstrahlen zu bearbeiten, und uns dadurch Erkenntniß zu verschaffen. Wenn dies beherzigt wäre, so würde die sonderbare Grille einiger Anthropologen, über das Geheimniß des Sehens weggefallen seyn, und sie würden nicht in der Täuschung leben, das Auge für ein Fenster für die Seele anzusehen. Es ist in der That kaum zu begreifen, wie diese Männer sich durch die Spiegelungen und Brechung der Lichtstrahlen im Auge, wodurch zukünftiger Weise, obgleich nach notwendigen Gesetzen) ein Bild in diesem Theile des Körpers abgebildet wird (welches gleichwol doch nur etwas Ge-

sehener ist) sich verführen lassen konnten, zu glauben, daß beim Sehen eine kleine Welt im Auge abgebildet werde, und daß dies das Sehen ausmache. Wenn, wie sich der Fall wohl gedenken läßt, irgendwo Menschen wären, bei welchen das Auge etwa nur ein zarter, für die Lichtstrahlen empfindlicher Knorpel wäre, ohne die Härte und Flüssigkeiten, welche die Lichtstrahlen so brechen, daß sie ein Bild entwerfen so würden jene Anthropologen nicht anders glauben müssen, als daß diese Leute blind seyen. Denn da sie sich die Seele als Zuschauer denken, so ist für sie nichts natürlicher, als zu glauben, daß, wo kein Bild ist das die Seele beschauen könne die Seele auch nichts sehen könne. Das würde aber ein gewaltiger Irrthum seyn. Der Herr V. hat ihn bei der Wurzel ausgehoben; das Sehen, sagt er, ist etwas Abstrakt-Inneres; ihr vertraucht das Sinneswerkzeug mit dem Sinne, und eure Frage fragt nach nichts.

Auf die Lehre von den äußern Sinnen folgt die vom innern Sinne. Der Hr. V. sagt selbst, daß die Lehre vom innern Sinne bis jetzt noch sehr unvollkommen sey. Er selbst nennt ihn das Vermögen, diejenigen Veränderungen zu empfinden, in welchen gar nichts Menschliches aufeinander ist, sondern die allein etwas Innerliches sind. Diese Erklärung wird denen, welche mit der kritischen Philosophie nicht bekannt sind, unverständlich seyn. Anhänger verstehen unter dem Innern immer nur das Relativ-Innere, und sie wissen von dem Innern oft nichts Besseres zu sagen, als daß es dasjenige sey, was unter dem Hirnschädel vorgehe. Vielleicht könnte man den Unterschied zwischen den äußern Sinnen und dem Innern so angehen: erstere seyen das Vermögen der Vorstellungen des von uns Verschiedenen bloß Raummäßigen, letzterer

U

das

des Vermögen der Vorstellungen des von uns Verschiedenen bloß Zeitmäßigen.

Gegen die Erklärung des *Befinnens* aus der Ideenverbindung ließe sich wohl Manches einwenden. Nicht allein, daß man oft, nachdem man sich lange worauf besonnen, und die verlangte Vorstellung nur plötzlich wach wird, durchaus die Ideenreihe, welche darauf geleitet haben soll, nicht ausfindig machen kann, sondern die Erfahrung lehrt auch, daß, wenn man sich vergeblich hat durch Ideenreihen führen lassen, an deren Ende, wie man gewis wußte, die verlangte Vorstellung liegen mußte, und von seinem Vorhaben nach wiederholter vergeblicher Anstrengung abgestanden ist, die Vorstellung nach langer Zeit sich plötzlich von selbst darbot, wenn man sie gar nicht verlangte, und wenn die Gegenstände, mit welchen man gerade beschäftigt war, selbst, nie mit ihr in Verbindung gewesen. Wie sollte es ferner kommen, daß man eine Vorstellung auch denn nicht erwecken kann, wenn man die, welche unmittelbar mit ihr verbunden gewesen, sich zum Bewußtseyn gebracht hat, kurz, wie sollte man so leicht die Wörter einer fremden Sprache vergessen? wie sollte man hier durch gewisse zwischenliegende Vorstellungen darauf geführt werden, da man so immer unmittelbar verbunden, oder durch zugleichleyende, da diese nicht so nothwendig zu der Vorstellung gehören? Z. B.: ich besinne mich gestern, was *der Balken* auf Französisch hieß; vergeblich, ich kann das Wort nicht finden, da ich heute auf der Strafe gehe, und an ganz andere Sachen denke, fällt mir plötzlich *la poutre* ein. Ich sehe zu, ob irgend ein Gegenstand verwechselbare Vorstellungen in mir erregt habe, ob mir etwa das Blatt im Wörterbuche oder der Sprachlehre, woraus ich ebendem meine Vocabeln gelernt,

vorgerückt worden sey, aber ich kann nichts dergleichen wahrnehmen; ich weiß nur, daß ich in meiner Jugend *der Balken*, und *la poutre* oft zusammen gedacht habe.

Wenn man eine anthropologische Erklärung verlangte, so würde ich folgende geben. Die Seele setzt sich beim Befinnen in einen gleichsam blinden Zustand der Anstrengung. Dies ist nichts anders, als die Seele überläuft gleichsam ihren Vorrath von Vorstellungen, und mustert ihn durch, sie drückt in einem untheilbaren Zeitmomente unzählbare Hirnsfasern, wie ein fertiger Spieler einen Lauf auf dem Klaviere macht, bis sie die verlangte Vorstellung erweckt. *Woran sie diese erkennt*, ist unauf löslich; auch haben ja viele Philosophen die Spiritualität der Seele aus der Wiedererkennung erweisen wollen.

Recenten kann nicht endigen, ohne dem Herrn Verfasser für die mannichfaltige Belehrung zu danken, die er in diesem Werke gefunden; die Ordnung und Zweckmäßigkeit, die er jetzt in sein Studium der Psychologie gebracht zu haben glaubt, ist größtentheils das Werk dieses Lehrbuchs. Es sollte dieses Buch nicht allein in den Händen der Philosophen gefunden werden, sondern es sollte die tägliche Lektüre jeder Manner seyn, der sich unter Witt und Menckhen umsehen, und belehrt werden will, wie er Beobachtungen anstellen soll. Dies wäre in der That der kürzeste Weg, um den Haufen des Publikums, der durch *Sentimens à la Rochefoucault* verdorben, und am Geschnacke verzärtelt worden, die Welt aus einem richtigen Gesichtspunkte an ihn zu lehren, und sie zu der ruhigen Betrachtung der Dinge zu gewöhnen, welche uns lehrt, jeder Sache ihren rechten Werth zu setzen, und uns mit uns selbst und mit andern zufrieden zu machen.

8) Halle

1) Halle in der Kurfürstlichen Buchhandlung: *Archiv für die Physiologie*, von D. Joh. Christ. Reil, Prof. in Halle. Erst. n. Bandes erstes Heft 1795. 12 B. 8. (128 S.) Zweites Heft. 12.

Dieses Archiv ist zwar eigentlich und zunächst für Aerzte bestimmt, und wird sich, laut der Inhaltsanzeige, hauptsächlich mit der gesammten organischen Natur beschäftigen. Zwei Punkte, zu deren Bearbeitung der Hr. V. auffodert, gehören indessen auch für den philosophischen Anthropologen, nämlich: Erforschungen der Lebenskraft ihrer Ursachen, Gesetze u. s. w. und Psychologische Betrachtungen, die zur richtigeren Bestimmung der Gesetze dienen, nach welchen die Materie bei den Seelenwirkungen verändert wird.

Das erste Heft ist ganz und gar philosophisch-anthropologischen Inhalts. Denn es ist mit einer Abhandlung des Hrn. V. von der *Lebenskraft* angefüllt. Er hat die speciellen Theile der Lehre von der Lebenskraft in einigen akademischen Disputationen abgehandelt, deren wichtigen Inhalt unsere Leser in vergangenen Jahre durch die *Annalen* (Jan. — April) haben kennen lernen. Die gegenwärtige Abhandlung enthält nun die allgemeinen Bestimmungen der Lebenskraft, und macht daher, in Verbindung mit jenen Streitschriften ein Ganzes aus, indem die ganze Theorie des Hrn. Verf. dadurch als vollendet dargestellt angesehen werden kann. Rec. hat die gegenwärtige Schrift nicht minder reich an neuen und wichtigen Bemerkungen gefunden, als die vorhergehenden Abhandlungen, und stimmt dem Lobe, welches jenen durch einen andern Recensenten in dieser Zeitschrift ertheilt ward, vollkommen bei. Und wenn man auch gleich dem Hrn. V. in Bestimmung gewisser Begriffe nicht durchgängig

bestimmen sollte; so wird man doch seine Methode gewis vorzuziehen, und seine Bemerkungen scharfsinnig find. n. Wir wollen nur einiges besonders von dem, was einer näheren Bestimmung zu bedürfen scheint, anführen.

Der erste Paragraph thut dar, daß die Erscheinungen belebter Körper vorzüglich in der *Materie* ihren Grund haben. Der V. verwirft mit Recht den Begriff *Seel* als einen Erklärungsgrund thierischer Erscheinungen, weil sie nur das unbekanntes Subject einer gewissen Klasse von Erscheinungen überhaupt bezeichnet. Er hätte aber eben dieses auch von der *Materie* sagen können. Denn auch dieser Begriff reicht zu keiner Erklärung hin, und möchte wohl fast eben so wer befunden werden, als der Begriff einer Seele. Denn es ist gleich unphilosophisch zu sagen: Der Körper wächst, weil er Materie ist, als er wächst, weil er eine Seele hat. Der Verf. versteht indessen unter der *Materie* hier den ganzen Inbegriff räumlicher Erscheinungen, und will aus denselben allein andere räumliche Erscheinungen, also nicht die Vorstellungen, die er S. 11. ausdrücklich ausnimmt, erklären, welches jedermann billigen muß. Indessen scheint es doch, als wenn der vortreffliche Mason seinem aufgestellten Grundlaxe wieder untreu werden mußte, wenn er das thierische Leben zu demjenigen äußersten Erscheinungen rechnet, die bloß in der *Materie* gegründet sind. Denn hier tritt offenbar eine Erscheinung auf, die nicht *Materie* ist, *Empfindung*. Da nun bekanntlich das thierische Leben erst da angeht, wo die Empfindung die erste Bewegung in dem organischen Körper hervorbringt; so wird er entweder die Empfindung selbst als eine materielle Erscheinung, d. i. bis etwas durch einen der fünf äußeren Sinne empfindbares vorstellen müssen, (welches

U 2

des Verstandes von der Vorstellungen des von
 uns Verstandes bloß Zeitmäßigen.
 Die Fiktion des *Raffines* aus
 der Logik wird nicht selten wohl Man-
 che, man könnte sich wohl lange voraufer-
 wahren, und die verlangte Vorstellung
 zu erlangen, und wach wird, durchaus die
 Fiktion, welche darauf geleitet haben
 auf, und vollständig machen kann, lehr-
 e, und die Fiktion lehrt auch, daß, wenn
 die Fiktion durch Ideenreißer
 an deren Ende, wie
 die verlangte Vorstell-
 und von seinem Vor-
 vergblicher An-
 die Vorstell-
 sich plötzlich von
 nicht ver-
 die Gegenstände, mit wel-
 bestritten war, selbst
 an Verbindung gewesen.
 kommen, daß man
 noch dann nicht ein-
 welche un-
 gewesen, li-
 kurz, w-
 einer f-
 wie sollte ma-
 zugehörige
 darauf geführt werden,
 verbunden
 da diese
 der Vorstellung
 ich belasse mich geflern,
 mit Französisch hiesse; und
 wenn das Wort nicht finden
 auf der Straße gehe, und
 Such n behde, fällt mir
 ich sehe zu
 vorzüglichere Vor-
 ob mir
 oder
 mich

analogischen Schlüsse, (wodurch wir unächtbaren Thierchen Empfindung belegen unsicherer, als die, wodurch ihnen der Verf. Muskeln und Artikulationen beilegt?)

Das Wachsthum ist Hrn. R. nichts als eine Art von *KrySTALLISATION*; nämlich thierische. Die thierische Materie, sagt er S. 83 schließt in Gefäßen, Nerven, Muskelsern u. s. w. an, wie das Kochsalz in einem würdlichen Krystall, und der Grund, weswegen sie in dieser und keiner andern Form anschließen, liegt in der eignen Beschaffenheit der thierischen Materie. Aber ist diese eigenthümliche Beschaffenheit der Materie, die hier als der Hauptgrund so wichtiger Erscheinungen aufgestellt wird, nicht eine wahre *QUALITAS OCCULTA*? Die Form des Schnees, der Salzkryalle u. s. w. macht das Gesetz der Anziehung und Scheidung selbst begreiflich, oder die Begreiflichkeit davon ist wenigstens auf diesem Wege zu hoffen; wo ist aber dieses Gesetz bei den organischen Bildungen? So groß also auch der Antheil chemischer Kräfte an der Zubereitung und Schaffung der organischen Materie seyn mag, und so gewiss diese den einzigen Grund davon enthalten müßen; so reichen sie doch zur Begreiflichmachung der Form so wohl der Theile, als des Ganzen gar nicht zu. Was sonst von Zeugung, Wachsthum, Ernährung und Reproduction organischer Körper, von der Reizbarkeit und den Reizen, ingeleichen von dem Wirkungsvermögen, der Selbstständigkeit, der Sympathie thierischer Organe in verschiedenen Abschnitten gesagt wird, ist sehr schön und lehrreich, und verdient von allen Naturphilosophen gelesen zu werden.

Aus dem zweiten Hefte gehört nur die erste Abhandlung: Ueber Nervenkraft und ihre Wirkungsart, vor unser Forum,

Der V. behauptet, „dass die Fortpflanzung geistiger Reitze zum Körper, und sinnlicher Eindrücke zum Sensorium Wirkungen zwei verschiedener Kräfte seyn müssen, die unmöglich in einem und von denselben Organe ihren Sitz haben können. Die Nervencheiden enthalten nach ihm die Kraft, Seelenreitze zum Körper fortzupflanzen; das Nervenmark besitzt nichts, als das Vermögen nach einem sinnlichen Eindrucke eine Empfindung im Sensorium zu erzegeh. Die chemischen Untersuchungen, des Gehirns von Fourcroy, welche hier aus den *Annales de Chimie* übersetzt sind, so wie die Abhandlung über das organische Naturreich, werden auch mehrere unser Leser interessieren.

3) Leipzig bei Meyer: *Vincenzo Chiarugi's*, der Arzneik. Doct. u. Prof. im Bonifacius - Hospital in Florenz etc. *Abhandlung über den Wahnsinn* überhaupt und insbesondere, nebst einer Centurie von Beobachtungen. Eine freie und mit einigen Anmerkungen versehene Uebersetzung aus dem Italienischen Drei Theile. 1795. 8a. B. 8. (s. thl. 8gl.)

Der Verf. dieser Abhandlung ist selbst als Arzt bei einem der am besten eingerichteten Irrenhäuser in Florenz angestellt, und theilt hier seine Beobachtungen und Gedanken über diesen unglücklichen Zustand mit. Da das Buch größtentheils medicinischen Inhalts ist, aber auch zugleich für den philosophischen Anthropologen wichtige Schätze enthält; so hoffen wir unsern Lesern einen großen Gefallen zu erwirken, wenn wir ihnen die letztern in einem Auszuge mittheilen, da das Werk wohl in die Hände weniger Psychologen kommen möchte.

Der

Der erste Theil handelt von dem *Wahnsinne im Allgemeinen*. Die Charaktere des Wahnsinnes sind: (S. 5) 1) Langwierigkeit der Verstandesverwirrung; 2) eine ursprüngliche Verletzung des Gehirns; 3) Abwesenheit eines ursprünglichen Fiebers. Der Wahnsinn macht eine Art des *Phantasieren's* (delirii) aus, das in einer Verstandesverwirrung besteht, die von einer Unordnung des Gedächtnisses und der Einbildungskraft herrührt. Diese letztere aber wird von einer Unordnung des Sinnesorgans im Gehirn (sensorii communis) hervorgerufen (16). Ueber Nerven und Gehirn S. 17 u. f. w. das Gewöhnliche. Die ursprünglichen Fehler der Beurtheilung und des Schließens, die mit keiner Verletzung der äußeren Sinneswerkzeuge verbunden sind, rühren also von einer *physischen Krankheit* des Gehirns her, und haben ihren Sitz in demjenigen Theile desselben, welcher der geistigen Substanz zur unmittelbaren Vereinigung mit der materiellen dient (mythisch und metaphysisch!) — die Nymphomanie, hitzige Fieber, hysterische und hypochondrische Krankheiten rechnet der V. nicht zum Wahnsinn, ob sie sich gleich mit ihm verbinden können (S. 18). Auch Schlafwandern und Alptrücker (S. 12) ingleichen die Hallucinationes und Morositates, oder die fehlerhaften Wahrnehmungen und Begierden des Sauvage und Sagar, so wie die morbi imaginarii und pathetici des Linnæe, werden ausgeschlossen, weil allen diesen Zuständen einer oder mehrere der obigen Zeichen fehlen, und die Definition des Wahnsinnes (S. 34) ist, *dass er in fehlerhaften Schlüssen und Urtheilen besteht, welche ihren Grund in einer idiopathischen Verletzung des allgemeinen Sensoriums haben und mit keinem ursprünglichen Fieber oder schlafsuchtigen Zustande verbunden sind*. Nun folgt eine Eintheilung des Wahnsinnes nach

Cullen (S. 18). Danach ist er entweder ein partieller Wahnsinn, der immer auf einen oder doch nur auf wenig Gegenstände eingeschränkt ist — *Melancholie*; oder allgemeiner Wahnsinn, verbunden mit Kühnheit und Wuth in den Verrichtungen des Willens — *Manie*; oder allgemeiner oder fast allgemeiner Wahnsinn, mit Unregelmäßigkeit der Verrichtungen des Erkennungs- und Willensvermögens, aber eigentlich ohne Gemüths-bewegungen. Der V. hat bemerkt, (41) *dass der Wahnsinn gemeinlich mit einer Melancholie anfangt und leicht in Manie übergeht, dann wieder in Melancholie fällt, woraus denn Blödsinn entspringt*. Die Ursachen des Wahnsinns bestimmt der V. nach Cullen (S. 45 u. f. w.). Die enterste allgemeine Ursache ist eine Zerrüttung des Gehirns. Die Beobachtungen, welche von Meckel, Bonnet, Morgagni u. f. w. an dem Gehirn der Wahnsinnigen gemacht worden sind, sind der V. durch eigene Untersuchungen bestätigt (S. 51). (Indessen ist durch alles dieses wenig oder nichts ausgemacht) Zu den speciellen Ursachen des Wahnsinnes werden gerechnet 1) gewisse organische und materielle Umstände im menschlichen Körper. Dahin gehören a) die verschiedenen Anlagen im Gehirn, als vorbereitende Ursachen 58), b) Mangel der gehörigen natürlichen Größe des Gehirns, woraus ein angeborener Blödsinn entspringt; c) gewisse widernatürliche Verletzungen des Gehirns, widernatürliche Consistenz oder Schlaffheit desselben, besonders in einigen wichtigen Theilen? d) Ansammlungen und Ablegungen krankhafter Feuchtigkeiten aus dem Gehirn, wie von der zurückgetriebenen Krätze, Flechten, Weichselzopf u. f. w. Willis sah, *dass ein Wahnsinniger den Gebrauch seines Verstandes wieder bekam, als er blind ward,*

ward, und der V. beobachtete bei einer wahnfinnigen Weibsperson, daß sie nach einer freiwilligen Eröffnung eines Abscesses in die Ohrhöhle, wieder zu ihrem Verstande kam; e) Hirnerschütterungen durch einen Fall oder Schlag; f) fremde Körper im Gehirn. Auf die Bestimmung des Wahnsinnes haben auch g) die Temperamente und der Zustand des Nerven-systems Einfluß, wozu auch die erblichen Anlagen gehören, welche von den Eltern auf die Kinder übergehen; h) das aufgehobene Gleichgewicht in der Spannung der Gefäße — zurückgehaltener Monatsfluß oder Hämorrhoiden sind häufige Gelegenheitsursachen des Wahnsinnes; eine gleiche Folge haben excessive Ausleerungen; i) der Zustand der Atmosphäre und der Kräfte, welche sie verändern, wie außerordentliche Hitze und Kälte, ingleichen die Veränderung ihrer Schwere und Elasticität, ingleichen die Beimischung fremder Theilchen in die Luft, haben wenigstens einen großen Einfluß auf den Zustand der Wahnfinnigen. j) Einwirkung der Sonne und des Mondes; der Winde und der Jahreszeiten. k) Einige Substanzen, welche auf verschiedene Theile des Körpers gebracht, Wahnsinn hervorbringen, wie gewisse narkotische und betäubende Substanzen; l) Ueber die Wirkung der Seele zur Hervorbringung des Wahnsinnes. Die Kraft der Seele verändert sehr oft die thierischen Bewegungen (115) Sie kann eben so wie das stärkste Reizungsmittel wirken, und alle durch die Seele bewirkten Erscheinungen lassen sich auf Vermehrung oder Verminderung der Unthätigkeit oder Wirkbarkeit des Nerven-systems zurückbringen. So können sie denn auch einen Grund zum Wahnsinn legen. Dieses geschieht vornämlich a) durch heftige Leidenschaften und Affekten (117 etc.), b) durch heftige An-

spannungen der Seele (117 etc.) zu lang fortgesetztes Wachen (117 etc.); c) durch starke und heftige Einbildungen.

Die allgemeinen Zufälle bei den Wahnfinnigen sind: Verminderung der Empfindlichkeit, Veränderungen in der Hirnsubstanz, in dem Charakter, in den Neigungen und selbst in der Physiognomie, Entstehung der Abzehrungen, der Atropse, Wasserfucht, Convulsionen, Epilepsien, Apoplexien u. s. w. (141) Die Ursachen dieser Wirkungen werden aufgesucht, deren Beurtheilung, in wie weit sie physiologisch sind, nicht hierher gehört. Daß sich Neigung und Charakter im Wahnfinnigen verändern, leitet der V. (16.) von der veränderten Beschaffenheit ihres Körpers her; die Veränderung der Physiognomie, besonders der Augen, wird von den in dem Wahnsinne herrschenden Leidenschaften hergeleitet.

Ist die Krankheit erlich; so ist nicht viel für Herstellung des Kranken zu hoffen. Eben so ist der Wahnsinn weit schwerer zu heilen, wenn er aus moralischen (psychologischen) als wenn er aus physischen Ursachen entsprungen ist, weil in ersteren eine Fertigkeit zu handeln der Grund ist, die sich nicht leicht wegchaffen läßt. Dagegen läßt sich der Wahnsinn leichter heilen, der von körperlichen Ursachen herrührt (117), besonders wenn die unregelmäßigen Bewegungen noch nicht durch Gewohnheit zu starke Fertigkeiten geworden sind. Hat die Krankheit schon über ein Jahr gedauert; so nimmt die Hoffnung, sie zu heilen, sehr ab.

Die Anzahl der wahnfinnigen Weiber ist (164) um ein Fünftel geringer als die der Männer; die Krankheit ist aber bei ihnen hartnäckiger. Die Heilmittel, deren der V. im allgemeinen gedenkt, sind sämmtlich physisch; von den psychologischen ist kei-

nes erwähnt; es hätten doch wenigstens die negativen angeführt werden sollen.

Der zweite Theil handelt: *Von dem Wahnsinne insbesondere.* Ueber die generische und specifische Natur der Melancholie. Sie wird in eine unwillkürliche starke Fertigkeit des Gehirns gesetzt, in der Seele immer eine oder wenige Vorstellungen zu erregen. Der Mensch, der eine solche Fertigkeit besitzt, hat zugleich Empfänglichkeit für alle Leidenchaften, welche von den Gegenständen seines irrigen Urtheils erregt werden. Diese Leidenchaften sind entweder *trauriger*, oder *freudiger*, oder *gemischter* Art. Letztere sind besonders mit Haß verbunden. Daher die Bewegungen des Zorns und einer unnützigigen Kühnheit. Die ersteren Arten sind die eigentlichen sogenannten Melancholien, welche von Traurigkeit und Furcht begleitet werden. Die andere Art nennt der V. etwas selten *falsche* Melancholien, sie sind mit Freude und Ruhe verknüpft. Wir haben den Namen *Narrheit* für sie. Die letzteren nennt er *wüthende* Melancholie. Der eigentl. melancholische verräth sich schon durch sein Gelicht. Hang zur Niedergeschlagenheit, zur Ungeduld, übler Laune, zum Mißtrauen, Liebe zur Einsamkeit, Scheu vor Gesellschaft, kündigen die Anlage zur Melancholie an, und zeigen sich im Zustande selbst in größter Stärke. Der Abscheu vor der Gesellschaft geht leicht in Wuth und Verzweiflung über. Solche Unglückliche laufen oft in Wäldern und Bergen herum und heulen fürchterlich. Während dieses Zustandes vermindert sich die gewöhnliche Wärme des Körpers, der Puls wird klein und langsam; das Athemholen geschieht langsam und leufzend; die Oberfläche des Körpers wird bleich, und zuweilen mit schwarzen Flecken bedeckt; der Appetit vermindert sich;

der Kranke kann lange ohne Speise leben; alle Ab- und Aussonderungen gleichen sparsam und sind verändert; Magen und Gedärme voll Wind; die Hämorrhoidalgefäße angezeichnet; der Schlaf unruhig und kurz; die herrigsten Grade der Temperatur der Luft machen keinen Eindruck u. s. w. Die Veränderung der Kräfte des Nervensystems erzeugt oft einen Abscheu gegen alle willkürliche Bewegung und völligen Stumpfsein. Der Kranke bewegt sich dann nicht von der Stelle; sitzt er, so steht er nicht auf; liegt er, so richtet er sich in die Höhe, und stellt sich nicht auf die Füße, wenn er nicht dazu gezwungen wird; er sieht jetzt nicht vor der Gesellschaft, antwortet auf nichts, ohnerachtet er zuzuhören scheint, wenn etwas geredet wird; achtet auf keinen Rath, scheint ganz taub und in sich vertieft zu seyn; schläft und wacht abwechselnd; ist und trikt, wenn ihm etwas vorgesetzt wird. Diesen Zustand erklärt der V. aus der größten Unthätigkeit des Nervensystems. — Die falsche Melancholie (131) zeigt sich durch solche irrigen Begriffe, die entweder Freude oder doch einen Zustand der Zufriedenheit erregen. Ihre Ideen sind allemal ausschweifend. In ihnen gehen alle körperlichen Verrichtungen wohl von statten, sie behalten ein gutes Ansehen, und es herricht eine vollkommene Ordnung in ihrer thierischen Oekonomie. Bisweilen ist aber die Freude so ausgehissen, daß sie sich durch die heftigsten Bewegungen zeigt, und daß sie so heftig springen, daß sie von dieser Anstrengung sterben. Oft verwandelt sich auch ihr fröhlicher Zustand in eben so ausschweifende Traurigkeit. Die wüthende Melancholie offenbart sich insbesondere durch Haß gegen sein eigenes Leben, oder auch durch einen ausschweifenden, größtentheils grundlosen Haß gegen einen äußern

äußern Gegenstand. Im ersten Falle erscheint der Kranke meist unruhig, verärrt, still und seufzend, schläft wenig, sieht die Gesellschaft, sucht sich aller Augenblicke das Leben zu nehmen, sucht sich Mordinstrumente zu verschaffen, bittet die Umstehenden, ihn zu tödten u. s. w. Im letzten Falle beobachtet er ein gleiches Betragen gegen das verhasste Individuum.

— Die nächste Ursache der eigentlichen Melancholie besteht in der Fertigkeit der Phantasie eine bestimmte Idee stets und unwillkürlich zu erwecken, wovon der V. die Ursache nicht angeben kann. (141) Die prädisponirenden Ursachen dazu findet er in der physischen und moralischen Beschaffenheit des Patienten. Besonders glaubt er, daß solche Menschen leicht in Melancholie verfallen können, welche für alle Eindrücke leicht empfänglich sind, und die Vorstellungen gern fest halten. Daher gebildete und aufgeklärte, auch stüchtige Menschen, ingeichen Kinder eben nicht in Melancholie fallen. Nichts disponirt mehr zur Melancholie, als Geisteschwäche (146) — im Körper, ein zärtlicher und schwacher Körperbau und das melancholische Temperament. Dieses Temperament macht zur Furcht und Mißtrauen geneigt, und nährt traurige Leidenschaften. Die Erziehung kann diese Disposition sehr vermehren. Anlage der Eltern, Eifersucht, Abspannung der Gemüths- und Körperkräfte durch Anstrengungen oder ausschweifende Genüsse, exzellive Ausleerungen oder Zurückhaltungen, feuchtes Klima, schwere Luft, heftige und unvorhergesehene Leidenschaften, sind die vernünftigen Ursachen der eigentlichen wahren Melancholie. Den Grund der falschen Melancholie findet der V. hauptsächlich in der Geisteschwäche und dem sanguinischen Temperamente; als wodurch die Phantasie in ihren Ausschwei-

Journal, 1796.

fungen unterstützt wird. Vorurtheile und Aberglaube bringt eine Menge phantastischer Vorstellungen zu Stande, und die Gewohnheit fixirt sie. — Erziehung und Geistesanlagen prädisponiren endlich vorzüglich zur wäthenden Melancholie. Es sind besonders solche Personen sehr geneigt dazu, welche durch wiederholte Schläge eines widrigen Schicksals in öftere Verzweiflung gestürzt sind. Eine starke Leidenschaft macht gewöhnlich die Gelegenheitsursache des Ausbruchs der Melancholie aus (156) Religion, Interesse, Ehre und Liebe erregen dergleichen Unordnungen am häufigsten. Hypochondrische Uebel können auch leicht eine Idee fixiren.

In der Abhandlung von den Heilmitteln erwähnt der V. hier zuerst der psychologischen Mittel S. 184. Er bemerkt, daß sich der Arzt vornehmlich Herr von dem Herren des Kranken machen müsse, daß er entgegengesetzte Leidenschaften erregen solle, daß dieses alles mit vieler Klugheit und Vorsicht, mehr durch Güte als Strenge gefehlet müsse (185). Ortsveränderungen und Reisen, Umgang mit vernünftigen Personen, Ablenkung von den fixirten Ideen sind die Hauptmittel deren Anwendung aber die größte Klugheit erfordert. Die Arzneimittel gegen die wahre und falsche Melancholie, welche der Verf. anstelt, übergehen wir, da sie nicht vor unser Forum gehören.

Die ersten Spuren der Manie bestehen in einer traurigen und nachdenkenden Stimmung, in welche der Mensch verfällt, und die mit Unruhe und hartnäckigen Wachen verbunden ist; dann folgen Wildheit, Zanksucht, Geschwätzigkeit, und Frechheit, Glühn des Gesichts, funkelnde Augen, hervorragende Augäpfel, Unempfindlichkeit gegen die heftigste Kälte. Endlich erreicht die Wuth den

X

Der Blödsinn (409) besteht in einer außerordentlichen Schwäche des Gedächtnisses und der Phantasie und einer völligen Leidenschaftlosigkeit. Er ist theils angeboren, theils erst später entstanden. Zuweilen ist noch eine Folge von verwirrten Vorstellungen bemerklich, zuweilen gar nicht. Blödsinnige haben keine Aufmerksamkeit für gegenwärtige Eindrücke, scheuen auch keine Folgen derselben, und sind überhaupt bei allen gleichgültig; jedoch können sie auch zuweilen in heftigen Zorn gerathen, wenn man sich ihrem Willen widersetzt. Man bemerkt, daß sie bisweilen einen Nachahmungstrieb besitzen, und mechanische Geschicklichkeiten erwerben können. Der V. begreift unter den Blödsinn auch das was Sauvage amentia, fatuitas, stultitia und imbecillitas nennt. Er nennt diese Arten den *acutum* Blödsinn, von dem er die völlige *Stupiditas* unterscheidet. Die nächste Ursache ist wieder eine Verletzung des Sensoriums. Man bemerkt bei ihnen eine außerordentliche Härte oder Weiche des Gehirns, daher ist hier keine Heilung zu hoffen, als wenn der Zustand des Gehirns einer Verbesserung fähig ist. Daher angeborener Blödsinn nie geheilt werden kann, es müßte dann eine zufällige Ursache davon der Grund seyn, die sich mit der Zeit verlieren kann. Eben so schwer ist es den Blödsinn zu heilen, welcher auf langwierige Krankheiten des Gehirns, Melancholie, Epilepsie, Lähmungen, Erschütterung, langwierige Trunkenheit u. s. w. folgt. Eher läßt sich der Kranke wieder herstellen, wenn sein Zustand von schwäbenden Ursachen herrührt.

Der dritte Theil enthält zuerst die *Nosologie* des Wahnsinnes, größtentheils eine Kritik der Eintheilungen dieser Krankheiten von Sauvage und Cullen, und

dann eine Tabelle der verschiedenen Varietäten vom Verf., die sehr gut ist

Den Beschluß macht ein Anhang von hundert merkwürdigen Fällen vom Wahnsinn, welche im Bonificius Hospital zu Florenz vom V. selbst behandelt sind. Aerzten und Psychologen wird wahrscheinlich diese Sammlung von neuen Erfahrungen noch willkommen seyn, als die Theorie des V. Denn sie sind mit viel Geschicklichkeit und Fleiß ange stellt, und müssen um so willkommener seyn, da in diesem Felde noch so wenig gute Beobachtung ange stellt sind.

- 4) Prag und Wien in der v. Schönfeldschen Buchhandlung: *Der Menschen Spiegel* oder praktisches Handbuch, für jene, welche die Menschen auf der Stelle aus den Gesichtszügen zu beurtheilen wünschen. Zusammengetragen von einem Manne, der lange Jahre die Menschenhandlungen mit den Gesichtszügen zu vergleichen Gelegenheit hatte. Mit 144 in Kupfer gestochenen Köpfen. *Erster Theil* 1791. Mit 120 in Kupfer gestochenen Köpfen. *Zweiter Theil* 1791. Mit 24 in Kupfer gestochenen Köpfen. *Dritter Theil* 1796. 8. Zusammen 34 B. (1 rthlr. 14 gr.)

Rec. hat in diesem Buche weit mehr gefunden, als er erwartete. Denn es wird wirklich alles das treulich geleistet, was der Titel verspricht, und das Werk verrieth durchgängig einen alten Beobachter des menschlichen Aeußeren und einen scharfsinnigen Philosophen, der viele Vergleichen zwischen dem inneren und äußeren des Menschen anstellt hat. Kurz man tritt eine Phytognomik hier an, welche wenigstens den besten Vertüchten dieser Art an die Seite gestellt werden muß, wenn

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

absonderlich hervorsticht, liegt aber offenbar
 die große Einbildung von sich selbst.
 Er scheint nicht nur Rec. zweifelhaft
 zu machen, sondern auch aus ihnen ma-
 chen zu wollen, dass man sie nicht leicht ver-
 kennen kann. Dagegen man in einem Bei-
 spiele, wie der V. schildert mag der
 Charakter des feinen und vollbändigen
 Menschen N. 37 und 38 hier stehen: „Der
 Unterschied zwischen diesen beiden Ge-
 waltigen ist auffallend, so wie der
 Unterschied ihrer Gemüther. Ersterer scheint
 mehr Stärke in Entwürfen, und Letzterer
 mehr Durchsichtigkeit in der Ausführung
 vorzuziehen. Beide Pläne zu besitzen. Er-
 sterer scheint viel auf Strategemen und
 Letzterer mehr auf feinen Arm zu ver-
 setzen. Beide Charaktere sind doch zu
 hochgenossen gekostet, beide haben in Ver-
 gleich mit ihrem Verstande.“

Welche Nothwendigkeit zu einem so hohen
 Stande der Volkskammerliche getrieben wor-
 den, und ob diese große Männer sich be-
 wußt hat, alles, was dazu gehört,
 zu berücksichtigen, auseinander zu setzen,
 und zu beschreiben, so wie es wohl eine
 große Aufgabe wäre, wenn sich
 diese nicht zu einem geringen Dinge das
 Volk wieder wende. Der Soldatenstand
 ist es, welcher in Friedenszeiten nö-
 thig erscheint, so zum man stehende
 Armee zu erhalten hat. Die innere und
 äußere Noth kann man nicht anders
 als durch ihn erlangen werden, die
 innere Noth mag auch noch so glück-
 lich, und eine Vermehrung noch so
 schnell hat kein. In der Soldatenstand
 wurde zu dem equitaten Stand erhoben,
 weil der Nothstand, die er gewährt, das
 Volk zu erhalten des Staats ist. Daher
 auch zu nicht nur in Noth, sondern
 auch in Noth erhaltung sein.

Man

Man ist aber gewöhnt mit dem Worte Soldat gewöhnlich den Begriff von Krieg zu verbinden, indem der Krieg nach der gemeinen Meinung der Hauptendzweck ist, warum der Staat Soldaten hält. Es wäre leicht die möglichste Vermeidung des Krieges zu dem wahren Endzweck der stehenden Armeen zu demonstrieren; allein Krieg bleibt doch immer das Theater, worauf der Soldat die erhabenste Rolle spielt. Hier muß er seinen Patriotismus zeigen, der von Standhaftigkeit, Entschlossenheit, Geduld, Tapferkeit unzertrennlich ist, der nicht in gefühllose Wuth, in tyrannische Hartherzigkeit ausarten läßt, der ihm eben so sehr menschenfreundliche Schonung, als unerschrockenen Heldengeist empfiehlt. Denn ohne diese wäre der siegreichste Held der größte Feind des Menschengeschlechts, er wäre ein schreckliches Ungeheuer, ein fruchtbarer Unhold in der Natur.

Allein „wenn diesem kriegerischen „Erdenkloße, sagt Abbt, ein lebendiger „Odem eingeblasen wird; wenn er Ein- „sichten für den Verstand, und redlichen „Dienstes für das Herz erhält; wenn er „wie ein Anführer denkt, und wie ein „rechtthaffener Bürger empfindet, wenn „er Wunden und Tod nicht scheuet, um „der Brüder willen, und sein Leben nicht „theuer achtet, um des Vaterlands willen, „das ihn sendet; wenn ihm seine Tug- „wirklich abgefordert werden, und er sie „freudig dahin gieht: ja, da liegt er auf „dem Bette der Ehren, des bleibenden „Nachruhms, der Verdienste! Tretet „näher Jünglinge, ihr habt nicht immer „einen solchen Anblick! Prägt euch die „Bildung des wackern Mannes tief ein! „Vergeßet nicht der Rührung, die ihr in „diesem Augenblicke habt: werdet nicht „neidlich — es ist schwer ein solches Ver- „dienst zu übertreffen. Denn seine Mit-

„bürger bis zum Tode lieben, und für „sie bluten, dies ist das größte Wohl- „wollen.“

Nro. 37. hat einen feinsforschenden, etwas in sich gekehrten Blick, viel Verstand und Stärke. Nro. 38. blickt mehr offen, mehr gefaßt, geistvoll, kraftvoll; Entschlossenheit, Beharrlichkeit kann man an ihm nicht verkennen. Beide haben viel Ehrliches, Wohlwollendes, obgleich es durch die Strenge der Disziplin zum Theil unbemerkbar geworden ist.“

Der zweite Theil fängt mit theoretischen Untersuchungen an: 1) *Giebt es eine Physiognomik?* Der V. beruft sich erstlich auf die allgemeine Neigung, andere aus den Gesichtszügen zu beurtheilen und schließt hieraus auf ein physiognomisches Gefühl, behauptet aber auch, (S. 33) daß es feste Regeln dieser Kunst geben müßte. „Wer mit einzelnen Menschen genau bekannt ist, heißt es S. 4, der wird die Veränderungen in ihrem Gemüth leicht aus ihrem Gesichte erkennen. Selbst Kinder von 3 oder 4 Jahren belitzen diese Erkenntnis, und wissen sich die verschiedenen Launen der Leute, die um ihnen sind, gar wohl zu Nutze zu machen. — Man denke sich einmal einen *Tarquinus* und einen *Trajan* unter der nämlichen Gestalt. Wer ihre Charaktere kennt, wird mit mir ausrufen müssen: Das ist unmöglich. Man stelle sich einen Titus und einen Nero vor, ja man denke sich einen Nero im Anfange seiner Regierung, wie er züerte, wenn er ein Todesurtheil unterschreiben sollte; und im Verfolg, wie er Menschen zu Hunderten schlachten, wie er Rom anzünden, seinen Seneka, seine Mutter, seine innigsten Freunde hirsichten ließe? Der Maler zeichne ihn und sage mir, ob es möglich ist, den Nero durch sein ganzes Leben in seinem entgegengesetzten Charakter auf einem Bilde zu entwer-

entwerfen? — Es ist also kein Zweifel. Die Gemütheigenschaften des Menschen drücken sich in seinem Aeußern aus, und wenn wir dies auch manchmal nicht bemerken, wenn wir uns oft sogar täuschen; so liegt der Fehler in uns selbst, und nicht in dem Gegenstande unserer Beobachtungen.“ Indessen besteht der V. S. 8, das überciltte physiognomische Urtheile oft sehr schädlich sind, und daß viel dazu gehöre, den Gehalt eines Menschen auf der Stelle zu beurtheilen. II) *Von der menschlichen Physiognomie.* So wie in seinen Anlagen, so sey auch die Gestalt des Menschen ursprünglich einerlei, nur Zuthäle verändern sie. Die besondere Physiognomie des Menschen werde durch seine allmählichen innern Veränderungen bestimmt, je nachdem diese oder jene Neigung Tugend oder Laster die Herrschaft erhalte (S. 12). Das was ihn innerlich verändert, ist theils die Erziehung, (S. 13) die Lebensart, (S. 14) Geseilschaft u. f. w. Daher gelten folgende Grundsätze: „Die Erziehung macht die erste und wichtigste Veränderung in der Seele des Menschen. Diese leiden dann mannichfaltige Modifikationen, wenn der Mensch auf diese oder jene Art seine Glückseligkeit sucht, sie findet, oder nicht findet.“ III) *Von dem Einflusse äußerer Dinge auf die Physiognomie des Menschen.* Hier wird der Einfluß der Krankheit, das Klima, der Beschäftigung u. f. w. angeführt. Die Regel ist: (S. 15) Was immer auf eine natürliche Art auf den Körper des Menschen wirkt, wirkt auch auf die Seele; und die Veränderung in der Seele harmonirt mit der Veränderung in dem Körper in Verbesserung und Verschlimmerung. IV) *Von physiognomischen Urtheilen.* Der Mensch ist nicht so leicht zu erforschen, als man glaubt — man muß erst durch viele Fälle dringen. — Es müssen erst folgende Fragen erforscht werden: Wie

ist der Körper des Menschen überhaupt beschaffen, ist er ganz oder nur zum Theil entwickelt, sind seine Theile entwickelt; wo sind Lücken; hat sie die Natur da gelassen, oder sind sie durch Gewalt entstanden? Welches sind die Hauptzüge des Gesichts; sind die:e versteckt oder offenbar; hat die Natur sie verborgen, oder sind sie durch den Einfluß äußerer Dinge unkenntlich geworden u. f. w. Dann giebt es auch viele Hindernisse, die den physiognomischen Urtheilen im Wege stehen; Leute von der großen Welt zeigen sich selten wie sie sind, und erscheinen in den verschiedendsten Gestalten. Man muß auf ihre Ablichten Achtung geben, um ihre Grundsätze zu erforschen. Hier kann die Physiognomik für sich wenig oder nichts aussichten. V) *Besondere Grundsätze der Physiognomik.* Diese sind: „Die Eigenschaften der Seele verhalten sich zu ihrer Vollkommenheit wie die Eigenschaften des Körpers zu seiner Vollkommenheit.“ Schlaftheit des Körpers deutet auf Schlaftheit des Geistes; Festigkeit des Leibes auf Festigkeit der Seele u. f. w. S. 17. Einige besondere Regeln der wahrscheinlichen Beurtheilung aus einem ältern physiognomischen Werke, so wie sie der Verf. für bewährt gefunden, und in Ordnung gebracht hat. Sie sind folgende: 1) Eine erhabene, etwas was zurückgedrückte, flache Stirne, eine scharfe Nase heitere, ruhige Augen zeigen Verstand, wenn sie mit einem nicht aufgedunsenen, weder von Natur ausgetrockneten Gesicht, dessen Farbe lebhaft ist, in Verbindung stehen. 2) Matie Augen, wenn sie unstät sind, oder hingegeben, eine gefaltete, fleischigte Stirn, eine stumpfe Nase, ein hervorstehendes oder gleichsam hervorgedrangtes Oberkinn, sind Zeichen der Eingekerkeltheit des Verstandes. 3) Aus den Augen erkennt man gewöhn-

wöhnlich die Verfassung des Herzens. Sie pflegen inmer die treuen Dolmetscher unseres Verlangens oder Abscheus, unserer Leidenschaftlichen zu seyn. Liebe, Haß, Freundlichkeit, Seelenruhe, innere Unruhe, Zorn, Schamhaftigkeit, Unverschämtheit, Bosheit; Halsstarrigkeit lassen sich aus ihnen mit deutlichen Buchstaben geschrieben erkennen. Selbst der Verstellung glückt es oft nicht, ihre Mängel zu verbergen, und ich wollte fast sagen, sie kann sie nicht verbergen, wenn man unbefangen und mit Genauigkeit forscht.

4) Ein fleischiger Mund zeigt Sinnlichkeit an, und dies um so mehr, wenn die ganze Gesichtsbildung von eben der Art ist. 5) Aufgeworfene Lippen, ein verzerrter offener, oder verbissener Mund, hervorgepreßtes Oberkinn, eine Nase, die mit der Stirn einen spitzigen Winkel bildet, eine hervorhangelnde Stirne, verzerrte Augen, sie mögen funkeln oder erloschen seyn, zeigen einen Thoren an. 6) Ein überhaupt fleischigtes Gesicht, eine fette, auf beiden Seiten gegen die Augen zu hängende Stirne, herabsinkende Backen, aufgeworfene Lippen, ein hervorstehendes fettes Unterkinn, in Fleisch gehüllte, unbewegliche Augen, welche matt hinstarren, sind gewöhnliche Zeichen eines trägen Menschen, der nichts fühlt, als was seinem Körper zunächst angeht. 7) Ueberhaupt ein flaches Gesicht, oder dessen Profil, die Nase abgekehrt, einen Zirkelschnitt (Bogen, Arcus) bildet, eine kleine zusammengedrückte Nase, ein zurückgehender, hintergezogener Mund, trübe Augen, eingeschrumpte, oder besser zu sagen, abgetrocknete Backen deuten einen kleingeistigen, seelenlosen, kränkelnden Menschen an. Seine Farbe fällt gewöhnlich ins schmutzig Braune. 8) Ein rundes, volles und festes Gesicht, kurze unten etwas breitere stumpfe Nase, offene heitere Au-

gen, deren Eindruck jedoch mehr nur berührt, als forscht, ein kleiner doch ordentlicher, fleischichter doch fester Mund, mit einer runden ungefalteten Stirne, zeigen einen empfindsamen Menschen an, dessen Empfindsamkeit aber mehr auf Sinnlichkeit hinausläuft. Die Gesichtsfarbe ist dabei gewöhnlich lebhaft. VI) *Von der Vortheilhaftigkeit der menschlichen Physiognomie.* Voll edler moralischer Gedanken. VII) *Von dem Nutzen der Physiognomie.* VIII) *Praktische Anwendung der allgemeinen Grundsätze.* Die allgemeinen und besondern Grundsätze werden auf einige Bilder angewandt und ihre Wahrheit an denselben bewiesen; in Beziehung auf viele Kupfer giebt der Verf. nur Winke und überläßt dem Leser das Weitere.

In einem Anhang zu der praktischen Anwendung der besondern Regeln (S. 95) werden insbesondere die Ausdrücke der Leidenschaften und einige andere Situationen beschrieben, worin sich die Menschen am meisten befinden, als der Traurigkeit, der Unruhe, der Reue, des Verdrußes, der Furcht, des Schreckens und Entsetzens, des Zorns, der Verachtung, Verspottung, des Neides und der Bosheit u. s. w. S. 109 u. f. w. enthält physiognomische Uebungen folgender Art: Eine sorgfältige Hausmutter, der das Wohl ihrer Familie am Herzen liegt, die mehr auf den Wohlstand der Ihrigen, als auf einen Modeputz hält, die nebst dem gelassen, freundlich und bescheiden ist, und die Vergnügen im Kreise ihrer Familie mehr liebt, als Bälle, Redouten und Spiele, eine solche gute Hausmutter ist in dem zweiten Theile dieser Schrift zum Leben abgezeichnet. Woßist ihr Bildniß? — Ein guter, ehrlicher, vernünftiger Mann, der in allen seinen Handlungen mit Bedacht und Überlegung zu Werke geht, ist auf der dritten Platte dieses zweiten Theils abgezeichnet.

gezeichnet. Die Besorglichkeit, um sich auf eine gute und unantastliche Art durch die Weltthätigkeit hindurch zu finden, spricht ganz deutlich aus seinen Augen. Wenn ein Sinn ganz fehlt, so erlirzt gewöhnlich die Feinheit des andern dieien Fehler einigermaßen. Ich weise meine Leser auf das Gesicht Num. 226, und zur Uebung mögen sie zu errathen trachten, welcher Sinn zum Theil in die Stelle des fehlenden Gesichtes tritt? Den Belchluß dieses Theils macht n. biographische Skizzen in Rücklicht auf Physiognomie.

Der dritte Theil führt zum Theil einig im zweiten angedeuteten Materien weiter aus. Man findet hier: 1) *Fragmente über die mögliche Vollkommenheit der Menschen; über den Verstand, Willen und Leidenschaft.* Von vorne herein zu viel Schulbegriffe und zu entologisch für den Zweck des Verfassers. Die Folgerungen leuchten für sich ein und die Zerlegung der allgemeinen Begriffe, woran sich noch mancherley aussetzen läßt, war nicht nöthig. Des V. Grundsatz auf den Verstand zu schließeln, ist: *Wenn die sinnlichen Werkzeuge vollkommen sind, so müssen auch die Veränderungen, welche die uns umgebenden Gegenstände in ihnen hervorbringen, vollkommen mit denselben harmoniren, und harmoniren diese, so müssen auch die Verstandesbegriffe den Gegenständen selbst angemessen seyn.* Denn wie die Ursache, so die Wirkung. Der Physiognom folgert hieraus die richtige Regel für sich: Man untersuche die Organization der sinnlichen Werkzeuge. Ist diese vollkommen, so kann man auf Vollkommenheit des Verstandes rechnen. Wenn gleich diese Regel noch nicht alles erschöpft, so ist sie doch die Grundlage des Systems der sinnlichen Empfindung. Sobald sich nämlich die Organization der sinnlichen Werkzeuge nicht in dem natürlichen Zustande befindet,

sobald in selben ein Abgang oder Uebermaafs, eine Unregelmäßigkeit oder Verworrenheit angetroffen wird, so kann man dadurch bloß unzureichende oder überspannte, unordentliche oder dunkle Empfindungen erhaslen. Unbestimmter ist die Regel, welche S. 23. für den Willen gegeben wird nämlich: *Je reiner die sinnlichen Empfindungen, desto reiner die Begriffe, desto reiner das Urtheil, desto reiner die Bestimmung des Willens; und desto reiner die Leidenschaft.* II) *Fragmente über die Temperamente der Menschen überhaupt und insbesondere.* Was über die Natur der Temperamente gesagt wird, ist unbedeutend, in Beziehung auf die äusseren Zeichen derselben aber gut. III) *Fragmente über den Charakter.* In der Physiognomik kömmt alles darauf an, den Charakter der Menschen zu erforschen. Dies ist eigentlich der Endzweck der ganzen Willensschalt. Es wird daher nöthig, einige allgemeine Betrachtungen über den menschlichen Charakter anzustellen. Der Charakter eines Menschen ist eigentlich das Gesetz seiner Wirkbarkeit, oder der beharrliche Bestimmungsgrund, wodurch sich die Eigenheiten desselben von den vorübergehenden Stimmungen unterscheiden. Dieser Begriff nimmt eine dreifache Bestimmung an, und erfordert also für die Anwendung drei verschiedene Grundsätze, welche wir hier in der Kürze untersuchen wollen. Der physische oder psychologische Charakter beim Menschen ist dasjenige in der inneren und äusseren Erscheinung des Menschen, was als die beharrliche Bedingung aller übrigen wechselnden Erscheinungen gedacht wird, womit diese nach unwandelnbaren Gesetzen zusammenhängen. Der physische Charakter des Menschen wird also durch Gestalt der Natur, oder des Verstandes bestimmt, und durch Erfahrung erkannt. Denn diese zeigt uns den Zu-

Zusammenhang der eigenthümlichen Erscheinungen, das Bleibende in ihren Modificationen und den Unterschied von der eigenthümlichen Wirkungsart anderer Menschen. Der moralische oder praktische Charakter eines Menschen ist die von seinem Willen festgesetzte bleibende Art, seine Freiheit zu gebrauchen, oder die wirkliche selbstthätige unbedingte Bestimmung der Naturkräfte zu einem gewissen Gebrauche. Dieser Charakter wird durch die Freiheit des Willens oder durch die Principien der Vernunft bestimmt, und kann bloß durch Vernunftschlüsse erkannt werden. Durch diese nur können wir die Eigenheit der fortdauernd wirkenden Grundsätze angeben, wodurch die Aeußerungen der Naturkräfte bestimmt, die Freiheit gleichsam beschränkt, und dem Willen eine von allen übrigen Menschen unterschiedene Richtung gegeben wird. Das Verhältnis der beiden vorhergehenden Charaktere zu einander, und zu einem Naturzweck, heißt der teleologische Charakter des Menschen. Er ist also das Resultat der reflektirenden Urtheilskraft über das Verhältnis der Naturgesetze zu dem Principien der Vernunft, und beider zu einem gewissen Endzweck. Diese drei verschiedenen Gattungen lassen sich in einem gewissen Punkte vereinigen, und dieser ist das nothwendige Streben, das Mannichfaltige zur Beförderung des Weltbesten zu vereinigen. Von diesem Gesichtspunkte aus muß man wenigstens alle Gattungen von Charakteren betrachten, und aus dem wahrgenommenen Verhältnisse zu demselben ihren Werth beurtheilen. Es giebt drei Bestandtheile des physischen Charakters, und diese sind Gemüthsart, Sinnesart und Denkungsart. Die erste wird von dem ursprünglichen Naturtriebe, die zweite von der Gewöhnung, die dritte von Grundsätzen bestimmt. Die er-

ste ist angeboren, heißt das Naturell, und besteht in dem eigentlichen Verhältnisse der Naturtriebe zu einander. Die zweite ist entstanden, und ist das durch sinnliche Vorstellungen gekänderte oder modifizierte Naturell. Der Ausdruck *Gemüthsart* begreift bloß Naturtriebe, das Wort *Sinnesart* bloß Neigungen in sich. Naturtriebe sind die Grundlagen der Neigungen, folglich hängt die Sinnesart auch von der Gemüthsart ab. Denkungsart ist die von Grundsätzen abhängende Richtung der Naturtriebe und Neigungen. Sie entspringt aus der Empfänglichkeit des Gefühls, aus den von Begriffen erzeugten Grundsätzen, und der Bestimmbarkeit des Willens und der Thätigkeit. So schildert man die Denkungsart in Bezug auf den zu erforschenden Charakter. Sie gehört wirklich mit zu dem physischen Charakter, bald weil sie das Resultat der Naturtriebe und Neigungen ist, bald weil durch sie die Empfindungen und Neigungen in einem gewissen Verstande beherrscht werden. Es ist eine in der Erfahrung gegründete Regel, daß der Mensch gewöhnlich seinem Naturell gemäß handelt. Ich gebe es gern zu, daß es hier zahlreiche Ausnahmen giebt; dies schadet aber der Regel nichts. Die Fälle, wo sie eintritt, sind sicher noch zahlreicher. Man muß immer Bedingungen voraussetzen, wenn man erweisen will, daß der Mensch nicht nach seinem Naturell handelt; aber wenn er darnach handelt, so geschieht dies ganz ohne Bedingung. Wenn also die Physiognomik bloß die Regeln lehren sollte, das Naturell des Menschen aus äußern Zeichen zu erkennen, so hat sie schon viel geleistet, und man kann nach diesen Regeln so ziemlich auf die Denkungsart und den moralischen Charakter der Menschen schließen. Die Erklärung des moralischen Charakters, und der Den-

kungsart, der Zusammenhang zwischen Empfinden und Denken beweist dieses. In dem Charakter des Menschen muß *Einheit, Selbstständigkeit und Eigenheit* bemerkt werden, sonst ist der Mensch, wie man zu sagen pflegt, ohne Charakter. So mannichfaltig die Aeußerungen und Handlungen des Menschen sind, so müssen sie doch auf einen gewissen Punkt, d. i. unter einen Begriff gebracht werden können. Je größer die Mannichfaltigkeit derselben ist, desto größere Einheit entsteht daraus. Jeder Mensch handelt selbstständig, der zum Handeln bloß durch seine Grundsätze; und von nichts außer ihm bestimmt wird. Die Selbstständigkeit giebt unseren Handlungen ihre moralische Würdigung. Denn aus ihr schließt man auf die Grundsätze, welche der Ursprung davon sind. — Eigenheit ist dasjenige in den Bestimmungsgründen, und der Handlungsart, wodurch der individuelle Mensch von allen übrigen seines Gleichen unterschieden ist. Wenn wir mit vielen erfahrenen Aerzten und Naturforschern annehmen, daß die Organisation der Körper, und besonders der sinnlichen Werkzeuge bei jedem Menschen anders beschaffen ist, so ergibt sich daraus folgender Schluß: *Je mehr der Mensch seinem Naturell gemäß handelt, desto mehr Eigenheit hat sein Charakter.* Die moralische Bildung des Menschen sucht eine gewisse Einheit in den Grundsätzen hervorzubringen, und dadurch die Erreichung des Endzwecks zu bestimmen. Sie sucht eine Hauptmaxime herrschend zu machen, welche jeder Handlung eine gewisse auf denselben Endzweck abzielende Richtung giebt. Da die e Maxime einelei, und bei mehreren Men eben die nämlichen Wirkungen haben kann, so schließen wir daraus, daß die *Eigenheitlichkeit des Charakters in dem Maße vermindert wird, wie die moralische Bildung zunimmt.*

Es giebt Menschen, die, wie man zu sagen pflegt, ohne Charakter sind. Dieser Ausdruck ist im strengsten Verstande unrichtig, im weitern nur in so weit anwendbar, als man dadurch entweder gänzlichen Mangel an bestimmenden Principien, oder eine immerwährende Veränderlichkeit in denselben bezeichnet; weil nichts Sichereres davon in die Augen fällt. Man bemerkt nur gewöhnlich Kontraste; unmerkliche Abstufungen fallen weniger auf, und werden daher oft aus Mangel richtiger Prüfung verkannt. Wo bloß das Naturell wirkt, wo ein Naturtrieb über die andern die Oberhand gewinnt, da entdeckt man überall auffallende Eigenheiten. Eine schwächere Natur wird durch den Einfluß der Dinge, durch Umstände, Beispiele, Meinungen u. s. w. bestimmt; sie läßt sich leichter durch Aeußerlichkeiten lenken, und handelt nach Gewöhnung, Neigungen, wobei die Eigenheit verloren geht. Aus dem bisher gesagten erhellt, daß der Charakter bestimmbar ist, und in den Verhältnissen, wo wir gegenwärtig leben, nicht bloß von dem Naturell abhängt. Erziehung, Schicksale, Umgang, eingeprägte Grundsätze vertheilern größtentheils das Angebotene, und geben den Aeußerungen des Naturells eine Richtung, die es von sich selbst bestimmt, nicht nehmen würde. Das Starke, Hervortretende wird verfeinert, und dem Auge des oberflächlichen Beobachters ganz entzückt. Nur der feine Menschenkenner entdeckt es noch; denn es bleibt doch immer wahr, was der Dichter sagt: *Naturam expellas furca tamen usque re-*
dit.

IV) *Von den Ursachen der Sitten, des Charakters und der Leidenschaftlichen des Menschen.* Dahin wird gerechnet a) die Organisation des Körpers; b) das Klima; c) Nahrung

und Befähigung; d) Alter, Gesundheit und Geschlecht; e) Erziehung; f) Stand der Menschen; g) der Einfluß des Handels auf den Charakter; h) Luxus; i) Regierung; m; k) Religion; l) Vergnügen. Ueber alle diese Punkte sind sehr interessante Erfahrungen und Reflexionen, welche sich auf den Zweck der V. beziehen, gesammelt. V) *Wichtige Erinnerungen über Verstellung, Schmeichelei und Lüge*. S. 187. Sehr vortreflich. Rec. kann sich nicht enthalten, einige Stellen aus diesem Prolegomena den Lesern mitzutheilen: „Jenehr, (heißt es S. 187) die sogenannte Sittenverfeinerung zunimmt, desto schwerer wird es für den redlichen Menschenforscher, den Charakter der Menschen zu erkennen. Alles sucht Mittel, seine Blößen zu verbergen, alles übt sich in der Kunst, zu glänzen und Ansehen zu machen, alles studiert, um seine Rolle mit Anstand und auf die eindringendste Art zu spielen. Die meisten Leute von *Welt* bleiben aber bloß beim *Scheins* stehen, und wollen nicht *seyn*. Sie täuschen daher den Menschenforscher um so mehr, je geübter sie sind. Die Mittel, deren sich die Verstellung bedient, sind Worte, Gebärden und erkünstelte Leidenchaften. Bisweilen bedient sie sich dieser Mittel einzeln, manchmal aber wendet sie selbst alle auf einmal an, und in dem letztern Falle wird es oft sehr schwer, den Schleier abzuziehen, und die Wahrheit zu entdecken. Der Grund der Verstellung liegt immer in dem wahren, oder dunkeln Gefühle seiner schlechten Eigenschaften. Die nächste Veranlassung dazu ist Furcht, mit diesen Eigenschaften vor der *Welt* nicht bestehen, oder seinen Endzweck nicht erreichen zu können. Läßt man also den Mangel der Stärke, und Heuchelei den Mangel der Rechtfchaffenheit ersetzen. Ein ausgesetztes Streben, des Bewußtseyn seiner

eigenen Moralität zu unterdrücken, und sich über das Gefühl des Lasterhaften und Schändlichen hinauszuheben, sind immer mit der Verstellung vereinigt, und betrug, Meineid, Rache u. s. w. ihre Folgen. Es frägt sich nun, wie man die Verstellung entdecken, wie man gewahr werden könne, daß die Menschen nicht ihrem innersten Gedanken gemäß handeln? Um diese Frage zu beantworten, muß man hiet erst die Mittel untersuchen, deren sich dieses Laster bedient, um seine wahren Absichten vor den Augen der Welt zu verbergen. Die Verstellung hält sehr viel auf *Formalitäten und Zeremonien*. Sie hält mit *Angstlichkeit* auf das, was man künftigen Anstand nennt, und welches so, wie die Moden, nach Zeit und Umständen Veränderungen leidet. Der Grund dieses Benehmens ist leicht zu errathen. Da die Verstellung gern ihre Handlungen berechnet, und da bei bestimmten Formalitäten oder Zeremonien bloß jenes für recht und gut angenommen wird, was in die einmal vorgesehrene Form paßt, so wird man dabei aller ternian Mühe überhoben. Man kennt schon sein Non plus ultra, man weiß schon, wie man sich betragen muß, um sich recht und gut zu betragen, man ist endlich auch versichert, daß man Eindruck machen, und seinen Endzweck erreichen wird, weil man dazu nichts anders als diese oder jene Bewegungen des Leibes, diese oder jene Deklamation u. s. w. fordert. Je mehr man sich also hinter Formalitäten oder Zeremonien zu verstecken sucht, desto verstellter handelt man gewöhnlich, Tugend und Rechtfchaffenheit sind in jeder Form gut, und bedürfen keiner eülen Geprägung; sie wollen nicht scheinen, sondern wirklich seyn. Bei der Verstellung ist im Grunde alles Formalität oder Zeremoniel, welches bald mehr, bald weniger ausfällt, je weniger
Y 2
oder

oder mehr es dem Verstellten selbst zur Gewohnheit geworden ist. Derjenige, welcher sich verstellen will, muß eist das Gewand wählen, um seine Blöße zu verbergen, das heißt, er muß sich erst kein Betragen unter diesen oder jenen Umständen vorgeschrieben haben. Daher kommt es, daß er immer mit gewisser Anstrengung, mit gewisser Gezwungenheit redet, und handelt, weil er vor jedem Worte, vor jeder Bewegung seines Körpers eist überlegen muß, ob es in seinen Plan paßt, und ob er dadurch seine wahre Absicht nicht verräth. Verstellungen, wenn der Verstellte noch nicht besonders geübt ist, arten also, wenn ich so sagen darf, in Zierereien aus, und verrathen sich durch etwas Kriechendes. Der Verstellte ist entweder Plauderer, oder er spielt die Rolle des Unwissenden. In beiden Fällen hat er keine eigene Absichten; es soll entweder seine Bredamkeit, oder seine geheuchelte Unschuld täuschen. — Wenn man das Gesicht des Verstellten genau untersucht, so wird man immer finden, daß es seine Worte Lügen straft. Bei der Verstellung herrschen immer zweierlei Empfindungen, die wahre und geheuchelte, und diese drücken sich zugleich in den Augen, in den Gesichtszügen, der Stimme und den Gebärden aus, man mag sich auch noch so viele Mühe geben, sie zu verbergen. Die wahre Empfindung fordert ihre natürliche Aeußerung, die Verstellung eine gezwungene; es entsteht ein Gemische, das bei Ungläubigen nichts heißt, bei Gläubigern aber im Grunde immer von den Aeußerungen wahrer Empfindungen unterschieden ist. Lüge kann den Ausdruck der Wahrheit nie erreichen. Bei der größten Anstrengung artet sie aus, verfällt in Uebertreibung, und verräth sich. Der Verstellte muß zu viel Aufmerksamkeit auf seine Worte und sein Ge-

sicht wenden, als daß er nicht auch irgend etwas anderes vergessen sollte, was ihn verräth. Wenn man Verstellung muthmaßt, so laße man den Verstellten nur immer reden, ohne ihn zu unterbrechen, und sehe ihm dabei starr in die Augen. Seine Muskeln werden steifer, und sein Gesicht geräth in Verwirrung. Er wird seinen Blick entweder mit Mühe anstrengen, und das bemerkt man sogleich, oder er wird unstät bald diesen bald jenen Gegenstand berühren und Besorglichkeit ausdrücken. Je starrer man ihn ansieht, desto mehr geräth er in Unruhe. Der steife Blick wird endlich durch Anstrengung ermüdet, zittern, und der unstäte sich in Niedergeschlagenheit verlieren. Unter diesen Umständen fange man sodann an, den Redenden durch Einwürfe zu unterbrechen, man verlange Erläuterungen, frage nach Umständen u. s. w. und man wird die Lüge sodann ganz entdecken. Diese Methode, die Verstellung zu enthüllen, ist ein bloßer Fingerzeig, um zu weiterem Nachdenken zu reizen. Individuelle Fälle, Umstände, Verhältnisse müssen dem Naturforscher sein weiteres Verhalten vorzeichnen. Wir haben gesehen, wie aufmerkman der Verstellte auf sich selbst seyn muß. Daraus fließt noch eine Regel, ihn zu erkennen. Man laße ihn die nämliche Sache in verschiedenen Zeitpunkten wieder erzählen, und man wird bemerken, daß er einige Umstände verändert. Man laße ihn die nämliche Sache verschiedenen Personen erzählen, und auch hier wird er sich durch Abwechselung in seinen Reden verrathen. Der Lügner muß ein sehr gutes Gedächtniß haben, und dies kann beinahe nie so gut seyn, als es ihm nicht einmal ungenau werden sollte. Er verräth sich also durch eben das Instrument, wodurch er täuschen will. Bei Anwendung dieser Regel pflegen

gen sich kluge Leute noch einer Maxime zu bedienen. Kaum hat der Verstellte seine Erzählung geendigt, so sprechen sie von einer Sache, welche von dem Gegenstande desselben ganz verschieden ist, fragen nach kleinen Umständen, und zwingen so den Lügner seine Aufmerksamkeit plötzlich von seinem Gegenstande abzuziehen, und auf ganz andere Dinge zu richten. Sie überraschen hiebei gleichsam sein Gedächtniß, welches unter diesen Umständen nicht Zeit genug hat, sich das hinlänglich einzuprägen, was über den vorigen Gegenstand abgehandelt worden ist. Nach einem gewissen Zeitraume bringen sie den ersten Gegenstand wieder in Anregung; der Verstellte antwortet mit vieler Anstrengung, geräth in Verlegenheit, stottert, nimmt seine Zuflucht zu Gemeinplätzen, und verrieth sich. Oft pflegt man noch eine Verstellung durch die andere aufzudecken. Wenn man Verstellung wittert, so stellt man sich gleichfalls, und bringt auf diese Art den Andern aus der Fassung. Alle diese Arten, die Verstellung zu erkennen, zusammen genommen zeigen, daß es doch nicht ganz unmöglich sey, hinter die Wahrheit zu kommen, sie zeigen, daß die Verstellung in sich selbst den Grund ihres Falles hat, und uns selbst die Mittel zu ihrer Entdeckung an die Hand giebt:

Man wird aus allen diesen hinreichend sehen, daß das Werk sehr interessante wahre praktische Beiträge zur Anthropologie enthält.

- f) Tübingen bei Heerbrandt: *Ueber die Gesetze der Ideenassociation und insbesondere Ein bisher unbemerktes Grundgesetz derselben.* Von C. G. Bardili 1796. 4 B. 8. (4 gl.)

Das bisher unbemerkte Grundgesetz der Ideenassociation ist nach dem V das *Gefetz der Ergänzung*. Es sey (S. 17) unfere Gemüthe eine natürliche Abneigung gegen alles Leere eingedrückt (Fuga vaui) und es strebe daher den Gang seiner Vorstellungen, Gedanken und Empfindungen vorzüglich dahin zu lenken, wo es jene Leerheit gewahr wird, das Leere sey entweder sinnlich oder intellectuel, das Sinnliche beziehe sich a auf den Raum. Diesen suche daher die Einbildungskraft zu erfüllen durch Dichtung, in dem sie den leeren Raum mit Bildern besetzt; b) und die Zeit. Die künftige Zeit werde als leer gedacht. Hierhin sey also vornämlich das Spiel der Verstellkraft gerichtet. Daher gehen wir leichter zu den Folgen, beschäftigen uns so gern mit der Zukunft, und verabscheuen das Alte und Gewöhnliche, weil da nichts mehr auszufüllen ist. Dichten sey nichts anders, als, seine Gedanken über eine Sache, nach der Natur und dem Wesen seiner Zeit und Raumvorstellungen ergänzen. Die wesentlichen Eigenschaften des Dichters müßten sich daher auch aus der Natur und dem Wesen unsrer Raum- und Zeitvorstellungen ergeben (S. 11.) So wie sich Raum und Zeit a) beliebig vergrößern und verkleinern lassen b) der R. alle Gestalten an- und die Zeit alle aufnehme; so verhalte sich auch mit der Dichtung. — Wer nun von Natur, Immer noch eine Leerheit in seinem Gemüthe wahrnimmt, ehe er seine Gedanken nach dem Wesen der Raum- und Zeitvorstellungen ergänzt hat, ist zur Dichtung geboren. — Da intellectueller Leerheit beziehe sich a) auf einen Mangel an beschäftigenden Vorstellungen, d. h. an solchen, an welchen Verstand und Einbildungskraft etwas zu ergänzen haben. Daher der allgemeine Hang zum Neuen, als

das einzige Mittel zu Ergänzungen u. f. w. b) auf einen Mangel an Volendung in unfern Vorstellungen. Die Erscheinungen des menschlichen Gemüths, worinn sich die Wirksamkeit des Gesetzes der Ergänzung mit besonderer Stärke ausgedrückt sind: a) das Quälende der Ungewissheit über unser Schicksal; b) die Unruhe, wodurch wir durch erregte Erwartungen veretzt werden; c) die Beharrlichkeit, womit wir alles was eine gewisse Person thut, auf das Prädicat zurückführen, unter das wir die Vorstellung von ihr nun einmal gebracht haben; d) die Beharrlichkeit, womit wir auch in Kleinigkeiten nicht eher nachlassen, als bis wir etwas in seiner Art vollständiges haben; e) die Gewandheit, womit wir, wenn die Ergänzung auf die eine Art nicht angeht, sie nun auf eine andere Art zu bewerkstelligen wissen; f) der natürliche Trieb, vermöge dessen der Mensch, wenn er die Wahrheit nicht finden kann, geneigt ist, Dichtungen an ihre Stelle zu setzen.

Auf dieses Gesetz der Ergänzung glaubt nun der V. alle übrigen Associationsgesetze zurückbringen zu können, als das Gesetz der Ordnung und Gewohnheit des Gegenstandes; der Aehnlichkeit; der Koexistenz und der Leidenschaften, als welche sämmtlich nur auf Ergänzung dessen dringen, was den schon vorhandenen Vorstellungen noch fehlt.

Die ganze Abhandlung ist schön geschrieben und enthält viele freie und scharfsinnige psychologische Bemerkungen. Was aber die Hauptsache betrifft, so bemerkt Rec. 1) daß das angegebne Gesetz der Ergänzung, doch wohl kein anderes ist, als das Gesetz der fortgesetzten Thätigkeit; 2) daß es viel zu allgemein ist, als daß sich die besonderen Wirkungen der Association sollten daraus ableiten lassen; 3) daß die vom Verf. versuchte

Ableitung der gewöhnlichen Associationsgesetze keine Ableitung sey, sondern daß er nur mehrere verschiedene Handlungen unter einen gemeinschaftlichen Begriff gebracht habe. Ein allgemeines Begriff aber kann nie zureichen, die besonderen, welche unter ihm enthalten sind zu verstehen. 4) Eben diese Bemerkung gilt auch von dem Gebrauche, den der V. von den Raum- und Zeitvorstellungen macht. Daß die Seelenkräfte durch und in diesen wirken ist freilich gewis. Aber man will in der Psychologie nicht wissen, daß sie in ihnen etwas setzen; sondern warum sie dieses und nichts anders in sie setzen, warum gerade diese und keine andere bestimmte Vorstellung gedacht wird. Dieses zu erklären reichen aber die allgemeinen Formen, worin alles vorgesteilt wird, nimmermehr hin.

6) Mannheim in der Expedition des medicinischen Archivs: *Der Mensch physisch und moralisch betrachtet*; oder Untersuchungen über die Mittel den Menschen weiser zu machen, und ihn vor mannichfaltigen Krankheiten, denen er in den verschiedenen Perioden seines Alters unterworfen ist, zu bewahren. Aus dem Franz. des Hrn. *Ambrosius Ganne*, Doktors der Philosophie und obersten Wundarzt der Seelstärker u. L. w. Mit Anmerkungen und einem Anhang von *Gerb. Wilhelm von Eicken*. Herzogl. Pf. Zweybr. Hofrath der Arzneiw. und Chir. Doktor. 1796. 1a B. 8. (14 Bl.)

Der Inhalt dieser Schrift sind diätetische Vorschriften mit richtigen Reflexionen über die Natur des Menschen. Sie zeichnen sich vor andern dadurch aus, daß der V. auf den Zustand der Vorstellungen und deren

deren Einfluß auf den körperlichen Zustand mit Rücksicht nimmt. Das Ganze zerfällt in fünf Abschnitte: 1) Der Mensch von seiner Geburt an bis zum 15ten Jahre seines Alters; 2) der Mensch von seinem 15ten bis zum 30sten Jahre; 3) der Mensch von seinem 30sten bis zum 50sten Jahre; 4) der Mensch von seinem 50sten Jahre bis zum Ende seiner Laufbahn; 5) das Weib von seiner Geburt an bis zum Tode. Rec. hat in diesen Abschnitten nichts gefunden, was nicht schon aus deutlichen ästhetischen Schriften bekant wäre. Der Anhang des Uebersetzers: über den Menschen nach seiner leibhaftigen Natur in den vier Hauptperioden seines Lebens ist unbedeutend. Die Uebersetzung ist, so weit sie ohne das Original bei der Hand zu haben urtheilen läßt, gut und fließend.

- 7) Leipzig bei Böhme: *Originaljeden über die empirische Anthropologie* nach Kantischen Grundrissen 1790. 16 B. 8. (13 gl.)

Es ist dieses in der That nichts mehr und nichts weniger, als der Abdruck eines höchst unvollkommenen Manuskripts der Kantischen Vorlesungen über die Anthropologie, in Paragraphen gebracht, verwebt und durchflochten mit höchst kümmerlichen Zusätzen und Veränderungen des Herausgebers. Falsche Orthographie, Auslassungen und Druckfehler in Menge entstellen die schönen Begriffe, die man hier und da findet, und um derentwillen wir anrathen würden das verstümmelte Ding zu kaufen, wenn wir nicht wüßten, daß das Publikum sehr bald die ganze Anthropologie von Herrn Kant selbst in Händen haben wird.

- 8) Leipzig: *An ridiculum sit, animi sedem inquirere?* Pt. II. 1. B. 4.

In Programm, in welchen Hr. Prof. *Plainer* diese Untersuchung insonderheit gegen die von einem andern Mitarbeiter bezührende Rec. eines andern Programmes desselben Titels in den *Annalen* (91. Aug. St. 96) vertheidiget, und zeigt, daß seine Frage gar nicht metaphysisch, sondern empirisch und anthropologisch und also gar nicht sinnlos sey. Ob jene Abhandlung des Hrn. Pl. zu dem Mißverständnisse Anlaß gegeben, kann Rec. nicht beurtheilen, da er diese erste Abhandlung nicht gesehen. So wie sich Hr. Pl. hier auslegt, hat er nach des Rec. Meinung recht. Man will nämlich denjenigen Theil des menschlichen Körpers kennen lernen, durch dessen Veränderungen der Lauf der Vorstellungen oder die Gemüthsveränderungen unmittelbar bestimmt werden, oder d r mit den Vorstellungen in Gemeinschaft steht, und die Untersuchung hiesüber ist unströng ganz empirisch und zwar anthropologisch. Die mehrsten Physiologen suchen eine Stelle im Gehirn, bis zu welcher alle übrigen Reize im Körper fortgepflanzt werden müssen, wenn durch körperliche Veränderungen Vorstellungen entstehen sollen. Rec. hält dieses für eine Hypothese, für welche bis jetzt noch kein hinreichender Grund angegeben ist. Ihm scheint die Meinung wahrscheinlicher, daß die Materie, welche die wunderbare Eigenschaft der Sensibilität (Nervenreizbarkeit) besitzt, durch den ganzen Körper verbreitet sey und daß Gehirn und Nerven nur die Mittel sind, sie theils zu erzeugen und zu behalten, theils sie auszuhauchen, theils sie im Zustande ihrer Wirksamkeit zu erhalten, und daß also die Vorstellungen unmittelbar da erregt werden,

werden, wo die sensible Materie zweckmäßig gereizt wird. Dieses ist indessen auch nur Meinung, mit der es ein jeder halten kann, wie er will.

Was den Ausdruck *Seele* für *Seele* betrifft; Es gefällt er Rec. nicht, weil es erst einer Erklärung seines unrichtigen Sinnes bedarf, wenn er nicht zu Irrungen verleiten soll, und weil er glaubt, daß in einer empirischen Wissenschaft alles vermieden werden muß, was die Untersuchung leicht ins Gebiet der Metaphysik spielen kann. Der Anthropolog hat es nur mit Vorstellungen, nicht mit der *Seele* zu thun, eben weil nur jene nicht diese ein Object der Sinne ist. Man kann in empirischen Untersuchungen wohl Verstandesbegriffe, welche Verknüpfungen sinnlicher Dinge ausdrücken, anwenden, aber Begriffe von nicht sinnlichen Objecten nicht, nach des Rec. Erachten gar keine Stelle in einer empirischen Wissenschaft. Hierin ist auch Herr Pl. mit Rec. wie er glaubt vollkommen einerlei Meinung.

Wenn man sich nun über das Object der Untersuchung versteht, und bios noch darüber uneinig ist, wie man es nennen soll; so verlohnt sich kaum der Mühe, sich noch über Namen zu streiten, und es ist billig, jedem Manne von Ansehen, seine Sprache zu lassen, und bios das, was er mit seinen Worten, seiner eignen Erklärung nach, *meint* zu prüfen, gelehrt es ließe sich auch etwas anders dabei denken.

So glaubt der gegenwärtige Rec. der sich Hrn. Pl. gar nicht verborgen will, eine Uneinigkeit zu heben, die eigentlich zwischen ihm und dem würdigen Verf. obiger Abhandlung gar nicht statt gefunden hat. Als Rec. die Frage nach dem Sitze der Seele für lächerlich erklärte, dachte er nicht an das, was Hr. Pl. darunter versteht, sondern an die Frage nach

dem Orte eines Dinges, das nicht im Räume ist. Da Hr. Pl. dem Rec. einräumt, daß diese Frage nichts sey; so glaubt letzterer, daß es nicht erforderlich ein anderes, ihm Unbekanntes, der die Untersuchung über die Materie oder den materiellen Punkt, welcher mit den Vorstellungen in Gemeinschaft steht, für lächerlich erklärt hat, das erste Programm des Hr. Pl. veranlaßt habe.

Am Ende der kleinen Schrift, wird man mit Vergnügen einige Bemerkungen lesen, welche Hr. Pl. über Summerrings neueste Schrift macht.

V. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

- 1) *Beiträge zur Geschichte der Philosophie.*
Herausgegeben von Georg Gustav Füllborn, Prof. am Elisabethanum in Breslau.
VI. Stück. Züllichau und Freystadt, in der Froumannischen Buchhandlung, 1795. 10 $\frac{1}{2}$ Bogen.

Der erste Abschnitt dieses Stückes (S. 1 — 102.) ist auch der wichtigste. Er enthält die *Fragmente des Parmenides, neu gesammelt, übersetzt und erläutert*. Die Verstandshandlung hat diese auch, mit einem eignen Titelblatte versehen, besonders ausgegeben. — Nach einer Vorrede über den Nutzen einer solchen Fragmentensammlung (S. 1 — 8.), handelt der V. in der *Einkleitung* S. 9 — 32. von den *Lebensumständen des Parmenides, seinen Schriften und Fragmenten*. Hier untersucht er unter andern die Frage, ob Parmenides bis in die Zeit des Sokrates gelebt habe, so daß dieser als Jüngling jenen als alten Mann habe hören können, und bejaht sie, nachdem er auf eine scharfsinnige Art die Schwierigkeiten, welche bei der Vergleichung gewisser Data im Plato und im Diogenes Laert. sich zeigen, gehoben hat.

Dem

Den *Parmenides* des Plato benutzte der Vf. bei seiner Bearbeitung der Fragmente mit Recht nicht als Neben-Quelle, sondern nur zur Vergleichung. Mit Gewißheit wagt Hr. F. nicht zu bestimmen, daß *Parmenides* nur Ein Gedicht verfertigt habe, um seine Ideen über den Zusammenhang der Dinge vorzutragen, da die Alten verschiedene Titel eiger *Parmenideischen* Schrift jenes Inhalts anführen. Aus den von Hrn. F. beigebrachten und aus andern Gründen ist es indess dem Rec. so gut als gewiß, daß P. nur Ein Gedicht der Art geschrieben habe, welches die Ueberschrift *ωσι φέρων* hatte, so daß jene verschiedenen lautenden Titel bloß Namen Eines und desselben Werks sind. — Es folgen noch einige Bemerkungen über die Manier des *Parmenides* etc. und eine ziemlich ausführliche Unteruchung, um die *Aechtheit* der folgenden Fragmente wenigstens höchst wahrscheinlich zu machen. Zu den von Hrn. F. beigebrachten Gründen kommt noch die Uebereinstimmung der in den Fragmenten vorgetragenen Ideen mit den ihm im Alterthum durchgehends beigelegten; wiewohl Hr. F. vielleicht absichtlich diesen Grund übergiebt, weil diese Uebereinstimmung allerdings auch in einer unergesöhlenen Schrift sich finden konnte, wenn ihr Verfasser nur ein gelehrter Mann war. — Es ist dem Hrn. F. geglückt, mit Hilfe einer langen Stelle beim *Simplexius* in seinem Comment. in *Arist. Phylis.* Fol. 11, und durch Winke, die sich in demselben Schriftsteller finden, an zwei Drittheil der Fragmente in einer zusammenhängenden Folge zu liefern, von V. 1 — 101. *Stephanus* in seiner *Prosa phlos.* hat außer den Stücke aus *Sextus* von 16 Versen nur noch 34 Verse, also zusammen 70; Hr. F. liefert deren 141. Jener hat zween bloßen griechischen Text geliefert, ohne alle Hülfsmittel, *Abhandl.* 796.

außer am Schluß eine ganz kleine Anzahl seiner eignen kritischen Bemerkungen und der des *Jos. Scaliger.* Hr. F. dagegen liefert uns unter dem griechischen Texte gelehrte kurzgefaßte kritische und vorerklärte Anmerkungen, Lateinisch geschrieben; dem Texte gegen über eine *Deutsche Uebersetzung* in Jamben, die, ohne gerade wörtlich zu seyn, im Ganzen doch den Sinn treu und bestimmt, nur hier und da auch wohl bestimmter, als das Original spricht, ausdrückt; unter dieser Uebersetzung stehn ausführliche *Erläuterungen*, Deutsch geschrieben, die den Sinn der Verse in einer fortlaufenden sehr deutlichen Paraphrase entwickeln, und beläufig viele dem Forscher älterer *Philosopheme* schätzbare Bemerkungen enthalten. Von S. 34 — 53. geht die allegorische Einleitung des *Parmenideischen Gedichts von der Natur* (*Παρουσία Έως πω φέρων*). Der erste Abschnitt der *Philosopheme* selbst (von v. 17 — 106.) ist überschrieben: *Πασι τοῦ κόσμου ἢ τὰ πρὸς ἀληθείαν* (*Rationale Kosmologie, oder Vernunftkenntniß vom Wesen der Dinge.*) Der andere (von v. 107 — 145.) ist überschrieben: *Τὰ πρὸς ἕξιν* (*Sinnliche Erkenntniß vom Wesen der Dinge.*) Dieser zweite Abschnitt ist viel Lückenvoller als der erste. Von S. 98 — 101. sind noch einige *prosaische* dicta des *Parmenides* gesammelt. — In philologische Anmerkungen über einzelne Stellen einzugehn, erlaubt uns hier weder der Raum, noch die Bestimmung untrer Annalen. Rec. fügt nur den Wunsch hi-zu, daß es dem scharfsinnigen und gelehrten Herausgeber gefallen möge, uns in der Folge mit einer ähnlichen Bearbeitung und Kritik die dem *Xenophon*, *Epicharm* und ein paar andern ältern Weisen beigelegten poetischen Fragmente, zu begeben auch insonderheit der zahlreichere des *Empedokles*,
Z wofern

wofen von diesen nicht noch die, wo wir nicht irren, von einem andern Gelehrten versprochene Bearbeitung erfolgt

Der *zweite* Aufsatz (S. 103 — 123) ist überschrieben: *Ueber einige Vortheile aus dem Studium der alten Philosophen*. Hier werden besonders folgende Sätze ausgeführt: 1) Die alten Philosophen sind wirklich nur noch wenig so studirt worden, wie sie es verdienen. 2) Das Studium derselben lehrt uns die Fortschritte in der Wissenschaft richtiger beurtheilen, und das, was wir haben, besser schätzen. Wer deutlich und bestimmt kennen will, was unsre Philosophie gegen die alte für Vorzüge oder Unvollkommenheiten hat, muß die Werke aus der letztern selbst studieren. Denn die Bücher über die Geschichte der Philosophie geben meist nur die allgemeinen Resultate, mit Hinweglassung einer Menge von Mittelbegriffen u. s. w. 3) Auf der andern Seite ist aber das Studium der alten Philosophen auch eine Vorbereitung zum Studium der Philosophie, und für Jünglinge eine bessere, als unsre eigentlichen Compendia. 4) Ein andrer Vortheil kommt mehr auf die Rechnung der Sprachen: nämlich die Aufklärung, Beichtigung und Befestigung unsrer philosophischen Ideen vermittelt der Alten. (Dieser Punkt, so wie der folgende, ist ausführlicher als die übrigen erläutert, und durch viele lehrreiche Beispiele, besonders aus Aristoteles, erläutert.) 5) Selbst für unsre *Kunstsprache* lassen sich aus dem Studium der alten Philosophen manche Vortheile erwarten. 6) Wenn wir die Alten genau und sorgfältig studieren, arbeiten wir uns gewissermaßen in ihre *Methode* ein, (die in Rücksicht des *Analytischen* wirklich eigenthümliche Vorzüge vor der neuern hat.) 7) Schon als Text zu Untersuchungen werden die alten Philosophen immer einen großen Werth behalten.

Der *dritte* Aufsatz führt die Ueberschrift: *Thomas Campanella über die menschliche Erkenntnis*. (S. 114 — 161.) Nach vorläufigen Bemerkungen über dessen Philosophie liefert Hr. F. einen Auszug von desselben *Metaphysik* S. 132. ff., und von S. 145. ff. excerptirt er dessen *Wissel gegen die menschliche Erkenntnis*, und die *Lösung und Einschränkung dieser Zweifel*, aus Campanella's *Einklebung zu seiner Metaphysik*. Hr. F. löst ihn, als einem scharfsinnigen Kopf, mehr Gerechtigkeit widerfahren, als gewöhnlich geschieht, wiewohl er auf der andern Seite dessen Grillen und Inconsequenzen keinesweges verhehlt.

Zuletzt folgt (S. 163 — 168) noch die Ankündigung eines von Hr. F. unternommenen Werks, das als *Materialien-Sammlung* und *Hilfsmittel zur Geschichte der Philosophie* viel Nutzen verspricht: nämlich 1) eine Bearbeitung der kleinen philosophischen Geschichte unter *Galen's* Namen, der *Philosophum*, des *Pseudo-Origenes* und von *Hermiae Itrif. Gentil*. 2) *Fragmenta Philosophorum Graecor. profana*. 3) *Excerpts ex Patribus Eccles. ad hist. philos. Gr.* Der allgemeine Titel dieses künftigen Werkes: *Philosophia Graeca* scheint Rec. indes vielmehr zu unflusen, als der verdienstvolle Vf zu liefern gedenkt; daher wir ihn mit einem bestimmtem vertauschen würden Rec. sieht dielem Werke mit nicht geringen Erwartungen entgegen.

- 2) Stendal bei Franzen u. Grosse: *Die Moral älterer und neuerer wilder Völker*, historisch und philosophisch bearbeitet von *Johann Gottlieb Lindemann*, Pred. in Ikenbüttel in Cöllischen, auch des Königl.

Königl. deutschen Gesellschaft in Göttingen Ehrenmitglied. 1795. 23 B.

Vor einigen Jahren hat Hr. Ewerbeck einen grünlichen durchsichtigen Plan über die Geschichte der Moral bekannt, und zugleich Hofnung gemacht, eüst selbst diese Geschichte nach demselben Plan ausarbeiten. Der V. des vor uns liegenden Buchs kennt, wie er versichert, die kleine aber treffliche Schrift, aber wahr scheinlich bloß dem Titel nach; denn sonst würde er nicht sagen: sie enthalte eine Anweisung, eine *Geschichte der Sitten* zu schreiben. Und wahrlich, hätte er sie gelesen, so müßte er entweder sein Unvernehmen gänzlich ausgehen, oder ein besseres Buch geschrieben haben. Hätte er doch das erstere gethan, wie er in der Vorrede versichert, daß er es habe thun wollen, denn man sieht aus dem Ganzen, daß er nicht einmal über den Plan einer solchen Geschichte reiflich nachgedacht hat. Selbst die noch lange nicht vollständigen und berichtigten Begriffe, die darüber in der Vorrede vorkommen, sind nicht einmal in der Ausführung vollkommen angewandt worden. Die Probleme, welche der Verf. an diesem Buche, an der Hand der Geschichte aufzulösen versuchte, sind: *wie war der sittliche Zustand der Völker? was hassen sie für moralische Grundsätze, wornach sie handelten? In wie fern überdies dieses Volk einen sittlichen Vorzug vor jenem? Was lehrten einzelne Weltweisen von Tugend? Welche Tugenden und Laster herrschen vorzüglich unter diesem und jenem Volk?* Man sieht schon hieraus daß die Geschichte des moralischen Kulturzustandes der Menschlichkeit und die Geschichte der Moral, in so fern sie wissen schaftlich behandelt worden, gar nicht unterschieden ist, wie denn die Facta, die zu beiden gehören, im ganzen Buche

bunt unter einander gemischt sind; daher befriediget das Buch weder in der einen noch der andern Rücksicht. Und wie sonderbar, gerade die Moral der *alten kultivirten* und der *neuern wilden* Völker nicht etwa in besondern Abschnitten, sondern unter einander gemengt vorzutragen. Aber freilich ist diesem Compilator um scharfe Abrisse und planmäßigen Zusammenstellungen nicht sehr zu thun. Er hat einmal sein Fach gewählt, in das er alles, was er zusammengetragen, ohne große Mühe ausschüttet. Das ganze Kunststück, die Moral eines oder mehrerer Völker, historisch und philosophisch — in dem Sinne, wie hier diese Wörter gebraucht worden — darzustellen, besteht darin, daß man einige Sätze moralischen Inhalts aus den Religionen übernehme, oder einige Sittensprüche, Lebensregeln anführe, dann etwas von den Lehren oder Schriften der Philosophen sagt — daß dieses nach dem Gesetz der Sparsamkeit aus andern Büchern genommen werde, wo dergleichen vorhanden sind, versteht sich von selbst — dann eine Reihe von Gedanken über einzelne Tugenden und Laster, nebst Beispielen von beiden aufführe, das heißt den sittlichen Zustand der Völker schildern, das die Grundtats ihrer Handlungen darstellen. — Der Verf. fühlte selbst seine Schwäche, und wollte sein Vorhaben aufgeben, aber er meinte doch: es müsse hierin die Bahn gebrochen werden, er könnte doch manches Gute heben, und auf nachsichtsvolle Leser rechnen. Freilich kommt auch in dem Buche manches Gute vor, nur daß davon vielleicht wenig dem Verf. zu Gute kommt, und daß der Plan und Ordnung, was kein eigentliches Eigenthum ist, nichts tuget. Das Buch besteht aus drei Abschnitten. Der erste enthält eine *Literatur der Moral*, die nicht vollständig ist. zumal das Verzeich-

nifs der Schriften über die eigentlich wissenschaftliche Moral der Alten. Dellbrück über Aristoteles Moral und mehrere neuere Werke über die Moral der Alten sind nicht erwähnt. Der zweite beschreibt die Sitten der auf dem Titel angegebenen Völker ohne Kritik und Auswahl. Was von den Griechen gesagt ist, könnte eben so gut auch in einem Werk über die griechischen Alterthümer stehen, und ist auch meistens aus Anacharsis Reisen genommen. Der dritte Abschnitt, der von S. 69 bis ans Ende geht, hat nun die Moral der Völker zum Gegenstande. Zuerst wird hier von den verschiedenen Arten die Moral vorzutragen, von Fabeln, Gnomem u. dgl. (wo vieles aus dem 1. Abchn. wiederholt wird) gehandelt, dann kommen Auszüge moralischer Gedanken aus Homer und Anakreon, dann einige moralische Lebensregeln der Aegypter, Perser, Indier u. s. w. Hierauf folgt die Moral der griechischen Philosophen mit einigen Beobachtungen über ihre verschiedenen Meinungen über das höchste Gut; endlich Betrachtungen über einzelne Tugenden und Laster nebst Beispielen von beiden, die nicht immer passend gewählt, oft auch aus der christlichen Welt genommen sind, die doch aus dem Plan des Verf. angebracht seyn sollte. Wenn er auch in der Literatur nicht auf Lantzens Buch aufmerksam gemacht hätte, so würde doch dieser Theil des Buches daran erinnern. Den Beschluß machen wieder einige Betrachtungen, das es schwer ist, über Tugenden und Laster eines Volkes zu urtheilen, das einige local und klimatisch sind u. s. w.

VI. PHILOSOPHISCHE LITTERATUR.

1) Leipzig bei Vols. *Asterlesene Bibliothek der allgemeinen Saaswissenschaft, für*

Staats- und Geschäftsmänner, Gelehrte, Freunde und Beflissene dieser Wissenschaft. Herausgegeben von C. D. Voss. Ersten Bandes Zweites Quartal. 1797. 21 B. 8. Zweiten Bandes Erstes Stück. 1796. 18 B. 8

Das zweite Quartal mit dem in dem vorigen Jahrgang der Annalen (Sept III. St.) angezeigten ersten Hefte, machen zusammen genommen den ersten Band aus. Reichthum und Genauigkeit der Auszüge charakterisiren auch diese Stücke. Für die philosophische Litteratur findet man in dem letzten Hefte des ersten Bandes folgendes: 1) Einen ausführlichen Auszug aus einem Programm des Hrn. Prof. Bischoff zu Helmstädt, das eine Geschichte des Begriffs der allgemeinen Saaswissenschaft und der notwendigen Verbindung derselben mit der Jurisprudenz enthält. S. 188 - 204. 2) historisch-philosophische Betrachtungen des Schuldenwesens der Fürsten, mit besonderer Rücksicht auf das deutsche Reich. Ebenfalls Auszug aus einem lateinischen Programm des Hrn. Prof. Bischoffs S. 205 - 220. 3) Auszug aus der Schrift: Von den wahren Gränzen der Wirksamkeit des Staats, in Beziehung auf seine Mitglieder. S. 329 - 357. 4) Kann es einen Rechtsgrund für die Einziehung des Privateigenthums zum Behuf der Regenten- oder Staatskassen geben? S. 375 - 379 Der Verlagsort und Jahrszahl wenn diese Schrift erschienen, ist nicht angezeigt. Alle diese Auszüge sind mit kritischen Bemerkungen des Herausgebers begleitet. Hierauf folgen II. Beurtheilungen von Schriften, wovon nur folgende zur Philosophie gehören: 1) *Eberhard* (J. A.) Ist die Augustinische Confession eine Glaubensvorschrift der lutherischen Kirche? 2) *Specklers* Rechte des Menschlichen. 3) *Jakob's* L. H. philosophische Rechts

Rechtslehre; 4) Antismochavel; 5) *Heydenreich K. L.* über die Heiligkeit des Staats. 6) *Röffig*, über die Verdienste des Staats (Wie kömmt dies Buch in eine *auswerkens* Bibli: thek?) Der übrige Inhalt geht nur der positiven Staatswissenschaft an.

Das merkwürdigste für unsre Leser im ersten Stück des zweiten Bandes ist: I. Auszüge 1) aus der Beschreibung der Stadt und Republik Bern 1794. mit sehr treffenden Anmerkungen des Herausgebers; 2) aus der Schrift: Die Staatsverwaltung von Toskana. 2 Bde 1795. 3) aus: Frankreichs drei Konstitutionen, nebst einer Beleuchtung ihrer ersten Grundsätze, von G. W. Bertoldy 1795. 4) aus *Rüdigers* Anfangsgründen der allgemeinen Staatslehre; 5) aus v. *Bergs* Staatswissenschaftlichen Versuchen; 6) ein Fragment aus *Kant*: Zum ewigen Frieden. Der Herausgeber setzt noch zu den von Kant angeführten Präliminartikeln folgendes: 1) daß jede Regierung eines jeden Staats Raths bei allen ihren Unternehmungen nur den allgemeinen Staatszweck vor Augen haben, durchaus nie sich zu Rücksichten verleiten, durch dieselben sich nie zu irgend einem öffentlichen Unternehmen bestimmen lassen solle; 2) daß eine jede Regierung durchaus keinen andern Krieg, als einen Vertheidigungskrieg führen dürfe und müsse; 7) aus *Garatts* Denkschrift über die Revolution, dessen Urtheil über die Heiligkeit der Insurrektion, mit sehr richtigen Gegenbemerkungen; 8) aus *Roschers* Schritt: Von dem verderblichen Einflusse des Lotteriewesens auf den Staat. 1795. Hr. R. bringt eine zweckmäßige Lotterie in Vorschlag. Hr. V. aber verwirft in den Zufügen auch diese, so wie alle Lotterien, weil sie ungerecht und unpolitisch sind. Kec. sieht wenigstens die Ungerechtigkeit davon aus den Gründen des Herausgebers nicht ein. Hr. V. beweist die

Ungerechtigkeit dadurch, daß sie mit Hintergehung verbunden seyn soll. Allein die Grundsätze der Lotterie sind ja öffentlich, wie kann hier Hintergehung von Seiten der Lotteriedirection seyn? Aber angenommen, daß die Lotterie ein listiges Mittel sey, den Unterthanen Geld abzulocken; so ist doch nicht jeder Gebrauch der List ungerecht. Es steht ja den Leuten frei, ob sie wollen oder nicht, und die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit des Gewinnes liegt ihnen ja vor Augen; 9) Urtheile einiger angesehenen Staatslehrer und Philosophen über die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams und das Recht der Unterthanen zur Insurrektion. Ausgezogene Stellen aus *Rüdigers* allgemeiner Staatslehre, *Schwartzs* Staatsgelehrtheit, *Schmalzens* Staatsrecht, *Eberhards* Staatsverfassung, deren Fortsetzung versprochen wird. — Eine sehr interessante Nebeneinanderstellung.

II. Beurtheilungen. In diesem Hefte sind nur solche Schriften angezeigt, die in das positive Staatsrecht einschlagen.

POPULÄRE UND VERMISCHTE PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN.

- 1) Leipzig bei Friedrich Baumgärtner: *Carl Friedrich Heydenreichs Originalideen* über die interessantesten Gegenstände der Philosophie — Dritten und letzten Bandes erste Abtheilung. 231 S. gr. 8.

Hoffentlich werden diejenigen Kritiker die so fertig sind, wenigstens die Nägel an den Fußzehen zu tadeln, weil sie an der ganzen Form nichts auszufetzen wissen, dem Hrn. V. unter den Ausdruck: *Originalideen*, nicht lange chikaniren, da derselbe in der Vorrede ausdrücklich erklärt, daß

der Titel die Erfindung des Verlegers sey, und die hier dargelegten Ideen doch wohl wenigstens in eben dem Verstande original genannt zu werden verdienen, als jeder Schuttpflichter seine Stücke *Originalschanspiel* nennt. Es sind in dieser ersten Abtheilung sechs Abhandlungen geliefert. *Allgemeine Uebersicht der Fortschritte der theoretischen Philosophie im 18ten Jahrhunderte — Ideen über den Einfluß der Philosophie auf die Behebung des Leidenden — Skizze einer physiologischen Theorie der bildenden Kunst, als eine specielle Anwendung der in der ersten Abhandlung des zweiten Theils enthaltenen Grundsätze — Skizze einer Theorie der Charakterzeichnung in Werken der Dichtkunst — Bemerkungen über den Zusammenhang des Ästhetisch-Edlen mit dem Moralisch-Edlen — Ideen über Schönheit und Hässlichkeit.*

In der ersten Abhandlung, welche aber hier noch nicht vollendet ist, werden in vortheilhafter Ordnung die vier Haupttheorien über die letzten Gründe der menschlichen Erkenntniß, und ihre objectiv Wahrheit, die Theorien eines Leibnitz, Locke, Hume und Kant, mit einander verglichen, die Mängel und unrichtigen Voraussetzungen der drei ersten gezeigt, und dadurch überzeugend dargethan, daß nur Kant dies schwere Geschäft vollendet habe. Wir wünschen, daß alle diejenigen, die noch immer auf eine unbegreifliche Weise nicht zu wissen scheinen, worauf es ankommt, wenigstens diese Abhandlung, und noch mehr die Beckische Schrift: *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem kritische Philosophie beurtheilt werden muß*, wiederholt zu studieren, sich entschließen wollen. Es kommt alles auf den Kantischen Begriff *der objectiven Wahrheit*, und bei diesen auf den Begriff des *Object* an. Rec. bekennet ganz gerne, so lange er sich diesen nicht bemerkt hatte, im Finstern getappt zu

haben, und die Stelle, die ihm zuerst das volle Licht gab, ist S. 194 der ersten, und S. 236 der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft enthalten.

Vorzüglich aber wünschen wir, daß die Herrn Reinhold Fichte, Aichele, Schelling u. s. w. die folgenden Lecturen die sie hier wegen ihrer Veruche, Kantem nachzuheben, und durch Aufstellung eines obersten Grundgesetzes der Philosophie eine vermeinte Lücke auszufüllen erhalten, beherzigen, und von ihren vergelichen Bemühungen, wodurch sie ganz und in das dogmatische Labyrinth hinein gerathen, absehen mögen. In der zweiten Abhandlung, die aber auch hier nur angefangen ist, geht der Hr. V. von drei Bemerkungen aus. Jedes Leiden eines Menschen, der wirklich, der Entwicklung seiner Thätigkeit und Vernunft nach, Menschlich ist, ist verknüpft mit *Reflexionen über die Natur und Zweckmäßigkeit desselben*. So lange er darüber nicht richtige Vorstellungen hat, verknüpft sich mit seinem Leiden ein besonderes Leiden *der Unzufriedenheit*, welche entweder eine *entschiedene*, oder *zweifelnde* ist. — Der Mensch besitzt im Leiden bis auf einen gewissen Grad Herrschaft über sein Bewußtseyn, Freiheit der Ideenbeschäftigung, Willkühr seiner Aufmerksamkeit. Er kann mancherlei Kunstgriffe anwenden, um sein Gefühl des Unangenehmen mechanisch zu heben, wenigstens zu lindern. — Wirkliche Ueberzeugung der Vernunft hat auf den Zustand des Leidenden doppelten Einfluß, a) indem sie ihm *innern Frieden* gewähren kann, und mit diesem Muth und Stärke der Seele; b) indem sie eben dadurch das Gefühl des eigentlichen Leidens zu schwächen, ja in manchen Fällen gänzlich zu heben fähig ist. Die Mittel, den Zustand des Leidenden zu seinem Vortheil zu verändern, sind

sind daher, entweder 1) Gründe eines sichern Friedens der Seele, bewirkt durch Vernunftüberzeugung, oder 2) Methoden, durch Benutzung der Herrschaft über sein Bewußtseyn, Willkühr der Aufmerksamkeit, ihm Stillung oder Linderung des unangenehmen Gefühls zu verschaffen. Jenes sind die eigentlichen *Trost- und Beruhigungsgründe*, dieses *philosophische Kunstgriffe*. Die Philosophie kann sich also auf eine dreifache Weise um den Leidenden verdient machen: 1) vorzüglich dadurch, daß sie im Allgemeinen den dauernden Frieden der Seele begründet, welchen selbst die größten Uebel des Lebens nicht zu zerstören vermögen — *Theodicee für Leidende*; 2) daß sie manche Leiden, welche der Mensch sich selbst durch unrichtige Vorstellungen, durch naturwidrige Stimmung seines Begehrungs- und Gefühlvermögens zugezogen oder vergrößert hat, durch Berichtigung derselben zu heben, oder doch zu mildern sucht — *Disciplin für Leidende*; 3) daß sie ihm reichen Stoff zu mancherlei Kunstgriffen liefert, die unangenehmen Gefühle gegen angenehme umzutauschen, wenigstens Dauer, Stärke und Bitterkeit desselben einzuschränken — *Technik der Beruhigung der Leidenden*. Der Friede der Seele, welcher eine Theodicee für Leidende gewähren soll, ist nicht ein bloßer periodischer Stillestand, Unterbrechung oder Einschläferung der Thätigkeit, sondern eine auf Vernunftgründen ruhende *Freiheit, alle Uebel der Welt als Mittel für den Endzweck des höchsten Gutes anzusehen*, eine daraus entpringende Fähigkeit, sich diejenigen angenehmen Gefühle zu verurfachen, welche mit dieser Vorstellungsart zusammenhängen, jene unangenehmen aber von sich zu entfernen, welche Folgen der entgegengesetzten Vorstellungsart sind, endlich ein dadurch be-

stimmtes Vermögen der Ergebung und Fassung beim Herannahen und der Gegenwart eigener Leiden. Dergleichen ist nun ohne religiöse Ueberzeugung durch Vernunft nicht möglich. Bloß Naturbetrachtung giebt uns über die Harmonie des Uebels in der Welt mit der Bestimmung des Menschen keine Aufklärung, verwickelt uns vielmehr, wenn wir uns an sie allein halten, in trostlose Zweifel. Es fragt sich also, welchen Standpunkt der Mensch fassen müsse, um sich von jener Harmonie zu überzeugen? Alles kommt auf die Lösung des Problems an: *Aus dem Plane Gottes für die Menschheit, wie fern ihr die Idee des Endzwecks derselben ankündiget, die zufällige Vertheilung von Glückseligkeit und Elend in der wirklichen Welt begrifflich zu machen*. Vermessen kann man diese Untersuchung nicht nennen. Es ist vielmehr *nothwendig*, daß der Mensch über die Vereinbarung der zufälligen Vertheilung von Glückseligkeit und Elend in der wirklichen Welt mit dem Plane Gottes für die Menschheit einig mit sich selbst werde. Sollte er die Unmöglichkeit dieser Vereinbarung ein, oder könnte er sich doch solche auf keine mögliche Weise begrifflich machen, so könnte er eben so wenig in einer festen Treue für Gesetz und Pflicht beharren, als einen ununterbrochenen Glauben an die Gottheit unterhalten. Demonstration läßt sich über jene Vereinbarung nicht führen, so wenig, als über das Daseyn Gottes selbst. Wenn aber doch Entscheidung nöthig ist, und sich mehrere widerspruchsfreie Vorstellungsarten eines möglichen Zusammenhangs bilden lassen, und unter allen, die man entdecken kann, nur eine die Vernunft völlig befriediget, so hängt es nicht von unserer Willkühr ab, ob wir ihr helflichten wollen, oder nicht: sie wird vielmehr Gegenstand unsers Glaubens, und schließt sich unab-

unabtrennlich an unsere Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der Religion an. Gewiß wird jedermann mit dem Recensenten der Vollendung dieser Abhandlung begierig entgegensehen.

Die dritte und vierte sind reich an Stoff zum Nachdenken, und einzelnen interessanten und scharfsinnigen Bemerkungen, leiden aber, da sie selbst nur Skizzen sind, keinen Auszug, so gern Rec. auch etwas mehreres über die Skizze einer Theorie der Charakterzeichnung in Werken der Dichtkunst sagen möchte.

In den Bemerkungen über den *Zusammenhang des Moralisch Edlen mit dem Aesthetisch Edlen* ist der Begriff des ersten zu enge bestimmt. Das edle Handlungen, Handlungen von vorzüglichem sittlichen Werthe, das es solche sind, zu deren Hervorbringung eine vorzügliche Stärke der Seele, eine ausgezeichnete Kraft der Vernunft, die Neigungen und Gefühle der Sinnlichkeit zu überwinden, gehört, ist richtig. Aber das sie sich jederzeit auf uniere Mitmenschen beziehen müssen, das dazu eine musterhafte Feinheit der Urtheilskraft gehört, mit welcher man seinem Mitmenschen auf eine Weise wohlthue, wodurch seine Verhältnisse, und die daraus entspringenden Gefühle am meisten geschont werden, und der Zuwachs von Glückseligkeit, den man ihm ertheilt, ihm auf das Reinste und Vollendetste zukömmt, macht die Erklärung zu enge und speciell. Das Aesthetischedle gehört entweder den Gegenständen an, oder der Form, der Art der Darstellung, Anordnung und Bezeichnung. Das Edle der Gegenstände selbst, bezieht sich auf den Menschen, und findet sich in historischen Stücken. Der Begriff dieses Edlen hat keine Schwierigkeit. Er drückt moralischedle Gefinnung, Charakter, Handlung aus. Wenn wir aber das Edle in die Form setzen, so betrifft

das Urtheil den Künstler selbst, so fern er durch die Art seiner Darstellung seine moralische Stärke, den Umfang, die Lauterkeit und Feinheit seines Gefühls, für Sittlichkeit und Anstand ausdrückt. So zeigt sich das Edle der Form insbesondere im Ausdruck der Leidenschaften, vorzüglich starker und wilder Leidenschaften. Durch jenes Gefühl geleitet giebt er seinen Compositionen bis auf die kleinsten Theile Zweckmäßigkeit, vermeidet alles Triviale, entfernt jeden Zug, welcher die Harmonie des ganzen unangenehm stören, und Gefühle hervorbringen würde, die der Hauptwirkung widersprechen u. s. w. Das Edle des Styls in Werken der poetischen und prosaischen Litteratur ist sehr bestimmt erklärt, so wie die Natur der edlen Einfachheit eines Charakters, der Gesinnung, einer sichtbaren Form, einer mahlnerischen Composition, eines Gebäudes, eines musikalischen Werkes, eines Tanzes, des Inhalts und Styls eines Gedichtes, einer Rede u. s. w. Das Gegenheil der edlen Einfachheit ist das *Ueberspannte, Ueberladne, Gezierte, Gekuchte, Kindische*. Aus der letzten Abhandlung, worin das Geschmacksurtheil über Hässlichkeit nach eben den 4 Momenten, wie das über Schönheit in der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft bestimmt wird, zeichnen wir nur noch folgendes aus. Das Hässliche ist dem Schönen nicht *contradictorisch*, sondern *contrast* entgegen gesetzt. Aber gleichwohl nennt man nicht alles hässlich, was eine der Schönheit conträre Wirkung thut. Der H. V. bestimmt die Sache so: Man nennt alles, was wesentlich oder zufällig eine gewisse Form besitzt, hässlich, wenn diese Form entweder unmittelbar, oder unmittelbar und mit einander zugleich, *ungemischtes Mißvergnügen und Abcheu gegen sie erregt*. Gegenstände, welche durch ihre Form unmittelbar und mittelbar

ber ungleich ungemischtes Mißvergnügen erregen, nennt man dann doch nicht häßlich, wenn die Ideen zu der Widerigkeit der Bildung das meiste beitragen. Aus diesen Gründe nennen wir gewisse Gefichter wegen des physiognomischen Ausdrucks moralischer Mängel, nicht häßlich, sondern etwa *abject, fatal, unvorsichtlich*. Wir sagen nicht: eine häßliche Seele. Denn die Vorstellung einer auch noch so entarteten Seele kann nie ein ungemischtes Mißvergnügen erregen. Keine Seele ist ganz böse. Und das Urtheil über moralische Schlechtigkeit hängt mehr vom Begriffen ab. Hingegen setzt man von einem bösen Charakter, in so ferne derselbe reines ungemischtes Mißvergnügen und Abfcheu erregen kann. Von einem Werke der Dichtkunst, Tonkunst, Malerei, etc. sagen wir nicht, daß es ein häßliches Werk derselben sey. Denn wenn es die Wirkung der Häßlichkeit hervorbringt, so ist gar kein Werk dieser Kunst. Es giebt also keine häßliche Ode, Symphonie, kein häßliches Portrait.

- 2) Frankfurt am Mayn, bei Macklot: *Aglais*. Eine Phil.ophie für das Ichöne Geichleht. 7 Bogen 17. l. 16 gl.)
(Mit einer elenden Vignette.)

Dieses elende Produkt hat folgenden Inhalt. *Grundriss der Philosophie für Damen* Z. B. gleich auf der ersten Seite: Jeder Gedanke ist Empfindung, aber diese Empfindung ist nicht immer sinnlich. — *Leib und Geist. Ermunterung an Leibien*. Z. B. Laß bei Bechern und bei Küßen, untere Jugend uns genießen, denn sie eilet blitzgeschwind. *Ueber die Dauer des Genusses. Das Wesen der Liebe*. (Nach Platos Symphonien.) *Briefe über den Spiegel. Reformation der Etikette*. I. Der Hznäkuß, *Annal. 1796.*

II. *Die Raufsucht unter den Damen. Die Glückseligkeit. Von der Liebe*. Ein philosophisches (!) Gedicht. (Unverantwortlicher Mißbrauch aller drei Worte! Es ist nicht Gedicht, sondern allerelendeste holländische Reinerie; nicht philosophisch, sondern nonienkaltisch; nicht Eins, sondern wild chaotisch.) *Schmaß und Schmaß*. Eine nähere Anzeige wäre Zeit- und Papierverderb. Daß der Hr. Verleger diese 7 Bogen für 16 gl. verkauft ist gar zu arg!

- 3) Leipzig bei Heimius: *Sind wir berechtigt, eine größere künftige Aufklärung und höhere Reife unseres Geschlechtes zu erwarten?* Mit steter Hinsicht auf die gegenwärtigen Zeitumstände, untersucht von C. H. L. Pöhlus. Zweitem Professor der Moral und Geschichte an der Ritterakademie in Dresden 1795. 21 B. 8. (8 gl.)

Der Hauptgrund, weshalb der Hr. V. diese Frage mit Ja beantwortet, ist der Glaube an den moralischen Weltplan. Durch Reflexion über die wirkliche Geschichte der Menschheit wird dieses bestätigt. Im ersten Abchnitte wird aus den wirklichen Kräften des Menschen gezeigt, daß er eine Anlage hat aufgeklärt zu werden und zur Reife zu gelangen, daß dieses Zweck bei seiner Bildung ist. Daß er auch zur Ausbildung und Reife fortgeschritten wird im zweiten Abchnitte aus der Weltgeschichte bewiesen, und unserm Zeitalter der Vorzug vor allen vorhergehenden eingeräumt. Der dritte Abchnitte beschnitte sich mit Widerlegung der Einwürfe gegen die fortreitende Vervollkommenung des menschlichen Geschlechtes. Im vierten werden die Mittel die Ueberzeugung an eine solche for-

A a

schrei-

Schreitende Kultur der Menschheit zu bilden angegeben, worunter die moralische Ansicht ohne Zweifel oben an stehen muß; im fünften wird bewiesen, daß und wie jeder einzelner verpflichtet sey, zur allgemeinen Aufklärung mit zu wirken. Der sechste Abschnitt zeigt die großen Vortheile einer solchen Ueberzeugung, und der siebente ist gegen einige neuere Einwände gerichtet, wo der V. zwar viel richtiges sagt, aber sich gegen den Dogmatismus einer moralischen Weltbetrachtung doch nicht rechtfertigen kann. Der Styl ist gut und der Vortrag populär, obgleich nie und da etwas zu deklamatorisch, welches in dessen in Betrachtungen dieser Art für das größere Publikum kein Fehler ist.

- 4) Göttingen bei Vandenhök: *Ueber Deutschlands Verfassung und die Erhaltung der öffentlichen Ruhe in Deutschland*, von G. H. v. Berg. 1795. 22 B. 8. (18 Gl.)

Diese Schrift enthält die weitere Ausführung einer Abhandlung in dessen Staatswissenschaftlichen Versuchen (S. Ann. 1795. Dec. St. 147.) Sie bezieht sich auf die Aufgabe der Erfurter Akademie, welche im J. 1792. einen Preis auf die beste populäre Schrift setzte, wodurch das deutsche Volk von den Vortheilen seiner Verfassung belehrt und vor den Uebeln gewarnt wird, wozu überspannte Begriffe von ungemessener Freiheit und idealischer Gleichheit führen. Zugleich ist auf die noch übrigen Fragen der Akademie geantwortet, die sich sämmtlich auf diesen Gegenstand beziehen und mit vieler Weisheit abgefaßt sind. Daß in einer solchen Schrift sich keine Aufschlüsse für Philosophen finden, gereicht ihr nicht zum Verwurfe. Daß aber richtige philosophische Grund-

sätze hier angewendet und gebraucht worden sind, ist sehr zu rühmen und Niemand wird in dieser Hinsicht das Buch ohne Vergnügen und ohne von Hochachtung gegen die richtige Denkart des Hrn. Verf. erfüllt zu werden, lesen.

- 5) Jena und Leipzig bei Gabler: *Ueber die sich wiederholenden Unterhaltungen in Gesellschaften und die vornehmsten Quellen derselben*. Ein Versuch von Jonathan Schuderoff. 8. 1795. 128 S. (9 ggr.)

Der Hr. Pastor Schuderoff zu Drakendorf bei Jena, hat sich dem Publikum lang& als einen unsrer vorzüglichen Denker bekannt gemacht. Auch die gegenwärtige kleine, aber sehr lehrwerthe Schrift, ist ein neuer Beweis davon. Der Gegenstand derselben war in der That der Untersuchung des Psychologen nicht unwerth, und der Verf. hat dieselbe wirklich mit schönen psychologischen Kenntnissen und seinem Beobachtungsgesichte, wiewohl mehr *rhapsodisch* als *systematisch* geführt.

Er theilt seine Schrift in zwei Abschnitte, wovon der *erste* die Menschen, die sich in Gesellschaften am leichtesten wiederholen, und dann die Arten und Quellen der *Unterhaltung überhaupt*. — Der *zweite* aber die Quellen der *sich wiederholenden Unterhaltungen* aufzählt. — Bei dieser Abtheilung war es nun freilich unvermeidlich, daß, was man beim ersten Blicke bemerkt, und was der Verf. selbst einseht (S. 126.) schon im ersten Abschnitte Bemerkungen vorkommen mußten, die eigentlich in den zweiten gehören.

„Wenn ich,“ sagt der Verf. (S. 11.) „meine Gedanken über gesellschaftliche Unterhaltungen, und zwar gegenwärtig über die sich immer wiederholenden Vor-
trage,

trage, so thue ich eigentlich nichts, als daß ich einen Commentar über den Gemeinplatz schreibe: jeder reitet sein Steckenpferd" — Ganz recht, und hier hat der Verf. den Gesichtspunkt, aus welchem er seinen Gegenstand zu betrachten hatte, vollkommen richtig aufgefaßt. Um so mehr hätte Rec. gewünscht, er hätte denselben immer vor Augen behalten, und alle Quellen der Unterhaltung sowohl *überhaupt*, als der *sich wiederholenden* insbesondere daraus hergeleitet, was sich wohl leicht hätte thun lassen, und wobei auch die obige nicht ganz bequeme Eintheilung der Quellen weggefallen wäre.

Doch wir wollten unsre Leser mit dem Inhalte der vorliegenden, bei all diesen kleinen Unvollkommenheiten doch immer sehr lesenswerthen und interessanten Schrift bekannt machen.

Selbstdäcker, die mehr *gedacht* als *geirnt* haben, verfallen am wenigsten in den Fehler, sich in Gesellschaften zu wiederholen, weil sie mehrere Gegenstände zugleich zu umfassen, und jeden von mehreren Seiten zu betrachten im Stande sind — am leichtesten hingegen *Männer*, die sich einer *Wissenschaft*, einer *Kunst*, oder einem *Handwerk* anschließend widmen, — *eigentliche Oekyste* — *Geschäftsmänner*, die in ihren Geschäften leben und weben. — Das *schöne Geschlecht*, dessen Unterhaltungen sich gewöhnlich um das *Hauswesen*, den *Mann* und die *Kinder* herumdrehen (das gilt von verheurateten, aber wie von den unverheurateten?) — und überhaupt jeder um so leichter je kleiner die Summe seiner Kenntnisse und Erfahrungen, und je beengter der Kreis ist, innerhalb dessen seine Thätigkeit ihre Anwendung findet.

Die *gewöhnlichen* Gegenstände der Unterhaltungen begünstigen dann auch diese Wiederholungen. Denn entweder sind

es *Erfahrungen*, die man auf Reisen, im Umgange mit Menschen, oder durch eigene Thaten und Vorfälle gemacht hat; — oder es sind (bedeutende politische oder auch nur Tages-) *Neuigkeiten*, oder *witzige Einfälle*, oder *Anekdoten*, oder *Bewerthungen anderer*. (Wir möchten hinzusetzen: oder *politische Kannengießereien*, in so fern sie die Zukunft betreffen.) Alle diese Gegenstände machen Wiederholungen beinahe unvermeidlich.

Jedoch diese Wiederholungen haben noch andere *eigenhümliche Quellen* (II. Abschn.) und in einer oder mehreren der folgenden wird sich immer der Grund von ihnen entdecken lassen. — Eine gewisse *Menschenfreundlichkeit und Bonhomie*, die den Gegenstand ihres Gesprächs nicht lange wühlt, weil sie der Gesellschaft nichts Arges zutraut; — der *Wunsch, andere für sich zu interessieren*, daher man am liebsten von dem spricht, wovon man am besten zu sprechen weiß, gegründet auf *Eitelkeit*, oder *Ehrgeiz*; — eine gewisse *Eingeschränktheit des Geistes*; — *Vergessenheit*; — die *Sucht zu beherrschen*, womit be'onders gewisse Gelehrte so häufig werden, verbunden mit *Selbstgefälligkeit* und *Eigendunkel*; — *Ruhmvedrigkeit*, welche das werthe Ich am liebsten zum Gegenstande der Unterhaltung macht; — *Leerheit des Kopfes*; (diese hätten wir lieber gleich bei der Eingeschränktheit des Geistes mitgenommen) die *Absicht*, zu unterhalten, und die *Einbildung*, man *wisse es schon*; — eine gewisse natürliche *Gesprächsgreiz*; — oder endlich sorglose *Vernachlässigung* seiner selbst, da man keine Vorstellung von sich hält. (Wäre auch besser gleich oben unter der Vergessenheit mit angeführt worden.)

Von S. 25 — 55. ist eine vortrefliche Abschweifung eingeschaltet, woin der Verf. aus Principien der kritischen Philosophie die *Bestimmung der Weber*, sowohl

Als 2

als

als vernünftiger und fühliger Wesen, als nach ihrem empirischen Charakter untersucht. Eine der schönsten und lehrreichsten Stellen der ganzen Schrift.

- 6) Frankfurt am Main: *Sammlung einiger Schriften über vulkanische Gegenstände und den Basalt*, aus dem Franz. und Dänischen. Nebst eigenen Abhandlungen von Karl Wilhelm Nöfe. 1795. 22 B. 8.

Diese Schrift führen wir bloß um einiger Abhandlungen willen von Herrn Nöfe hier an, welche die allgemeine Methode betreffen, wornach mineralogische Gegenstände wissenschaftlich behandelt werden müssen, und welche in einem nicht philosophischen Geiste abgefaßt sind. Die erste davon hat den Titel: *Ueber die Verbindung der Fossilien mit einander und die dabei mit ihnen vorgehenden Veränderungen, Beobachtung und Theorie* S. 153 — 286. Besonders gehören die zwei ersten Abschnitte hieher. Der erste handelt von der Bestimmung der verschiedenen Arten des Nexus und ihrer Merkmale, und der andere von der Interpretation des Nexus. Die folgenden geben einen Beweis von der Anwendung dieser Grundätze an Beispielen von Fossilien. Die andere hierhergehörige Abhandlung ist *Von den Erfordernissen zu Theorien* S. 289 — 306. Die erste Abhandlung ist logisch, und jedermann wird die Regeln, welche der Hr. V. giebt philosophisch richtig finden, und den gemachten Anwendungen seinen Beifall schenken müssen. In der letzteren aber ist es mehr darauf angelegt, jeder Wissenschaft und auch der Mineralogie ein constitutives Princip zu verschaffen. Hier aber glaubt Rec. sind die Forderungen des V. nicht zu befriedigen, daher auch das, was in der Abhandlung gesagt wird,

größtentheils auf bloße allgemeine Topiken hinausläuft, welche von geringem Nutzen für diese Wissenschaft zu seyn scheinen. Immer aber verdienen die Gedanken des Hrn. V. die Aufmerksamkeit philosophischer Naturforscher.

- 7) Leipzig bei Gräff: *Ueber den Stand und die Verpflichtung der Gelehrten, und über die Wissenschaften eines künftigen Religionsgelehrten und Religionslehrers*, von D. Gottlieb Schlegel. Ersten Prof. der Theol. und Procurator der Akademie zu *Utrecht*, wie auch Generalsuperintendenten von Schwedisch Pommern und Rügen. 1796. 5 B. 8.

Zwei akademische Reden die sich durch die Wahrheit ihres Inhalts, Einsicht der Sache, und durch den väterlichen Ton des würdigen Verfassers jederman empfehlen werden.

- 8) Neustrelitz: *Philosophisches Journal etc.* Herausgegeben von C. F. Niehammer. Heft 11 12. 1795.

(Fortsetzung der Rec. Ann. 177. 96. S. 164.)

- A. *Philosophische Abhandlungen über die Philosophie und deren Methode.*

9) *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus; Beschlufs*, Heft 11. S. 173 — 239. Vergl. das 7. Heft. S. 177. — Es möchte sich von diesen Briefen schwer ein so kurzer Auszug geben lassen, als es der Zweck dieser Zeitschrift gestattet. Sie verrathen einen scharfsinnigen Kopf und viele der darin geäußerten Gedanken sind des weiteren Nachdenkens werth. Nach des Rec. Urtheil besteht

fehler Dogmatismus. In wie weit er der Kritik entgegenesetzt wird, darin, daß er Begriffe mit Objecten verwechselt und in den Begriffen die Dinge gefunden zu haben vermeint, da hingegen die Kritik verlangt, daß allen Begriffen zuerst ihre Gegenstände gesichert werden sollen, ehe man aus denselben Erkenntnisse von Dingen schöpfen kann. So unterscheiden sich also Dogmatismus und Kritik wesentlich, obgleich in beiden einerlei Methode angewandt werden kann. Die Methode kann nämlich dogmatisch seyn, d. i. man kann aus Begriffen in beiden Schlüsse ziehen, nur daß die Kritik die Sicherung des Inhalts dieser Begriffe verlangt, die der Dogmatismus entweder voraussetzt, oder nur aus Begriffen beweiset. Nach dieser Art zu denken, scheint es, als ob der V. dieser Briefe selbst in den Fehler des genannten Dogmatismus falle, wo er über reelle Objecte philosophirt. Dieses scheint ihm z. B. S. 206 hegegnet zu seyn, wo er, ohnerachtet gegen intellectuelle Anschauung protestirt wird, doch einen bloßen leeren Begriff der Freiheit zum Erklärungsgrunde eines psychologischen Phänomens, nämlich dessen, daß wir unser Ich nie los werden können, oder daß unser Ich alle Vorstellungen begleitet, gebraucht. Ist wohl die Erklärung: Ich kann mein Ich nicht los werden, weil ich absolut frei bin, eine andere als die alte dogmatische; ich kann nicht vernichtet werden, weil es einfach ist? und liegt in dieser Behauptung nicht wahrer Dogmatismus? wahre Unverständlichkeit, wenn anders Verständlichkeit darin besteht, daß ich die Objecte meiner Begriffe durch eine mögliche Anschauung sichern kann.

10) *Von den Wortfreisheiten der Gelehrten.* Ein freier Auszug aus Werenfels, Heft 17. S. 240 -- 252.

11) *Vergleichung des vom Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre.* Von Herrn Prof. Fichte. Heft 12. S. 267 -- 320. Unsere Leser werden sich des Schmidischen Aufsatzes im 7. Hefte dieses Journals (Ann. 1. Heft S. 172) noch erinnern. Dieser hat den gegenwärtigen veranlaßt, der in mehr als einer Rücklicht merkwürdig ist. Am allgemeinsten möchte wohl der kurze Abriss interessieren, welchen Hr. F. von seiner Wissenschaftslehre giebt, und diesen wollen wir daher unsern Lesern zuerst mittheilen. Die Frage, welche die Philosophie zu beantworten hat, ist folgende: „Wie hängen unsre Vorstellungen mit unsern Objecten zusammen; in wie fern kann man sagen, daß denselben etwas umabhängig von ihnen, und überhaupt von uns, außer uns entspreche? Welches ist der Grund dieser Behauptung?“ Diese Aufgabe nimmt die Wissenschaftslehre auf und beantwortet sie folgendermaßen: *Die Vorstellung und das Object, das ihr entsprechen soll, sind Eins, und eben dasselbe, nur angesehen aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten; daß es aber aus diesen zwei verschiedenen Gesichtspunkten angesehen werden muß, liegt in der erkennbaren und dazustehenden Natur der Vernunft, ist sonach notwendig, und ist einzusehen, als notwendig.* Die Wissenschaftslehre giebt die Einsicht, wie und warum das vernünftige Wesen beides, das doch nur Eins ist, unterscheiden, und hinsther doch urtheilen müsse, daß beide, den Charakter der Freiheit, den die Vorstellung als solche hat, und den der Nothwendigkeit, das das Object als solches hat, abgerechnet, völlig gleich sind.

Das Verfahren der Wissenschaftslehre ist folgendes: Sie fodert jeden auf zu bemerken, was er überhaupt und schlechthin notwendig (darauf kommt alles an; aber gerade

and several other things which
 have been mentioned in the
 notes of the 11th of the month
 and which are of great interest

to the student of the history of
 the country and the people
 and to the student of the
 history of the world.

The first of these things is

the discovery of the

ancient city of

the ruins of the

ancient city of

the ruins of the

ancient city of

the ruins of the

ancient city of

the ruins of the

ancient city of

the ruins of the

ancient city of

the ruins of the

ancient city of

the ruins of the

ancient city of

the ruins of the

ancient city of

the ruins of the

ancient city of

the ruins of the

ancient city of

the ruins of the

ancient city of

the ruins of the

ancient city of

the ruins of the

ancient city of

the ruins of the

Realität des zu Analysirenden ist gesichert durch die beschriebene innere Handlung; sie geschieht wirklich; durch den der sie vornimmt, und hat sonach Realität alles, was weiterhin aufgestellt wird, ist sie selbst in der Analyse, dasselbe hat sonach Realität, so wie sie selbst welche hat: die Richtigkeit des Verfahrens in der Analyse verbürgt das Denkgesetz. Denkt man nun in dieser Folge der Handlungen, die nur für die analysirende Urtheilskraft eine Folge mehrerer Handlungen wird, an sich aber nur Eine Handlung ist, das Ich als Object, so hat man die Dinge (was Kant die Anschauung nennt: *denkt man es als Object*, so hat man den Begriff. Aber die Analyse der Wissenschaftslehre stellt das Ich nicht als Subject, und nicht als Object auf, sondern als beides zugleich, läßt sonach Begriff und Ding zugleich entstehen, und macht es dadurch sichtbar für das innere Auge des Geistes, das beide Eins sind und eben dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen; — was Kant so ausdrückt: Begriff und Anschauung (in der Wissenschaftslehre Ding) können nicht getrennt seyn.

Diese Gedanken des Hrn. F. wird man mit Vergnügen lesen, das wahre Problem der Philosophie ist richtig angegeben. In der Auflösung steigt Hr. F. bis zu dem Ursprünglichen hinauf und findet, das sich jedermann in dasselbe vertetzen mußte und nur so es gewahr werden könne. Vielleicht hat Hr. F. dieses Ursprüngliche nicht richtig bezeichnet, vielleicht läßt es sich deutlicher, bestimmter angeben; vielleicht giebt es eine leichtere Methode, andere auf diesen Standpunkt zu führen. Dieses muß Hr. F. einräumen, wenn er billig seyn will. Vielleicht ist eben darum, weil er das Führen nicht recht verstand, seine Wissenschaftslehre, wie er S. 296 sagt, nicht geleert worden.

Denn es würde Eigenliebe verathen, wenn der V. schlechterdings den Grund, warum seine Schrift nicht ausgelesen wird, nur in anderer Stumpfheit, und nicht auch in seiner Art zu denken und zu reden suchen wollte. Auch darin möchte man Hrn. F. beistimmen, das dieses Aufsteigen zu dem Ursprünglichen nicht gerade jedermanns Sache sey, das viele incompetent Richter sich ein Urtheil hierüber anmaßen und da absprechen, wo sie nichts verstehen. Aber die wegwerfende Art, mit welcher Hr. F. mit allen spricht, und die höhrende verächtliche Wette, mit welcher er mit Hrn. Schmid in dem Aufsätze und vollends auf dem Umschläge redet, lassen ein Gefühl zurück, welches gewis für Hrn. F. nicht vortheilhaft ist. Man sieht überhaupt nicht ein, weshalb Gelehrte ihre durch Privatklättsereien erregte Galle vor dem ganzen Publikum ausschütten, und Fremde mit ihren eckelhaften Zänkereien belästigen, die gewöhnlich keiner Partei Ehre machen. Was geht dem Publikum der Zank zweier Professoren in den engen Mauern von Jena an? Wie sehr aber Hrn. Fichte die Animosität zur Ungerechtigkeit gegen Hrn. Schmid in wissenschaftlicher Rücksicht verleitet habe, davon lese man nur folgende Aeußerungen eines Collegen über den andern, der mit ihm in gleichen Fächern lehrt: Meine Philosophie heißt es S. 318 ist nichts für Herrn Schmid aus Unfähigkeit, so wie die seinige mir nichts ist, aus Einsicht. Er kann in das Gebiet, das ich umfasse, nicht hereindringen, er kann keinen Fuß über meine Gränze setzen. Wo ich bin, da ist er nie. Wir haben auch nicht Einen Punkt gemein, von welchem aus wir uns gelegentlich verständigen könnten. Er hat schon ehemals gestanden, das er die Wissenschaftslehre nicht verstehe. Er hoffte vielleicht, das

The first part of the paper discusses the importance of the study of the history of the English language. It is argued that a knowledge of the history of the language is essential for a full understanding of the language as it is used today. The author then goes on to discuss the various factors which have influenced the development of the English language over the centuries. These factors include the influence of other languages, particularly Latin and French, and the influence of the social and cultural changes which have taken place in England and elsewhere. The author also discusses the role of the printing press in the development of the English language, and the influence of the various dialects which have contributed to the formation of the standard language. The paper concludes by discussing the importance of the study of the history of the English language for the student of the language today.

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN WALLE.

ZWEYTER JAHRGANG 1796.
III. STÜCK.

LEIPZIG,
IN DER VON KLEEFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

I N H A L T.

| | Seite | | Seite |
|--|-------|---|-------|
| 1) <i>Fichte's</i> Naturrecht. | 400 | 11) Briefe des Erziehungsgeschäft be- | |
| 2) Kritik über Preussens Criminalgesetz. | 425 | trifft. | 529 |
| 3) <i>Kant</i> zum ewigen Frieden. | 436 | 12) <i>Auguste</i> und <i>Heronymus</i> . | 533 |
| 4) <i>Mellin's</i> Grundlegung zur Metha- | | 13) <i>Schollmeyer's</i> Catechismus der Ver- | |
| phylik des Rechts. | 446 | nunft. | 534 |
| 5) <i>Manger</i> die Todesstrafe. | 459 | 14) <i>Tieftrank's</i> Censur Th. 1. — 3. | 535 |
| 6) Apologie der unumschränkten Ge- | | 15) Morgengespräche zweier Freun- | |
| walt eines Monarchen in Glaubens- | 462 | de über Offenbarung. | 557 |
| 7) <i>Rüdiger's</i> Anfangsgründe der allge- | | 16) <i>Elpizon</i> oder über meine Fort- | |
| meinen Staatslehre. | 463 | dauer im Tode 1. Th. | 563 |
| 8) <i>Voss's</i> Handbuch der allgemeinen | | 17) <i>Othman's</i> Lehrbuch der Moral und | |
| Staatswissenschaft. | 474 | Religion. | 576 |
| 9) <i>Blau</i> über die moral. Bildung. | 447 | 18) Kritik der Hypothese einer innern | |
| 10) <i>Niemeyer's</i> Grundätze der Erzie- | 515 | Verfallung Jesu. | 576 |

NACHRICHT.

Die philosophischen Annalen erscheinen bei uns jährlich in 4 Stücken von zwölf bis dreizehn Bogen, nebst einem halben Bogen als Anzeiger für kleine Abhandlungen, interessante Nachrichten und Buchhändler-Anzeigen bestimmt. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist drei Reichsthaler (den Louisd'or zu fünf Thaler gerechnet) die bei Empfang des ersten Stückes vorausbezahlt werden. Man wendet sich deshalb entweder unmittelbar an uns oder an die zunächst gelegenen Buchhandlungen. Auch hat das Königl. Grenz-Postamt zu Halle im Magdeburgischen die Versendungen an diejenigen übernommen, welche die Exemplare bequemer und lieber durch die Posten haben mögen.

Der Abdruck der Inserate in den Anzeiger, die wir franco und deutlich geschrieben erbitten, wird die Zeile mit acht Pfennigen vergütet.

Neue Bücher der Verlagsbandlung zur Michaelismesse. 1796.

Kritik der Humanität. 8.

Scheidemantel, F. C. G. Beiträge zur Arzneykunde 1ste Abtheilung gr. 8.

Spiess, K. H. Der Alte Ueberall und Nirgends. 2. Theile, Neue Auflage 8. 2. Rthlr. Streifereien im Gebiete der Dramaturgie. 8. 18. gr.

ANKÜNDIGUNG.

Die allgemeine Religion.

Ein Lesebuch für alle Stände.

Die Religion ist eine Sache für alle Menschen. Dieses ist schon ein hinreichender Grund, zu schliessen, daß ihr Erkenntnisgrund einfach und gemeinsäfslich seyn müsse, daß sie vielleicht gar durch etwas in dem Menschen gewürkt wird, was von aller Speculation, (die immer nur für wenige gehört) unabhängig ist.

Ich habe in dem obigen Werke versucht, die moralischen Gründe der allgemeinen Religion ohne Kunstsprache vorzutragen. Man muß diese Gründe nicht so wohl für einen Beweis der Religionsätze ansehen. Denn einen solchen, d. h. eine theoretische Erkenntnis, welche durch ihre bloße Mittheilung Ueberzeugung von den religiösen Wahrheiten hervorbrächte, giebt es überall nicht. Es ist vielmehr eine psychologische Entwicklung derjenigen Zustände, welche, wenn sie eintreten, die religiöse Gefinnung in dem Menschen, den Glauben an Gott und Unsterblichkeit unvermeidlich hervorbringen. Und da es von dem Menschen abhängt, diese Zustände in sich selbst

selbst hervorzubringen, so hängt auch in so weit die relative Gemüthsstimmung von ihm ab, deren sich der Topikasthet gar nicht enthalten kann, so sehr ihn auch speculative / weiter oben moget

Es aber einm. die Keizung in dem **Hernen der Menschen gegründet**, so erschert auch die Natur dem Menschen auf eine neue Art, indem er nur die Welt als ein Werk der Gottheit anhebt, und alles auf sie deutet **was nur der laie derselben zusammenbringt** Hierdurch erhält die teleologische Betrachtungsart Gewicht, welche ein Naturbetrachter von jeher so sehr entzückt hat: Zwe. Dritttheil meines Buchs beschäftigen sich mit derselben, und wenn ich mir gleich nicht ermahnen darf, neue Entdeckungen in die Natur gemacht zu haben, so glaube ich doch, daß die Ansicht der Vorhandenen Stoff, und der vorrührigen und zerstreuten Naturerkenntnisse, wo nicht den Provicium, doch der Anwendung nach ned tet. Ich setze aber nicht so sehr die Nütlichkeit meiner Betrachtungsart einen Wert, als vielmehr in ihre Sicherheit. Diese ist nämlich in der Teleologie, wenn man sie für Psychotheologie ausgeben, was dieses Buch; bestehend; ausfallen. Angriffen ausgesetzt, die sie unmöglich zu widerstehen kann. Die; Angriffe aber treffen meine religiöse Ansicht der Natur nicht so, Mühen, weil ich keinen Beweis für die Keizung daraus hernehme, sondern vielmehr die Wahrheit der Betrachtungsart mit die Religion haue

Mit. hundert von diesem Buch in den Buchhänden und auf den Postämtern eine reichhaltige Anzahl. Es erscheint dem, zu Offert 1799, und wird aus 30 — 40 Exemplaren zu 10 Schillingen. Um der Anke zu erleichtern, wird Pränumeration darauf angenommen. Die Pränumeration ist für *Ein Exemplar* oder 1 Renth. 10 gr. im Jahr 1799. Wer an der Zeit ledig mit 1 Exemplare pränumerirt, erhält 9; und der Rest dem Pränumeranten, erhält 21 Exemplare. Wer vor den 1sten Januar 1800. Ledig mit 10 oder 20 Exemplaren; mit Schreibpapier. Auf Druckpapier oder mit 10 oder 20 zum 1sten April 1799. 1 Exemplar für den Pränumerationspreis erhält, die Summe der Pränumeranten vorstrucken werden sollen, so bitte ich um die 10 oder 20 Exemplare an dem 1sten April 1799. dieselben

Die 10 oder 20 Exemplare, die auf Postämtern stehen auf dieses Buch Pränumeranten, die 10 oder 20 Exemplare an dem 1sten April 1799. dieselben werden. Die 10 oder 20 Exemplare, die auf Postämtern stehen auf dieses Buch Pränumeranten, die 10 oder 20 Exemplare an dem 1sten April 1799. dieselben werden.

L. H. Jakob.

I.

PHILOSOPHISCHE RECHTSLEHRE.

2) Jena und Leipzig bei Gabler: *Grundlage des Naturrechts*, nach Principien der Wissenschaftslehre, von Joh. Gottlob Fichte. 1796. 16 B. 8. (18 gl.)

Das es vor allen Dingen auf eine vertraute Bekanntschaft mit den Principien der Wissenschaft ankomme, die man abhandeln will, um einen hellen Blick auf jede ihrer Wahrheiten zu werfen, das kann von Niemanden in Zweifel gezogen werden. Die allgemeine Klage aber, so wohl der Philosophen wechselseitig gegen einander, als auch derjenigen, die von ihnen belehrt werden wollen, über die Philosophen, war von jeher immer diese, daß die von ihnen, für letzte Principien ausgegebene Sätze, statt die Frage darnach vollkommen zu befriedigen, unendlich viele Fragen wieder erwecken, die jeden, der sich auf sie einläßt, in den Zustand der Verwirrung und der Leerheit setzen, deren Bewußtseyn blos durch den Eigendünkel einer übergroßen Weisheit bei den meisten gehindert wird. Die kritische Philosophie hat das große Verdienst, die Frage nach den letzten Gründen der Dinge an sich, in die nach den transcendenten Principien aller Erkenntniß umgeschaffen zu haben. Dadurch, daß sie die letz-

ten vorgestellt hat, und so selbst eine Transcendentalphilosophie ist, kurz, in der Zergliederung des ursprünglichen Verstandesgebrauchs, hat sie die gänzliche Leerheit und in sich bestehende Unverständlichkeit der Frage nach den letzten Gründen der Dinge an sich entfaltet. Jeder, der einmal der transcendenten und eben darum wahren letzten Principien aller Erkenntniß sich bemächtigt, ist im Stande, sich der Bedeutung seiner Begriffe, dadurch, daß er sich an dieses Princip hält, zu versichern. Die transcendenten Principien, und so den Standpunct der Bedeutung der Begriffe, die das Naturrecht ausmachen, anzugeben, ist, wie R. urtheilt, der Zweck dieser Grundlage. In wie fern dieselbe, nach des R. Meinung erreicht worden ist, das wird eine ausführliche Anzeige und Beurtheilung dieser Schrift hier niedertreten.

Das Buch fängt mit einer Einleitung an, welche einige Hauptzüge der Wissenschaftslehre des Verfassers, (die dem Vorgehen nach, die Transcendentalphilosophie seyn soll) und das Verhältnis derselben zum Naturrecht enthält. Der Verfasser handelt darin erst ab, wie eine reelle philosophische Wissenschaft sich von bloßer Formularphilosophie unterscheidet. Nach

Annal. 796.

B b

Recen-

Recensenten Urtheil besteht alle Formular- (dogmatische) Philosophie in einem Verfahren mit bloßen Begriffen, welches, weil es von dem Standpunct der Bedeutung aller Begriffe (dem ursprünglichen Verstandesgebrauch) weglieft, bedeutungsleer ist. R. muß aber gleich zu Anfange den der transcendentalen Untersuchungen unkundigen Leser, bitten, diese Recension zu überschlagen. Sie ist darum nicht für ihn, weil es unmöglich ist, sich hier in unständliche Erläuterungen einzulassen. Bloß Herrn Fichte selbst und solche Leser, die mit dem, was Deduction der Kategorien in der Kritik der reinen Vernunft heißt, innig vertraut sind, kann R. im Auge haben. „Der Charakter der Vernunftigkeit, sagt hier Hr. F. besteht darin, daß das Handelnde und das Behandelte Eins sey und eben dasselbe; und durch diese Beschreibung ist der Umkreis der Vernunft als solcher erschöpft.“ R. fragt Herrn F. ob diese Redensart mit der: Wenn ein Begriff Bedeutung hat, so muß eine ursprünglich synthetische Einheit, mit der analytischen des Begriffs zusammenfallen. Wenn es so ist, so bekennt R. frei, daß Hr. F. den wahren Geist der Kategorien und den eigentlichen Gehalt des kritischen Idealismus, den äußerst wenige erreichen, sehr wohl getroffen habe. Wenn es nicht so ist, so mag er sich darauf gefaßt machen, daß R. sein Buch chinesisch recensiren werde, und das von Rechts wegen, weil der V. arabisch zu schreiben beliebt hat. Indessen wird R. in dieser Auslegung durch die Anmerkung auf der zweiten Seite bestätigt. Es heißt da: „Diese Leute (!) können ohne Substrat einmal nichts anfangen, weil es ihnen unmöglich ist, sich von dem Gesichtspunkt der gemeinen Erfahrung auf den der Philosophie zu erheben.“ Wenn dieses so viel sagt, als: Es giebt Philosophen, (die

meisten sind so) die ihren Blick von der analytischen Einheit des Begriffs, (dem Punkt dem beigelegt wird: Größe, Sachheit, selbst Substantialität u. s. w. der eben darum an sich, entkleidet von allem, ein leerer Punkt ist) gar nicht auf die ursprünglich synthetische, objective Einheit des Bewusstseyns, die den Begriff real macht, werfen wollen, so muß R. sich ausnehmend freuen, Hr. F. auf dem Wege zu finden, den er selbst geht. Die Einleitung enthält II. *Was insbesondere das Naturrecht, als eine reelle philosophische Wissenschaft zu kosten habe.* III. *Ueber das Verhalten der gegenwärtigen Theorie des Rechts zu der Kantischen.* Da die hieauf folgende Abhandlung das unter diesen Rubriken befindliche, weiter ausführt, und die Recension die Größe eines Buchs nicht haben darf, so kann sich dieselbe nicht weiter bei der Einleitung verweilen. Aber die (S. 8.) gegen die Recension seiner Schrift: über den Begriff der Wissenschaftslehre, in den Annalen, befindliche Anmerkung, erfordert eine Erwiderung. Herr F. fragt in jener Schrift die Mathematiker: ob nicht alle Linien gerade sind und meint, daß, weil die krumme Linie nicht krumm, sondern gerade sey, daraus die Unmöglichkeit der Quadratur des Kreises folge. Der R. jener Schrift legte Herrn F. Worte noch eben weit vernünftiger Sinn unter, als er, wie aus dieser Anmerkung erheller, es haben will. Recensenten schien es, daß H. F. die bloße Irrationalität des Verhältnisses des Durchmessers zur Peripherie, die allerdings demonstrabel ist, aus seinem Begriff der nicht krummen, krummen Linie zu begriffen glaube. Aber er mein, die Quadratur des Kreises, d. i. die Verwandlung desselben in ein Quadrat, und auf diese Entdeckung ist freilich noch kein formaler Kopf in der Algebra gestossen; sie gehört ihm ganz eigen, Indessen er-
 innert

innert ihn Recensent an die gleichwohl mögliche Quadratur der Mündchen des Hippocrates und die Quadratur der Parabel.

Die Abhandlung selbst zerfällt in drei Hauptstücke. Das erste handelt die Deduction des Begriffs vom Rechte ab. Das zweite giebt die Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs. Das dritte enthält endlich eine systematische Anwendung des Rechtsbegriffs; oder die Rechtslehre, und die's zerfällt nun in folgende Kapitel: 1) Deduction des Urrechts; 2) über die Zwangsrechte; 3) vom Staatsrecht, oder dem Rechte in einem gemeinen Wesen. Drei folgende Kapitel: über den Staatsbürgervertrag, die bürgerliche Gesetzgebung und die Constitution, die bereits ausgearbeitet sind, verspricht der Verfasser, zugleich mit dem Völker- (dem Weltbürger-) und dem Familienrechte in der nächsten Messe unter dem Titel des *angewandten Naturrechts*, erscheinen zu lassen. *Erstes Hauptstück. Deduction des Begriffs vom Rechte.* Es enthält drei mit Beweisen versehene Lehrsätze, die wir anzeigen und beurtheilen wollen. Der erste ist: „Ein endliches Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirkbarkeit zuzuschreiben.“ Der Beweis wiederholt die Aussage des Lehrsatzes, und selbst an die Stelle einer *freien Wirkbarkeit*, die Beschreibung derselben: eine Thätigkeit, deren letzter Grund schlechthin im Vernunftwesen selbst liegt. Es soll also mit diesem Lehrsatz so viel gesagt werden, daß das Selbstbewußtseyn jedes vernünftigen Wesens mit der Vorstellung seiner sittlichen Freiheit verbunden ist, und nur unter der Bedingung derselben und in dieser Vorstellung statt finden könne. Wo diese Einsicht Herrn F herkömmt, sieht E. nicht. Das Bewußtseyn der Personalität, der sitzlichen Anlage, die Kategorie:

sittliche Freiheit, das alles ist freilich eins und dasselbe. Allerdings hebt der Mensch in diesem sittlichen Bewußtseyn sich selbst aus der Natur, sondert von seinem Ich (seiner Person) Alles, was Thathat der Natur ist, selbst seine Geisteskräfte, das insgesamt nicht sein ursprüngliches Eigenthum ist und behält als solches lediglich seinen sitzlichen Werth im Auge, den er sich selbst gegeben hat. Auf einer ganz andern Stelle steht aber das vernünftige Wesen als Naturwesen, und der ursprüngliche Verstandesgebrauch in den Kategorien der Natur ist ein ganz anderer als der praktische Vernunftgebrauch: sittliche Freiheit. Eben daher ist der Behauptung des Herrn F gerade entgegen, ein verständiges Wesen, ohne alle sittliche Anlage, mithin ohne Bewußtseyn eigenen Werths, recht wohl denkbar. Allein, vielleicht versteht Herr Fichte unter seiner freien Wirkbarkeit nicht untere praktische Freiheit, obgleich das erste diesem Lehrsatz angehängte Corollarium dieses zu sagen scheint. Dieses lautet: „Es wird behauptet, daß das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseyns sey; daß ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, und dem zufolge auch die Welt nicht wahrnehmen würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre — Das praktische Vermögen ist die innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen, und daran angeheftet.“ Vielleicht hat Herr F. bei seiner freien Wirkbarkeit nichts anders im Sinn, als seine in der Schrift: über den Begriff der Wissenschaftslehre, gegebene Merkmale der allgemeinen Wissenschaftslehre und jeder besondern Wissenschaft, wovon die erste das Gezwungene und Nothwendige des menschlichen Geistes, jede besondere Wissenschaft dagegen eben dieses

wendige und gezwungene unter den Gesetzen und dem Gebrauch einer absoluten Freiheit erhebt, wüßte Herr F. da durch das Beispiel vom Raum in der Geometrie erläutert. Der Raum ist das Nothwendige und so Object der Wissenschaftslehre; in der Geometrie zieht die Freiheit den Punkt, wiewohl es ihr beliebt. Legt man diese Bedeutung des Wortes freier Wirklichkeit in jenen Lehrsatz, so müßte sein Sinn etwa der seyn: Das vernünftige Wesen muß, so fern es sich seiner selbst bewußt ist, sich zugleich der Möglichkeit besonderer Wissenschaften bewußt seyn. Was es nun auch ist, was Herr F. meint, so ist Rec. verichert, daß Hr. F. nichts Klares dabei denkt, und daß er sich nicht so ausdrücken würde, wenn er auf das, was an ihm Begriffe Bedeutung giebt, verweisen wollte. Der Esel, den er mit Recht auf viele Kantianer wirft: „Wenn nun einige Kantianer über die Begriffe a priori sprechen hört, so sollte man glauben, die eiben stünden im menschlichen Geiste vor der Erfahrung, etwa als leere Fächer da.“ trifft auch ihn. Wenn man Herrn F. von Nothwendigkeit und schon von Beweisen, da, wo der Standpunkt aller Beweise vorgestellt werden soll, sprechen hört, so muß man an die Esel denken, die auf einen Elefanten ruht, oder den Elefanten, der wieder auf einer Schildkröte ruht, welche wieder auf was andern liegt. Dessen ungeachtet gesteht R., daß er auf Stellen im Buche stößt, die ihn überraschen, und ihn überzeugen, daß H. F. die wahre Stelle, wo der Geist der Transcendentalphilosophie wohnt, zum öftern bemerkt hat, und er bedauert es, daß H. F. seinen Gedanken die zum Reifwerden nöthige Zeit nicht hat geben wollen. Beweise hiervon sind folgende Bemerkungen: S. 9. „Es ist unphilosophisch zu glauben, daß das Ich noch etwas an-

deres sey, als zugleich seine That und sein Product. — Das Ich ist nicht etwas, das Vermögen hat, es ist überhaupt kein Vermögen, sondern es ist handelnd; es ist, was es handelt, und wenn es nicht handelt, so ist es nichts.“ — Beweis noch mehr davon ist der jenem Lehrsatz untergeordnete Folgesatz: „Durch dieses Setzen eines Vermögens zur freien Wirklichkeit setzt und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt außer sich.“ Dieser Satz, von dem Standpunkte einer Transcendental-Philosophie vernommen, widerlegt den Berkleyischen Idealism. Herr F. würde sicher den wahren Punkt der Sache treffen, wenn er bemerken wollte, daß dieser Idealism bloß dann und so lange den Schein von Bedeutung erhält, so lange man die Kategorien als absolute Prädikate der Dinge ansieht, und man nicht bemerkt, daß sie darum und so fern Prädikate der Dinge sind, so fern der Verstand in ihnen ursprünglich verbindet. Bei dieser Bemerkung scheint dieser Idealism in seiner Unverständlichkeit. Diesen einzig wahren Gesichtspunkt scheint Rec. Herrn F. nicht zu haben, ob er gleich, möchte R. sagen, um ihn herum schwebt. Er redet vom *praktischen Ich* und dem Setzen desselben einer Welt, „die unabhängig vom Ich, nämlich vom praktischen, welches hier für das Ich überhaupt gilt, *da ist*, und von welcher unabhängig *das Ich*, abermals das praktische, seine Zwecke bestimmende, *gleichfalls da ist*, die mithin außer einander da sind, und jedes eine besondere Existenz haben.“ Im angehängten Corollarium heißt es: „Der transcendente Philo soph muß annehmen, daß alles, was es sey, nur *für* ein Ich, und was für ein Ich seyn soll, nur *durch* das Ich seyn könne. Der gemeine Menschenverstand giebt im Gegentheil beiden eine unabhängige Existenz; und behauptet,

behauptet, daß die Welt immer seyn würde, wenn auch er nicht wäre. Der letztere hat nicht Rückficht auf die Behauptung des erstern zu nehmen, und kann es nicht, denn er steht auf einem niedern Gesichtspunkte; der erstere aber wußte auf den letztern allerdings sehen, und seine Behauptung ist so lange unbestimmt, und eben darum zum Theil unrichtig, bis er gezeigt hat, wie gerade nur aus seiner Behauptung, *das letztere notwendig folge*, und nur durch ihre Voraussetzung sich erklären lasse.“ Hierin liegt viel richtiger Blick und gleich wohl doch auch ein dogmatischer Gebrauch der Kategorien. *Annehmen? Voraussetzen? Folgern?* — Gewiss nichts. Das wahre davon ist bloß, daß die synthetische Einheit in den Kategorien, Bedeutung allen unsern Begriffen giebt, und auch die Bedeutung ist, die der gemeine Menschenverstand auslegt, daß dieselbe allererst die Sphäre umschließt, in welcher (und nicht ausser derselben empirischer Schein und empirische Wahrheit selbst was bedeuten, und daß sie selbst die Beziehung unserer Vorstellungen auf Objecte ist R. bedauert, daß der Raum es ihm nicht verstaten will, sich länger dabei zu verweilen. Der zweite Lehrsatz heißt: „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirkamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zu schreiben, ohne sie auch andern zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen.“ Der Sinn, der aus dieser Aussage unmittelbar hervorzugehen scheint, ist der: wenn ein Vernunftwesen existirt, so müssen nothwendig auch mehrere existiren; oder: in dem bloßen Bewußtseyn seiner eigenen Existenz, muß jedes vernünftige Wesen sich zugleich der Existenz mehrerer Wesen von seiner Art bewußt seyn. Soll dieses gesagt seyn, so sagt Hr. F. sicher

etwas sehr Neues, das wahrscheinlich noch Niemanden eingefallen ist. Der Verfasser giebt einen langen Beweis von diesem Satz, worin er erst synthetirt und darauf wieder analytirt, von welchem allen R. sich schlechterdings keinen Begriff machen kann. Soll der Gesichtspunkt transcendental seyn, aus welchem er vernommen werden müßte, so erinnert R., daß das wahre Transcendentale immer lediglich im Auffassen des ursprünglichen Verstandesgebrauchs und in nichts Andern bestehe, wobel denn an kein Beweisen zu denken ist. Gegen das Ende des Beweises wirft der Verfasser die Frage auf: Was den Verstand berechtige, gewisse Objecte für Kunstprodukte (Wirkungen eines vernünftigen Wesens) zu halten? und antwortet, daß kein anderes Object vollständig zu diesem Schluß berechtige, als das, daß ein Erkenntniß selbst ist. Hieraus scheint zu erhellen, daß jener Satz nichts anders sagen will, als, daß ich berechtigt bin, ein von mir verschiedenes Wesen als vernünftig zu beurtheilen, so fern ich es als die Ursache eines mir gegebenen Erkenntnisses beurtheile; welche Auslegung aber allen Glanz der Neuheit und des Paradoxe dem Satze nehmen, und wie es Recensenten vorkömmt, zu einer bloßen Tautologie machen würde. Vielleicht hat sich aber für R. „die Natur versagt, den erhabenen Begriff von seinem eigenen Ich“ aufzufassen, und da er nun doch einmal „davon mit prechen“ soll, so will er in dieser Noth noch ein Corollarium dieses Satzes abschreiben, welches vielleicht dem Leser den wahren Gesichtspunkt zu treffen, helfen wird. „Der Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anders seyn kann, denn ein Mensch, und gar nicht seyn würde, wenn er dies nicht wäre — sollen überhaupt Men-

Menschen seyn, so müssen mehrere seyn. Dies ist nicht eine willkürlich angenommene, oder auf andere Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines Einzelnen aus, getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können. — Es dringt sich hierbei jedem die Frage auf: wenn es notwendig seyn sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechts, und also ein erstes Menschenpaar anzunehmen, wer erzeugte denn das erste Menschenpaar? — Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so wie eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiethinigste erhabenste Weisheit enthält, und Keiseltste aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurück muß.“ Der dritte Lehrsatz sagt: „Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnis nennt.“ Dieser Lehrsatz und sein Beweis enthält nun die eigentliche Deduction des Begriffs vom Recht. Stelle ich nun das Rechtsverhältnis, wie es Object der Erfahrung ist, vor, wie nämlich in einer Klasse von Menschen ein jeder unter der Bedingung der Zustimmung seiner Freiheit mit der eines jeden andern, handelt, so ist dieses die Darstellung eines *Facti*, eben so viel als die Unterlegung eines Beispiels für meinen Begriff vom Recht, um zu zeigen, daß ich mich in meinem Begriffe wohl verstehe, und empirische (theoretische) Gültigkeit hat. Eine einzelne Darstellung des Begriffs in einem Beispiele ist nun folglich nicht (nach Kantischer Bestimmung) seine De-

duction. Wenn nun von Deduction des Begriffs vom Recht die Rede ist, so kann, wie R. meint, darunter gar nichts Anders verstanden werden, als die Darlegung seiner *praktischen* Gültigkeit, das ist, daß diese Regel *Pflicht* ist, folglich keine sittliche Gültigkeit. Wie nun der Verfasser zu der Behauptung komme, daß die Deduction des Begriffs vom Recht gänzlich vom Begriff des Sittlichen unabhängig sey, ist R. unbegreiflich. Sein Beweis jenes Lehrsatzes, und also seine Deduction ist folgender: „Das Subject muß sich von dem Vernunftwesen, welches es zufolge des vorigen Beweises angenommen hat, durch Gegensatz unterscheiden. In dieser Unterscheidung durch Gegensatz wird durch das Subject der Begriff seiner selbst, als eines frei n Wetens, und der des Vernunftwesens ausser ihm, als ebenfalls eines freien Wetens, gegenseitig bestimmt und bedingt.“ Die Bezugung auf den vorigen Lehrsatz kann doch, wenn irgend was Deutliches dabei zu denken ist, nichts mehr bedeuten, als: Objecte ausser mir, haben durch Wirkungen, die bloß als Wirkungen einer verständigen Ursache gedacht werden können, mir bewiesen, daß sie verständige Wesen sind. Durch Gegensatz sie unterscheiden, sagt wohl nichts mehr, als, unterscheiden, d. i. sich der Merkmale bewußt seyn, die dem einen zukommen, und dem andern nicht, weshalb sie *zwei* Wesen sind. Diese Merkmale giebt Hr. F. so an, (wie es offenbar erhellet, sich aber hier nicht weitläufig zulegen lassen will) daß sie die verschiedenen Sphären der Freiheit jedes Einzelnen sind. Offenbar sezt also Hr. F. das voraus, was er beweisen will. Wie in aller Welt aber kömmt der Verf. zu diesen sonderbaren Merkmalen, dadurch sich die verständigen Wesen von einander unterscheiden sollen? Nach Hrn. F. lautet die Antwort auf

auf die Frage: wie kommt der Rechtsbegriff in den Menschen? so: Er ist der Begriff, dadurch sich ein Mensch vom andern unterscheidet, und also mit dem Bewußtseyn der Individualität des Menschen einerlei. Dals R. die Meinung des Herrn F. richtig getroffen, leidet keinen Zweifel. Warum aber der Verfasser diesen durch wenig Worten ausdrückbaren Gedanken, dessen ganzer Werth in dieser Gestalt jedem gleich einleuchten muß, durch so viele Seiten aus einander gezogen, ist unbegreiflich. „Es wird sonach (sagt der V. in den Corollarien) zufolge der geleisteten Deduction behauptet, daß der Rechtsbegriff im Wesen der Vernunft liege, und daß kein endliches vernünftiges Wesen möglich sey, in welchem derselbe nicht, keinesweges zufolge der Erfahrung, des Unterrichts, willkürlicher Anordnungen unter den Menschen u. s. f. sondern zufolge seiner vernünftigen Natur, vorkomme. — Der deducirte Begriff hat mit dem Sittengesetz nichts zu thun, ist ohne dasselbe deducirt.“ Kein Begriff liegt im menschlichen Geiste, und schon in dem Wesen desselben. Der Verfasser tadelt ja selbst diese Vorstellungsart der Begriffe a priori bei andern. Es ist die sittliche Anlage in ihm, die Kategorie sittliche Freiheit, dieses Setzen seiner selbst als unabhängig von der Natur, das mit den Kategorien der Natur, der menschliche Geist constituirt, und wovon man daher sagen kann, daß alles dieses ihm a priori zukomme. Sonach ist es gerade die sittliche Seite des Rechtsbegriffs, d. i. das, daß es Pflicht ist, seine Freiheit, bis zu der Uebereinstimmung derselben mit der jedes andern Menschen, einzuschränken, welches einer Deduction bedarf, die auch niemals was anderes, als Zurückführung des Begriffs auf den ursprünglich praktischen Vernunftgebrauch

ist? Was Herr F. im zweiten Corollarium zur Bestätigung seiner Deduction und der Unabhängigkeit des Rechtsbegriffs vom Sittengesetz anführt, nämlich: „Der Begriff der Pflicht, der aus jenem Sittengesetz hervorgeht, ist dem des Rechts in den meisten Merkmalen geradezu entgegengesetzt. Das Sittengesetz gebietet kategorisch die Pflicht: das Rechtsgesetz erlaubt nur, aber gebietet nie, daß man sein Recht ausübe. Ja, das Sittengesetz verbietet sehr oft die Ausübung eines Rechts, das dann doch, nach dem Geständnis aller Welt, darum nicht aufhört ein Recht zu seyn,“ überführt R., daß Herr F. seine Aufmerksamkeit auf den eigentlichen Nerven der sittlichen Beurtheilung nicht habe fallen lassen. Das Sittengesetz drückt gar nichts mehr, als Unabhängigkeit des Willens von empirischen Bestimmungsgründen aus, und da mag ich, oder mag nicht von meinem Rechte Gebrauch machen, so handle ich sittlich gut, wenn meine Absicht lauter und die bloße gute Gesinnung meinen Willen regiert. Eine Entgegensetzung, des Begriffs der Pflicht und des Rechts ist gar nicht denkbar.

Zweites Hauptstück. Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs. Eine Deduction der Anwendbarkeit eines Begriffs — Was soll das wohl heißen? Ein Object unter einen Begriff stellen, heißt denselben anwenden. Eine Deduction der Anwendung eines Begriffs geben, müßte dann so viel sagen, als zeigen, daß der Gegenstand die Prädikate, die ich in meinem Begriff denke, habe. Es könnte demnach unter der Deduction der *Anwendbarkeit* eines Begriffs wohl nichts anders verstanden werden, als ein Beweis der Möglichkeit solcher Objecte, die dem Begriff entsprechen. Sonach würde der Titel dieses Hauptstücks sagen, daß das Rechtsverhältnis unter Menschen ein unter den Gesetzen

Gesetzen der Erfahrung möglicher Gegenstand ist R. hält dafür, daß Herr F. diese Auslegung werde gelten lassen. Um aber die Deduction leisten zu können (wozu wohl die bloße Anführung eines B ispiels hinlänglich gewesen seyn würde) holt Herr F. weit aus. Es gehört dazu zunächst ein Beweis, daß vernünftige Wesen, die miteinander im Rechtsverhältnis stehen, einen Körper haben müssen. Dieses sagt der vierte Lehrsatz: „Das vernünftige Wesen kann sich nicht, als wirkliches Individuum, setzen, ohne sich ein materiellen Leib zuzuschreiben, und denselben dadurch zu bestimmen.“ R. will das, was die Kraft des Beweises ausmacht dem Leser mittheilen. In dem Bewusstseyn seiner Individualität, ist das vernünftige Wesen sich der Sphäre für seine Freiheit bewußt (nach unserer Auslegung: der Begriff des Rechts ist das Merkmal dadurch sich ein vernünftiges Wesen von jedem andern unterscheidet.) Indem der Verfasser diese Handlung analysirt, so findet er: „I. Das Subject schreibt diese Sphäre sich zu; bestimmt dadurch sich, sie ist sein Prädicat. Indem es diese sich zuschreibt, begrenzt es sich, und wird aus dem absolut Formalen ein bestimmtes materiales Ich, oder eine Person. II. Die Sphäre wird angeschaut. Das sich selbst als thätig anschauende Ich, schaut seine Thätigkeit an, als eine Linie ziehen. Diese ursprüngliche Linie ist die reine *Ausdehnung*. — Eben so geschieht in Linien die Production der Sphäre, von welcher hier die Rede ist, und sie wird dadurch ein *gedehntes*. III. Diese Sphäre ist ein *bestimmtes*; also das Produciren hat irgendwo seine Grenzen. Die Person wird durch dieses Product bestimmt. IV. Der abgeleitete materielle Körper ist gesetzt, als Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person; und nichts weiter.

Darin allein besteht sein Wesen. V. Wie, und auf welche Weise sollen nun in einem materiellen Körper durch Veränderung Begriffe ausgedrückt werden? Die Materie ist ihrem Wesen nach unvergänglich; die Veränderung der Form dieser Materie muß der Ausdruck der Begriffe seyn. Diesem zu Folge muß VI. der Körper so eingerichtet seyn, daß es jedesmal von der Freiheit abhänge, den Theil größer oder kleiner, zusammengesetzter oder einfacher, zu denken; hinwiederum, jede Menge von Theilen zu denken, als ein Ganzes: mithin selbst als ein Theil in Beziehung auf das größere Ganze; jedes in dieser Rücksicht als Einsgedachte, wieder zu theilen. Die Bestimmung, was jedesmal ein Theil seyn solle, müßte abhängen lediglich vom Begriffe. Ferner daraus, daß etwas als ein Theil gedacht wäre, müßte folgen eine eigenthümliche Bewegung desselben; und diese abermals vom Begriffe abhängen. — Ein solcher Theil heißt ein Glied.“ Da hat also der Leser einen Beweis a priori daß er einen Körper hatte und die Lücke der menschlichen Erkenntniß ist gefüllt, von der H. F. in seinen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten sagt, daß die Ursache warum man noch kein wissenschaftliches Naturrecht habe, die ist, weil noch niemand die Frage sich hat beantworten können, worum, der Körper, den er seinen Körper nennt, sein Körper ist? Der fünfte Lehrsatz heißt: „Die Person kann sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn zu setzen, als stehend unter dem Einfluß einer Person außer ihr, und ohne ihn dadurch weiter zu bestimmen.“ H. Fichte will hierin und im Beweise dieses Satzes, wie R. meint, erklären, wie unbeschadet der Rechte einer Person, und ohne Eingriff in die engste Sphäre der Freiheit derselben, nämlich in diejenige Sphäre die

sein Körper heißt, Einwirkungen anderer Personen auf sie möglich sind. Sondern beweist er a priori daß der Mensch Augen und Ohren haben und daß er solche seine Materien, als es das Licht und die Luft ist, geben müsse, vermittelt welches die vernünftige Wesen auf einander wirken ohne daß diese Wirkungen in die wechselseitige Sphären der Freiheit eingreifen. Die Sinne, die dieser mit der Freiheit der Person bestehenden Einwirkung fähig sind, nennt er *höhere Organe*. Endlich beschließt Herr F. dieses Hauptstück mit der Beantwortung der Frage: „Wie kommen wir dazu auf einige Gegenstände der Sinnenwelt den Begriff der Vernünftigkeit überzutragen, auf andere nicht; welches ist der charakteristische Unterschied beider Klassen?“ Herr F. bringt durch eine sehr diese Untersuchung heraus, daß, „jeder der menschliche Gestalt hat, innerlich genöthigt ist, jedes andere Wesen, das dieselbe Gestalt hat, für ein vernünftiges Wesen, und sonach für ein mögliches Subject des Rechts anzuerkennen; Alles aber, das die Gestalt nicht hat, aus der Sphäre dieses Begriffs auszuschließen ist, und daß von den Rechten desselben nicht die Rede seyn kann.“

Drittes Hauptstück. Systematische Anwendung des Rechtsbegriffs; oder die Rechtslehre. Dieses Hauptstück beginnt mit folgender Deduction der Eintheilung einer Rechtslehre. „Die Rechte die im bloßen Begriffe der Person liegen, heißen *Unrechte*. Das Bestimmen stehen der Freiheit mehrerer ist nur dadurch möglich, daß jedes freie Wesen es sich zum Gesetz mache, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken. Das Urtheil aber: Wenn freie Wesen, als solche bei einander bestehen sollen, so muß jedes seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit der übrigen einschränken, ist hypo-

Anm. 796.

thetisch. Nun aber ist der Zweck mit einer Person in Gemeinschaft der Freiheit zu stehen nur unter der Bedingung erreichbar, daß diese Person selbst sich das Gesetz gegeben habe, die Freiheit des andern oder seine Urrechte zu respektiren. Auf mein Betragen gegen den der dieses Gesetz sich nicht gegeben hat, ist es gar nicht anwendbar, denn der Zweck fällt hinweg, um desselben Willen ich keine Urrechte respektiren sollte. Dafern er also meine Urrechte nicht respektirt, so habe ich ein Recht auch seine Freiheit und Persönlichkeit anzugreifen, d. i. ein *Zwangsrecht*. Der Grund des Zwangsrechts ist der, daß der andere dem Rechtsgesetz sich nicht unterwirft, und das Zwangsrecht selbst reicht demnach auch so weit, als dieses Grundrecht, und hört auf, wenn dieses aufhört. Das Zwangsrecht gründet aber keinesweges sich lediglich darauf, daß der andere nur in dem gegenwärtigen bestimmten Falle das Gesetz nicht respektirt, sondern zunächst darauf, daß er dadurch kund thut, er habe jene Regel überhaupt sich nicht zum Gesetze gemacht. Der Beleidigte wird sonach berechtigt zur völligen Vernichtung seiner Freiheit, zur völligen Aufhebung der Möglichkeit mit ihm in der Sinnenwelt je wieder in Gemeinschaft zu kommen und das Zwangsrecht ist so fern *unendlich*, dafern der Beleidigte in seinem Herzen das Gesetz nicht übernimmt, als ein solches und sich ihm unterwirft. Dafern er es aber übernimmt, so ist jeder weitere Zwang von nun an widerrechtlich. Wie soll aber nun die Bedingung die *heraldische Unterwerfung* des andern unter das Rechtsgesetz gegeben werden? Nicht durch sein Bezeugen der Reue — Eben so der erste Angreifer, da es immer möglich ist, daß er von nun an freiwillig sich der Regel des Rechts, als einem Gesetze unterwerfe, und nie wieder

Cc

etwas

etwas ihm entgegen unternehmen werde, kann auch wohl das Recht haben, zu widerstehen, und den andern zu verfolgen, bis zur völligen Vernichtung seiner Freiheit: Aber auch sein Recht ist nur problematisch. Es ist hier ein unauflöslicher Rechtsfall wie es scheint. Der Entscheidungsgrund konnte nur durch die ganze künftige Erfahrung gegeben werden, und mithin müßte dieselbe der Grund der gegenseitigen Freilassung seyn; aber die ganze künftige Erfahrung ist nur nach einer gegenseitigen Freilassung möglich. Dieser Widerspruch kann nicht anders aufhören, als wenn Gegenseitiges Freilassen und die ganze künftige Erfahrung als Eins und eben dasselbe gesetzt wird. Wie aber ist dieses möglich? Es ist dadurch möglich, daß beide Theile es sich unmöglich machen, einander fernhin anzugreifen, und zwar so daß sie diese Unmöglichkeit einsehen und sich davon überzeugt halten. Diese Sicherung für die Zukunft ist die *Gewehrleistung, Garantie*. Wie ist aber diese Garantie möglich? Dadurch, daß beide ihre physische Macht, und ihr Rechtsurtheil, d. i. alle ihre Rechte einem Dritten, dem sie auftragen denjenigen von beiden, der den andern angreifen würde, sogleich zu rück zu drängen, unbedingt unterwerfen. Aber wie darf ich alle meine Rechte in das Ermessen und die Gewalt eines einzigen niederlegen, wenn nicht bei dieser Unterwerfung und durch sie meine ganze Freiheit, so viel nach dem Rechtsgesetz, in der Verbindung, in welcher ich mich befinde, auf meinen Theil kommt, gesichert ist? Und wie ist diese Sicherung möglich? Hierzu ist notwendig daß *Normen* aller künftigen Rechtsurtheile meiner Prüfung vorgelegt werden. Solche Normen heißen *positive Gesetze*; das System desselben das (*positive*) Gesetz. Hieraus folgt: Nur

an den nothwendigen und keiner Ausnahme fähigen Willen des Gelezes, kann man, vernünftiger Weise, seine Macht und sein Rechtsurtheil veräußern, keinesweges aber an einen freien und in seinen Entschlüssen veränderlichen Willen eines Menschen. Nun muß nur noch die Frage beantwortet werden; auf welche Weise die Garantie geleistet werden könne, daß das Gesetz herrschen werde? Das heißt: wie kann das Gesetz eine Macht seyn? Sie ist die Aufgabe: Einen Willen zu finden, der nur dann, denn aber auch unfehlbar eine Macht ist, wenn er das Gesetz will. In der Sinnenwelt giebt es nichts das mächtiger ist, als ein freies Wesen, und nichts das die Macht des einzelnen freien Wesens übertrifft, als die Macht mehrerer in Vereinigung. Diese Vereinigung müßte so beschaffen seyn, daß sie sich selbst aufhülfe, mithin ohnmächtig würde, wenn sie das Unrecht wollte. Das Gesetz dieser Vereinigten Menge ist durch die Rechtsregel, und durch ihre bestimmte physische Lage gegeben. Der *Inhalt* des Gesetzes hängt schlechterdings nicht von der Willkühr ab, und der geringste Einfluss derselben darauf, macht es ungerecht, und trägt in die Verbindung den Samen der Zwietracht und ihrer künftigen Auflösung. Die *Form* des Gesetzes keine verbindende Kraft aber erhält es nur durch die Einwilligung des Einzelnen, mit dieser bestimmten Volksmenge sich zu einem gemeinen Wesen zu vereinigen. Es ist klar, daß derjenige, der in eine solche Verbindung (deren Existenz von der Wirklichkeit des Gesetzes abhängt) seine Freiheit erhält, ob er sie gleich aufgibt: daß durch ihren Begriff alle Widersprüche geößt, und durch ihre Realisation die Herrschaft des Rechts realitirt werde; daß jeder der die Herrschaft des Rechts wolle, eine solche

solche Verbindung nothwendig wollen müsse“ R. hat sich bemüht des Verfassers Deduction des Urrechts, des Zwangsrechts, und des Rechts im gemeinen Wesen in einem getreuen Auszuge dem Leser mitzutheilen. R. darf hierbei sich nicht lange aufhalten, und will nur Folgendes erinnern. Wenn auch des V. Urtheil des Zwangsrecht dann eintritt, wenn der eine Theil die Freiheit des Andern angegriffen hat, und daß es dann auch so fort unendlich ist, weil keiner von der redlichen G-tinnung des andern versichert seyn kann, so würde dann wohl das Zwangsrecht, auch noch vor der Läsion der Urrechte einreten müssen, d. h. aller rechtliche Zustand müßte unmöglich seyn, weil wenigstens die Möglichkeit einer Läsion nicht gezeugnet werden kann, wenn der andere Theil mich auch noch nicht wirklich angegriffen hat. Ferner, nach dieser Deduction zu urtheilen, würde der Begriff vom Recht überhaupt, auf bloßer Convention beruhen. Denn der oberste Grundsatz der Rechtslehre ist hier nach der hypothetische Satz: Wenn Menschen bei einander bestehen sollen, so muß ein jeder seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit der übrigen einschränken; und recht oder unrecht handeln, würde lediglich das consequente oder inconsequente Verfahren desjenigen andeuten, der das Antecedens dieses Urtheils gelten läßt. Von demjenigen dem an diesem Zusammenbestehen der Freiheit in einem System freier Wesen, nichts gelegen ist, könnte hiernach gar nicht gesagt werden, daß er unrecht thue. R. will Herrn F. damit bloß auf Folgendes, das nach Verworrenheit ihm ausfiehet, aufmerksam machen. Herr F. statuir Urrechte, wozu es heißen muß daß derjenige, der in die Sphäre meiner Freiheit eingreift, mir Unrecht thut, und der keinen Eingriff

thut, recht handelt. Gleichwohl handele ich doch recht, wenn ich desjenigen Freiheit verletze, und sogar gänzlich vertilge, der die meinige verletzt, und woher? Weil „der Zweck weghilt, um dessen willen ich seine Urrechte respektiren soll.“ Das erste Kapitel der Rechtslehre handelt also die *Deduction des Urrechts* ab. Der Verfasser erinnert „daß freie Wesen gar nicht zusammengedacht werden, ohnedas ihre Rechte einander gegenfeitig einschränken, demnach, ohne daß der Umfang der Urrechte sich in den der Rechte in einem gemeinen Wesen verwandte, und daß ein Urrecht eine bloße, aber zum Behuf der Wissenschaft nothwendige Fiction sey. Es giebt keine Urrechte des Menschen.“ In wieweit diese Ansicht des Verfassers mit dem Verfahren des Mathematikers, der die Gesetze des Hebels ohne Schwere erforscht, und eben dadurch vermögnd wird, die Gesetze des empirischen Hebels kennen zu lernen, zusammenstimme, davon wird folgende Anzeige desselben den Leser belchren. „Der Begriff desjenigen Rechts, das jeder Person als einer solchen absolut zukommen soll, ist der des Urrechts.“ Wenn nun dieser Begriff kein anderer ist, als der, derjenigen Sphäre der Freiheit, die das ursprüngliche *mein* einer jeden Person ausmacht, die in dem Begriffe des Menschen liegt, so wie er uns in der Erfahrung gegeben ist, so sieht R. nicht, daß dieser Begriff die Bedeutung verlieren und bloße Fiction werden könne, in Beziehung auf den Mensch in der Gesellschaft. Herr F. bestimmte nun diesen Begriff der Qualität nach, als einen Begriff von dem Vermögen absolut erste Ursache zu seyn; der Quantität nach, wie das darunter begriffene keine Grenzen hat u. f. w., wodurch R. nicht erbaut werden kann. In der Analyse des Urrechts heißt es: „Der Will-

le der Person tritt auf das Gebiet der Sinnenwelt lediglich, in wie fern er in der Bestimmung des Leibes ausgedrückt ist. Auf die ein Gebiet ist daher der Leib eines freien Wesens anzudeuten, als selbst der letzte Grund seiner Bestimmung, und das freie Wesen als Erläuterung ist identisch mit seinem Leibe.“ Die weitere Ausführung dieses Satzes in diesem Kapitel darf R. nicht weiter anzeigen und beleuchten. Eben so ist R. genöthigt, das folgende Kapitel vom Zwangsrechte zu überschlagen und es bei dem allgemeinen Blick in der Deduction der Rechte bewenden zu lassen, um nur noch aus dem letzten Capitel vom Staatsrecht, oder dem Recht in einem gemeinen Wesen des Verfassers aus seiner Vermuth deducirten Begriff einer Constitution mitzutheilen, worin auch der Beurtheilung des Lesers durch nichts vor gegriffen werden soll. „Ganz zwecklos und sogar nur scheinbar möglich ist die Trennung der richterlichen und der ausübenden Gewalt. Mufs die ausübende Gewalt ohne Widerrede den Anspruch der richterlichen ausühen, so ist die unumschränkte Gewalt in der Hand des Richters selbst, und die zwei Gewalten sind nur scheinbar in den Personen getrennt; von denen aber die der Vorträger gar keinen Willen, sondern nur durch einen fremden Willen geteilte philosophische Kraft hat. Hat aber die ausübende Gewalt das Recht des Einspruchs, so ist sie selbst richterliche Gewalt, und sogar in der letzten Instanz, und die beiden Gewalten sind abermals nicht getrennt. Unfern Unersuchungen zufolge ist die executive Gewalt, im weiteln Sinne des Worts, und das Ephorat zu trennen. — Die Ephoren haben eine absolut prohibitive Gewalt; nicht die Ausführung dieses oder jenes besondern Rechts schliesst zu verbieten, denn dann wären sie Richter, und die executive

Gewalt wäre nicht inappellabel; sondern allen Rechtsgang von Stand an aufzuheben, die öffentliche Gewalt gänzlich und in allen ihren Theilen zu suspendiren. Ich will diese Aufhebung aller Rechtsgewalt nennen das *Staatsinterdict* (nach Analogie des Kirchlichen Interdicts). Es ist sonach Grundatz der recht- und vernunftmäßigen Staatsverfassung, daß der *absolut-positive* Macht eine *absolut-negative* an die Seite gesetzt werde. Wie können aber die Ephoren die executive Gewalt zwingen, auf ihren bloßen Befehl ihre Funktionen einzustellen? Dieser Zwang findet sich von selbst. Durch die öffentlich angekündigte Suspension, wird alles, was sie von diesem Augenblick entscheiden, als ungültig und rechtsunfähig angekündigt; und es ist natürlich, daß keine von nun an, von ihr verfallte Parthei, sich ihrem Urtheil widersetzen wollen, eben so wie keine, die ihre Sache vor ihrem Richterstuhl gewonnen, sich auf dieses Urtheil verlassen wird. Ferner werden durch das Interdict die bisherigen Verwalter der executive Macht für bloße Privatpersonen und alle ihre Befehle Gewalt zu brauchen, für rechtsunkräftig erklärt. Die Ankündigung des Interdicts ist zugleich die Zusammenberufung der Gemeinde. Dieselbe ist durch das größte Unglück, das sie betreffen könnte, gezwungen, sich sogleich zu versammeln. Die Ephoren sind der Natur der Sache nach Kläger und haben den Vortrag. Wie sie einzurichten ist, um das Resultat des gemeintamen Willens rein zu bekommen, ist eine Frage der Politik. Doch ist es nothwendig, daß bei dieser Berathung wirklich große Haufen des Volks, hier und da auf einen Orte zusammenkommen. Das angekündigte Interdict muß, als, der Form nach, rechtskräftig beschlossen werden. Der Materie nach wird das Urtheil der Gemeine

meiße nothwendig gerecht seyn. Wenn sie den Magistrat, der der Anklage der Ephoren zufolge etwas ungestraft gelassen hat, losprechen, so beschließen sie damit, daß die es nie bestraft werden, sondern eine rechtmäßige Handlung seyn solle, die gegen jede von ihnen auch verübt werden könne. Wenn die executive Gewalt eines Widerspruchs in ihrem Verfahren, oder einer offenbaren Ungerechtigkeit angeschuldigt worden, und sie erklären, es sey da kein Widerspruch oder keine Ungerechtigkeit, so machen sie die schwankende oder offenbar rechtswidrige Maxime, nach welcher gerichtet worden, zu einem Grundgesetze des Staats nach welcher jeder unter ihnen auch behandelt werden will. Sie werden sonach ohne Zweifel die Sache reichlich überlegen.“

- 7) Halle im Verlage der Rengerschen Buchhandlung: *Kritik über Preussens neues Criminalgesetz*. 416 S. 8. 1795. (Pr 1 thlr. 4 gr.)

Der öffentlichen Beurtheilung eines bereits publicirten Gesetzbuchs kann die Bedenklichkeit: als ob dadurch das Ansehen des Gesetzes und das Zutruen gegen den Gesetzgeber geschwächt werde, nicht im Wege stehen. Denn ungernechnet, daß ja die Kritik, wofern das Gute in dem Gesetze weit überwiegend ist, durch Darstellung dessen jenes Ansehen und Zutruen vermehren kann: so giebt schon das unmittelbare Interesse an der Gesetzgebung nicht bloß dem Staatsbürger, sondern jedem Menschen ein unstreitiges Recht zur Prüfung derselben. Auch kann eine solche Kritik, wenn sie redlich, gründlich und bescheiden abgefaßt ist, dem Staate, dessen Gesetze sie prüft, und andern, die sie noch erwarten, großsen, und in man-

cher Hinsicht größern Nutzen gewähren, als allgemeine ohne Beziehung auf bestehende Verfassungen angestellte Untersuchungen. Ueberdies gestattet das Preussische Gesetzbuch (Th. II. Tit. 20 §. 156.) jedem, „seine Zweifel, Einwendungen und Bedenklichkeiten gegen Gesetze und Vorschläge zu Verbesserungen sowohl dem Oberhaupte des Staats, als den Vorgesetzten der Departements anzuzeigen“ und obichon in einer *gedruckten* Kritik das Publikum zum Schiedsrichter gemächt wird, so kann doch dies jene Befugniß nicht einschränken, wohl aber den Vortheil bringen, daß der Gesetzgeber vorerst die Stimme des Publikums darüber vernehmen kann, welches diese Einwendungen prüft, verwirft oder billigt.

Bedenklicher aber dürfte die Schwierigkeit des Unternehmers seyn. Nicht genug, daß der Beurtheiler richtige Begriffe von der Gesetzgebung besitzt, und den Geiste jeder Verordnung nachzuforschen vermag: er muß auch den Staat, für welchen ein Gesetzbuch geschrieben wurde, genau kennen, und seine ganze Verfassung übersehen; er muß in praktischen Geschäften erfahren seyn, um die Möglichkeit der Anwendung der Grundsätze zu prüfen, und sich dabei vor der Einseitigkeit hüten, die oft ein eingeschränkter Kreis von Erfahrung giebt, damit er nicht verweise, was ihm unanwendbar, und anpreiße, was ihm in seiner Sphäre ausführbar schien. Seine Vorschläge zur Verbesserung müssen in einem schon bestehenden Staate, nicht etwa nur höchstens in einem neu zu errichtenden realisiert werden können. Die Schwierigkeit wird hier durch den Gedanken erhöht, daß das Preussische Gesetzbuch von anerkannten, dem Geschäfte gewachsenen Männern herrührt, die die Organisation des Staats am besten kannten, und durch lange

lange Erfahrung belehret, in welchen Fällen die ältern Gesetze zweckwidrig, unkräftig oder mangelhaft waren, eben darum ausschließlichen Verus zur Ausführung des ihnen aufgetragenen Geschäfts hatten. Wie manchen von einem Dritten aufgestellten Einwand können sie sich schon selbst gemacht, und ihn gleichwohl, aus überwiegenden Gründen verworfen haben.

Der Verf. gegenwärtiger Kritik, welche sich über den 20. Titel des 2ten Theiles des Preussischen Landrechts, also über das Criminalrecht erstreckt, hatte demnach dabei eine untafelhafte Absicht, wenn es gleich ein wenig anmaßend klingt, eine solche Kritik „Aufopferung (?) für Preussens künftiges Wohl, und für das Wohl des ganzen Deutschlands“ zu nennen. (S. 32.) Denn dann müßte das Gesetzbuch sehr fehlerhaft, oder diese Kritik sehr gründlich seyn. Aber keins von beiden, Letztere anlangend, so stellt sie unstreitig mehrere Bemerkungen, z. B. über den Mangel einer genauern Bestimmung der Strafen, (S. 76.) namentlich der Züchtigung, des Begriffs des Uelheits und Theilnehmers eines Verbrechens (115) über Hochverrath und Landesverrätherey, und über manches andre mehr, mit gutem Grunde auf. Aber nicht selten ist auch das Gesetz mißverstanden, zu wenig, in Rücklicht auf den Preussischen Staat, geprüft, und der Tadel geringfügig, wie denn überhaupt zu viel getadelt, und die Darstellung des Guten, nebst Entwicklung der Gründe desselben, meistens übergangen ist. Hierzu kommt öftere Dunkelheit und Sonderbarkeit des Ausdrucks, die aus nicht genugamer Entwicklung der Gedanken entsteht. Rec. hebt zum Beweise dieses Urtheils aus seinen vielen Bemerkungen nur einige heraus.

Die vorausgeschickte Einleitung (S. 1-48) enthält philosophische Bemerkungen über die peinliche Gesetzgebung, z. B. über die Härte der Straten, Talion, Geschichte u. s. f.) die größtentheils gut, wenn auch nicht neu, flüchtig vorgetragen und rhapsodisch an einander gereiht sind.

Die S. 30 geäußerte Beforgniß, daß das Gesetzbuch auch sein Uebel hervorbringen werde, welche der Verf. nicht etwa auf die Fehler des Gesetzbuchs, sondern darauf gründet, daß nun viele Juristen sich mit der Erlernung desselben begnügen, und den Geist und die Quellen der Gesetze zu studiren, unterlassen würden, dünkt uns grundlos. Der denkende Jurist wird auch bei dem neuen Gesetzbuche seine Vernunft nicht gefangen nehmen, noch sein Studium darin begrenzen: er findet vielmehr um so mehr Veranlassung zum Nachdenken, je günstiger das Vorurtheil seyn muß, welches dieses, wie schon ein flüchtiger Ueberblick lehrt, auf richtigere Principien gegründetes Gesetz erweckt, je geneigter man jetzt ist, neue Gesetze mit neuen Grundsätzen zu vergleichen, und auf ihre Anwendbarkeit aufmerksam zu seyn: statt daß die veralteten schon durch ihre größtentheils falsche, barbarischen, unsern Zeiten offenbar nicht anpassenden Grundsätze Vorurtheile erwecken, und eher vom Nachdenken darüber abhalten konnten. Der juristische Handwerker hingegen beschränkte sich sicher, sonst wie jetzt, mit dem Gangbaren und fürs gemeine Leben Nutzbaren, und wegen dieser, die doch bei weitem den größten Theil der Rechtskundigen ausmachen, ist es offenbar grösser Gewinn für den Staat, wenn sie nur die Grundsätze fassen und richtig anwenden lernen, und dies wird durch ein präcis abge-

abgefaßtes, und so viel möglich vollständiges Gesetzbuch am besten bewirkt, das der Willkühr so wenig als möglich Spielraum läßt.

S. 38 wird der Grundsatz getadelt: „daß leichte Gelegenheit das Verbrechen vergrößere, wenn sie durch Unmöglichkeit der Privatbefehdung genährt wird.“ Dinge, welche der einzelne Besitzer nicht schützen kann, sind eben darum dem Staate um so mehr anvertraut, er verleiht ihnen eine besondere Sicherheit und bewahrt sie, da er es physisch nicht kann, durch Androhung einer härtern Strafe auf ihre Entwendung. Da ferner solche Dinge häufiger würden entwendet werden, so muß der Gesetzgeber als Gegengewicht eine härtere Strafe gebrauchen. — Aus eben dem Grunde werden auch die bei Nacht verübten Verbrechen strenger geahndet; nicht, wie es S. 40 heist: weil „vom nächsten Diebe jeder, dem er erscheint, Alles erwarten müsse, weil er aus kühnern Merkmalen den Willen des Verbrechens nicht negativ berechnen könne.“ (Kann er das allezeit bei Tage?) Die zur Ausführung des Verbrechens gewählte Nachtzeit beweiset nicht gerade, „daß der Dieb keine Gefährschene daß er alles wagen wolle,“ sondern oft nur, daß er furchsam sey. — S. 53 verwirft der Verf. die qualificirten Todesstrafen auch aus dem Grunde der Unnützlichkeit. Wer gegen das Leben gleichgültig sey, verachte auch Qualen. Aber die Strafe des Feuers macht doch wohl einen andern Eindruck auf die Einbildungskraft, als die des Schwerts. Wider die qualificirten Todesstrafen läßt sich vieles mit Grund sagen: wie aber die nöthige Gradation der Strafen, und die stete Beobachtung des Verhältnisses zwischen ihnen und den Verbrechen ohne sie erhalten werden könne, ist noch nicht dargethan. — S. 69 fg. Ganz

recht sagt das LR. §. 65. „daß der verborgen gebliebene Verbrecher, wenn er „*sein mehrern Jahren*“ überzeugende Beweise „einer gründlichen Besserung gegeben, „u. f. w. auf Begnadigung Anspruch machen könne.“ Es gehören allerdings Jahre dazu, von dieser gründlichen Besserung gewiß zu werden, und die Zahl derselben konnte wegen Verschiedenheit der Verbrechen und der Verbrecher nicht festgesetzt, sondern ihrer Bestimmung mußte der Einsicht des Richters überlassen werden. Der Grund der Verjährung, von welcher das LR. schweigt, ist nicht bloss in der Präsumtion wahrer Reue zu suchen; S. 69. Denn könnte Reue ein Verbrechen ganz tilgen, so würde man sich bei Verbrechen, wo man sogleich nach der That ungeheuchelte Reue bemerkt, und auch für die Zukunft mit Grunde annehmen kann, besser, die Strafe vor der Hand ersparen, und bei fortwauernder Reue den Verbrecher ganz stillos ausgehen lassen. Sondern, da Abtreckung als Zweck der Strafen angenommen wird, so liegt der Grund der Verjährung in dem erloschenen Andenken an die That und deren üblen Folgen; denn erst in der vermeinten Besserung. — Warum aus der Besserung des unbeltrauten Verbrechens nur Hoffnung auf Begnadigung, nicht rechtliche Strafbefreiung folge? S. 73. Doch wohl, weil Besserung kein Verbrechen ungeschehen macht, mithin, wenn nicht besondere Gründe eintreten, Strafe erfolgen muß. — S. 74. „Positive Zusicherung der Begnadigung“ ist ein Widerspruch. Ist der Erlaß der Strafe in gewissen Fällen ganz oder zum Theil zugesichert, so ist es eine gesetzliche Milderung; da hingegen Begnadigung ein Recht des Regenten oder der Behörden ist, (LR II. 13. 9.) welches weder zugesichert, noch verlangt, sondern nur von der Gnade gebeten werden kann.

— S. 79

— S. 79. 317 fg. Die Entführung ist nicht bloß nahe mit Menschenraub verwandt, sondern eine Gattung desselben. Nicht notwendig muß sie in wollüstiger Absicht geschehen seyn, denn sie kann auch die Ehe betreffen. Daher kann sie nicht unter die Verbrechen aus Wollust gezählt werden, sondern gehört unter die gegen die Freiheit begangenen; weil man die Verbrechen nicht nach der Absicht, sondern nach der äußern Handlung klassifiziert. Wer Feuer anzündet um zu stehlen, wird kein Dieb genannt.

S. 87. nennt der Verf. die S. 4. fg. des LR. angegebenen Mittel, den Verbrechen zu steuern, unzureichend, und vermißt die Verhütung der Müßiggang. Aber diese zu treffen, ist nicht Sache der Unterobrigkeiten, von denen in obigen §§. die Rede ist, sondern der Staatspolizei. — Zu S. 78. Die Münzverbrechen werden im LR unter die Staatsverbrechen *a priori* gerechnet, weil Landesmünzen aus unächtem Metalle nachgeprägt, den Kredit des Staats verringern. — S. 95. wird der im Gesetze §. 7. aufgestellte Begriff eines Verbrechens mit Recht getadelt. Aber die substituirte Erklärung, „dass ein Verbrechen eine freie Handlung sey, welche im Criminalgesetze verboten ist,“ reicht auch nicht zu. Denn welche Handlungen müssen und dürfen denn nun durch Gesetze verboten werden? Hängt dies bloß von der Willkür des Gesetzgebers ab? Es sollte heißen: eine aus Bosheit oder Fahrlässigkeit bezogene Handlung, wodurch dem Staate oder dem Einzelnen eine Rechtsbeleidigung zugefügt wird. — S. 102. Unter den beiden vom Verf. aufgestellten Erklärungen des §. 22. ist doch wohl die richtigere, und nach den Worten die allein mögliche, diese, dass das im Titulo u. s. w. begangene Verbrechen nach Verhältnis der Verschuldung

zugerechnet werde, in wie fern sich einer selbst vortätlich, oder vermittelst eines groben Verlehens in diesen Zustand gesetzt, wie das Gesetz schon weiter oben sagt. Auch dieten Sinn tadelt der Criticus. Trunkenheit, sagt er, hebt den freien Willen auf, und *mithin* alle Zurechnung, und das Wesen des Verbrechens. Gleichwohl erkennt er bald darauf eine mögliche culpa an. Und wie, wenn einer weiß, dass die Trunkenheit ihn zu einem gewissen Verbrechen reizt, und sich ihn in der Absicht überlässt, es zu begehen, tritt dann nicht völliger Voratz ein? Dies muß auch der Verf. eingestehen, wenn er sich also ausdrückt: „Die Trunkenheit sey „denn ein *Act* in der *Direktion* des Verbrechens selbst.“ — S. 140. Die Amtserschleichung scheint §. 325. billig nur mit Kassation zu bestrafen. Die grössere Schuld hat der, welcher das Amt ertheilt. Der es erbielt, ist ohnehin durch den Verlust des Amtes beschimpft und die Gelangung zu einem andern ist ihm erschwert. — S. 198 fg. über die Disposition von der Nothwehr. Hier muß Rec. folgendes bemerken: 1) Es heißt §. 510. „Die Nothwehr findet nur gegen *eigenmächtige Gewalt* — statt.“ Dieser Ausdruck wird ohne Grund getadelt. Eigenmächtig heißt hier offenbar nichts anders, als: ohne Autorität der Obrigkeit. „Sollte Nothwehr nur gegen Eigenmacht erlaubt seyn, so müßte man sich von dem zum Morde Gezungenen geduldig das Leben nehmen lassen!“ Aber dann würde doch immer der Auctor eigenmächtig handeln, dieser Gezungene wäre bloß Instrument, und käme nicht in Betracht. 2) S. 200 wird gefragt, warum Nothwehr nur in Ermangelung obrigkeitlicher, keiner andern Hülfe, statt haben solle? Warum nicht auch andere? Es wäre sonderbar zu glauben, daß der Angegriffene niemand zu Hülfe rufen dürfe.

§. 517.

§. 517. sagt ausdrücklich: „Jeder habe die Befugnis, die — *jetzen Alsbürger* drohende Gefahr — abzuwenden.“ 3) Nicht bloß dann ist nach dem §. 518. Nothwehr erlaubt, wenn der vorliegende Zustand ohne obrigkeitliche Hilfe nicht wieder hergestellt, sondern auch, wenn der Schade durch sie nicht abgewendet werden kann. Er ist nicht bloß von künftiger Hilfe der Obrigkeit, in wie fern sie wiederherstellen kann, sondern von gegenwärtiger die Rede, in wie fern sie abzuwenden soll. Alß. darf ich allerdings mein Eigenthum beschützen, nur nicht mit lebensgefährlicher Beschädigung des Angreifenden; wenn nicht der Schade zugleich unerlässlich ist. §. 521. 22. Und warum sollte demnach die Nothwehr nur auf Tödtung und Verletzung aus dem Grunde eingeschränkt seyn, weil sonst überall Erlatz möglich sey? Ist dies allzeit beim Diebstahle der Fall? 4) Leuchtet Rec. kein Widerspruch zwischen §. 517. fg. und §. 521. fg. ein. Zu Beschützung des Hausrechts darf man sich der Nothwehr bedienen. Der Hausherr kann den Verletzenden nöthigen abzuwehren, (indem er ihn hinausführt, festhält, u. s. f.) und nur, wenn dies vergeblich ist, und die Verletzung durch obrigkeitliche Hilfe nicht abgewendet werden kann, darf er Nothwehr brauchen. Auch sind unter Verletzungen des Hausrechts jene unrechtmäßigen Beschädigungen nicht begriffen, deren Abwendung durch Nothwehr das Gesetz erlaubt, denn §. 520. sind andre sich hierzu gesellende Verbrechen von Zu dringlichkeiten, wodurch das Hausrecht verletzt wird, ausdrücklich unterschieden.

Die Definition eines Todtschlägers §. 806. nennt der Verf. S. 266 eine der schreckensten Darstellungen des Gb. Dieser Vorwurf gründet sich vorzüglich

Annal. 796.

darauf, daß er den Todtschlag vermisst, wo die Ablicht nicht bloß zu beschädigen, sondern zu tödten Statt findet, ohne das darum der Thäter ein Mörder ist. Gleichwohl scheinen in der That alle Arten von Tödtungen in Gb. erchopft. Wer mit vorher überlegtem feindseligen Vorfatze zu tödten einen Todtschlag verübt, ist ein Mörder. §. 826. Wer in der feindseligen Absicht einen Andern zu beschädigen solche Handlungen unternimmt, woraus nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge der Tod erfolgen mußte, und ihn dadurch wirklich tödter, ist ein Todtschläger. §. 806. Nun könnte man noch einen dritten Fall annehmen; Tödtung mit Vorsatz ohne Ueberlegung, (was die PGB. Art. 137. aus Jähreit und Zorn unternommenen Todtschlag nennt.) Dieser ist aber schon unter dem vorhergehenden begriffen. Denn wenn der Vorsatz im Augenblicke der Vollziehung gefest wird, so bleibt, weil die Ueberlegung mangelt, nur die feindselige Absicht zu beschädigen übrig, verbunden mit einer Handlung, die gemeinlich den Tod nach sich zieht. Der Todtschläger hat die Absicht zu tödten zwar nicht haben müssen; aber er kann sie doch auch mit gehabt haben. In sie wird nach dem Gb. §. 812. präsumirt; denn wenn das Gegentheil bewiesen werden kann, so erfolgt nicht die auf den Todtschlag gefezte, sondern eine gelindere Strafe, §. 815. — S. 281. heißt es: Das Gesezbuch weicht von der gemeinen Theorie ab, indem es den Morddinger härter als den Lohmörder, jenen, gleich dem Rädelführer im verbündeten Morde mit dem Rade von unten, diesen mit dem Rade von oben bestrafe. Diese Uebereilung des Verf. ist schon gerügt worden. Nämlich wer einem Andern einen Mord aufgetragen, verdingen hat, soll als Rädelführer gestraft

Dd

straf

einen ewigen Frieden zu denken, daß es thöricht wäre, wenn eine einzelne Macht sich entschließen wollte, ihr stehendes Heer abzuschaffen, und daß dieses keine andere Folge haben würde, als sie zur Beute der übrigen zu machen. Ihm ist noch besser als ihnen bekannt, daß der Friede die Nationen, so wie sie jetzt sind weichlich und schlaf macht, und daß dagegen der Krieg die gute Folge hat, daß der Geist erhoben wird, daß er rüstige Affekten erzeugt und allenthalben Gelegenheit bittet, daß sich die schönsten Tugenden zeigen können.

Der Gesichtspunkt aber, zu welchem sich der große Mann in jener Schrift erhebt, ist gar kein *theoretischer*. Es soll hier gar nicht untersucht werden, was bisher geschehen ist, was nach der Lage der Umstände und nach den vorhandenen Kräften und positiven Denkart wohl zu thun und zu hoffen sey, sondern Kant schwingt sich über alle diese Fragen hinweg, und geht von dem *praktischen* Standorte aus, daß der Friede ein Zustand sey, welchen die *Plätze* verlangen. Ein pflichtwidriger Zustand mag noch so vortheilhaft seyn; so ist es dennoch Pflicht ihn wegzuschaffen. Daß es aber von *allen* Seiten Pflicht sey, Krieg anzufangen, um nur das Menschengeschlecht nicht in träge Ruhe versinken zu lassen, ist ein so toller Gedanke, daß er wohl in Niemandes Gehirn kommen kann. Wenn es aber Pflicht für jeden einzelnen Staat ist, sich so aufzuführen und sich so zu benehmen, daß durch seine Sache kein Krieg entstehe, und also einen ewigen Frieden mittelst ihm jetzt zu erhalten und zu befestigen; so muß es in sich selbst seyn, diesen Zustand zu erhalten, wenn nur die Staaten gemeinlich so wollen. Daß sie jetzt nicht wollen, wissen wir alle. Der Philosoph und Moralist kann aber bei einem

vorhandenen pflichtwidrigen Willen nichts anders thun, als ihm die Maximen der Pflicht unansführlich zurufen, damit er am Ende doch Achtung gegen die Pflicht empfinden und sich selbsten lerne, sie zu übertreten. Denn dieses ist die einzige Wirkung, die sich der Moralist von der Deurlichmachung dessen, was Pflicht und Recht ist, versprechen kann. Wenn aber erst ausgemacht ist, daß es Pflicht für alle Staaten sey, den allgemeinen Frieden zu wollen; so ist es auch Pflicht solche Maximen zu befolgen, welche es allein möglich machen, zu demselben zu gelangen, oder diesen Zustand herbei zu führen. Diese Maximen hat Kant unter dem Titel: Der Präliminar- und Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten aufgestellt, und dadurch die Pflichten bestimmt die jeder Staat zu befolgen hat. So thöricht es nun seyn würde, eine Moral deshalb für eine Chimäre zu erklären, weil sie Pflichten von den Menschen fodert, die alle Tage übertreten werden, eben so thöricht ist auch die Anforderung an eine Moral für Staaten, daß sie das vortragen soll, was die wirklich thun, nicht das was alle Staaten unbedingt oder bedingt thun *sollen*.

Wie großen Einfluß die allgemeine Anerkennung der Pflicht auf das Handeln und die Beurtheilung der Handlungen habe, ist bekannt, und derjenige, welcher den Staaten ihre Pflichten vorhält, und die Principien derselben zu einer gemeinen Regel der moralischen Beurtheilung ihrer Thaten erhebt, indem er sie dem moralischen Sinne eines jeden einprägt, erwirkt sich ein wahres Verdienst um die Menschheit; seine Vorurtheile wegen nun befolgt werden oder nicht. Es ist genug, daß man nur einseht, daß sie befolgt werden *sollen*. Wer dann Schuld ist, daß sie nicht befolgt werden, über den komme das Weh.

Die

Die Garantie, daß der ewige Friede irgend einmal unter dem Menschengeschlechte auch eintreten werde, könnte man auf eine doppelte Art stellen. Man könnte sie nämlich erstlich auf den Willen der Staaten selbst gründen. Dieses würde durch den historischen Beweis gefolgt, daß der Wille der Staaten durch alle Zeiten hindurch bis jetzt immer an moralischer Vollkommenheit zugenommen habe, und daß er also sich der Ausübung seiner Pflichten immer mehr und mehr nähern werde, je älter die Welt würde. Allein, daß Frankreich besser als Rom, England (als Staat) besser als Karthago, Rußland besser als Macedonen u. s. w. sey, möchte sich schwerlich beweisen lassen, und ein Fortschritt in der Moralität unter großen Reichen ist nirgends sichtbar. Hr. Kant hat daher diese Garantie, wie es auch recht ist, nicht in Anschlag gebracht. Er bauet vielmehr auf die allgemeine praktisch vorauszusetzende moralische Weltordnung. Allein, ob zu dieler der Zustand des Friedens unter den Staaten auf der Erde in irgend einer Zeit gehören werde, läßt sich nicht ausmachen, und man würde den Grund zu einer solchen Hoffnung doch nirgends, als in einer wirklichen Annäherung der Staaten zu dem ewigen Frieden suchen können, welchen Fortgang Rec. nirgends bemerken kann.

Soll nämlich der ewige Friede von der Vorsehung erwartet werden; so müßte in der Geschichte vergangener Zeiten ein Grund liegen, woraus sich vermuthen ließe, daß in Zukunft durch die Umstände das Interesse und durch das Spiel menschlicher Neigungen ein gänzlichcs Aufhören des Kriegs erzwungen würde wo denn nicht der Wille der Staaten, sondern die Noth, die so manches Gute wider ihren Willen bewirkt, das erwünschte Gut herbeiführen würde. Hierant zielen

auch die von Kant angegebenen Ursachen ab, welche Rec. zwar mit Vergnügen gelesen, aber nicht hinreichend befunden hat. Rec. glaubt daher, daß sich für nichts weiter eine Garantie leisten lasse, als für die Möglichkeit eines solchen Zustandes, die aus dem, daß er Pflicht ist, evident eingesehen wird; für die Wirklichkeit aber läßt sich in Ansehung anderer nicht stehen, so wenig als für irgend einen einzelnen Menschen Garantie geleistet werden kann, daß er seine Pflicht thun werde. Dieses hebt aber die Verbindlichkeit, daß jeder das Seinige thun solle, gar nicht auf. Thue also nur jeder Staat, was er kann, den ewigen Frieden herbeizuführen. Wenn es alle thun; so wird er vor selbst erfolgen. So viel über den Gesichtspunkt, aus welchem diese Schrift zu betrachten ist.

Wer ein Interesse an der Wissenschaft, Philosophie genannt, nimmt, wird eine Menge Ideen finden, die seine Aufmerksamkeit rege machen, und die theils Folgen aus dem sind, was dieser vortreffliche Meister uns schon mitgetheilt hat, theils die Erwartung auf die noch zu hoffenden Werke spannen. Der Rec. rechnet dahin 1) was S. 15 über die Erlaubnißgesetzte gesagt wird; 2) der Begriff vom Naturstande, der S. 18 u. f. w. zum Grunde gelegt ist, wobei jedoch dem Rec. mancherlei Schwierigkeiten vorkommen. Setzt man nämlich den Naturstand dem willkührlichen oder künstlichen entgegen; so scheint der Krieg eben so wohl ein willkührlicher Zustand zu seyn, als der Stand des Friedens. Daß der Mensch oder das Volk im bloßen Naturstande andere schon dadurch lädirt, daß er neben ihm existirt, indem sein Zustand geizlos und dadurch für den andern gefährlich werde, leuchtet auch nicht ein. Denn angenommen daß der Mensch im Naturstande doch frei ist

straf werden, §. 849. (welche Strafe nach §. 840. im Rüdern von oben herunter besteht,) hingegen der Mörder um Gewinn mit dem Rade von oben, (§. 1193.) Denn nur dann, wenn beim aufgetragenen Morde keine beschwerenden Umstände eintreten, erfolgt Strafe des Rads von oben. (S. 852.) Der Verf. fand sich hinterher bewogen, seine Behauptung dahin zu modificiren, daß beide gleich nämlich mit der Strafe des Rades von oben belegt würden. (Philol. Anzeiger, N. 22.) Aber auch dieses ist falsch. Denn wenn auch das Gesetz §. 849. das Befehlen, das Auftragen, und das Verdingen eines Mords in Hinsicht auf den Autor und auf seine Bestrafung für gleich hält, so folgt doch nicht, daß es auch für den Vollzieher einerlei sey. Vielmehr spricht ja der §. 852. nur vom aufgetragenen Morde, mit dem Zusatze, wenn keine beschwerenden Umstände eintreten. Daß aber unter diese auch das Gedungenteyn des Vollziehers gehöre, soll „die Krink sehen,“ und braucht es nicht „zu erörtern.“ Oder sollen die beschwerenden Umstände bloß in Grausamkeiten und Mißhandlungen bestehen? Also für die Imputation des Urhebers des Mords ist es einerlei, ob er den Mord aufträgt, oder anbietet, oder verdingt. Aber für den Vollzieher ist es beschwerend wenn er ihn um Gewinnes willen vollzieht. Das Gesetz weist deutlich genug auf den Lohn-dinger hin, wenn es von beschwerenden Umständen spricht. Warum der §. 1193. nicht bisher gezogen werden könne, warum dadurch das Gesetz verwirrt werde, ist nicht abzusehen. Ist ein Lohnmörder nicht der, „welcher den Andern mordet, um sich durch dessen Tod Gewinn zu verschaffen?“ Auch ist ja in jenem §. vom Raube die Rede, der sich seinem Wesen nach allerdings dem Assassino nähert. —

S. 303. wird dem Gesetze eine Irrung Schuld gegeben, weil es Mord an ungebohrnen Kindern nicht von Kinderstreuung unterschieden habe. Beides ist Tödtung noch nicht lebendiger Weien; der Unterschied liegt bloß darin, daß bei jenem Verbrechen auf größere, der Geburt nähere Embryonen gewürkt wird, als bei dreitem, und dort die größere Schuld, darin, daß größere Hoffnung zur wirklichen Geburt des Kindes vorhanden war. Und auf die ein einzigen Hauptpunkt nimmt das GB. §. 986. gehörige Rücksicht, indem es die Abtreibung überhaupt) und so härter straft, je näher die Mutter der Enbindung war. Einerlei aber kann die Tödtung eines lebendigen und eines ungebohrnen Kindes nicht seyn, weil es noch ungewiß war, ob dieses lebendig zur Welt kommen würde. — S. 306. Öffentliche Bordelle will der Verf. nicht gerade in großen, volkreichen Städten, sondern auch auf Akademien in Garnisonen, u. s. w. angelegt haben. Aber sie sollten nirgends angelegt werden. Der Staat kann etwas offenbar Unmoralisches schlechterdings nicht autorisiren. Ueberhaupt hat der Verf. (S. 325.) sehr nachsichtige Begriffe gegen die Verbrechen aus Wollust, worüber wir nicht weiter streiten, sondern ihn auf Herrn Schmalz moralisch politische Untersuchung über die Ehe in dessen Annalen verweisen wollen.

8) Königsberg bei Nicolovius: *Zum ewigen Frieden*. Ein philosophischer Versuch von *Immanuel Kant*. 1795. 7 B. 8.

Diese Schrift des berühmten Mannes ist schon in jedermanns Händen, und allgemein gelesen. Es würde daher überflüssig seyn,

sey, den Inhalt derselben in einem Auszuge hier vorzulegen. Nörhiger möchte es vielleicht scheinen, theils den Gesichtspunkt zu bestimmen, aus welchem sie gelesen und beurtheilt werden muß, theils die Aufmerksamkeit auf die wichtigen Gedanken in derselben zu lenken, welche zur Rechtslehre gehören.

Rec hat Gelegenheit gehabt, sehr viele praktische Weltmänner über das vorliegende Werk urtheilen zu hören. So nennen sich Minister, Justiz- und Kammerräthe, Oekonomiebesamen, Kaufleute, Buchhändler, Parlamentsglieder, und alle welche die Gesichte des Staats oder anderer Menschlichen Angelegenheiten mit oder ohne Kopf besorgen, und diese Beförderung gemeinlich blos mechanisch und durch Übung erlernt haben. Auch manche Gelehrte schliesen sich an diese Klasse an, besonders die es mit dem sogenannten Praktischen zuthun haben, als Historiker, Naturforscher, Zeitungsschreiber u. s. w. Unter diesen Männern giebt es viele, die vom theoretischen Geiste ganz entblüet sind, und sich bis zu Ideen, am wenigsten bis zu praktischen Ideen nie erheben können. Dabei blähet sie ihre vermeintliche Praxis und Welt Erfahrung ungemein auf, und es ist Ton unter ihnen mit großer Selbstgefälligkeit auf alles herabzusehen, was Theorie heißt und was ihrer Meinung nach, sich nicht auf der Stelle ausführen läßt. Wenn sie von Ideen hören, deren Ausführung unter den vorhandenen Umständen nicht zu erwarten ist; so denken sie immer an die Jahre ihres Referendarienstandes zurück, wo sie von den älteren Räten ausgelacht wurden, wenn sie den Brodmangel durch Kuchen zu ersetzen einfältig genug in Vorschlag brachten, und freuen sich nun auf eine kindische Art, einen großen Mann auf einer gleichen Einfalt zu ertappen, um ihn die

Verachtung wiederfahren lassen zu können, die sie in ihrer Jugend empfanden. Diese Bemerkung zu machen hat Rec bei Gelegenheit obgenannter Kantischer Schrift, sehr oft machen können.

Unausführbare Vorschläge! Ein ewiger Friede? Die Geschichte der Menschheit lehrt ja, daß immer Krieg gewesen ist; wie will man von den künftigen Geschlechtern etwas anders erwarten, als was die vorigen thaten? Abichaffung stehendes Heere? Offenbarer Mangel der Sachkenntniß, der Bekannthschaft mit den Verhältnissen und Neigungen der Staaten verrieth sich durch einen solchen Vorschlag. Das ganze Buch enthält lauter *pro desiderio* mit denen sich kein vernünftiger Mann abgeben muß. Nur was ausführbar ist, darf ein kluger Mann vorschlagen. Das ist die allgemeine Stimme solcher, die sich auf den Namen praktischer Weisdeute etwas zu gute thun.

Aber billiger Weise sollten sich diese Männer und Weiber doch bewußt seyn, daß ihnen die Erwerbung dieler trivialen Begriffe gar wenig Anstrengung gekostet hat, und daß es gewisse Leute giebt, die sich diese Begriffe und Kenntnisse noch viel leichter erwerben können, als sie. Sie sollten also doch in ihrem Verdammungsurtheile anstehen und denken, daß doch wohl Kant *wenigstens* eben so klug und weise seyn könne, als sie, daß ihm bei seinem weiten Umfange des Wissens diese gemeinen und ganz bekannten Erkenntnisse wohl schwerlich unbekannt seyn können, und daß es also doch wohl möglich sey, Kant habe in dieser Schrift einen ganz andern Zweck, als *politische* Vorschläge zu thun, daß und wie ein ewiger Friede realisiert werden könne. Er mag wohl so gut und gründlicher, als sie wissen, daß die politischen Mächte für jetzt und lange noch nicht Lust haben werden, auf

ein:n ewigen Frieden zu denken, daß es thöricht wäre, wenn eine einzelne Macht sich entschließen wollte, ihr stehendes Heer abzuschaffen, und daß dieses keine andere Folge haben würde, als sie zur Beute der übrigen zu machen. Ihm ist noch besser als ihnen bekannt, daß der Friede die Nationen, so wie sie jetzt sind weichlich und schlaf macht, und daß dagegen der Krieg die gute Folge hat, daß der Geist erholen wird, daß er rüstige Affekten erzeugt und allenthalben Gelegenheit schafft, daß sich die schönsten Tugenden zeigen können.

Der Gesichtspunkt aber, zu welchem sich der große Mann in jener Schrift erhebt, ist gar kein *heuresischer*. Es soll hier gar nicht unterlucht werden, was bisher geschehen ist, was nach der Lage der Umstände und nach den vorhandenen Kräften und politischen Denkarten wohl zu thun und zu hoffen sey, sondern Kant schwingt sich über alle diese Fragen hinweg, und geht von dem *praktischen* Standorte aus, daß der Friede ein Zustand sey, welchen die *Pflicht* verlangt. Ein pflichtwideriger Zustand mag noch so vortheilhaft seyn; so ist es dennoch Pflicht ihn wegzuschaffen. Daß es aber von *allen* Seiten Pflicht sey, Krieg anzufangen, um nur das Menschengeschlecht nicht in träge Ruhe verlinken zu lassen, ist ein so toller Gedanke, daß er wohl in Niemandes Gehirn kommen kann. Wenn es aber Pflicht für jeden einzelnen Staat ist, sich so anzuführen und sich so zu benehmen, daß durch *seine Schuld* kein Krieg entstehe, und also einen *ewigen Frieden*, so viel an ihm liegt zu erhalten und zu befördern; so muß es ja auch *möglich* seyn, diesen Zustand zu erhalten, wenn nur die Staaten gemeinschaftlich *wollen*. Daß sie jetzt nicht wollen, wissen wir alle. Der Philosoph und Moralist kann aber bei einem

vorhandenen pflichtwiderigen Willen nichts anders thun, als ihm die Maximen der Pflicht unaufhörlich zurufen, damit er am Ende doch Achtung gegen die Pflicht empfinden und sich schämen lerne, sie zu übertreten. Denn dieses ist die einzige Wirkung, die sich der Moralist von der Deutlichmachung dessen, was Pflicht und Recht ist, versprechen kann. Wenn aber erst ausgemacht ist, daß es Pflicht für alle Staaten sey, den allgemeinen Frieden zu wollen; so ist es auch Pflicht solche Maximen zu befolgen, welche es allein möglich machen, zu demselben zu gelangen, oder diesen Zustand herbei zu führen. Diese Maximen hat Kant unter dem Titel: Der Präliminar- und Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten aufgestellt, und dadurch die Pflichten bestimmt, die jeder Staat zu befolgen hat. So thöricht es nun seyn würde, eine Moral deshalb für eine Chimäre zu erklären, weil sie Pflichten von den Menschen fodert, die alle Tage übertreten werden, eben so thöricht ist auch die Anforderung an eine Moral für Staaten, daß sie das vortragen soll, was diese wirklich thun, nicht das was alle Staaten unbedingt oder bedingt thun *sollen*.

Wie großen Einfluss die allgemeine Anerkennung der Pflicht auf das Handeln und die Beurtheilung der Handlungen habe, ist bekannt, und derjenige, welcher den Staaten ihre Pflichten vorhält, und die Principien derselben zu einer gemeinen Regel der moralischen Beurtheilung ihrer Thaten erhebt, indem er sie dem moralischen Sinne eines jeden einprägt, erwirbt sich ein wahres Verdienst um die Menschheit; seine Vorschriften mögen nun befolgt werden oder nicht. Es ist genug, daß man nur einseht, daß sie befolgt werden *sollen*. Wer dann Schuld ist, daß sie nicht befolgt werden, über den komme das Weh-

Die

Die Garantie, daß der ewige Friede irgend einmal unter dem Menschengeschlechte auch eintreten werde, könnte man auf eine doppelte Art stellen. Man könnte sie nämlich erstlich auf den Willen der Staaten selbst gründen. Dieses würde durch den historischen Beweis gesehehn, daß der Wille der Staaten durch alle Zeiten hindurch bis jetzt immer an moralischer Vollkommenheit zugenommen habe, und daß er also sich der Ausübung seiner Pflichten immer mehr und mehr nähern werde, je älter die Welt würde. Allein, daß Frankreich besser als Rom, England (als Staat) besser als Karthago, Rußland besser als Macedonien u. s. w. sey, müßte sich schwerlich bewellen lassen, und ein Fortschritt in der Moralität unter großen Reichen ist nirgends sichtbar. Hr. Kant hat daher diese Garantie, wie es auch recht ist, nicht in Anschlag gebracht. Er bauet vielmehr auf die allgemeine praktisch vorauszusetzende moralische Weltordnung. Allein, ob zu dieler der Zustand des Friedens unter den Staaten auf der Erde in irgend einer Zeit gehören werde, läßt sich nicht ausmachen, und man würde den Grund zu einer solchen Hoffnung doch nirgends, als in einer wirklichen Annäherung der Staaten zu dem ewigen Frieden suchen können, welchen Fortgang Rec. nirgends bemerken kann.

Soll nämlich der ewige Friede von der Vorsehung erwartet werden; so müßte in der Geschichte vergangener Zeiten ein Grund liegen, woraus sich vermuthen ließe, daß in Zukunft durch die Umstände das Interesse und durch das Spiel menschlicher Neigungen ein gänzlichcs Aufheben des Kriegs erzwingen würde wo denn nicht der Wille der Staaten, sondern die Noth, die so manches Gute wider ihren Willen bewirkt, das erwünschte Gute herbeiführen würde. Hierauf zielen

auch die von Kant angegebenen Ursachen ab, welche Rec. zwar mit Vergnügen gelesen, aber nicht hinreichend befunden hat. Rec. glaubt daher, daß sich für nichts weiter eine Garantie leisten lässe, als für die Möglichkeit eines solchen Zustandes, die aus dem, daß er Pflicht ist, evident eingesehen wird; für die Wirklichkeit aber läßt sich in Ansehung anderer nicht stehen, so wenig als für irgend einen einzelnen Menschen Garantie geleistet werden kann, daß er seine Pflicht thun werde. Dieses hebt aber die Verbindlichkeit, daß jeder das Seine thun solle, gar nicht auf. Thue also nur jeder Staat, was er kann, den ewigen Frieden herbeizuführen. Wenn es alle thun; so wird er von selbst erfolgen. So viel über den Gesichtspunkt, aus welchem diese Schrift zu betrachten ist.

Wer ein Interesse an der Wissenschaft, Philosophie genannt, nimmt, wird eine Menge Ideen finden, die seine Aufmerksamkeit rege machen, und die theils Folgen aus dem sind, was dieser vortreffliche Meister uns schon mitgetheilt hat, theils die Erwartung auf die noch zu hoffenden Werke spannen. Der Rec. rechnet dahin 1) was S. 15 über die Erbkunftsgefetze gesagt wird; 2) der Begriff vom Naturstande, der S. 18 u. f. w. zum Grunde gelegt ist, wobei jedoch dem Rec. mancherlei Schwierigkeiten vorkommen. Setzt man nämlich den Naturstand dem willkürlichen oder künstlichen entgegen; so scheint der Krieg eben so wohl ein willkürlicher Zustand zu seyn, als der stand des Friedens. Daß der Mensch oder das Volk im bloßen Naturstande andere schon dadurch lädiren, daß er neben ihm existirt, indem sein Zustand geizlos und dadurch für den andern gefährlich werde, lehret auch nicht ein. Denn angenommen, daß der Mensch im Naturzustande doch frei ist

ist, und folglich die Pflicht gegen andere anerkennt, so wird er doch nur unter Voraussetzung eines bösen Willens für andere gefährlich. Denn die Pflicht, andere nicht zu verletzen, muß er vor aller Uebereinkunft anerkennen. Dafs aber in jedem Menschen ein böser Wille voranzusetzen sey, und dafs solcher aus seinem Begriffe schon fließe, läßt sich doch nicht behaupten. Es scheint also doch, als ob vor der wirklichen Aeußerung des Willens andere jetzt oder künftig zu schädigen, die bloße logische Möglichkeit, dafs andere lädirt werden könnten, die ja doch selbst in der Gesellschaft noch bleibt, kein Befugniß da seyn könne den andern zu zwingen, seiner Naturzustand zu verlassen, oder sich von mir entfernt zu halten.

3) Die Eintheilung der rechtlichen Verfassung nach dem Staatsbürgerrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht S. 19. 4 Die Bestimmung des Begriffs der rechtlichen Freiheit, Abhängigkeit der Unterthanen und Gleichheit aller Staatsbürger, einer republikanischen Staatsverfassung, und was über Erb- und Amtsadel gesagt wird. S. 21 u. f. w. 4 Der anthropologische Versuch S. 47 u. f. w. erregt die Idee nach einer Geschichte der Menschheit von der Hand des Verfassers. Rec. enthält sich übrigens aller Bemerkungen, die sich noch darüber machen ließen, wie sich die hier geäußerten Ideen zur Verbesserung mancher Fehler in dem Systeme des Naturrechts benutzen ließen, da er voraussetzen kann, dafs jeder, der die Wissenschaft liebt, dieses kleine gedankenreiche Werk nicht unstudirt lassen werde.

Zugleich zeigen wir auch an, dafs eine französische Uebersetzung von dieser Schrift bei dem obigen Verleger erschienen ist, unter dem Titel: *Projet de Paix Perpétuelle*. Essai philosophique par Emanuel Kant. Traduit de l'Allemand avec un

nouveau Supplement de l'Auteur 1796. Die Uebersetzung läßt sich gut lesen. Die naive und originelle Manier des Verfassers ist freilich hier und da vermischt, dafür aber haben auch manche Stellen durch die Leichtigkeit des Vortrags mehr Licht erhalten. Der Zusatz, welcher auf dem Titel angezeigt wird, findet sich S. 65 u. f. w. Er kann zur Probe der Sprache des Uebersetzers dienen, und lautet wörtlich so: *Second Supplement. Article secret pour la paix perpétuelle*. Il seroit contradictoire de faire entrer dans les procédures de droit public, un article secret, quant à son objet: quoiqu'il puisse très bien y en avoir des secrets subjectivement, quant à la qualité des personnes qui les dictent; celles-ci craignant peut-être de compromettre leur dignité, si elles s'en déclaroient ouvertement les auteurs.

Le seul article de ce genre est le suivant: „les maximes des philosophes sur les conditions qui rendent possible la paix perpétuelle, doivent être consultées par les Etats armés pour la guerre.“

Or il paroît humiliant pour l'autorité législative d'un Etat, auquel il fut naturellement attribuer la plus haute sagesse, de s'instruire des règles à observer dans ses relations avec d'autres Etats, — auprès des philosophes, ses sujets. Cependant, il est nécessaire qu'il les consulte. L'Etat les invitera donc tacitement à donner leur avis: c'est-à-dire, que, faisant mystère de l'intention qu'il a de les suivre, il leur permettra de publier librement les maximes générales qui concernent la guerre et la paix; car ils ne manqueroient point de publier, pourvu qu'on ne leur impose pas silence. Il n'est pas non plus besoin d'une convention particulière des Etats pour s'accorder sur ce point, puisque l'obligation, qui leur en est imposée, découle déjà des principes universels de la raison législative.

On

On ne prétend pas néanmoins que l'Etat doive accorder aux principes du philo-
sophe la préférence sur les décisions du juris-
consulte, ce représentant du gouver-
nement; on veut seulement qu'il soit écouté.
Le jurisconsulte, qui s'est choisi pour sym-
bole outre la balance du droit, le glaive de
la justice, ne se sert pas toujours du der-
nier uniquement pour écarter de la premiè-
re toute influence étrangère; mais si l'un
des bassins ne penche pas à son gré, il y
plonge le glaive; *vae victis!*) tentation à
laquelle le jurisconsulte se trouve exposé,
parcequ'il n'est pas toujours assez philoso-
phe, même moralement. Sa vocation
l'appelle à appliquer des loix positives, non
à examiner si elles auroient besoin de réfor-
me. Et quoique ses fonctions soient par
là-même d'une infériorité bien évidente,
néanmoins, parceque la Faculté de droit
se trouve revêtu de pouvoir, comme celles
de Théologie et de Médecine, le juriscôn-
sulte assigne à la sienne un des premiers
rangs. La Faculté philosophique est forcée
par ces puissances coalisées de se contenter
d'une place bien inférieure. La philoso-
phie dit-on, n'est que la servante de la
Théologie et les autres Facultés en disent
autant. Mais on le garde bien d'examiner
si elle précède la dame le flambeau à la
main, ou si elle lui porte la queue.

Que les Rois deviennent philosophes,
ou les philosophes Rois, on ne peut guère
s'y attendre. Il ne faut pas non plus le
souhaiter, — parceque la jouissance du
pouvoir corrompt inévitablement le juge-
ment de la raison et en étère la liberté.
Mais que les Rois, ou les peuples Rois,
c. à d. les peuples qui se gouvernent eux
mêmes d'après des loix d'égalité, ne souf-
frent pas que la classe des philosophes soit
réduite à disparaître ou à garder le silence,
mais lui permettent au contraire de se faire
entendre librement; voilà ce qu'exige l'ad-

ministration du gouvernement qui ne sau-
roit s'environner d'assez de lumières. D'ail-
leurs la classe des philosophes, incapable,
par sa nature, de trahir la vérité, pour se
prêter aux vues intéressées des clubistes et
des rumeurs, ne risque pas de se voir soup-
çonnée de *propagandisme*.

9) Zöllichau bei Frommann: *Grundlegung
zur Metaphysik der Rechte oder der positiven
Gesetzgebung*. Ein Versuch über
die ersten Gründe des Naturrechts von
Georg Samuel Albert Mellin, Zweitem
Prediger der deutschreformirten Gemein-
einde zu Magdeburg. 1796. 12. B. 8.
(16 gl.)

Dieses ist der Versuch eines neuen Systems
des Naturrechts, welches alle Aufmerk-
samkeit verdient. Es liegen durchgängig
die Kantischen Ideen zum Grunde, und
die neueste Schritt derselben. *Zum ewigen
Frieden*, ist hauptsächlich benutzt worden.
Den richtigen Begriff eines Rechts, die
Quellen, ersten Gründe und das Princip
des Rechts zu bestimmen, ist der vorzüg-
lichste Zweck des Hrn. Verf. Wir wollen
eine kurze Skizze davon entwerfen, und
den Lesern unsere Bemerkungen darüber
mittheilen.

Alles Recht gründet sich, nach dem
Hrn. V. nur auf Pflicht. *Das Recht* (Jus)
ist nichts anders, als die objective Gültig-
keit einer Forderung des einem endli-
chen moralischen Wesens (das der V.
ein praktisches Naturwesen nennt) an an-
dere (S. 11) oder wenn das eine eine Fo-
derung an das andere thut, welche dieses,
so wie alle andere, durch Vernunft als
gültig für sich erkennen muss, so dass es
durchs Sitzen gesetzt verpflichtet ist, die
Forderung zu erfüllen; so hat der, welcher
die Forderung thut oder thun kann, ein
Recht.

Recht. (Die Unbestimmtheit, daß doch auch unvollkommne Pflichten von dem andern, obgleich nicht eben gewaltig gefordert werden können, die doch kein Recht bezünden, wird in der Folge gehoben). Das nur der Eig ist eines Rechts keine Chimäre sey, sondern einen realen Gegenstand habe, oder die objective Realität des Rechtsbegriffes wird S. 12 u. f. w. also deductiv. Jedes praktische Naturwesen ist zwar vernunft ein praktisches Vernunft sein eigener Geletzgeber, und hat die Erfüllung und Uebertretung seiner Pflichten nur vor Gott und seinem Gewissen zu verantworten, keines kann also von dem andern (mit Gewalt) fordern, daß es seine Pflicht gegen dasselbe oder ein anderes moralisches Wesen thue. Da indessen doch jedes praktische Naturwesen, vermöge seiner praktischen Vernunft *allgemein gesetzgebend für alle* übrigen ist, folglich jedes des andern Geletze als seine eigenen auch anerkennen muß; so kann ein praktisches Naturwesen etwas von dem andern als Pflicht fordern, was dieses für seine Pflicht anerkennen muß, und es sind also bei beiden durch das allgemein gesetzgebende Vermögen des einen und die Pflicht des andern, das Begehrungsvermögen des Bedürftigen, und der Wille des Verpflichteten in ihren Wirkungen identisch. Und so hat also die Forderung eines praktischen Naturwesens eine auf das sie beide verbindende Geletz gegründete Gültigkeit. Diese Forderung ist also all gemeingültig, folglich ein *Recht*, das daher auch als die in der *Allgemeingültigkeit des Moralgesetzes gegründete Identität der Forderung eines praktischen Naturwesens mit der Pflicht eines andern*, bestimmt werden kann. Hierdurch, glaubt der V., sey nun die objective Realität des Rechtsbegriffes dargethan. Da das Recht in dem andern eine Pflicht voraussetzt: so gründet

sich das Recht auf die Pflicht, und nicht umgekehrt. Die Pflicht, auf welche sich ein Recht gründen soll, muß aber eine vollkommne seyn, (S. 35 u. f. w.) weil die unvollkommenen Pflichten nur unter gewisse *subjunctiva* Bedingungen stattfinden, worüber nur das verpflichtete Wesen urtheilen, das andere also nicht wissen kann, ob die Pflicht gegen dasselbe statt finde oder nicht. Die vollkommne Pflicht, worauf ein Recht gegründet werden soll, darf aber keine Pflicht gegen sich oder andere, als gegen den Fordernden seyn. Nur in dem Fordernden, gegen welchen ich wozu vollkommen verpflichtet bin, kann ein Recht auf das, wozu ich ihm verpflichtet bin, entstehen, und das Princip der Rechtshat also: *Fodere nichts als ein Recht, als wenn du erkennen kannst, daß es der vorläufigen Pflicht eines andern gegen dich gemäß geschehe.* (S. 46). Diese Deduction des Rechts aus der vollkommenen Pflicht gegen den Berechtigten nennt Hr. M. die *relative* Rechtsdeduction, und stellt sie der *absoluten* entgegen, die er kürzlich erklärt.

Eigentlich ist wohl hiermit der Beweis für die objective Gültigkeit des Rechtsbegriffes noch nicht geendet. Denn hierzu gehört auch der Beweis, daß es Pflicht für alle sey, es als Recht zu erkennen, wenn der Berechtigte sein Recht mit Gewalt gegen den Verpflichteten durchsetzt. Der V. gelangt indessen, wie der Leser bald sehen wird, auf eine eigene Art zu diesem Satze. Er handelt im zweiten Abschnitt: Von den Principien des Rechts im Naturstande oder des absoluten Naturrechts. Er zeigt 1) daß die natürlichen Kräfte eines praktischen Naturwesens sein Eigenthum sind, weil sie von andern nicht gebrauchet werden können, ohne das sie besitzende Naturwesen selbst als Mittel zu gebrauchten, welches zu unterlassen alle verpflichtet

tet

er sind; 3) daß ein Recht da sey, *Sachen* in Besitz zu nehmen; daß aber 3) die frühere Besitznehmung kein Eigenthum begründe, (S. 78) weil sich der bloße Besitz nicht auf eine Pflicht der übrigen gründe und der Besitzer nicht fordern könne, daß alle übrige die in Besitz genommene Sache nur mit seinem Willen gebrauchen. Es sey eine bloße *Befugniss* da, die Sachen in Besitz zu nehmen, d. h. ein Verhältniß, wozu ein praktisches Naturwesen zwar kein Recht, aber wozu auch kein anderer ein Recht hat. 4) Aus der Rechtsverletzung des einen entspringe kein Recht, dem Verletzer wieder zu lädiren, weil der, welcher lädirt, nicht die Pflicht übernehme und erfülle, sich lädiren zu lassen, und die Pflicht, andere nicht zu lädiren, dadurch nicht könne aufgehoben werden, daß der andere pflichtwidrig handle. Dagegen habe es ein Befugniss, sich zu vertheidigen, obgleich kein Recht. 5) Der *Naturstand* sey die Vernunftidee eines Zustandes, der vor jedem ethischen oder rechtlichen Zustande müsse gedacht werden. Ein istliches praktisches Naturwesen lebe in demselben und habe gar kein Recht, folglich auch kein Eigenthum. Sobald aber noch ein zweites praktisches Naturwesen gesetzt werde, hätten beide unerschöpfliche Pflichten gegen einander, folglich auch Rechte und Eigenthum. Im Naturzustande haben aber alle zu allen, was nicht ein natürliches Eigenthum ist, eine Befugniss, aber auf nichts ein Recht, und es sey daher unmöglich, die Sachen mit einem Rechte zu gebrauchen. Daher, sey es 6) Pflicht, aus dem Naturzustande herauszugehen, um ein Glied eines gemeinen Wesens zu werden. Der Naturstand sey ein Stand des Krieges, weil Niemand in demselben ein Zwangsrecht, alle aber eine Befugniss zu zwingen hätten, folglich jeder stets einen An-

Annal. 796,

griff von andern fürchten müsse. Ein Zustand, in dem ein praktisches Naturwesen vor dem Angriffe der andern sicher ist, und erwarten kann, bei seinem Rechte geschützt zu werden, ist der *Zustand des Friedens*, er stehe dem Naturzustande entgegen. Ihn zu wollen sey also Pflicht, weil der Naturstand ein rechtswidriger Zustand sey. Der Zustand des Friedens sey aber nur möglich durch eine collective Einheit des vereinigten Willens, daß jeder die Rechte des andern achte, und diese collective Einheit sey nur dadurch möglich, daß die Befugniss aller zu allen aufhöre daß also alle gegenseitig einem Theile ihrer Befugnisse entgähen, und dafür einstimmig alle übrigen, bei deren Objecte es physisch möglich ist, in Rechte verwandeln, die nun zum Unterschiede derer, welche durch das bloße Setzen mehrerer praktischer Naturwesen wirklich sind, (der angehoehren, ursprünglichen, natürlichen) bedingte, erworbene oder positive heißen. So entspringt also nach dem V. durch eige ursprüngliche Theilung, der gesellschaftliche Zustand und das positive Eigenthum, wovon im dritten Abschnitte gehandelt wird. (S. 79.) Hier sucht der V. zu zeigen, daß das positive Eigenthum juristisch betrachtet (denn von dem historischen Ursprunge ist hier die Rede nicht) nur durch einen *ursprünglichen Vertrag* entstehen könne. Dieser heiße, weil er durch das Sittengesetz notwendig gemacht und bei den Handlungen praktischer Naturwesen, stillschweigend vorausgesetzt werden müsse, ein *Vernunftvertrag* und sey eine *Idee* (S. 84.) Aus dem Vernunftvertrage entspringe die Idee eines ursprünglich positiven Eigenthums, welches jedem andern Eigentume, das in der Zeit erkannt wird, zum Grunde liege, indem in diesem Vertrage jeder dem andern das ursprüngliche

Ec

Recht,

best, sich Eigentum zu erwerben, einzuweisen. Alle Menschen die es eben auch auch ohne weitere, müßten sie jedoch von der Freiheit empfangen werden können, durch welche in eine allgemeine Thätigkeit einmünden. Was aber es auf andere Gesetze ankauf, kann diese Verträge für sich. Das Recht der einen in Anwendung kommt nur auf dem im vorausgehenden Verträge zu einer Thätigkeit, die den den auf in solchen Verträge ist irgend der Bestand der Gesetze, die zum Zwecke der einen 2. gleiche Gründe auf rechtliche Verbindung mit, ist zu machen. Wenn ohne Gesellschaft ist die objective Realität von Eigentum nicht möglich. Der zweite Anhang hat immer die Prärogative des allgemeinen Staates, ist das. Der 7. Teil der Gesellschaft wird angegeben in folgenden Punkten: Eine Gesellschaft ist zu errichten, wenn durch die persönliche Kraft alle die Rechte und die Eigenschaften der Personen, welche nicht durch, und durch einen Staat zu errichten, und allen übrigen in Verbindung ist, ist, auch noch nur sich selbst zu errichten und den Staat zu errichten, wenn nicht auf alle die Rechte, die die Gesellschaft ist, die ein Mensch einwirken, ohne diese Rechte auf die Befolgungen einzuwirken, oder denen die mit alles andern rechtlich nach einem allgemeinen Gesetze zusammen gehalten kann, daß auch dieses durch einen neuen physischen, aber doch gesetzlichen äußeren Zwang realisiert werde. Eine solche Gesellschaft mache einen Staat aus, dessen Zweck als Sicherheit der Rechte und des Eigentums ist. Die Mitglieder sollen aber nicht bloß in Ansehung des Zwecks, sondern auch der Mittel zusammenkommen. Daher muß der Staat auf Principien der Freiheit gegründet, und es muß durch die Zusammenkunft des Willens aller bestimmt werden, wie durch die vereinigte

Macht oder Sicherheit der Rechte und des Eigentums errichtet werde. Diese Beibehaltung der letzt genannten Prinzipien und der die objektive Gesetzgebung, der sich jedes Recht angewandt, und dem Prinzip ist, daß alle Gesetze zu beschaffen sein sollen, welche jeder einzelne selbst geben würde, wenn er ein souveräner Gesetzgeber wäre. Durch den Übergang aus dem Naturrecht in den Staat geschickte natürliche Naturwesen, welche verschiedene Merkmale des Eigentums, 1. immer ungetragene Freiheit, die nur im äußerlichen Zufolge möglich ist (§. 124.) Von den Staatsgewalten, Regierungsgewalten u. d. w. §. 122 — 123 nach Kant.

In einem Antrage über die Eintheilung der Rechte, wird sich von der Vertheilung der Rechte getrennt, und behauptet: 1. daß die Vertheilung einer bestimmten Sache kein Grund sey, ein Recht auf sie zu erwerben, 2. daß Teilnahme an der Vertheilung der Gültigkeit des Eigentums überhaupt rechtliche Gültigkeit haben, welches der V. dadurch zu beweisen sucht, daß das Teilrecht zu einem Verträge ungedeutet wird. Die Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des wirklichen Rechts und Uebersicht nach dem V. wie folgt: 1. Der *Quantitas*. Subjectiv, nach Willensanerkennung, *Suavis*, *Zwang*, *Erzwingung*, *Aufzwingung*. Objectiv sowohl auf inactive, nach Geleiten, *Befehl*. 2. Der *Qualitas*. Objectiv gültige Forderungen des *Begehrens*. (aus *preceptivum*) objectiv gültige Forderungen des *Untersagens*. (aus *prohibitivum*, objectiv gültige Forderungen der *Abwägung*. aus *exceptivum* per *ultimum*). 3. Der *Relativitas*. Auf die *Person* — *absolutes Recht*. Auf den *Zustand* — *hypothetisches Recht*. *Wegfestigung* — *öffentliches Recht*. 4.) Der *Modus*,

Modalität. Das Befugte und Unbefugte. Das Rechts und Rechtswidrige. Das unbefugte und bedingte Rechts.

Den Fehlschluss macht die Abhandlung über die Principien des Völkerrechts, das auf den Begriff einer gesetzmäßigen Föderalität gebauet wird, wie man es in Kants Schrift: Zum ewigen Frieden, findet.

Man wird schon aus dieser kurzen sehr unvollständigen Darstellung sehen, daß der V. einen festen systematischen Blick hat, und daß er seinen eignen Weg nimmt, um zu einem bestimmten Ziele zu gelangen. Insonderheit sind wohl noch nirgends die Rousseausischen Ideen von einem ursprünglichen Vertrage so hell vorgetragen als hier, und man wird sich sehr bald mit allen Folgen des Hrn. Verf. vereinigen, wenn man sich einmal entschlossen hat, die etwas willkürlichen Begriffsbestimmungen gelten zu lassen, die er seinem Systeme zu Grunde legt. Rec. begnügt sich über das Ganze folgende Anmerkungen zu machen:

1) Was die Deduction der objectiven Gültigkeit des Rechtsbegriffes und das darauf folgende Rechtsprincip betrifft; so gesteht Rec. dem Hrn. Verf. gern zu, daß er den Zusammenhang derselben mit dem Pflichtbegriffe vorzüglich deutlich dargestellt habe. Er glaubt aber, daß mehrere philosophische Schriftsteller (S. *Hofbauers* Untersuchung über die wichtigsten Gegenstände des N. R. S. 6 u. f. w.) die Gültigkeit des Rechts auf die Gültigkeit der Pflicht schon gebauet haben, und daß dieses eigentlich bei allen vorausgesetzt werde, die das Naturrecht als Wissenschaft aufgestellt haben. Die ganze vom Verf. ausgeführte Deduction scheint ihm nichts, als eine Analysis des Begriffes eines Rechts zu seyn. Denn wenn ein Recht eben das ist, was zu hindern der Pflicht eines andern widerspricht; so ist auch einleuch-

tend, daß das Recht nur durch die Pflichten anderer eine gewisse Handlung nicht zu hindern möglich werde. Es scheint daher mit der Deduction des Pflichtbegriffes auch die Gültigkeit des Rechtsbegriffes deducirt zu seyn. Indessen gesteht Rec. daß der Verf. der Sache eine helle Seite gegeben habe. Nur sieht er nicht ein, wie der V. diejenigen, welche die Freiheit als allgemeines Gesetz gedacht zum Rechtsprincip aufstellen, mit unter diejenigen rechnen könne, deren Rechtsprincip nur eine andere Formel des Sittensprincips sey. Denn so deutet Rec. den Vorwurf welcher ihnen S. 49 gemacht wird. Offenbar aber unterscheidet sich ja ihre Formel wesentlich von der Sittensformel, da diese eine Nothwendigkeit für alle, jene aber eine Zufälligkeit für einen in Beziehung auf die Nothwendigkeit in andern ausdrückt.

2) Die genaue Bestimmung des Begriffs des ursprünglichen Kontrakts setzt das Schwaukende desselben zugleich in das hellste Licht. Denn sie zeigt, daß hier der Ausdruck des *Vertrags* auf etwas bezogen wird, daß von alle dem, was man sonst einen Vertrag nennt, *wesentlich* verschieden ist, und wie durch eine solche Vermischung der Ausdrücke, wo man mit einem Ausdrucke zwei ganz heterogene Sachen bezeichnet, ein kontinuierlicher Streit unterhalten werden kann, der am Ende nichts als ein bloßer *Wortstreit* ist, und der völlig vermieden worden wäre, wenn man nur den unschicklichen Ausdruck hätte aufopfern wollen.

Jedermann versteht nämlich unter einem Vertrage eine freie Handlung; wodurch er mit dem andern über die Verkünderung eines gewissen Rechts einig wird, und diete freie Handlung muß in Beziehung auf den, mit welchem ich den Vertrag eingehe, als zufällig gedacht werden,

so daß ich nie eher auf die Wirklichkeit des Vertrages schließen kann, als bis ich erkannt habe, die freie Handlung sey wirklich in der Zeit vor sich gegangen. Der ursprüngliche Vertrag aber soll ein solches Ding seyn, das 1) auf keiner Handlung in der Zeit beruhet; er wird geschlossen ohne daß jemand etwas davon weiß. Jeder schließt ihn schon mit allen andern im Mutterleibe, oder noch eher, kurz durch die bloße Idee eines moralischen Wens wird er schon als geschlossen gedacht, und eine solche bloß in der Idee vereinigt: Willenseinheit nennt man Vertrag. Muß hierdurch nicht nothwendig die Verwirrung entstehen, welche wirklich entstanden ist; hat nicht Rousseau durch so dunkle Begriffe und so willkürliche Bezeichnungen selbst Veranlassung dazu gegeben? — Wenn der Mensch schon von Natur verpflichtet ist, oder welches einerlei sagt, wenn es schon aus dem ursprünglichen Sittengesetze selbst fließt, daß jeder verpflichtet sey, die Freiheit des andern unangetastet zu lassen, und wenn die Pflicht die *reale Möglichkeit*, daß das Geschehe, was die Pflicht fordert voraussetzt; folgt dann nicht auch schon von selbst die Einschränkung der Freiheit des einen, durch die Freiheit des andern, als Object des allgemeinen Willens, und der Pflicht? Ist aber ein solcher Zustand unbedingte Pflicht, und bestimmt die unbedingte Pflicht des einen gegen den andern in letzteren ein Recht; ist dann nicht ein Recht gegen ihn, der erstere mag *rechter* einstimmen oder nicht. Ist ferner, die Rechte aller zu wollen ein Object der Pflicht, und ist ein Recht nichts, ohne das Vermögen es auszuüben; folgt so dann nicht von selbst das Recht zur Gewalt gegen alle, die mich darin hindern wollen? Warum soll ich ihren moralischen Willen, daß dieses geschehen dürfe, einen Vertrag nen-

nen, da ich ihre reelle Einwilligung hierzu weder verlange noch nöthig habe? — In der That läßt man sich bios durch das Verbot: Niemandes Freiheit zu verletzen, verführen, zu glauben, daß des andern Freiheit verletzt werde, wenn ich ihn zwingt, mich nicht in meiner Freiheit zu stören. Allein eine *gesetzwidrige* Freiheit zu verletzen, verbietet ja das Sittengesetz gar nicht. Denn in dem Gebote: Verletze Niemandes Freiheit ist das Recht eines jeden auf die Seinige gegründet. Da nun Niemand des andern Freiheit verletzt, der sein Recht ausübt; so folgt, daß auch derjenige die gesetzliche Freiheit der andern gar nicht verletze, wenn er ihre gesetzlose Freiheit so weit mit Gewalt einschränkt, daß sie mit der seinigen bestehen kann. Und hieraus folgt, daß die Idee eines Vertrages gar nicht nöthig sey, um sein Recht mit Gewalt gegen Beleidigungen zu begründen, sondern, daß dieses Recht aus der Einheit des Willens, die bei aller moralischen Gesetzgebung zum Grunde gelegt wird schon fliesse, ohne daß ein freier Actus erst dazu erforderlich werde, die Einheit gelten zu lassen. Dieser Begriff eines ursprünglichen Vertrages scheint also die Sache mehr zu verdunkeln, als aufzuhellen, und die Idee einer Vereinigung vernünftiger moralischer Wesen überhaupt scheint weit schlechter zu seyn, den Grund des Rechts zur Gewalt gegen einander einzusehen.

3) Eben so fehlerhaft und unfruchtbar scheint dem Rec. die Idee des Naturstandes gefaßt zu seyn. Dieser sagt der V. muß vor jedem ethischen oder rechtlichen Zustande gedacht werden. Aber wenn das ist; wie kann es denn schon Rechte und Pflichten in demselben geben, wie in der Folge behauptet wird? Denn es soll doch jedermann ein Recht auf seine natürlichen

lichen Kräfte in demselben, so wie eine Pflicht haben, aus demselben herauszugehen. *Re.* sieht nicht ab, wie in dem Naturstande des *V.* überall von Pflicht und Recht die Rede seyn kann; er kann ihn nicht einmal als einen Zustand des Krieges denken. Denn ohne Rechte giebt es auch keinen Krieg. Die Naturkräfte kriegen nicht gegen einander. Ist aber der Naturstand die Idee eines Zustandes moralischer Wesen, der vor ihrer willkürlichen Vereinigung vorhergeht, kann wird der Mensch im Naturstande schon als moralisches Wesen gedacht, und als solches hat er auch Pflichten, folglich auch Rechte. Wozu ist also ein Vertrag, d. i. eine willkürliche Handlung nöthig, um moralischen Wesen Rechte gegen einander zu verschaffen, da Rechte in der Pflicht, diese aber in der moralischen Natur an sich betrachtet schon gegründet sind. Es ist falsch, daß ein freies Wesen als Mittel gebraucht werde, wenn es mit Gewalt gezwungen wird, nicht über die gesetzlichen Schranken seiner Freiheit hinauszugehen. Es ist daher auch kein besonderer Actus dazu nöthig, um zu dem Rechte zu gelangen, den beleidigter zu hindern, daß er nicht beleidige oder mein Recht mit Gewalt durchzusetzen. Es wird dieses vielmehr als der ursprüngliche allgemeine Wille aller moralischen Wesen vorausgesetzt. Will der *V.* diesen ursprünglichen allgemeinen Willen der Vernunft einen Vertrag nennen, wie er thut, so ist es ein bloßer Wortstreit, und er drückt sich nur fremd aus, sagt aber dasselbe, was andere vor ihm gesagt haben.

4 Um diese Punkte drehen sich nun auch folgende Behauptungen des *V.* als: 1) daß die erste Besitznehmung kein Eigenthum begründe. Die physische Handlung begründet freilich das Eigenthum nicht. Aber dieses hat noch kein Ver-

nünftiger behauptet. Die moralische Vorstellung aber, daß es allgemeines Gesetz seyn solle, daß jeder das was er in Besitz nimmt als Eigenthum behandeln solle, begründet es. Der *V.* will nun daß diese Vorstellung durch einen ursprünglichen Vertrag erst gültig werde, und da dieser nichts anders ist, als die Idee, nach welcher man eine solche Einstimmung nach Vernunftgesetzen von jedermann fordern kann, weil sie in dem Begriffe eines vernünftigen Willens selbst liegt; so sagt der Verf. in Grunde nichts anders, als was alle gesagt haben, welche die erste Besitznehmung als Erwerbungsgrund des Eigenthums eingestillt haben.

5) Der Unterschied, den Hr. M. zwischen *Befugniss* und *Recht* macht, ist fast zu sein gelponnen. Ich soll im Naturstande ein Befugniss haben mich zu wehren, der andere soll aber auch eine Befugniss haben, mich anzugreifen. So gäl es also wirkliche, sich widerstrebende moralische Begriffe. Dem *Rec.* scheint dieses aber eine bloße superfeine Distinction zu seyn, die gemacht ist, was im systematischen Gange Schritt halten, und um der einmal aufgestellten Idee des Naturstandes treu bleiben zu können. In der That kann auch nach dem eignen System des *V.* der Zustand nie eintreten, wo sein Begriff eines Befugnisses eine Anwendung finden könnte, denn da der Naturstand nie existiren kann, weil mit der Geburt des Menschen auch so gleich der ursprüngliche Vertrag gesetzt wird, durch diesen aber die Befugnisse in Rechte verwandelt werden; so giebt es überall keine wirklichen Befugnisse. Es scheint auch hier auf ein bloßes Spiel mit Worten hinauszulaufen. Aus der Rechtsverletzung sagt der *V.* entspringt kein Recht, den andern wieder zu lädiren. Er hat ganz recht, wenn er die Rechtsverletzung als bloße Hand-

Handlung gleichsam als die physische Ursache eines Rechts betrachtet. Das Recht wieder zu verletzen, entspringt aber aus der allgemeinen Vorstellung, daß es die Pflicht eines jeden sey, sein Recht so weit einzuschränken zu lassen, als es die Freiheit anderer erfordert. Die Beleidigung ist bloß der Fall, welcher die Anwendung oder Ausführung dieses Gesetzes bestimmt. Nach dem V. wird nun jenes Gesetz erst durch die Idee des ursprünglichen Vertrages eingeführt. Rec. und andere meinen, es sey in der ursprünglichen Einheit des moralischen Willens gegründet, den er aber schon im Naturstande voraussetzt. Besteht wohl diese Differenz in etwas andern, als in Worten? Die Anwendung dieser Bemerkungen auf das Staats- und Völkerrecht läßt sich leicht machen.

- 10) Mannheim bei Schwan und Götz: Die Todesstrafe oder der gesetzliche Tod. Einige Betrachtungen für Philosophen und Criminalisten, von Friedrich von Manger 1796. 7 B. 8.

Der Verf. bringt gegen die Rechtmäßigkeit der Todesstrafen wichtige Zweifel und Bedenklichkeiten vor, wodurch er öfter veranlaßt wird, die Todesstrafe für gänzlich unrechtmäßig zu erklären, wenn man sie nicht besser, als mit den bisher gewöhnlichen Gründen verteidigen kann. So bedeutend nun die Gründe sind, welche der Hr. V. gegen andere, welche die Todesstrafe vertheidiget haben, vorbringt; so scheint er doch nicht so glücklich gewesen zu seyn in dem Beweise ihrer Unrechtmäßigkeit. Hier herrscht nämlich durchgängig die unerwiesene und falsche Vorstellung, als ob das Leben und die davon abhängende Glückseligkeit absolute Güter des Menschen wären, durch deren

Beraubung der Mensch allemal als bloßes Mittel behandelt würde. Allein diese Voraussetzung fällt dadurch über den Haufen, wenn man erwägt, daß das Leben nur etwas Physisches ist, das so gut wie jedes andere physische Gut dem irdischen weichen muß. Wenn es daher nur sonst nothwendig ist, das Leben des Beleidigers der Sicherheit des Rechts aufzopfern; so kann es wohl als allgemeines Gesetz gedacht werden, daß das Recht geschürt werden solle, wenn auch alle Schurken darüber sterben müßten. Wenn nun Strafe nichts anders ist, als ein rechtliches Mittel Achtung gegen die Rechte, anderer und Furcht sie zu verletzen hervorzubringen; die Strafe aber nicht anders diesen Zweck erreichen kann, als wenn allemal (so welt es unter Menschen möglich ist) auf das Verbrechen ein so großes Uebel erfolgt, daß weder dieser, wenn er davon kömmt, noch ein anderer ferner Lust haben wird, dasselbe Verbrechen zu begehen, wenn er nur gewiß ist, daß ihm die nämliche Strafe treffen wird, diese Gewißheit aber gar nicht bewirkt werden kann, als wenn die Strafe gewiß erfolgt, wenn das Verbrechen bekannt wird; so folgt, daß der Tod als ein solches Strafübel von der Vernunft in allen den Fällen gebilliget werden müsse, wo keine andere Vorstellung, als die Todesfurcht im Stande seyn würde, die Unterlassung des Vergehens zu bewirken.

- 11) Halle bei Kümmel: *Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts*. Nebst einer Censur der verdienstlichen Bemühungen um diese Wissenschaft, vorzüglich in den neueren Zeiten und Anwendungen derselben auf speciellen Rechtsfragen von Joh. Christoph Hoffbauer, Professor der Philosophie zu Halle, 1795. 22 B. 8.

Man

Man wird diese Untersuchungen mit vielen Nutzen und Vergnügen lesen. Sie sind in einem Tone geschrieben, den man allen kritischen Untersuchungen über die Gedanken anderer wünschen möchte. Freilich wird ein jeder Leser auch wiederum Kritiken über die Kritik machen. Besonders findet sich, daß der Hr. Verf. nicht immer diejenigen Auslegungen von den Sätzen derer macht, die er widerlegt, welche nach dem Princip, daß man unter mehreren möglichen Deutungen der vernünftigsten den Vorzug geben soll, machen müßte, wobei die Kritik darüber freilich würde weggefallen seyn. Indessen begegnet dieses einem Schriftsteller leicht, der seine eigne Ideen hat, daß er sie nicht in den etwas abweichenden Worten anderer finden kann, und so wird man doch immer Hrn. Hofbauers Abhandlungen gern lesen, wenn man gleich finden sollte, daß sein Tadel nicht immer trifft, und diejenigen, welche er seiner Kritik unterwirft, oft eben das, nur mit andern Worten gesagt haben.

Eine detaillirte Anzeige und Beurtheilung des Inhalts können die Leser hier nicht erwarten, da der Abhandlungen viele sind und jede einzelne kurz ist. Die Fruchtbarkeit des Werks werden die Ueberschriften hinlänglich anzeigen. Es sind folgende: 1) Analytischer Versuch über den Begriff des Rechts. 2) Analytischer Versuch über den Begriff der Zwangsverbindlichkeit. 3) Ueber den Grund des Unterschiedes der Zwangs- und der Gewissensverbindlichkeiten. 4) Ueber verschiedene Eintheilungen der Rechte. 5) Ueber den Grundsatz der Sittlichkeit. 6) Ueber den ersten Grundsatz der Rechte. 7) Ueber den Begriff des Naturrechts und des positiven Rechts, und den Zusammenhang beider. 8) Ueber den Grundsatz des Natur-

rechts. 9) Ueber den Zusammenhang des Rechts mit der Pflicht und der Sittenlehre mit dem Naturrechte. 10) Reines und angewandtes Naturrecht. 11) Weitere Entwicklung des Begriffs von einem Rechte. 12) Ursprüngliche Rechte. 13) Erworbenene Rechte. 14) Ueber den Zusammenhang der erworbenen und ursprünglichen Rechte. 15) Uebergang von dem reinen Naturrechte zu dem Naturrechte des Menschen. 16) Ursprüngliche oder angeborene Rechte des Menschen. 17) Von der Occupation und dem Eigenthume überhaupt. 18) Verträge. 19) Ausdrückliche und stillschweigende Verträge. 20) Ueber das Recht des Beleidigten. 21) Gesellschaft überhaupt. 22) Verfassung einer Gesellschaft. 23) Gesellschaftsgewalt. 24) Oberherrlichkeit in einer Gesellschaft. 25) Gleichförmige und ungleichförmige Gesellschaften. 26) Bedingter und unbedingter Naturstand und bürgerlicher Zustand. 27) Freiheit und Gleichheit. 28) Verkäufliche und unverkäufliche Rechte. 29) Ursprung des Eigenthums aus der Occupation. 30) Rechtmäßiger und unrechtmäßiger Civilbesitz. 31) Sind Testamente nach dem Naturrechte gültig? 32) Kirchliche Gesellschaft. 33) Ist der Büchernachdruck widerrechtlich oder nicht?

12) Rom: *Apologie der unumschränkten Gewalt eines Monarchen in öffentlichen Glaubenssachen* 1795. 3½ B. Fol.

Eine nicht unebene Vertheidigung des Rechts des Königs von Preußen Religionsedictes zu geben. Das Hauptargument besteht darin, daß in einer unumschränkten Monarchie die Beurtheilung dessen, was nützlich und gut ist, dem Monarchen überlassen bleibe, und daß daher das Urtheil

theil des Unterthanen keine Rechtsgültigkeit haben könne. Der Verf. scheint zu glauben, daß ein sogenannter Freistaat hierin etwas zum Voraus habe. Allein da in einem Freistaate ebenso wie in der Monarchie eine höchste Gewalt ist, die positive Gesetze giebt; so ist kein weiterer Unterschied, als daß dort die Stimme Eines, hier die Stimme mehrerer sich zu gehorchen verpflichtet. Bei dieser Pflicht zu gehorchen, die kein Veräußerter bestreiten wird, wenn der Befehl nur nichts Pflichtwidriges betrifft, kann aber wohl bestehen, daß der Unterthan berechtigt oder gar verpflichtet ist, seine Stimme über das Unzweckmäßige eines Gesetzes zugeben, welche aber gelten zu lassen, er freilich den Staat weder zwingen kann noch darf.

- 13) Halle, im Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses: *Anfangsgründe der allgemeinen Staatslehre, mit einem kurzen Lehrbegriff der ökonomischen Pölyzes*, von J. E. C. Rüdigers 1795. 25 B. 8.

Man wird in diesem Lehrbuche einen Schatz wichtiger und vortreflicher Resultate finden, welche die Vernunft aus der Erfahrung abstrahirt hat. Es gehört vor unser Forum bloß der erste Theil dieses Werks oder die allgemeine Staatslehre, oder die Politik, wo unter der Hr. V S. 2 den Inbegriff aller Wahrheiten versteht von den Mitteln, die Anstalten der großen bürgerlichen Gesellschaft zweckmäßig zum gemeinen Besten der einzelnen Glieder und Wohl des Ganzen einzurichten und wirksam anzuwenden. Er setzt nun hierbei nicht, wie es wohl geschehen könnte und vielleicht der wissenschaftlichen Behandlung zuträglicher wäre, den Zweck und den rechtlichen Grund des Staats, in-

gleichen die rechtlichen und moralischen die Politik einschränkenden Principien zum Voraus, sondern handelt beides selbst mit in der Staatslehre ab, und so erfährt man denn zugleich, nach welchen Rechtsprincipien der Hr. V. d. n. Staat, dessen Ursprung Zweck und Mittel beutheilt wissen will. Es wird daher nach einer sehr zweckmäßigen Geschichte der Staatslehre womit zugleich eine viel zu weitläufige Anzeige der dahingehörigen Büchertitel verbunden wird, in zwei Büchern von der Grundverfassung und von der allgemeinen Regierung gehandelt. Jenes redet 1) von dem Begriff, Ursprung und Zweck der Staaten. Der historische Ursprung der Staaten wird §. 80—97 sehr gut erörtert. Es ist aber eine gänzliche Verwechslung des rechtlichen und historischen Ursprungs, wenn der V. § 80 sagt: Gewöhnlich leitet man ihren Ursprung von einem allgemeinen Grundvertrage her, — und das Urtheil darüber fällt, daß ein solcher Vorgang unerweislich und der Geschichte zuwider sey. Denn in diesem Streite, so wie ihn der Verf. stellt, mekelt der eine den Bock und der andre härt das Sieb unter. Wenn nämlich von dem Ursprunge der Staaten durch einen ursprünglichen Vertrag geredet wird; so versteht man unter dem ursprünglichen Vertrage eine bloße Rechtsidee, welcher gemäß ein Staat eingerichtet seyn muß, wenn er von der Vernunft gebilliget werden soll, und diese Beurtheilung der Staaten nach der in allen Mitlehen vorhandenen Rechtsidee, über deren Ausdruck man sich nur nicht recht vereinigen kann, heißt die Beurtheilung des rechtlichen Ursprungs der Staaten. Man will hierbei nicht wissen, wie Staaten allmählig oder plötzlich in der Wirklichkeit geworden sind; sondern nach welchen Begriffen sie hätten entstehen und fortgebildet werden sollen, wenn man von ihnen sagen

sagen müßte, daß alles was in ihnen wirklich geworden ist, dem Rechte gemäß sey. Kein Mensch hat jemals daran gedacht, den wirklichen Ursprung der Staaten so erklären zu wollen, daß der Abschluß des ursprünglichen Vertrages die Ursache irgend eines und noch vielweniger der ersten Staaten gewesen sey, und die beiden Sätze: Die Geschichte der Menschheit lehrt, daß die Staaten allmählig so oder so entstanden sind, und: die Vernunft will, daß alle Staatsgebäude nach der Rechtsidee eines ursprünglichen in dem Wesen der Menschheit gegründeten Vertrages aufgeführt und ausgedehnt werden sollen, kommen sich also gar nicht in den Weg. — Der Endzweck des Staats besteht nach dem V. §. 98 in dem gemeinen Festen oder öffentlichen Wohl, das nach §. 99 aus dem Inbegriff der höchsten zu erreichenden möglichen besonderen Glückseligkeit aller einzelnen Mitglieder nach ihren Fähigkeiten und Verhältnissen ohne Unterschied des Standes besteht. Dieses gemeine Wohl sey das höchste Gesetz des Staats. Der Verf. erklärt sich S. 131 in einer Note gegen diejenigen, welche den Zweck des Staats auf einen besonderen Theil der Glückseligkeit, z. B. Sicherheit einschränken wollen, und meint, es sey bloß Künstelei und Witzspiel, wenn man alle Theile des Glücks der Bürger auf Sicherheit zurückführe. Allein der Mißverständnis liegt hier wohl tiefer, als in bloßen Worten. Wenn der Verf. das gemeine Wohl, d. i. die Glückseligkeit eines jeden zum Zwecke des Staats macht: so liegt es schon in seiner Forderung, daß der Kleinere nicht um des Größeren willen sein Wohl einbüßen, sondern daß das Wohl des einen neben dem Wohle aller übrigen und umgekehrt bestehen solle. Und hieraus fließt schon, das in seiner Forderung liegt, das Wohl solle nur unter rechtlichen

Annal. 796.

Schranken, d. h. durch solche Mittel, die keines andern Rechte oder Freiheit verletzen, befördert werden. Hieraus ober gehet von selbst hervor, daß die *Erhaltung des Rechts* noch ein höherer Zweck des Staats seyn müsse, als selbst das Wohl oder die Glückseligkeit, weil das Recht die Glückseligkeit einschränkt. Hätte sich der Verf. die Begriffe deutlich auseinandergesetzt; so würde er auch selbst nicht der äußersten Noth eingeräumt haben, S. 133 daß ihr die Rechte einzelner Glieder aufgegeben werden könnten. Die Noth, wo ein Staat das Recht irgend eines Gliedes verletzen müßte, wäre in der That noch größer, als die größte Noth, und also der letzteren nimmermehr aufzuopfern. Der Verf. wird sich auch keinen einzelnen Fall denken können, wo er die Verletzung eines wirklichen Recht als ein Staatsmittel billigen könnte, wenn er nicht so wohl die Praxi als vielmehr das Rechtsurtheil dabei zu Rathe zieht. Die Fälle, wo dieses letztere dem Staate gestattet, die Güter der Unterthanen zu verletzen um den Staat zu erhalten, sind nicht wiederrechtlich folglich, auch keine Verletzungen des Rechts. Es erhellet auch schon daraus, daß der Verf. sich in Worten verlohren hat, daß er dem Staate ein Recht einräumt, *Rechte* zu verletzen welches sich, wenn die Worte hier die wahren Sachen bedeuten sollten, die sie eigentlich anzeigen, offenbar widerspricht. Wenn Rechte wirklich sind, so ist es auch Pflicht des Staats, sie anzuerkennen und sie nicht zu verletzen, weil jedem Rechte die Verbindlichkeit aller, sie nicht anzutasten, gegen über steht. Erkennt aber der Staat die Verbindlichkeit nicht an, ein Recht zu schonen; so ist entweder das Recht nur ein vermeintes Recht oder der Staat hat Unrecht. Im Grunde aber hat wohl der V. hierbei nichts anders im Sinne, als daß er sagen will:

ff

will:

über Begriffszergliederungen urtheilt. Denn es ereignet sich bei Vernachlässigung des tieferen Eingehens in die Vernunftideen gar zu leicht, daß man bloß deshalb etwas tadelt, was man doch selbst billigt, weil man es flüchtig auslegt, und schon damit fertig zu seyn glaubt, wie dies dem sonst so scharfsinnigen Verf. in Ansehung der Idee des Vertrags gegangen ist, durch den er, der Sache nach, kein Recht der Stärke einschränkt, oder vielmehr es erst zum Rechte macht, und dennoch dabei ein Recht zu haben glaubt, diese Idee als chünarrlich zu verwerfen.

Uebrigens erhellt sonst noch aus der Anmerkung. (S. 172) daß der V. den ganzen Begriff des Rechts verkenne, indem er es auf *physische* Kräfte bezieht und im Reiche der Physik ein Recht sucht. „Das Recht des Stärkern, heißt es dafelbst, ist überall von Natur gültig und nothwendig. Es bewegt die Gestirne, erhält das Gleichgewicht und schafft Ordnung im Wetter u. s. w.“ Wenn denn die Wolken ein Recht haben zu regnen; so wird wohl die Erde eine Pflicht haben, den Regen aufzunehmen. Wie ist es möglich, die Begriffe so zu verwirren? Der Verfasser muß den Ziegeln ein Recht einräumen vom Dache zu fallen, den Bäumen ein Recht zu wachsen u. s. w. Er wird schon aus diesen Anwendungen ersehen müssen, daß der Begriff des Rechts viel tiefere Untersuchungen erfordert, als ein so leichter Gebrauh desselben dessen Anstößigkeit der gemeine Verstand so gleich wahrnimmt, voraussetzt. Wer den Unterschied zwischen Natur und Freiheit nicht beherrzigt hat, wird auch nie in das wahre Wesen des eigentlichen Praktischen eindringen.

Der Fehler des Lehrbuchs offenbart sich indessen nur da, wo es darauf ankommt, die ersten Gründe anzugeben; die Folgen und Anwendungen trifft der gesunde Blick

des Verf. fast durchgängig, wie auch die Lehre von den Grenzen der Staatsgewalt, die §. 160 u. f. w. sehr vortreflich abgehandelt ist, beweiset. Nur S. 199., wo es wieder auf Rechtsbeurtheilung eines geschehenen Widerstandes gegen Tyrannie ankommt, trifft man wieder die sonderbarsten Urtheile an, die sich auf die angenommenen Principien beziehen. Daraus, daß man gemeinlich die Rechtmäßigkeit der Staatsrevolutionen nach ihrem Ausgange beurtheilt, wird geschlossen, daß dieses auch wirklich Recht sey, und zur Beurtheilung folgendes paradoxe aber in des V. Systeme ganz konsequente Princip aufgestellt: „Bei allem Widerstande gegen Ausweichungen der Gewalt kann entweder der Herrscher die Empörung unterdrücken, und dann straft er sie mit Recht als Störer der öffentlichen Ruhe und Sicherheit; oder er liegt ihrer Uebermacht unner, und denn entspringt zugleich hieraus eine neue eben so rechtmäßige Herrschaft und Gewalt.“ Es wird also höchst wahrscheinlich nun bald Recht werden, daß Ludwig der XVI. gültig ist 4) *Regierungsformen*. Durchgängig gut. Es wird der monarchischen Form aus guten Gründen der Polik, der Vorzug eingeräumt.

Das zweite Buch von der *Allgemeinen Regierung* ist nur kurz und handelt ab. 1) Grundätze der Volksglückseligkeit, 2) Mittel der Herrschaft; 3) Getrahtsbetreibung und Verfahren. In diesem letzteren Abschnitt werden doch die Staatsstrieche, d. h. gesetzwidrige Handlungen als Nothwehren des Staats in Schutz genommen, die freilich wohl aus keinem andern Grunde, als dem der Stärke, gerechtfertigt werden können.

14) Leipzig in der Weidmannischen Buchhandlung: *Handbuch der allgemeinen Staats-*

will: Die zufälligen Rechte aller Unterthanen, erstrecken sich nicht weiter, als sie sich mit dem Staatszwecke vertragen. Kömmt also dieser mit den zufälligen Rechten der Unterthanen in eine wahre Collision, so verschwinden jene Rechte, und das Recht des Staats von den zufälligen Dingen der Unterthanen zum Behuf seines Zweckes Gebrauch zu machen, geht an; welches allerdings eine Maxime ist, in welche, wenn sie gehörig verstanden wird, jedermann einwilligen kann. Aber diesem richtigen Verstande scheint allerdings der unbestimmte Begriff der Glückseligkeit, welchen der Verf. zum Zwecke des Staats erkohren hat, sehr im Wege zu seyn. Denn der V. weiß so gut, als wir es ihm sagen können, daß die Glückseligkeit der Menschen eine so schwankende Sache ist, daß sich weder allgemein bestimmen läßt, worin sie besteht, noch was dazu gehört, sie zu bewirken. Ferner, daß die Glückseligkeit eigentlich etwas ist, was jeder nur für sich selbst bewirken kann, daß andere es gar nicht in ihrer Gewalt haben, eipen glücklich zu machen, und daß alles, was äußerlich durch den Staat in Beziehung auf die Glückseligkeit bewirkt werden kann, bloß darin besteht, eine solche äussere Lage und solche äussere Verhältnisse möglich zu machen, worin jemand leicht glücklich seyn kann, wenn sonst die Natur oder sein eigener Wille nicht in die Quer kommt. Hieraus ist also schon sichtbar wie unbestimmt der Zweck des Staats in dem Begriffe der allgemeinen Glückseligkeit angegeben werde. Diejenigen aber, welche *Sicherheit der Freiheit, oder der Rechte eines jeden zum obersten Zwecke des Staats* machen, schließten deshalb die Herbeischaffung der Mittel zur Glückseligkeit der Unterthanen nicht aus, sondern wollen nur, daß der Staat die Sicherheit des Rechts sich zum *ersten* Grundsatze machen,

und z. B. nicht die Aecker der Reichen unter die Armen wider der ersteren Willen vertheilen soll, obgleich dieses dem allgemeinen Wohl, d. i. dem Wohlbedinden der mehresten ganz angemessen seyn möchte. So viel ihm nun das Recht der Unterthanen verstatet, mag er immer auch Anstalten treffen, welche die Unterthanen zu ihrem Wohlbedinden benutzen können, ob es gleich immer noch zweifelhaft ist, ob die Unterthanen unter einem guten und festen Rechtsschutze ihr eignes positives Wohl nicht besser selbst besorgen würden, als wenn sich der Staat hineinmücht. 2) *Grund und Gegenstand der Staaten in Land und Leuten.* Die mittlere Größe des Gebiets wird für die beste gehalten. Der physiokratische Unterchied zwischen hervorbringenden und unfruchtbaren Staatsgliedern wird aus guten Gründen verworfen, die Sklaverei als rechtswidrig gemitsbilliget; die Stände sind bloß historisch abgehandelt; die Klugheitsregeln in Ansehung geheimer Gesellschaften §. 123 wird jeder Vernünftige billigen. 3) *Band, Mittel und Trielsfedern des Staats* S. 168. Hier untersucht der V. zuerst den *Rechtsgrund* des ersten Ursprunges der Staatsgewalt. Er verwirft die göttliche Einsetzung und den Grundvertrag als Rechtsgründe, und will, daß das Recht des Stärkeren der wahre Rechtsgrund der obersten Gewalt im Staate sey. Dieses ist nicht Satyre, sondern wahre ernsthche Meinung des Verf. Er drückt sie §. 143 also aus: „Am richtigsten und „allgemeinsten zeigt die Natur selbst den „Ursprung und Grund der Oberherrschafft „in dem Rechte des Stärkeren, oder dem „Uebergewichte der Macht, wodurch „der, dem es zufällt, alles mögliche „Gute, und so auch im Staate, dessen „Endzweck, das gemeine Wohl zu be- „wirken, und jeder andere ihm darin zu
„gehör-

gehörchen verbunden ist, ohne daß es einer weitem Erklärung, Anerkenntnis, oder Bestätigung bedarf.“ In der Note wird die Meinung des Verf. mit allen Gründen, die zu ihrem Behuf angeführt werden können, noch näher auseinander gesetzt, so daß kein Zweifel über ihren Sinn übrig bleiben kann. Ohne sich nun die Vortheile zu Nutze zu machen, welche Rec. wohl in Händen hätte, dem Verf. durch richtig zugezogene Folgen (die allerdings Kriterien der Wahrheit eines Principis seyn müssen) zu drücken, und das Unzulässige der Stärke als eines Rechtsprincipis durch deren Ungeheim halt zu zeigen, hält es Rec. sowohl der Achtung gegen den gelehrten Herrn V., als auch dem Zwecke des Instituts selbst, für angemessener, sich auf eine ernsthaftere Erörterung dieses Streitpunktes einzulassen: zuerst ist zu bemerken, daß der Hr. V. auch hier wieder, so wie alle, die von einem Recht der Stärke reden, die *historische* Untersuchung mit der *rechtlichen* verwechseln. Sie schließen, was die Praxis gelehrt hat, das ist Recht. „In der Ausübung, sagt der V. S. 173, hat dieses (Princip der Stärke) von jeher in alten und neuen Staaten gegolten.“ Dieses kann einen doppelten Sinn haben: a) Die Stärke hat allemal, der Erfahrung zu Folge, die Oberhand behalten. Dieses einzusehen, ist keine Erfahrung nöthig. Denn was geschieht, geschieht stielich durch hinreichende Kraft oder Stärke. Hätte ihm eine größere Kraft entgegengetrebt; so wäre es gar nicht geschehen. Daß also alles durch solche Kräfte geschieht, welche die entgegenstehenden überwinden können, ist kein Zweifel. b) Kann der Satz auch so viel heißen, als: die Erfahrung lehrt, daß das, was durch die Stärke geschehen ist, von jeher für Recht gehalten worden ist, und daß man immer den

Stärkern das Recht über den Schwächern wirklich durch Vernunft eingeräumt hat. Dieser letzte Satz, welchen der Verf. eigentlich meint, ist aber offenbar falsch. Denn welcher Mensch wird denn deshalb etwas für Recht erklären, weil es geschieht oder geschehen ist. Dieses müßte aber wirklich so seyn, wenn die Stärke das Princip des Rechts wäre. Denn alles was geschieht, geschieht durch Stärke, und so wie die eine Stärke die andere vernichtet, so wird auch ein Recht das andere aufheben. Heute wäre es Recht, daß Corday den Marat umbringt, und morgen würde es Recht seyn, daß sie deshalb guillotiniert wird. Kurz, der Satz: die Stärke begründet das Recht, ist mit dem Satze: Alles was geschieht, ist Recht identisch. Ohne Zweifel wollen die Vertheidiger des Rechts der Stärke etwas anders sagen. Aber was sie eigentlich anders wollen, läßt sich schwer herausbringen. Rec. will einen Versuch machen, sie so auszulegen, wie er glaubt, daß sie mit der Interpretation zutrieden seyn müssen.

Sie meinen wohl nur, daß jeder, der etwas thun und die Pflicht zu einer Handlung übernehmen wolle, auch die gehörigen Kräfte dazu besitzen müsse, und daß, wenn nun die Frage entsteht, wer z. B. (angenommen, es habe noch Niemand ein Recht zur Obergewalt,) die Oberherrschaft übernehmen solle, nach der Vernunft geantwortet werden müsse: derjenige, welcher die mehresten Talente und Kräfte besitzt, den Zweck des Staats auch wirklich zu realisiren; und wenn wir daher in der Geschichte finden, daß bei einem Streite über das Recht zur Obergewalt, es zuletzt in den Händen dessen geblieben ist, der durch seine Talente, Verstand, Rechthafheit u. s. w. sich vor allen seinen Gegnern auszeichnet, wir diesen Zufall billigen und urtheilen müssen, daß, wenn

es von der Wahl der Staatsglieder abhän- gen hätte, sich ein Oberhaupt zu wählen, sie kein besseres hätte treffen können, als ein solches, das in der Wirklichkeit vor- gefunden wird, und sich durch seine Ge- schicklichkeit und Kräfte, den Staats- zweck zu erfüllen, auszeichnet. Von allen schon vorhandenen Rechten abstößt, muß also jeder wollen, daß der regiere, welcher neben dem guten Willen auch die größte Stärke besitzt, seinen guten Wil- len durchzusetzen. Daß dieses geschehe, dazu wird keine Einwilligung, keine An- erkennung erfordert. Es liegt schon in der Vernunft eines jeden, daß er dieses wol- len müsse. Wenn dieses der Sinn des Rechts der Stärke ist, so sind die Verthei- diger desselben die eifrigsten Anhänger des Contract Social. Denn eben das will dieser ursprüngliche Vertrag auch sagen. Er ist, sagen die Vertheidiger desselben, eine bloße Vernunftidee, er wird nicht gefäh- lert, sondern ist schon von aller Ewigkeit her geschlossen. Denn er liegt in dem Wesen der Vernunft. Der Inhalt dieser Idee läuft eben darauf hinaus, daß der Weiseste und Stärkste regieren solle, daß man sogar freiwillig dem Regenten die Stärke geben müsse, die er von Natur oder durch Kunst nicht hat u. s. w. Der Con- tract Social verlangt nicht, daß man die Fürsten anhalte, ihnen mit den Unterthanen abgeschlossenen Vergleich aufzuwei- chen, um ihr Recht zur Regierung dazuzu- thun, denn ihm hat in der Wirklichkeit nie ein Object entsprochen, er soll auch nie geschlossen werden. Denn er ist schon in jedem Menschen geschlossen vor Ewig- keit her, ohne daß er eine Handlung in der Zeit darüber vorgenommen hätte. Er besteht bloß in der Vernunftidee: „jede Regierung in so weit für rechtmäßig zu erkennen und zu beurtheilen, als sie die allgemeinen Vernunftforderungen an alle

Regierungen erfüllt, d. h. in so weit sie Recht und Gerechtigkeit im Lande hand- hat.“ Soll die nähere Befugnis einer be- stimmten Person zu einem Regimente be- urtheilt werden; so muß dieses durch Be- trachtung der positiven Verhältnisse, wo- durch Rechte entstehen, ausgemacht wer- den. Wer keine rechtmäßige Stimme über dergleichen Gründe zu urtheilen hat, z. B. ob jemand als Bastard regieren kön- ne, ob seine Erbfolge oder seine gewalt- same Ausdehnung zum Regenten u. s. w. rechtlich gegründet sey, hält sich an die bloße Idee des Contract Social, d. h. er hält demjenigen Regenten für rechtmäßig, der ihm etwas bezieht, was in jedem ge- rechten Tacte befohlen werden kann. Ich zahle also meine Abgaben nach dem Con- tract Social, es mag sie Robespierre oder Danton einfordern. Denn, daß jeder im Staate Abgaben entrichten soll, ist der Idee dieses Vertrags vollkommen gemäß, und wenn der Nationalconvent so regiert, daß seine Gesetze sich mit den Rechten aller Einwohner Frankreichs vertragen; so müßten ihn diese, die ihn bloß nach der Idee des ursprünglichen Vertrags zu beur- theilen haben, in Beziehung auf sich, für rechtmäßig erkennen, obgleich Ludwig der XVIII. Präventionen an ihm machen kann, die sich aber auf ganz etwas anders gründen müssen, als auf den Urvertrag.

Also eben dadurch, daß Hr. R. verlangt, der Regent solle seine Stärke nach Pflicht und Recht gebrauchen, (S. 171.) muß es eben selbst erfahren, daß Pflicht und Recht doch mehr und höher sey, als Stärke, da sie die letztere einschränken und bestimmen sollen, also unmöglich von ihr abhängen können. Um dergleichen Dinge recht zu fassen und ganz zu erschöpfen, ist es doch gut, wenn man den Philophen etwas tiefer in die Bücher gukt und nicht so ganz vrächtlich und cavalierement über

über Begriffszergliederungen urtheilt. Denn es ereignet sich bei Vermählung des tieferen Eingehens in die Vernunftideen gar zu leicht, daß man bloß deshalb etwas tadelt, was man doch selbst billigt, weil man es flüchtig auslegt, und schon damit fertig zu seyn glaubt, wie dieses dem sonst so scharfsinnigen Verf. in Ansehung der Idee des Vertrags gegangen ist, durch den er, der Sache nach, kein Recht der Stärke einschränkt, oder vielmehr es erst zum Rechte macht, und dennoch dabei ein Recht zu haben glaubt, diese Idee als chimärisch zu verwerfen.

Uebrigens erhellt sonst noch aus der Anmerkung, (S. 173) daß des V. den ganzen Begriff des Rechts verkenne, indem er es auf *physische* Kräfte bezieht und im Reiche der Physik ein Recht sucht. „Das Recht des Stärkern, heißt es dabelst, ist überall von Natur gültig und nothwendig. Es bewegt die Gestirne, erhält das Gleichgewicht und schafft Ordnung im Wetter u. s. w.“ Wenn denn die Wolken ein Recht haben zu regnen; so wird wohl die Erde eine Pflicht haben, den Regen aufzunehmen. Wie ist es möglich, die Begriffe so zu verwirren? Der Verfasser muß den Ziegeln ein Recht einräumen vom Dache zu fallen, den Bäumen ein Recht zu wachsen u. s. w. Er wird schon aus diesen Anwendungen ersehen müssen, daß der Begriff des Rechts viel tiefere Untersuchungen erfordert, als ein so leichter Gebrauch desselben, dessen Anstößigkeit der gemeine Verstand so gleich wahrnimmt, voraussetzt. Wer den Unterschied zwischen Natur und Freiheit nicht beherrzigt hat, wird auch nie in das wahre Wesen des eigentlichen Praktischen eindringen.

Der Fehler des Lehrbuchs offenbart sich indessen nur da, wo es darauf ankommt, die ersten Gründe anzugeben; die Folgen und Anwendungen trifft der gesunde Blick

des Verf. fast durchgängig, wie auch die Lehre von den Gränzen der Staatsgewalt, die §. 160 u. f. w. sehr vortreflich abgehandelt ist, beweist. Nur S. 199., wo es wieder auf Rechtsbeurtheilung eines geschehenen Widerstandes gegen Tyrannei ankommt, trifft man wieder die sonderbarsten Urtheile an, die sich auf die angenommenen Principien beziehen. Daraus, daß man gemeinlich die Rechtmäßigkeit der Staatsrevolutionen nach ihrem Ausgange beurtheilt, wird geschlossen, daß dieses auch wirklich Recht sey, und zur Beurtheilung folgendes paradoxe aber in des V. Systeme ganz consequente Princip aufgestellt: „Bei allem Widerstande gegen Ausdehnungen der Gewalt kann entweder der Beherrscher die Empörer unterdrücken, und dann staft er sie mit Recht als Störer der öffentlichen Ruhe und Sicherheit; oder er liegt ihrer Uebermacht unner, und denn entspringt zugleich hieraus eine neue eben so rechtmäßige Herrschaft und Gewalt.“ Es wird also höchst wahrscheinlich nun bald Recht werden, daß Ludwig der XVI. guillotiniert ist 4) *Regierungsformen*. Durchgängig gut. Es wird der monarchischen Form aus guten Gründen der Polik, der Vorzug eingeräumt.

Das zweite Buch von der *Allgemeinen Regierung* ist nur kurz und handelt ab. 1) Grundsätze der Volksglückseligkeit, 2) Mittel der Herrschaft; 3) Gehaltsbetreibung und Verfahren. In diesem letzteren Abschnitte werden doch die Staatsfreiehe, d. h. gesetzwidrige Handlungen als Nothwehren des Staats in Schutz genommen, die freilich wohl aus keinem andern Grunde, als dem der Stärke, gerechtfertigt werden können.

14) Leipzig in der Weidmannischen Buchhandlung: *Handbuch der allgemeinen Staats-*

Staatswissenschaft nach Schölzers Grundrifs bearbeitet, von *Christ. Daniel Voss* Herzogl. Sächs. Weimarischen Rath. *Erster Th. II.* Allgemeine Einleitung. Philosophische Urgeschichte des Staats. Allgemeines Staatsrecht. 1796. 36 B. 8.

Abhandlungen über alles was den Staat im Allgemeinen betrifft in einer systematischen Form zu liefern ist der Zweck dieses und des folgenden Bandes. Man trifft hier Belehrungen an über alles, was in Schölzers Staatslehre kurz angedeutet ist, obgleich der Hr. V. Hrn. Schölzer nicht durchgängig weder in der Anordnung noch in den Urtheilen gefolgt ist. Reichthum an wichtigen Materien, ein gesunder Blick in die Natur der abgehandelten Gegenstände und gründliche Urtheile zeichnen das Werk, so weit es vor uns liegt aus. Wir wollen unsre Leser mit dem Inhalte desselben bekannt machen, und so wohl die Anordnung als einige einzelne Behauptungen näher prüfen.

Die Einleitung beschäftigt sich mit der näheren Bestimmung des allgemeinen Gegenstandes, des Zwecks und Nutzens dieser Wissenschaft. Es wird das besondere Studium derselben allgemeiner zu machen, angerathen, und ein detaillirter Plan dazu entworfen. Im neunten Kapitel folgt der Grundrifs der allgemeinen Staatswissenschaft, woraus man das näher kennen lernt, was man von dem Hrn. V. zu erwarten hat. Er handelt a) von der Nothwendigkeit; b) Rechtmäßigkeit; c) Zweckmäßigkeit des Staats überhaupt. Die Realisirung der *allgemeinen* Grundätze hierüber gehen den Begriff von einem *Ideal eines vollkommenen Staats*, das nicht bloß Gegenstand der Spekulation, sondern auch praktisch werden müsse. Daher müsse man nicht bloß die vollkommene Idee davon entwerfen (Theorie) sondern es auch wirk-

lich zu machen suchen (Praxis) und die gesammte Staatswissenschaft ze solle daher in einen theoretischen und praktischen Theil S. 90. Um nun die Idee eines vollkommenen Staats zu realisiren, d. zu gehöre eine genaue Kenntniß des individuellen Zustandes der Personen, unter denen ein Staat errichtet werden solle. Die allgemeine Staatslehre müsse zwar von dem Besonderen abstrahiren, aber doch den Zweck des Staats aus dem allgemeinen Bedürfniß der Menschheit zu ziehen, und so müße der Anfang einer solchen Wissenschaft mit einer *philosophischen Urgeschichte des Staats* gemacht werden, wodurch der Zweck und die Nothwendigkeit des Staats am deutlichsten entwickelt werden könne. Anthropologie und Geschichte der Menschheit leiten diese Untersuchungen. Der Ausdruck *philosophische Urgeschichte des Staats* bezeichnet allerdings das besser was Schölzer und Schmalz *Metropolitik* genannt haben, ein Wort, das Rec. schon Ann. 95. St. 29 fast aus eben den Gründen verworfen hat, aus welchen es hier Hr. V. thut. Uebrigens wäre zu wünschen gewesen, der V. hätte näher bestimmt, was für eine Art von Nothwendigkeit das sey, welche die Geschichte der Menschheit zur Entstehung des Staats darthut. Zeigt sie, daß es *Naturnothwendigkeit* sey, daß ein Staat entstehe und daß sich dieser etwa eben so nothwendig entwickle, als die Sprache, oder zeigt sie, daß es *moralische Nothwendigkeit*, d. h. *Pflicht* sey, einen Staat zu errichten; oder zeigt sie, daß jene zwar Gesellschaft hervorbringt, diese aber nur allein die Ordnung der Gesellschaft und das rechtliche Verhältniß im Staate hervorbringen soll? Die nicht genaue Untersehung dieser beiden Arten der Nothwendigkeit verwickelt die Untersuchungen dieser Art. Wir werden in der Folge sehen, daß auch der Hr. V. man-

ches

ches nicht mit derjenigen Genauigkeit hat vortragen können, mit welcher es würde geschehen seyn, wenn er gleich anfänglich diesen Unterschied, mehr ins Auge gefaßt hätte, obgleich nicht zu leugnen ist, daß er seiner ganzen Untersuchung zum Grunde liegt). Nach der philosophischen Urgeschichte folgt das eigentliche *Staatsrecht*, welches die Rechtmäßigkeit des Staats und der Verhältnisse in demselben abhandelt, und den Beschluß macht die Lehre von den zweckmäßigen Mitteln einen rechtmäßigen Staat auszuführen, d. i. die *Politik* welche im folgenden Theile zu erwarten ist. Endlich kann noch untersucht werden, in wiefern sich die allgemeinen Grundsätze in bestehenden Staaten ausüben und anwenden lassen, hierzu gehört eine allgemeine Kenntniß der staatsrechtlichen und publicistischen Beschaffenheit der zu beurtheilenden Staaten, oder eine allgemeine positive Staatenkunde, wovon der V. schon selbst einen Abriss in seinem *Handbuche der neuesten Staatsgeschichte Europas* geteilt hat.

Die philosophische Urgeschichte des Staats geht von 148 — 260. Sollen wir das was der V. geleistet hat kurz charakterisiren; so besteht es in folgenden: Er hat gezeigt, wie der Mensch anfänglich durch seine physischen Bedürfnisse in die Gesellschaft getrieben wird, wie der Begriff des Rechts sehr früh auf die Errichtung dieser Gesellschaften Einfluß hat, wie aber der Mensch lange Zeit nicht so klug ist, die Gesellschaft zweckmäßig nach dem Begriffe des Rechts einzurichten; wie er also öfters zugeben muß, daß der Zweck, den er nöthig hat, durch sehr illegale Mittel und oft sehr unvollkommen erreicht wird, und wie endlich die Idee des ursprünglichen Vertrags, die schon bei allen Bemühungen sich in eine rechtliche Verfassung zu setzen, dunkel zum Grunde

gelegen hat, in dem Gemüthe deutlicher wird, und wie er dann darauf bedacht wird, die vorhandenen Fehler, die durch Mißbrüche gegen jene Idee eingeflichen sind, wieder wegzuschaffen, und sich in einen völlig rechtmäßigen Zustand zu versetzen, so wie er in dem allgemeinen Staatsrechte dargestellt wird. Der Gang, welchen der V. gewählt hat, dieses auszuführen, ist folgender:

Seine philosophische Urgeschichte hat drei Perioden. In der ersten lebt der Mensch außerhalb einer durch Kunst organisirten gesellschaftlichen Verbindung. Der V. giebt seinem Urmenschen drei *Instinkte*, die ihn zur Gesellschaft bringen, den Geschlechtstrieb, einen gesellschaftlichen Instinkt und einen Gewohnheitsinstinkt. Ersterer führt das Weib zum Manne, der andere erhält sie beisammen und bringt auch Menschen von einerlei Geschlecht zu einander, der dritte seßelt den Menschen an gewisse Personen. (Wenn auch Rec. das Daseyn dieser Triebe in der menschlichen Natur nicht leugnet; so findet er doch keinen derselben stark genug, die Wirkung hervorzubringen, die ihm der Hr. V. beimeißt, weil alles instinktartige in dem Menschen ohne Kunstfertigkeit ist, die in ihm allemal durch *Vernunft* erlangt werden muß. Man giebt, wie es scheint der Vernunft einen viel zu kleinen Antheil an der ersten Ausbildung des Menschen. Diese ist eben so früh da, als das Instinktartige, so bald man nur einen ausgebildeten Körper voraussetzt; sie bewirkt sich eben so instinktartig thätig, wie bei den Thieren die Kunstfertigkeiten.) Sinnliche Eindrücke sagt der V. S 151 sind es allein, welche den isolirten Urmenschen bestimmen. (Rec. behauptet dagegen, bloße sinnliche Eindrücke können nichts, gar nichts in dem Menschen hervorbringen, als etwa zu schreien, mit Händen und Füßen

Füßen zu stampfen und sich der natürlichen Bedürfnisse zu entledigen. Durch welche That sollen getrauet sich der V. zu beweisen, daß ein bloßer sinnlicher Eindruck, ohne Dazwischenkunft eines Begriffs zu irgend einer zusammen gesetzten Handlung bestimmen könnte? Das Vermögen der Begriffe, d. i. der Verstand ist in dem Kinde schon im ersten Jahre sichtbar, und der Analogie zu Folge, müßten wir es noch früher setzen, als es sichtbar wird. Rec. geteilt, daß er sich den Menschen eben so wenig einen Augenblick in der Welt denken kann, wo sich der Verstand als ein ihm ursprünglich eigenhüthliches Vermögen, sich nicht in ihm, sey es auch in einem noch so kleinen Grade, wirksam beweise, als er sich ein Thier zu denken vermag, das nicht gleich anfänglich durch seinen Instinkte mehr oder weniger regiert würde. Von dem Instinkte ist der Begriff der Kunstfertigkeit oder der Geschicklichkeit dem Zwecke gemäß zu handeln, unzutrennlich, und in diesem Verstande besitzt der Mensch, der Erfahrung zu Folge nicht einen einzigen Instinkt, der fähig wäre ihn ohne Vernunft zu erhalten.) Die Urmenschen werden sich nach dem V. einander nähern, dann sich zanken und schlagen, sich aus Rachinstinkte verfolgen. Dieser wird sie gegen einander vereinigen. (Meint der V. wirklich daß dieses alles durch bloße sinnliche Eindrücke, ohne Reflexion darüber unter Menschen geschehen könne?) Man wird einen besondern Werth auf die körperliche Stärke legen, so bald ein — auch das dunkelste Gefühl oder Verstandes-Urtheil erwacht (diese Stelle ist dunkel. Ist das dunkelste Gefühl und das dunkle Verstandes-Urtheil verschieden oder bedeutet es einerlei? Ist das erste; so kann Rec. nicht der Meinung seyn, weil nach ihm es wohl schwache aber keine dunkle Gefühle giebt, dunkel

geht nur auf Erkenntniß, Gefühl ist aber kein Erkenntniß, und wenn man es so gebraucht, so heißt es nur eine Erkenntniß, die sich durch das Gefühl ankündigt. Man wird den Stärksten am meisten achten (?) weil man ihn am meisten fürchtet, und allen wird die Nothwendigkeit fühlbar (Nothwendigkeit laist sich nicht fühlen) werden, sich den Anmassungen desselben (Willen sie schon, daß es Anmassungen sind?) zu widersetzen. Das Bedürfnis der Nothwehr weckt zuerst Litz, und in dieser kommt zuerst das Urtheil hervor. Ein anderer Reitz für die geistigen Kräfte ist das Bedürfnis der Nahrung. Ist das geistige Organ erst angeregt so geräth es nach und nach in ausgebreitete und stärkere Thätigkeit. Was geistiges Organ sey verstehe ich nicht. Des Rec. Meinung nach sind alle Organe körperlich. Warum nicht lieber! Ist der Verstand einmal angeregt etc.) So lange der Mensch im Urstande lebt wird er sich nie zu einem moralischen Wesen erheben § 154 heißt dies: er wird in einem solchen Stande schlechtedings keinen Begriff von Recht und Pflicht haben, so ist es gewisß falsch. Heist es aber, er wird seine Vernunft nicht in dem Grade entwickeln können, daß sie ein Uebergewicht über die Neigungen und die Pflicht eine ausgebreitete Wirksamkeit erhält; so ist es wahr. Aber ein moralisches Wesen ist der Mensch eben so ursprünglich, als er ein verständiges Wesen (kein Thier) ist. Mit dem Verstande entwickelt sich sein sittliches Bewußtseyn. Jenen aber zu wecken ist kein organischer Körper, der einige Jahr alt ist, und die Dinge, welche auf die Sinne wirken vollkommen hinreichend. Ob eben Jahrtausende dazugehören, nur den Menschen aus dem Urlande herauszubringen, daran zweifelt Rec., denn die Bedürfnisse, die ihn im letzten Jahrhunderte des Jahrtausends

tausends zur Gesellschaft zwingen, sind schon im ersten da, und es ist also nicht abzusehen, worum die Wirkung so lange ausbleiben sollte.) Dafs die ersten thierischen und natürlichen Bedürfnisse die Menschen zusammen bringen, dafs sich in dieser ersten Gesellschaft elliere Bedürfnisse entwickeln, welche neue Banden der Menschen unter einander abgeben, dafs die selbstsüchtigen Neigungen und rohen Begierden diese Gesellschaft oft stören und Unruhe und Streit Ordnung des Tages seyn werde, ist S. 176 etc. sehr richtig aus der natürlichen Reichthumheit des Menschen gezeigt. Da nun die Menschen doch Ruhe und Sicherheit im Allgemeinen alle wollen, wenigstens jeder für sich; so führt sie das Bedürfnis zur zweiten Periode, d. i. zu einer künstl. gesellschaftl. Verbindung, die nach dem Verf. durch einen Vertrag aus der Grundlage einer völligen natürlichen Gleichheit besteht.

Nach dem Verf. brachte das Bedürfnis der Schutzes die Menschen zur Schließung des ersten gesellschaftlichen Vertrags. Noth und Ueberlegung, wo der Noth am besten abzuhelfen, brachte sie zu diesem Schritte. Dieser Vertrag hat jedoch nur Abwendung küsserer Gefahren zum Zweck. Die innern Gewaltthätigkeiten, und der Wunsch, sie los zu werden, brachte den zweiten gesellschaftlichen Vertrag, die persönliche Sicherheit zum Gegenstande hervor. Durch einen dritten Vertrag kommt eine gemeinschaftliche Benutzung der Güter und bald das persönliche Eigenthum zu Stande. Ein vierter Vertrag erzeugt das festere Grundeigenthum; ein fünfter endlich das Erbeigenthum. Das Eigenthum giebt außer den natürlichen noch andere Ungleichheiten. Es entstehen Reiche und Arme. — Dienstbarkeit, Knechtschaft, Leibeigenschaft bringt die Noth der Armen mit ihrer Einwilligung

Annal. 1796.

hervor. Die Leibeigenschaft, meint der V. S. 207, sey so entstanden, das ein Knecht von seinem Herrn einen beträchtlichen Vorschuss unter der Bedingung erhielt, seine Dienste nicht eher zu verlassen, als bis er denselben zurück gezahlt oder abverdient habe. Der Sohn mußte die Bürgschaft für seinen Vater übernehmen, auf den eintretenden Sterbefall des Vaters, dessen Verbindlichkeit zu erfüllen. Die Taxe des Reichen war hart, und so blieb der Arme immer in Vorschuss und mußte seine Kinder immer fort verpfänden etc. Die Obermacht der Reichen verursachte endlich Gewaltthätigkeit, und die Mittelmänner vereinigen sich gegen sie. Nun entsteht innerer Krieg und Zerstörung des Zwecks der Gesellschaft. Es wird ein neuer Vertrag nothwendig. Es wird eine höchste Gewalt erwählt und die politische Gesellschaft wird Graas. Hier hebet die dritte Periode nach dem V. an.

Das sicherste Mittel, die Verwirrung wegzuschaffen, schien eine allgemeine Unterwerfung durch Gelobung eines allgemeinen bürgerlichen Gehorsams. Anfänglich war dieses bloß Wahl eines Schiedsrichters für einen besondern Fall. Da aber die Fortdauer einer solchen Gewalt wegen der Häufigkeit der Fälle die sie forderten, nothwendig wurde; so entstand bald eine Obrigkeit aus dem Bedürfnisse der Gesellschaft, ihre Person und Eigenthum gegen innere Angriffe zu sichern. Dafs der Anführer gegen äussere Feinde auch zum Schutzherrn gegen innere gewählt wurde, ist wahrscheinlich. Die richterliche Gewalt ist aber unnütz, wenn sie nicht mit der gehörigen Macht ausgerüstet wird, ihre Aussprüche geltend zu machen. Also mußte auch diese Verbindung mit der Strafgewalt, jedoch nur in Beziehung auf den Staatszweck verliehen werden. S. 218 etc. Anfänglich entscheidet die Obrigkeit die einzelnen Fälle

G g nach

nach den Umständen, ihrer Einsicht gemäß. Nach und nach aber, werden die Rechtsfälle klassificirt, und so entstehen *Gesetze*, die jedoch anfänglich nur im Gedächtnisse bleiben, sich forterben, und so großes Ansehen erhalten. Einige Mächtigere in der Gesellschaft wollen nicht gehorchen; es entsteht Streit zwischen der Obrigkeit und ihnen. Iene verlangt den Beistand der ganzen Gesellschaft, ihren Willen durchzusetzen. Nun fangen die, welche helfen sollen, an, zu unertlichen, ob auch die Obrigkeit ihre Gewalt recht gebräucht hat, und es wurde ihr entweder unbedingt oder bedingt Beistand versprochen. — Es tritt endlich das Bedürfnis einer gesetzlichen Staatsverfassung ein.

Die es ist nach dem V. der wahrscheinlichste historische Gang, welchen die Einrichtung des Staats genommen hat. Die erste Form der Obrigkeit war anfänglich aller Wahrscheinlichkeit nach *monarchisch* mit *unbedingter* (sollte wohl heißen unbestimmter durch keine Gesetze eingeschränkter) Gewalt. Doch konnte sie auch *aristokratisch*, schwerlich *demokratisch* (Seyr 233). Die Religion findet der V. als Ursache der Errichtung eines Staats entbehrlich, obgleich der Einfluss des Klerus und der Kirche auf die Obrigkeit in der Folge wichtig wird, indem sie durch das göttliche Ansehen, das Ansehen der Obrigkeit unterstützen oder auch schmälern. Dafs die obrigkeitliche Würde erblich wurde, war sehr natürlich S. 242 (hier hätten die psychologischen Gründe, aus welchen *David Hume* die Erblichkeit der Regentenschaft erklärt, nicht übergangen werden sollen.) Mit dem Staate entstehen *Staatsbedürfnisse*, es entstehen daher *Domänen-Güter*, welche bestimmt sind, die Staatsbedürfnisse zu bestreiten. Personliche Abgaben kommen bald dazu, wenigstens, sobald es die Staatsbedürfnissen nothwendig machen. Die

Vergrößerung des Eigenthums bringt den *Adel* hervor, dieser war anfänglich nichts, als eine körperlich veredelte Menschenrace. Der stärkere Körper verschaffte ihnen größeres Vermögen. Dieses gab ihnen Nachkommen körperliche und geistige Vorzüge. Diese gehahren Absonderung der Familien und Adelstolz, der in der Folge blieb, wenn gleich viele aus den obigen Menschenklassen ihnen an Vorzügen nachkamen.

In dieser philosophischen Urgeschichte ist unstreitig viel Wahres und Vortreffliches. Das einzige, was Rec. daran auszusetzen hat, ist, dafs das, was geschehen *darf* oder hätte geschehen *sollen*, mit dem was geschehen *ist*, zu oft verwechselt worden ist, und hiervon scheint der Grund wieder darin zu liegen, dafs der Verf. das *Moralische* mit dem *Physischen* häufig verwechselt, und beides nach einerlei Gesetzen beurtheilt, welches doch gar nicht angeht. Auf der einen Seiten sollen die Begriffe von Recht und Pflicht auf die Entstehung des Staats gar keinen Einfluss haben. In dem Zustande, sagt der V. S. 234, wo die Obrigkeit entstand, wufste man noch nichts von *Rechten* und *Pflichten*. Man folgte den Trieben der Natur und den Forderungen des Bedürfnisses, und doch werden *Verträge* aufgeführt, welche die Gesellschaft eingeführt und modificirt haben soll. Läfst sich aber ein Vertrag ohne Pflicht und Recht denken? Naturtriebe und Bedürfnisse können wohl den *Inbalk* zu einem Verträge bestimmen und machen, dafs man sich dazu entschließet, aber den Vertrag selbst können sie nie hervorbringen, wenn nicht Rechtsbegriffe schon da sind. Sonst müfsten Thiere auch Verträge schließen. Denn sie haben dieselben Bedürfnisse. Hiesse es: Die natürlichen Bedürfnisse weckten die Naturtriebe und die Vernunft, als die Kraft des Menschen, Mittel zur Befriedigung der Triebe

zu erinnern. Anfangs üerließ man sich dem Triebe des Eigennützes und die Collision des Interesses brachte Zank und blutige Austritte hervor; die Stimme der Pflicht war in dem Menschen noch so eise, daß sie keinen sonderlichen Einfluß ins Große hatte, obgleich jeder auf sein Recht hielt. Jeder wollte nämlich auf sein Recht halten, ohne das Recht des andern zu respektiren. Hier ist nun wahrer bellum omnium contra omnes. Endlich sahe man ein, daß aus dem Raufen nichts heraus kam; man wählte also den Staat oder ließ ihn sich gefallen, als Mittel sein Recht zu erhalten; und andere zu ihrer Pflicht, uns unser Recht zu lassen, zu zwingen. Denn daß es Pflicht sey, anderer Rechte nicht zu kränken, wußte man längst vor dem Staate. Aber Niemand hat sonderlich Lust, seine Pflicht zu erfüllen, besonders im Zustande wo rohe Neigungen herrschen etc. Hätte der V. ohngefähr diesen Gang gewählt, wo man gesehen hätte, wie das, was die Pflicht gebietet, endlich aus Noth realisirt wird; so würden zwar die mehresten Untersuchungen haben stehen bleiben können, aber die Urgeschichte hätte doch in wesentlichen Stücken anders ausfallen müssen. So sind die fünf Verträge, worauf der V. der Ursprung der bürgerlichen Gesellschaft gründet gewiss eben so wenig der rechte Grund derselben der Geschichte nach? Als der Staatsvertrag bei Errichtung eines Staats wirklich geschlossen ist. Jene Verträge sind nämlich nichts, als Ideen der Vernunft, welche nichts ausagen, als was der Mensch in gewissen Lagen und unter gewissen Bedingungen thun soll, wie er seines gleichen behandeln soll, auf welchem Fuß er sich mit andern Menschen vereinigen soll. Sie sind die Forderungen der praktischen Vernunft, welche obgleich dunkel der Beurtheilung aller Vereinigungen zum Grunde liegen, und wonach man die Recht-

mäßigkeit einer gefekehrten Verbindung ableitet. Aber sie werden historisch nie geschlossen, sondern bei allen Verträgen und gesellschaftlichen Verbindungen a priori als gültig vorausgesetzt. Wenn äußere und innere Sicherheit Vereinigung fodert, so kann die Vernunft keine andere zulassen, und für rechtmäßig erklären, als eine solche, die keines andern Rechte Abbruch thut, und die Beurtheilung der Rechtmäßigkeit einer solchen Verbindung geschieht nach der Idee eines Urvertrags, der nichts anders als die rechtlichen Bedingungen enthält, unter welchen eine solche Verbindung überall eingegangen werden darf.

Frägt man die Geschichte der Menschheit und die Anthropologie: so lehrt diese, daß die wirklichen Gesellschaften auf eine ganz andere Art entstanden sind, als es jene Vernunftideen fodern. Freilich war es die Noth, welche die Menschen zuerst zusammen brachte. Die Noth aber bringt die Schwächeren dahin, daß sie von den Stärkeren gehorchen, und die Furcht vor den Stärkeren ist eben so tief in dem Menschen gegründet, als die Herrschsucht des Stärkeren über den Schwächeren. Wer der Stärkste oder Listigste ist, der weiß bald andere an sich zu ketten, und wird endlich, sie mögen wollen oder nicht, ihr Herr, und durch diese der Herr anderer und so fort. Dabei werden die Schwachen gar wenig gespart. Bloß wenn der Starke den Schwachen gegen andere, die noch nicht recht gehorchen wollen, gebrauchen will, schmeichelt er ihnen und füttert sie gar. Hat er sie aber gebraucht, andere zu geißen, dann widerfährt ihnen ein Gleiches durch diese, wenn sie sich einfallen lassen, anders zu wollen, als er will. So ist's vom Vater Abraham bis auf Katharina die Zweite gegangen. Am Ende stellen sich die Philosophen hin und sehen zu, wie diese

Starken gewirthschaft haben. Haben sie neben ihrem Vortheile den Vortheil ihrer Gemeine besorgt, oder das gethan, was sie nach dem Zwecke, den sich die, welche sie unterjochten, bei einer solchen Vereinigung hätten setzen sollen, zu thun verbunden waren; so loben wir sie, und finden es eben so gut, als ob ein förmlicher Vertrag zwischen ihnen und ihren Untergebenen abgeschlossen wäre. Denn wenn sie ihn auch nicht so geschlossen haben, so hätten sie ihn doch schließen sollen, und wenn das geschieht, was geschehen soll, ist die Vernunft zufrieden. Aus der Verkenntung der Natur des ursprünglichen Vertrages, der hier immer so vorgestellt wird, als träte seine Gültigkeit erst alsdenn ein, wenn er wirklich geschlossen wird, entspringt auch die falsche Idee des V., als ob es je einen Zustand geben könnte, wo die Vernunft nicht die Pflicht hätte, Eigenthum anzuerkennen. Allein eben weil es in der Natur der Menschheit selbst liegt, daß sie ohne Gültigkeit des Eigenthums unmöglich ihren Zweck erreichen kann, liegt es auch im Begriffe des Urvertrages, der aller gesellschaftlichen Verbindung als Rechtsidee zum Grunde liegt, daß Eigenthum ursprünglich ohne alle weitere Verabredung anerkannt werden müsse. Dieser Urvertrag ist nichts als die Idee, wodurch man sich Menschen als moralische, d. i. mit Rechten versehene Wesen, in Verelnigung denkt, und wodurch man ihre ursprünglichen, wechselseitigen Rechte und vollkommenen Pflichten bestimmt. Es ist nicht der Vertrag, den die Menschen in der Zeit schließen, sondern der Vertrag, den die Vernunft a priori im Namen aller vernünftigen Wesen schließt, und den sie für gültig erkennen müssen, so bald sie ihn nur erkennen, der schon unter ihnen geschlossen ist, so bald sie zur Welt kommen. Durch diesen Vertrag muß jeder ursprüng-

lich dem andern ein Recht auf Sachen zustehen, und zwar jeder dem andern auf die Sachen ausschließlich, die er mit sich in eine besondere Verbindung zu setzen weiß. Denn weil jeder dem andern in Recht auf Sachen einräumen muß; so muß er ihm auch das Recht einräumen, ohne welches gar kein gehöriger Gebrauch der Sachen möglich seyn würde, d. h. Eigenthum. Rec. gesteht übrigens, daß ihm der Ausdruck *Vertrag* für einen Begriff nicht gefällt, der eigentlich bloß ein ursprüngliches, rechtliches Verhältniß ausdrückt, welches gültig ist, die einzelnen Glieder mögen es in der Wirklichkeit anerkennen oder nicht. Im Grunde glaubt Rec der Sache nach, mit Hrn. V. vollkommen einig zu seyn. An einigen Stellen küßert sich der V. vollkommen so, daß man sieht, es habe ihm bloß die Vernunftidee eines solchen Urvertrages vorgeschwebt. Besonders erhellet dieses aus §. 26 p. 304. Aber die Idee, daß dieses rechtliche Verhältniß schon an sich gültig sey, und keiner positiven willkürlichen Handlung bedürfe, scheint durch den Ausdruck *Vertrag* verdunkelt zu seyn, wie dieses in mehreren vortreflichen Schriften geschehen ist.

Daß der V. die Entstehung der Verträge von der Entstehung der Gewalt, die dieten Verträgen allein Nachdruck verschaffen und sie zu etwas machen kann, trennt, scheint nicht gut zu seyn. Das Recht, diese Verträge mit Gewalt geltend zu machen, trifft mit den Verträgen zugleich ein. Es würde indessen nichts schaden, wenn diese Momente in der Betrachtung von einander getrennt wären, wenn nur nicht die Idee angeknüpft wäre, als ob dieser Vertrag über all in der Zeit verfiere, und die hier aufgestellten verschiedenen Verträge, so gar successiv geschlossen würden.

Nach

Nach diesen Aeußerungen gehen wir nun zur kurzen Darstellung und Beantwortung des allgemeinen Staatsrechts über, welches von S. 263 — 568 fortgeht. Die mehresten Zergliederungen des Verf. sind so beschaffen, daß Rec. vollkommen einstimmt mit ihnen denkt. Nur hier und da scheint es, als ob der V. sich nicht sorgfältig genug gehütet hatte, positive Bestimmungen mit aufzunehmen, und als ob das allgemeine Staatsrecht nicht rein genug aufgefaßt worden wäre. Das reine Staatsrecht abstrahirt von allen positiven Einrichtungen, faßt den Begriff des Staats überhaupt auf, und fragt was *señ* der Staat leisten, und wie *kann* und *darf* er es leisten? Hierbei wird von der allmähigen Entstehung eines solchen rechtlichen Staats gänzlich abstrahirt. Genug daß kein wirklicher positiver Staat eher den Namen eines rechtlichen Staats vollkommen verdient, bevor er den Forderungen des allgemeinen Staatsrechts gemäß ist. Nimmt man nun besondere Umstände mit als allgemeine Bedingungen in den Begriff des Staats oder der Staatsverhältnisse auf; so kann leicht etwas für absolut Recht oder Unrecht erklärt werden, was doch erst von gewissen zufälligen Einrichtungen abhängt, ob es für Recht oder Unrecht erkannt werden soll. Rec. muß sich begnügen, blos einige Anmerkungen zu diesem Theile des vortheilhaften Werkes zu machen, die dem achtungswürdigen Verf. die Aufmerksamkeit beweisen mögen, mit welcher er sein Buch gelesen hat.

Jeder Mensch, heißt es im ersten Abschnitte, hat angeborene und erworbene Rechte. Zu den letzteren wird auch das Eigenthum gerechnet — und das Recht gewaltsame Angriffe mit Gewalt zu vertreiben S. 267. Um dieses Recht desto sicherer auszuüben, schließt er einen Verein. In diese Behauptungen kann sich Rec. noch

dem Vorübergehenden nicht recht finden. Im ersten Theile hatte der V. behauptet: das Eigenthum entstehe erst durch Verträge; hier wird gesagt, daß jeder erwachsene Mensch von Natur ein Recht habe, sich Eigenthum zu erwerben, und es durch den Vertrag blos zu sichern suche. Sollte hieraus nicht der mißverständene Begriff des Urvertrages eine kleine Verwirrung der Begriffe veranlassen? Der Inhalt des Vereinigungsvertrages wird S. 272 etc. dann 298 etc. genau bestimmt und richtig angegeben. Der Verf. behauptet S. 275, daß jeder einzelne Paciscent das Recht behalte, seiner Seits den Gesellschaftsvertrag aufzuheben, sobald sich sein Wille auf eine freie Weise für die Zurücknahme seiner Verbindlichkeit bestimmt. Rec. sieht aber nicht ein, wie die Losung von einem solchen Verträge recht möglich seyn soll. Hr. Voss räumt ein, daß einen Vereinigungsvertrag überhaupt zu schließen das nothwendige Bedürfnis des Menschen eben so sehr als die Pflicht erfordere: das *Bedürfnis*, weil der Mensch *allein* sein Recht nicht schützen kann, also anderer Hülfe bedarf; die *Pflicht*, weil er nichts von andern verlangen darf, was er nicht auch andern zu leisten willens ist, so bald er kann. Was könnte nun einen solchen bestimmen, vom Verträge zurückzutreten? Sein Bedürfnis bleibt, also kann nicht der Umstand, daß ihm jetzt andere entbehrlieh würden, ihn bestimmen. Also kann es offenbar nichts seyn, als daß er nicht mehr Lust hat, seine Pflicht zu erfüllen, da er sich doch hat Pflichten leisten lassen. Nun kann aber Niemand mit dem andern sich auf einen Vertrag einlassen, wo dieser es zur Bedingung macht, abzutreten, wenn die Reihe der Leistung an ihn kommt. Ich sehe also nicht, wie bei einer solchen beliebigen Abtretung ein Vereinigungsvertrag zu Stande kommen könne. Wenn der V. (Anmerk.

§. 9 S. 275) sagt, daß wer aus Furcht oder Leidenschaft etc. den Verein verlasse, sich nicht aus Freiheit dazu entschliesse, und also Unrecht habe; so geschehe ich, daß mir dieses etwas spöthlich vorkömmt. Denn wenn die Furcht oder eine andere Leidenschaft so groß wäre, daß sie die Freiheit aufstübe: so wäre ja auch keine Verbindlichkeit mehr da, bei dem Verein zu bleiben, weil Verbindlichkeit nur unter der Bedingung der Freiheit statt finden kann. Da aber den Verein zu verlassen stets eine nothwendige, eine pflichtwidrige Handlung ist, (weil ihn einzugehen Pflicht war) so kann der Verein nicht anders als auf Antrieb irgend einer selbstthätigen Leidenschaft verlassen werden; die Freiheit, den Verein zu verlassen, hebt sich also durch die Schließung desselben von selbst auf. In der That zerstört auch der V. selbst diese Freiheit wieder, theils durch die Ann. p. 275, theils durch die Ann. p. 277. Wollte der V. sagen: die Mitkontrahenten könnten wohl so geschlossen werden, daß der Zweck des Vereins durch sie nicht mehr erreicht werden könnte; so ist der Austritt keine Loslösung von dem Verein, sondern nur ein Mittel, die Abtrünnigen zu zwingen, die Bedingungen des Vereins zu erfüllen. Da aber der V. S. 276 diesen Fall selbst anführt und sagt, daß sodann der Verein von selbst wegfallt, so kann er nicht an diesen Umstand hierbei gedacht haben. Rec. müßte sich sehr irren, wenn nicht der Ausdruck *Vortrag* alle diese Mißverständnisse veranlaßt hätte. Ist jener Verein ein rechtliches Verhältnis, das entspringt, so bald mehrere Menschen neben einander gesetzt werden, nämlich ihre Rechte nicht zu verletzen, und zur Vertheidigung derselben bestimmte Verbindungen zu treffen, die jedoch verschiedentlich bestimmt werden können; so fällt es von selbst in die Augen, daß von einem solchen Verein kein Rücktritt recht-

lich möglich ist, 'ob es gleich verflattet seyn kann, aus bestimmten *positiven* Verbindungen hervorzutreten, und andere zu stiften, denen jedoch immer jener Urverein zum Grund liegt. Daß dieses der Grund des Mißverständnisses sey, scheint dem Rec. noch mehr daraus zu erhellen, daß hier (279) schon vom *Abzugsrechte* geredet wird, welches Materie nach des Rec. Meinung allein in das *positive* Staatsrecht gehört, und dessen *absolute* Ungerechtigkeit sich gar nicht erweisen läßt. Ist der ursprüngliche Verein in der Natur der Menschheit in einem gesellschaftlichen Verhältnisse gedacht, überhaupt gegründet; so kann er so wenig willkürlich geschlossen, als aufgehoben werden. Eben dieser Mißverständnis scheint bei dem Streite: Wer den Staatsvertrag schliessen könne? zum Grunde zu liegen. Betrifft sie den Urvertrag; so muß ihn jeder schliessen und geschlossen haben; betrifft sie aber den positiven Gesellschaftsvertrag, wo es auf Stimmengültigkeit über Verfassung und Gesetze ankommt, so wird man freilich nur die Stimmen solcher wünschen können, die das größte Interesse dabei haben, daß der Staat gut eingerichtet sey? Wir gehen übrigens dem V. vollkommen Recht, daß hierüber nichts absolut festgesetzt werden könne, und billigen sein Raisonnement S. 281 — 287 vollkommen.

Im dritten Abschnitte werden die rechtlichen Verhältnisse der einzelnen Gemeinglieder angegeben, und die Rechte der persönlichen Freiheit und Gleichheit sehr richtig erklärt. In Ansehung des letzten Rechts bemerkt jedoch Rec, daß Ungleichheit der Abgaben nicht immer mit dem Rechte der Gleichheit streitet, indem von jener Ungleichheit sich sehr wohl ein rechtlicher Ursprung denken läßt. Es ließe sich z. B. denken, daß alle Gutsbesitzer ursprünglich einen Theil ihrer Güter zu Domainen hergegeben, daß diese Domainen

nen in der Folge gegen einen gewissen Canon an Arme abgetreten wären, die dann freilich mehr Abgaben geben müßten, als die ursprünglichen Besitzer von ihren Gütern. Man muß hierbei sehr auf die Art und Weise sehen, wie jemand zu seinem Eigenthume gelangt ist. Im vierten Abschnitte wird von den Rechten der Gemeine gehandelt, und ihr Recht auf Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Gleichheit mit andern moralischen Personen bestimmt und erwiesen. Der Satz S. 343 daß der Zweck der Verträge, die zur Sicherheit geschlossen werden, die Verbindlichkeit bestimme, diese mithin aufhöre, wenn der Zweck dadurch nicht mehr zu erreichen sey, bedarf wohl einer nähern Bestimmung und Einschränkung. Eine Handelsgesellschaft hat unstreitig den Zweck zu gewinnen, wenn sie sich vereinigt. Aber gesetzt dieser Zweck würde verfehlt, kann deshalb eine einzelne Partei sich weigern, den Verlust zu tragen, der aus einer solchen Unternehmung entspringt. Ein gleiches ist der Fall in Kriegsabständen. Ein Volk schließt mit dem andern einen Tractat zur Sicherheit; es folgt aber Unglück und Unsicherheit. Kann diese Verfehlung des Zweckes die eine Partei berechtigen, die andere zu verlassen? So lange also der Zweck nur noch *möglicher* Weise erreicht, oder in der Vereinigung wenigstens *eher* erreicht werden kann, als ohne dieselbe, darf keine Partei zurücktreten; und die Beurtheilung, wann dieser Fall eintrete, kann auch unmöglich dem einen Theile überlassen seyn.

Der *zweite Theil* handelt die rechtliche Bestimmung der Verhältnisse und gegenseitigen Forderungen und Leistungen des Staats ab. Es geschieht dieses in vier Abschnitten. 1) *Rechtliche Veranlassung des Unterwerfungsvertrages*. Der Vereinigungsvertrag geht auf den Zweck. Das einzige

Mittel, den Zweck zu erreichen, ist die Unterwürfigkeit aller Glieder unter eine höchste Gewalt zu diesem Zwecke. Der Unterwerfungsvertrag muß also mit dem Vereinigungsvertrage verknüpft werden, wenn ein Staat zu Stande kommen soll. Der V. unterscheidet in einer solchen Gesellschaft die Grundgewalt und die höchste Gewalt. Jene bringt diese hervor, daß sie den Staatszweck ausführe. Werden sie zu diesem Zwecke untauglich; so kann die Grundgewalt sie natürlicher Weise wieder vernichten. 2) *Allgemeine formale rechtliche Bestimmung des Unterwerfungsvertrages und dessen Verhältniß zum Vereinigungsvertrage*. Die Obrigkeit erhält die Form ihrer Einriehung von der Gemeine (S. 404) und das Recht der Obrigkeit gründet sich auf einen Vertrag, dessen Bedingung ist, daß durch die Obrigkeit der Vereinigungszweck erreicht werde. Die nähern Bedingungen, unter welchen die Gemeine den Begriff der Obrigkeit in concreto realisiren will, hängen allein von ersteren ab (aber doch auch in so weit von dem, den sie zur Obrigkeit machen will, als dieser gewisse Bedingungen verwirft und andere sich ausmacht, also doch wie jeder andere Vertrag von beiden Theilen. Wenn der V. dagegen sagt, (S. 409) es hänge doch von der Gemeine ab, ob sie diese Bedingungen eingehen wolle oder nicht; so kann dieses bei allen Verträgen angewandt werden, wo zwei über Bedingungen einig werden müssen. Es kommt hierbei nicht darauf an, wer das Project entwirft, sondern wer es genehmiget. Die Genehmigung bestimmt die Abhängigkeit der Vertragsbedingungen). Der Zweck des Vereinigungsvertrages beschränkt übrigens den Unterwerfungsvertrag, und diese Grenzen setzt der V. sehr ausführlich und bündig auseinander, 3) *Rechtliche Bestimmungen der einzelnen Gesellschaftsglieder im Staate*, oder Bürger

Bürger- und Unterthanenrechte. Unter den Bürgern heissen die selben Rechtsgrundrechte wie vor dem Staate. Sklaverei und Leibeigenschaft werden als Reconquise keine neue unbedingt verwendet. Jedem muß Gestalt im der politischen Freiheit verborgen laßt. Jede Freiheiligung gewisser Städte oder Sachen ist dem ursprünglichen Vertrage zuwider, ein Satz, der hier 456 etc. mit allen seinen Folgen beiläufig wird. Das das Recht, den Staatsvertrag zu schließen allen Gleichen ohne Unterschied der besondern Eigenthumsrechte einziger, zu ertheilen, und da hinsichtlich die Grundeigentümer kein vorzügliches Recht zu haben können, wird an allen Orten, wo von der Schließung der Theile des Staatsvertrages die Rede ist, behauptet. Vorzüglich laßt sich aber der V. S. 463 etc. in einem weitläufigen Erkortus merkwürdig. Es werden hierüber sehr wichtige Betrachtungen angestellt. Rec. ist indessen immer noch der Meinung, daß jede der streitenden Parteien hier von einem verschiedenen Gesichtspunkte ausgeht, und die Mißthelligkeit bei weitem nicht so groß ist, als sie zu seyn scheint. Sieht man nämlich auf die Bedingungen des ursprünglichen Vernunftvertrages; so ist wohl kein Zweifel, daß diese durch die Vernunft eines jeden bestimmt sind, und also der eine an den Bestimmungen desselben so großen Antheil hat, als der andere. Fragt man aber, wenn man am sichersten die Bestimmung der positiven Constitution und der Einrichtung eines positiven Staats anvertrauen solle: so kann doch wohl die Antwort nicht anders ausfallen, als daß von keiner Seite eine vernünftige Konstitution zu erwarten ist, als von solchen, die entweder die Sittlichkeit oder ihr eignes Interesse bestimmen wird, diejenige zu wählen, die ihrer Einsicht nach die beste ist. Da

man bei politischen Anlegen auf die Sittlichkeit wenig oder nichts zu rechnen ist, so wird man das Interesse nicht aus den Augen setzen dürfen, und die Vernunft kann daher nicht anders wollen, als das diejenigen, die Konstitution im Staate machen, die bei einer über Einrichtung viel zu verlieren haben. Daß diese durch die Rechte der Aermern eingeschränkt sind, und gleiche Gesetze geben müssen, versteht sich von selbst. Denn wenn die Vernunft auch einräumt, daß es gut ist, wenn die wohlhabendere Klasse die Gesetze bestimmt; so kann der Sinn davon doch nur der seyn, daß die Wohlhabenden keine Vortheile für sich bedingen können, als in so weit sie die Aermern proportionallich auch treffen, welches allemal der Fall ist; sobald die Gesetze gleich sind. Ueber die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams findet man sehr vernünftige Gedanken S. 477 — 519. 4) *Herrschersrecht im Staate*. Hier wird von der verschiedenen Staatsgewalt geredet. Das Konfiskationsrecht für den Staat wird S. 547 aus sehr wichtigen Gründen bestritten. Dagegen wird das Recht, die Güter aufgehobener Korporationen zu konfisciren, dem Staate eingeräumt. Rec. hat aber die Gründe dazu nicht hinreichend gefunden, und begreift überall nicht, wie dem Staate ein Recht auf Privatgüter ohne Einwilligung der Eigentümer zukommen kann. Dem Staate geht die Verwendung des Privatvermögens nichts an, in wie weit es nur seinen Rechten nicht zuwider ist. Die Rechte des Staats leiden gar nichts dabei, wenn z. B. jemand eine *Bekehrungsanstalt* stiftet. Man setze die Bekehrungsanstalt höre von selbst auf; (denn wie der Staat sie *mit Recht* aufheben könne, gesetzt sie wäre auch noch so unnütz, sehe ich nicht ein) so wird der Wille des Testators null, und es ist folglich so gut, als wenn kein Testa-

Testament da wäre, d. h. die Intestaterben müssen das Vermögen erhalten. Ist der Wille des Testators ungerecht, so ist der Fall eben so. So lange er aber nicht un-

gerecht oder wider ein bestehendes Gesetz ist, darf der Staat die Ausführung nicht fordern, gesetzt er wäre auch *einfältig* und unzweckmäßig.

II. PHILOSOPHISCHE ERZIEHUNGSLEHRE.

2) *Frankfurt am Main bei Eichenberg 1795. Ueber die moralische Bildung des Menschen, nebst einem Anhang von Felix Blau.* VL. S. Vorrede und Inh. Anz. 288 S. Text. Pr.

Der Verf. bemüht sich, durch dieses Werk zu zeigen, wie bei Voraussetzung der Freiheit, als eines über sinnlichen Vermögens und des moralischen Gesetzes, als hervorgehend aus der praktischen Vernunft und aufgestellt für sie, die gleichfalls eine über sinnliche Kraft ist, durch empirische Mittel auf den menschlichen Willen gewirkt, und eine sitzlich gute Beschaffenheit desselben erzielt werden könne, kurz wie moralische Bildung das Menschen sich gedenken lasse, und wie sie beschaffen seyn müsse. Die Einleitung, die zugleich den ersten Abschnitt des ersten der Zergliederung des Begriffs der Freiheit gewidmeten Hauptstückes ausmacht, stellt in 17 §. V. die Erklärungen von den wichtigsten in der Natur des Menschen, als eines sinnlichen, vernünftigen und moralischen Wesens vorkommenden Erscheinungen und Begriffe auf, wo es uns jedoch gewundert hat, den Begriff der Pflicht nicht eigends erklärt und entwickelt gefunden zu haben; weiter unten werden wir Gelegenheit finden, einiges davon näher zu prüfen. Der zweite

Annal. 796.

Abschn. §. 18 — 26 betrachtet den Menschen nach seiner Anlage für die Thierheit — richtiger hätte die Ueberschrift geheissen, *Anlagen für die Thierheit oder — des thierischen Wesens* — überhaupt, denn in dem Umfange und Sinne, wie sie hier dargestellt und entwickelt sind, als rein thierische Eigenschaften können sie nicht Anlagen des Menschen heißen. Wo Kant diese Benennung aufstellt, spricht er blos von dem, was in dem Menschen thierisch ist. Auch hätte der Verf. der Ordnung und Sparsamkeit wegen in den Erklärungen, die er hier giebt, nicht anticipiren sollen, was erst nun Abschn. 3. §. 27 — 44 seine Stelle finden mußte und da auch wiederholt ist. Hier wird nämlich der Mensch nach seiner Anlage für die Menschheit betrachtet, oder vielmehr es ist hier ebenfalls wieder nicht sowohl von solchen Anlagen *im Menschen*, als vielmehr von einem damit versehenen Wesen überhaupt die Rede, welches der V. *vernünftig sinnliches*, d. h. ein solches Wesen nennt, dessen Trieb zwar sinnlich und eigennützig ist, das aber Vernunft besitzt, um in der Befriedigung desselben mit deutlichem Bewußtseyn zu Werke zu gehen, und gewisse Regeln der Zweckmäßigkeit zu befolgen; in welcher Ablicht vergleichende Selbstliebe, die sich Glückseligkeit zum Ziel setzt, das Principium seiner

H h

Hand-

springenden Vergnügens oder aus ihrer Betriedigung hervorgehenden moralischen Mißvergügens — und endlich durch Beziehung der moralischen Handlungen auf eine in der Ewigkeit ihnen bevorstehende Vergeltung“ angegeben. Die *Festigkeit*, nach den Neigungen zu handeln, aber soll befestigt werden gleichfalls durch die Disciplin der Neigungen (in dem Sinne, wie der Verf. diesen Begriff nimmt, begreift Rec. nicht, was sie zu diesem Behute nützen soll —) durch die Entwicklung der moralischen Natur im Menschen, nämlich durch Anerkennung des Vernunftgesetzes und seiner notwendigen für sich hinreichenden Triebfeder — endlich gleichfalls durch die Vorstellung des Verhältnisses der Tugend und des Lasters zur Glückseligkeit; 2) die zweite objective Bedingung der Möglichkeit freier Handlungen ist ihre *a priori* durch die praktische Vernunft mittelst des moralischen Gesetzes bestimmte Form. B) Die *subjectiven* Bedingungen des freien Acts sind nun die durch jene objectiven, im Gemüthe erzeugten, auf sie sich beziehenden Zustände und Handlungen; 1) das Gefühl von Lust oder Unlust; 2) die Erkenntung und das Bewußtseyn des Gesetzes und seiner Triebfeder; (das moralische Gefühl der Achtung für das Gesetz) 3) die Beziehung der Handlung aufs Gesetz — Zustand der Besonnenheit — demnachzieht der Verf. als positive Mittel, die Wirklichkeit der praktischen Vernunft, ihrem empirischen Charakter nach, subjectiv zu verstärken an: a) Beförderung der Erkenntnis des Gesetzes — diese kann an sich und als Product der Selbstthätigkeit des Subjects nicht durch äußere Mittel im Gemüthe erzeugt werden — die einzig mögliche Methode, die Erkenntnis des Sittengesetzes zu befördern, besteht darin, daß man die Aufmerksamkeit des Menschen auf sein eigenes Gewissen lenke, und in ihm das Be-

wußtseyn des Gesetzes erwecke oder erleichtere — die Materialien, sich diese Erkenntnis zusammenzusetzen, und sie auf concrete Fälle anzuwenden, können und müssen aber doch außerdem dem Gemüthe öfters vorgehalten werden. Zu diesem Behufe werden hier in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst vier positive und vier negative Grundsätze in Ansehung der gegen Andere sechs der ersten und vier der zweiten Art aufgestellt, welche aus dem (moralischen) Verhältnisse der Freiheit des Menschen zu seinen und anderer subjectiven und objectiven Zwecken entwickelt sind. — b) *Verstärkung der Triebfeder des moralischen Gesetzes*, in Beziehung, worauf einige zweckmäßige Regeln mitgetheilt werden — sie sind 1) gute Beispiele zur Uebung der moralischen Beurtheilung in Bestimmung ihres Werthes aus der Geschichte oder aus Fiction jedoch ohne panegyrische Anpreisung aufzustellen; 2) gute Handlungen des Zöglings nicht zu bewundern, sondern schlechthin als pflichtmäßig, als die einzigen moralisch möglichen ansehen zu lehren; 3) die moralischen Gefühle in ihm zu entwickeln und zu beleben und zwar a) das Gefühl der Erhabenheit der moralischen Bestimmung; ß) der Achtung für moralische Gesetze; 4) der eignen Unabhängigkeit durch Freiheit — auch hier giebt übrigens als ein wirkliches Mittel 4) theoretische Aufklärung des Princips der Moralität; 5) Vorstellung der unmittelbaren und mittelbaren (durch Religion zu hoffenden) guten Folgen moralischer Handlungen, wobei jedoch 6) der Grundsatz immer einzuschärfen ist, daß man bei jedesmaliger Bestimmung seiner Handlungswelse nur schlechthin das Vernunftgesetz zur Richtschnur nehmen müsse, ohne die Folgen davon für seinen Zustand zum Bestimmungsgrunde derselben zu machen; 7) öfters ablichtliche Er-

H h 2

weckung

weckung der moralischen Triebfeder; 8) öfteres bestimmtes Fassen guter Vorsätze — durch welche bei den letztern Mittel Geläufigkeit darnach zu handeln erlangt wird. — c) *Erkärung des Besiehens der Handlung auf das Gesetz* — Behörderung der Belohntheit. — Die *negativen Hilfsmittel*, die Wirkbarkeit der praktischen Vernunft zu verflücken, die der Verf. noch vor den jetzt genannten positiven namhaft macht, bestehen in Hinwegrönung oder Schwächung der im Subjecte befindlichen Hindernisse, welche der Erkenntniß des Gesetzes und seiner Triebfedern im Wege stehen; nämlich a) stark anziehende Neigungen; b) des Leichtsinnes und der Zerstreuung im Auffassen der Vernunftvorstellungen; — c) böser Gewohnheiten und freiwillig gesuchter oder nicht vermiedner Gelegenheiten zum Bösen; d) praktischer eine falsche moralische Theorie veranlassender Irrthümer, die durch üble Beispiele und gangbare moralische Vorurtheile entspringen (Es ist dem Rec. sehr schwer geworden, aus diesem übrigens lehrreichen Abschnitte einen leichtesten Auszug zu geben, weil der Verf. von der guten §. 125 darüber mitgetheilten Disposition in der Ausführung merklich abgewichen, und in seiner Erklärung, Unterscheidung, Unterordnung und Zusammenstellung der Begriffe den Geletern der Logik nicht immer trenn geblieben ist. So ist er unter andern mit den Begriffen *subjectiv* und *objectiv* nicht gehörig genau umgegangen: wie hätte er sonst da, wo er von den *objectiven Bedingungen der Möglichkeit einer freien Handlung* spricht, in so weit er ihnen *Materie der Handlung* beizählet von dieser letztern die oben namhaft gemachte Erklärung geben, sie §. 126 eine durch ein Gefühl der Lust bestimmte Begierde nennen können? Begierde ist doch wohl etwas Subjectives — etwas, das nicht weniger

als (§. 125) das Bewußtseyn des Gesetzes — das Gefühl der Lust und Unlust, dem sie erst folgt, oder worauf sie sich bezieht, zu den subjectiven Bedingungen der Möglichkeit freier Handlungen gehört — die Materie derselben hingegen, wie weit sie zu den objectiven Bedingungen derselben soll gerechnet werden — wie sie es denn allerdings muß — ist nichts anders, als der Gegenstand, worauf sich die im Gemüth entstandne Neigung oder Abneigung bezieht, und in Absicht dessen das Sittengesetz sich so oder anders zu benehmen gebietet. Z. B. die Frage ist: soll sich der Wille zur ungefümten Erfüllung dieses unangenehmen aber durch Pflicht schlechterdings auch aufgegebenen Geschäfts bestimmen? hier macht nothwendig dieses Geschäft und die Erfüllung oder Nichterfüllung desselben — keinesweges aber die Zu oder Abneigung dagegen die Materie der Handlung, als objective Bedingung derselben aus. Es ist gar nicht unwichtig, daß der Verf. sich diese Verwechslung der Begriffe hat zu Schulden kommen lassen: denn eben das mag der Grund seyn, warum er so wenig bestimmt, und an der Stelle, wo sichs gehörte, von demjenigen spricht, was moralische bildung in Absicht auf jene Materie der Handlungen als objective Bedingung derselben zu beobachten hat: daß man nämlich, so lange der Verstand, ja selbst das höhere Vernunftvermögen des Züglings noch nicht gehörig entwickelt ist, solche Objecte, welche zu illegalen Handlungen starken Anlaß geben können, nach Möglichkeit von ihm entferne, damit vorläufig eine Fertigkeit in legalen Handlungen eine genauere Kenntniß dessen, was legal ist, beühm entstehe, welche zur Cultivirung des moralischen Gefühls und zur Verstärkung der moralischen Triebfeder eine vorzügliche Propädeutik ausmacht. — Nach der Hand, wenn das morali-

moralische Vermögen weiter ausgebildet werden soll, muß dann freilich auch das Gegentheil geschehen, und absichtlich die Moralität durch Aufstellung von zweifelhaften Fällen und von Reizen zur pflichtwidrigen Handlungsweise auf schwerere Proben gesetzt werden. — Mehrere ähnliche Fehler in diesem Abschnitte, besonders in den Eintheilungen, (die keineswegs immer so geeignet sind, einander auszufliessen) und Unterscheidungen übergehend Rec. Sie sind eine nicht unbedeutende Verunstaltung des wissenschaftlichen Vortrags und geben zu manchen Verwirrungen und besonders zu unangenehmen Wiederholungen Anlaß. Im dritten Abschn. betrachtet der Verf. nun weiter noch kürzlich die *Aeusserungen der freien Kraft bei der moralischen Handlung* — diese bestehen 1) in der *frei gerichteten Aufmerksamkeit auf die Forderungen des Begehrungsvermögens und des Gesetzes*. — Es ist nöthig, dieser die gehörige Lenksamkeit und Abhängigkeit von der Willkür zu verschaffen, welches a) durch die in Gewohnheit übergegangene Maxime in keinem Falle übereilt, sondern immer nach reifer Ueberlegung zu handeln; b) durch Disciplin der Neigungen; c) durch eine habituelle Achtung fürs Gesetz bewerkstelligt wird. — 2) Das wesentlichste jener Aeusserung ist aber nun die *freie Entschliessung des Willens selbst*, und zwar entweder Aufnahme des Gesetzes in die Maxime — *gut* — oder Aufnahme der jenem widerstehenden Forderung der Lust in die Maxime — *böse Gesinnung*. An sich kann diese freie Entschliessung und die derselben entsprechende Gesinnung durch keine empirischen Mittel herbeigeführt werden; aber man kann die gute Gesinnung ihrem empirischen Charakter nach dadurch befestigen, daß man sich eine gute Fertigkeit nach der andern zu erwerben trachtet —

übrigens ist selbst für den bereits gut Gesinneten stete Wachsamkeit — Erneuerung der guten Vorsätze und Selbstprüfung zu empfehlen — (Hier begreift man nicht, warum die bei 1) angegebenen Mittel a. b. und c. nicht sämtlich auch zu diesem Behufe anwendbar seyen — sie gehören hierher so wesentlich als dorthin, und der bequemere Weg war ohne Zweifel der, nachdem 1. und 2. als allerdings zu unterscheidende Ercheinungen nahhaft gemacht waren, die Regeln der moralischen Bildung in einer Reihe, als sämtlich auf beide passend hinzustellen.) Der vierte Abschn. handelt zuletzt *von den Folgen des freien Actes*: diese sind a) die *auf die frei ergriffene Maxime esfolgenden Thätigkeiten* bis zur Ausführung der That; b) die *unmittelbar ersigende Billigung oder Mißbilligung durchs Gewissen* — moralisches Vergnügen oder Mißvergnügen — es ist gut, sich sowohl der Vorstellung des ersten oder des letztern vor der That zu deren richtiger Schätzung, als nachher der Empfindung des einen oder des andern zu überlassen; c) *mittelbare Folgen* in einem künftigen Vergeltungsstande, deren Andenken gleichfalls zur moralischen Bildung zu empfehlen ist; d) die durch gute Handlungen gegründeten *guten* und durch böse veranlaßten *bösen Dispositionen*. — Sehr willkürlich ist die Bemerkung bei a) daß wenn der Wille sich dem Gesetz entgegen zur Befriedigung des sinnlichen Triebes entschlossen hat, er sich weiter nicht äußere, sondern die Handlung nach den subjectiven Geleizen des Begehrungsvermögens und der theoretischen Vernunft ohne weiteren Antheil des Willens vollbracht werde — dann aber, wenn die Entschliessung für die Erfüllung des Gesetzes, der Lust entgegen, genommen ist; ein steter Kampf, ein stetes Fortwirken des Willens in Abweisung der Neigung bis zur Vollbringung der pflichtmässigen

mäßigen Handlung erforderlich sey. Dies Vorgehen läßt sich durch die Erfahrung und selbst a priori widerlegen. Die Erfahrung lehrt, daß bei Vollbringung einer pflichtwidrigen Handlung zwischen Entschluß und That oft ein sehr heftiger und beunruhigender Streit im Gemüthe durch das stets Gegengewicht, welches die Vorstellung des Gesetzes in die andere Gegentheil bei der pflichtmäßigen Handlung der einmal männlich und mit starken Bewusstseyn gefasste rechtschaffene Entschluß nicht selten dem Einreden der bösen Lust ein plötzliches Ende macht, und die Schwierigkeiten der Ausführung auf einmal für nichts achten, so gut als völlig heben hilft. A priori hingegen ist es ausgemacht; daß der Antheil des freien Willens als eines intelligibeln an keine Zeitbedingung gebundenen Vermögens an der That nicht bloß auf den ersten Entschluß eingeschränkt seyn, und dann aufhören oder suspendirt seyn; sondern für immer Statt finden müsse. Rec. hat sich zur Pflicht gemacht, von dem zweiten Hauptstücke einen umständlichen Auszug zu geben, weil gerade hier, ob es gleich dem Raume nach bei weitem das kürzere ist, der eigentliche Gegenstand der Frage zur Sprache kommt, und das darüber Gesagte, wenigstens der Form und Anordnung nach, dem Verf. eigenthümlich ist. Das erste Hauptstück enthält bloße Vorbereitungen zu jener Hauptfrage, meistens aus Kants Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft genommen und dazu bestimmt, verschiedene wichtige Theile, namentlich den ersten und den letzten Abschnitt dieses Buchs zu erläutern. Diese Absicht dürfte das Trüffigste seyn, was sich zur Rechtfertigung der großen und für den Hauptzweck öfters unnüthigen Umständlichkeit, die da herrscht, sagen ließe. Doch

scheint es zweifelhaft, ob derjenige, der Kants Werk nicht bereits gelesen hat, und in den Sinn desselben eingedrungen, ja überhaupt mit dem Geiste seiner Schriften bekannt ist, aus unserm Verf. ganz dürfte klug werden können und derjenige, der mit jenen Werken hinlängliche Bekanntschaft hat, wird hier nichts Neues finden. Das meiste ist übrigens richtig, wohl zusammenhängend und in einer guten Sprache häufig mit Kants Worten selbst gesagt. In so fern indessen der Verf. eine Darlegung der Philosopheme dieses Weltweisen liefern wollte, scheint er die richtige Ansicht nicht durchaus getroffen zu haben — Kant spricht nämlich in dem ersten Abschnitte der philosophischen Rel. Lehre von den Anlagen des Menschen für die Thierheit, als eines lebenden, für die Menschheit, als eines vernünftigen, und für die Persönlichkeit, als eines moralischen Wesens, als von *Anlagen zum Guten*, von denen nur die beiden erstern so geeignet seyn, daß darauf durch Mißbrauch gewisse Laster gepflanzt würden. Unser Verf. spricht zwar auch von solchen Anlagen des Menschen; aber fürwahr, was die beiden erstern anlangt, nur in den Ueberschriften — denn eigentlich, wo er nicht sich selbst untreu wird, redet er nur von Anlagen des thierischen, oder des vernünftig sinnlichen, d. h. desjenigen Wesens dem Befriedigung der Neigungen Hauptzweck ist, und die Vernunft nur als Mittel zur Erreichung desselben dienet. Diese Anlagen betrachtet er nun nach einem ganz abgeordneten, einander ausschließenden Charakter, nicht wiewern sie mit der zur Persönlichkeit in einem Wesen dem Menschen vereinigt sind, und so ein eigenthümliches moralisches Wesen bilden; da denn der wichtige Gesichtspunkt von selbst wegfällt, daß und wiewern sie Anlagen zum Guten sind — wenn es §. 6 heißt;

heißt: das Wohlgefallen an den Objecten beziehe sich entweder auf ihre Materie oder auf ihre Form, ersteres führe ein Interesse mit sich, letzteres nicht: so gilt dies einzig vom Wohlgefallen an der selbstlichen Form; das letztere führt vielmehr das aller wesentlichste Interesse, das Interesse des vernünftigen Willens, welcher sich eine solche Form zu realisiren gedungen findet, mit sich. — Unstatthaft ist es §. 7 das Wohlwollen gegen sich, erst aus dem Wohlgefallen an sich selbst herzuleiten; sie sind beide Sprossen eines Stammes, der Selbstliebe; ersteres kann vom letztern ganz unabhängig existiren, und ist, da wo es am ungelindesten existirt, ein bloß sinnlicher Trieb, dem kaum ein Urtheil zum Grunde liegt — beim cultivirten Menschen ist jedoch allerdings die Abwesenheit des Wohlgefallens ein Anlaß zur Verminderung des Wohlwollens gegen sich selbst. — Ein Druck- oder Uebereilungsfehler ist es unstreitig vermöge des ganzen Zusammenhangs, wenn es §. 50 S. 47 heißt: „Diese Naturzwecke (z. B. Selbsterhaltung, Gesundheit etc.) sind nothwendige Bedingungen der Vernunftzwecke“ — statt: sie stehen unter der Bedingung der Vernunftzwecke — Bis zum Bewußtseyn, *daß nichts ferns Zufriedenheit mit ihm selbst stören könne* — (§. 55. 3.) geht die Unabhängigkeit keines Menschen; da Zufriedenheit ein von mancherlei empirischen Bedingungen abhängiger Zustand ist — sondern höchstens nur bis zu der Ueberzeugung, daß nichts den moralischen Grund dieser Zufriedenheit erschüttern könne. —

Dem §. 79. vorgetragnen Grundsatz, „daß die formale Güte oder Schlechtheit der Handlungen ihrem intelligibeln Charakter nach — sobald sie einmal eins von beiden gut oder schlecht sind — gleich

„sey“ — kann Rec. schlechterdings nicht beistimmen; er scheint ihm vielmehr für die praktischen Menschenvernunft empörend, wie denn auch Kant selbst nie etwas ähnliches gesagt hat — Übereinstimmend sind alle schlechte Handlungen allerdings darin, daß die Triebfeder des Gesetzes der Triebfeder der Neigungen darin untergeordnet wird; aber das Verhältnis der dabei zum Grunde liegenden Gefinnungen gegen die dem moralischen Gesetze schuldige Achtung ist doch sehr verschieden — hier Trägheit und Schwäche, sich nicht um des unbedingt gebietenden und im Innern wohl noch gelietten Gesetzes willen Gewalt anzuthun — da, Unlauterkeit, es nicht allein in der übrigen legalen Willensbestimmung verwalten zu lassen — dort hingegen Verkehrtheit, es absichtlich der Lust nachzusetzen und anerkannt illegal zu handeln. Ist das von irgend einer Seite betrachtet einerlei? † 1: 0 und † 1000: 0 oder † 1: — 3 und † 1000: — 3 sind Verhältnisse, die allerdings in Ablicht der ihren resp. Gliedern anhängenden Beschaffenheit der Zeichen † und — übereinkommen, aber wer kann deswegen behaupten, daß sie auch nach dem Grade: also überhaupt nach der ganzen Beschaffenheit ihrer Glieder einander gleich seyen? Solche der gelunden Vernunft, deren Rechte wirklich nirgends mehr gewahrt sind, als in der kritischen Philosophie Gewalt entthende Behauptungen mancher Freunde jener Philosophie sind fürwahr nicht geeignet, die ihr entgegenstehenden Vorurtheile wegzuräumen, da sie selbst auf Mißverständnissen beruhen. Der Unterschied zwischen dem intelligibeln und empirischen Charakter der Dinge ist von ungemeiner Wichtigkeit, in so fern er dazu dient, theils unser Erkenntniß die gehörigen Schranken anzuweisen, theils eine Erweiterung derselben zum Behufe der prak-

praktischen Vernunft durch den moralischen Glauben möglich zu machen; aber der ganze Charakter dieser Unerschleichung wird verkannt, und sie wird völlig unnütz, so bald man sich von neuem erlaubt, transcendend zu werden; und im Gebiete der Intelligibeln Welt Behauptungen zu wagen, die keinen Grund haben, ja in sich selbst widersprechend und selbst moralisch nachtheilich sind. Da der Verf. viel und umständlich von dem wechselseitigen Verhältnisse der Moral und Religion zu einander spricht: so ist in seinem Buche häufig von den beiden wesentlichen Religionswahrheiten und ihrem Grunde die Rede und es findet sich darüber viel Gutes, was unter andern auch wirklich Nichtkennern der kritischen Philosophie die Sache deutlich machen kann, erinnert. Indessen hat Rec. die Aeußerung S. 129 gewundert, „dass der moralische Endzweck in so fern, als er die Glückseligkeit, als ein aus der Natur Eigenschaft des Menschen abgezogenes Bestandstück enthält, keine reine und unmittelbare Gebirt der praktischen Vernunft sey.“ — In so fern der moralische Endzweck nicht *subjectiv* und *individuell* in jedem Tugendhaften für diesen, sondern *objectiv* und *generell* für das ganze Reich moralischer Wesen als das Complement des höchsten Gutes Glückseligkeit unter der Bedingung der Würdigkeit postulirt, ist er allerdings ein reines Product der praktischen Vernunft, und es hindert dazu nichts, dass die Materialien des Begriffs Glückseligkeit aus der Erfahrung abstrahirt sind; eben so wenig als man deswegen, weil das Princip der Autonomie und der Freiheit des Willens sinnliche Antriebe und ein Wirken aufs moralische Wesen durch Sinnlichkeit, was beides gleichfalls nur aus der Erfahrung erkennbar ist, voraussetzen, es diesen absprechen kann, reine Producte der praktischen Ver-

nunft zu seyn. Ueberhaupt hat der Verf. jenen allgemeinem Gesichtspunkt bei dem Glaubensgrunde für die Religionswahrheit und bei ihrem Verhältnisse zur Moral zu wenig fest gehalten; er betrachtet die Religion immer zu ausschließend nach ihrer Beziehung auf das religiöse Subject allein; da sie doch in diesem, wie gesagt, ganz vorzüglich in Beziehung auf das gesamte Reich moralischer Wesen Statt finden, und von dieser Seite uns würklich für die Moralität seyn soll. Nicht bloß daß ich für mein Subject Glückseligkeit als Lohn meiner Würdigkeit und das Daseyn desjenigen Wesens, das die Verbindung zwischen beiden vermittelt, postulire, macht den haltbaren Grund meines Glaubens an Gott und Unsterblichkeit aus; denn da ich von meiner Würdigkeit keine vollkommene Ueberzeugung und von ihrem Mißverhältnisse zu meinem wirklichen Zustande noch weniger eine gehörige Kenntniß habe: so würde dies Postulat, auf diesen einzigen Grund gebaut, viel von seiner Haltbarkeit verlieren, auch an dem Lasterhaften und selner Unwürdigkeit sich bewußten Menschen seine Wirkamkeit nie gehörig beweisen. Nein: *ich bin genöthigt, unter Voraussetzung einer moralischen Weltordnung für das Ganze eines Vergleichungsstandes und eines Vergehens zu handeln; nicht bloß in Beziehung auf mich, sondern auf alle vernünftige Wesen zu handeln; um mich also nicht in Widerspruch mit mir selbst zu verwickeln, muß ich auch daran glauben.* Es ist daher keinesweges der alleinige oder vornehmte Zweck der Religion (S. 137. 4.), durch die belebte Hoffnung einer zukünftigen Glückseligkeit, die Neigungen zu schwächen“ (indem sie so befriedigt und abgefunden werden) „und so das moralische Gute zu befördern.“ sondern, *die Forderung der Vernunft in Absicht auf das ganze Reich moralischer Wesen*

fen und das Verhältniß desselben zum Weltganzen zu befriedigen, und das vernünftige Subject, auch abgesehen von sich selbst, mit Ehrfurcht und freudigem Vertrauen zum höchsten moralischen Weltregierer zu erfüllen; es zur schätzbaren Beförderung der allgemeinen Weltbesten zu ermuntern. — So viel von einzelnen Bemerkungen, deren sich Rec. noch die und jene aufgezeichnet hat, die er aber, weil sie zum Theil nur Unbestimmtheit in einzelnen Ausdrücken betreffen, zurückhält, um nicht zu weitläufig zu werden. Soll er sein Urtheil über die ganze Frage sagen, die zu dieser Abhandlung Anlaß gegeben hat, und deren Beantwortung sie verdient: so wäre es dieses, daß sie für den praktischen Gebrauch samt allen aus ihrer Beantwortung hervorgehenden Resultaten von keinem sonderlichen Belang ist. Sollen wir uns zu dem für die Moralität und Moral unentbehrlichen Begriffe der Freiheit erheben: so müssen wir sie uns abschließend als ein zur intelligibeln Welt gehöriges Vermögen unsrer vernünftigen moralischen Natur denken, und das ist unumgänglich nöthig, weil wir gedrungen sind, unter Voraussetzung desselben, als eines solchen zu handeln. Das ist aber auch alles, (freilich unendlich viel, was wir praktisch mit diesem Begriffe anfangen können. Ist aber von moralischer Bildung die Rede: so wissen wir so viel, wir sind für uns selbst an unsrer moralischen Reform und Besserung zu arbeiten, schuldig und sind zur Bearbeitung dieses Geschäftes auch fähig. — Da unsre Nebenmenschen an unsre sittliche Thätigkeit die nämlichen Rechte haben, wie wir: so sind wir gegen sie zu den nämlichen Bemühungen verbunden. Wie nun diese von Statten gehen können, und am besten einzuleiten sind: darüber können uns keine Untersuchungen über unsern freien Willen als Bestandtheil der intelligibeln Welt von der

Annal. 796.

wir nichts wissen, keinen Aufschluß geben sondern es müssen unpsychologische Erfahrungen und technisch praktische Regeln der Bedingung einer reinen Moral untergeordnet, dazu die erforderliche Anleitung unter der einzigen Voraussetzung, daß ein solches bloß intelligibles und eben darum für uns völlig unbegreifliches Vermögen vorhanden sey, ertheilen. Hätte der Verf. dies, was er zum Theil selbst gesteht, gehörig beherzigt: so würde er sich manche unnöthige Vorbereitungen und umständliche hierher nicht wesentlich gehörige Ausführungen erspart, über den Freiheitsbegriff weniger nach Reinholds Vorgänge positiv bestimmt, die Frage, die sein Hauptthema ausmacht, kürzer und doch befriedigender gewürdigt und abgefertigt, dafür aber über die moralische Bildung selbst noch manches Bemerkenswerthe, was ihm entgangen ist, beigebracht, namentlich über den wichtigen und schweren Theil der moralischen Kultur, die Veredlung der Neigungen mehr ausgebreitet haben. Sein Buch verräth übrigens einen scharfsinnigen, im speculativen Denken geübten Geist, und ein redliches Interesse für Wahrheit, und macht ihm um so mehr Ehre, da er bei Abfassung desselben von allen litterarischen Hülfsmitteln größtentheils entblößt gewesen zu seyn bekennet. Beigefügt sind als Anhang noch einige Gespräche als kurzer Unterricht in den vornehmsten moralischen und religiösen Wahrheiten, die freilich etwas zu flüchtig gearbeitet sind, und von sokratischer Methode zu wenig das Gepräge tragen, als daß man sie als Muster und Leitfaden sollte empfehlen können, und kurzen Abhandlungen über die Fragen: I) über die Realisirung der Idee einer moralischen Welt; II) über den Endzweck der Weltsehöpfung; III) wie hängt Glückseligkeit mit der Tugend zusammen?

11

2) Halle

2) Halle beim Verf. in Commission der Wai-nhäuser Buchhandlung: *Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts* für Eltern, Hauslehrer und Erzieher. Von *D. August Hermann Niemeyer*, Confessorialrath, Professor der Theologie und Aufseher des Königl. Pädagogiums. 1796. 42 B. 8. (1 Rthl. 18 gr.)

Die Erwartung, welche sich Rec. gleich bei der Ankündigung dieses nützlichen Werks gemacht hatte, ist vollkommen erfüllt worden. Der Leser trifft einen Schatz von belehrenden Erfahrungen vortrefflicher Klugheitsregeln, richtiger Einsichten in das Wesen der Erziehung an. Alle Gedanken sind deutlich und bestimmt vorgetragen, so daß dieses Buch mit Recht allen denen empfohlen werden muß, für welche es, dem Titel nach bestimmt ist.

Rec. wird sich dem Zwecke der *Annalen* gemäß hauptsächlich auf den philosophischen Theil dieses Werks beziehen. Er übergeht daher, was über häusliche und öffentliche Erziehung, über den Stand der Hauslehrer, über die Geschichte der Erziehung etc. in der Einleitung gesagt ist, eben so wie die ganze vortreffliche Belehrung, welche Hauslehrern und Eltern über ihre Vorbereitung zur Erziehung und ihr wechselseitiges Benehmen gegeben wird. Selbst die speciellen Regeln, welche hier für Erziehung und Unterricht in den einzelnen Wissenschaften und Erkenntnißarten gegeben werden, und worin man allenenthalben den klugen, erfahren Beobachter vernimmt, gehören nicht vor unser Forum. Unsre Beurtheilung wird sich bloß auf die allgemeinen Grundsätze einschränken, von welchen der Hr. Verf. ausgeht.

Nachdem S. 118 etc. der Begriff der Erziehung in weiterer und engerer Bedeutung zergliedert ist, setzt der Hr. V. den

höchsten Zweck der Erziehung in die *sittliche Güte*, welches so erklärt wird, daß es ihr höchster Zweck sey, *alle Kräfte des Menschen so zu entwickeln zu helfen, daß sie für den Dienst der Tugend am brauchbarsten oder einer sittlichen Anwendung am fähigsten werden*. Hierdurch ist satilam verhütet, daß man nicht auf den Gedanken ver falle, als wolle der V. daß die Erziehung die *sittliche Güte selbst hervorbringen* solle (denn diese bleibt immer eine Sache der Freiheit des Subjects) sondern es wird deutlich genug angedeutet, daß sie nur die Kräfte des Menschen so bilden und zubereiten solle, daß ein gut r Wille leicht seine Zwecke durch sie ausführen kann, welches natürlicher Weise am besten geschieht, wenn man dem Menschen einer seits so viel Gerechtigkeit und Kenntnisse beibringt, daß er dadurch eine große Menge von Zwecken kennen und ausführen lernt, welches durch *Unterricht* geschieht, und andernseits seine *Neigungen* und Leidenschaften einer solchen Zucht unterwirft, daß er aus Gewohnheit das thut, was die Pflicht gebietet, welches Gerechtigkeit eigentlich *Erziehung* genannt wird, und wodurch freilich noch kein guter Mensch, aber doch ein solcher gebildet wird, der es sich lediglich und allein selbst zuzuschreiben hat, wenn er nicht gut wird; der die Illegalität seiner Handlungen nur sich imputiren kann, d. i. allemal unmoralisch ist, wenn er illegal handelt, da bei solchen, welche die Wohthat einer vollkommenen Erziehung nicht genossen haben, die Illegalität auch aus bloßen äußeren Ursachen herrühren kann. Unter den nützlichen Eintheilungen Erziehung, welche §. 77 angeführt sind, hätte vielleicht auch die Eintheilung in die *allgemeine* und *besondere* eine Stelle verdient. Erstere wäre die, welche den Menschen als Menschen, d. i. zur *Humanität* erzieht, oder die Zwecke der Mensch-

heit

heit besorgt, letztere diejenige, welche eben den Menschen noch ausserdem zu besondern Zwecken bildet, die er sich um seiner besondern Verhältnisse willen setzen muß. Die allgemeine liegt der besondern Erziehung allemal zum Grunde.

Der Unterschied zwischen Erziehungswissenschaft und Erziehungskunst ist §. 19 deutlich auseinander gesetzt, und das Verhältniß der Theorie zur Praxis §. 80 richtig gewürdigt. Bei Beantwortung der Einwürfe gegen die Pädagogik hätte Rec. auch den Gedanken mit zu lesen gewünscht, der, wie es ihm scheint, die Nichtigkeit jener Einwürfe sehr deutlich darthut, nämlich: daß man von der Erziehungskunst nicht mehr erwarten müsse, als was sie zu leisten vermag. Wer von der Pädagogik verlangt, daß sie lauter moralisch gute Menschen machen solle, verlangt von ihr etwas unmögliches. Sie kann nur solche Menschen machen; welche viel Gutes thun können, wenn sie wollen; daß sie aber das Gute wollen müssen, kann sie nie machen. Denn dieses würde das Gute selbst zerstören. Wer behauptet, er könne seine Kinder so erziehen, daß sie notwendig gut werden müssen, ist ein unverständiger Prahler. Wer aber behauptet, er könne seine Kinder so erziehen, daß sie alle Geschicklichkeit haben, Gutes zu thun, sagt etwas, das in den Grenzen seiner Kunst liegt. Hierbei bleibt es immer noch möglich, daß sein Kind einen schlechten Gebrauch von allem mache, was ihm durch Erziehung gegeben ist. Es scheint nur zu gewiß, daß sich die Erzieher die Menschen oftmals eine Klasse lebendiger Maschinen gedacht, und ihrer Kunst viel zu viel zugetraut haben. Und da offenbar sich auch hier, daß die Gegner oft mehr zur Berichtigung der Begriffe in einer Wissenschaft beitragen, als die eifrigsten Systematiker. Der sonderbare Einwurf.

daß die neuere Pädagogik den Menschen bloß zum Menschen und nicht zum Staatsbürger bilde, ist hier S. 138 auf eine ernsthafte und gründliche Weise gehoben. Ein guter Mensch wird gewiß auch ein guter Staatsbürger seyn, gesetzt, er würde es auch bedenklich, sich auf Aemter im Staate einzulassen, die ohne Unehrlichkeit gar nicht verwaltet werden können. Denn wenn keiner dergleichen annähme (welches freilich von der Menschheit gefordert werden kann); so würde es um den Staat nur um desto besser stehen.

Die eigentlichen Grundsätze der Erziehungswissenschaft gehen S. 141 an. Hier wird gehandelt I. *Von der körperlichen Erziehung.* 141 — 181 *Körperlich* drückt gewiß die Sache besser aus als *physisch*. Denn physisch, d. i. natürlich, sind alle Kräfte des Menschen, auf welche die Erziehung wirken kann. Das Physische ist aber entweder körperlich oder geistig, und dem Physischen steht das Moralische entgegen, das überall gar nicht zur Natur gehört. Alles was hierüber gesagt ist, wird gewiß durchgängigen Beifall finden. Vortüglich lehrreich ist der Abschnitt über die Selbstbefleckung. II *Von der Bildung der Seele* 182 — 386. Dieser Theil zerfällt in drei Kapitel, wovon das erste von der Bildung des Erkenntnisvermögens, das zweite von der Bildung des Gefühlsvermögens, das dritte von der Bildung des Begehrungsvermögens handelt. Der Hr. Verf. nennt das erste Geheiß die *intellektuelle*, das andere die *affektive*, das dritte die *moralische* Erziehung. Nach des Rec. Meinung hängt der letzteren Einheilung etwas fehlerhaftes an, weil sie den zuerst festgesetzten Zweck der Erziehung zu ändern scheint. Ist nämlich stiller Gebrauch aller Kräfte der letzte Zweck der Erziehung, wie Rec. mit dem Verf. annimmt; so ist alle Erziehung *moralisch*.

Denn auch die Erkenntnißkräfte und Gefühle müssen bloß zu moralischen Zwecken eingerichtet werden. Sollte die Erziehung nach den untergeordneten Zwecken eingerichtet werden; so dürfte wenigstens die Moralische kein *finis à part* der Einteilung ausmachen, sondern müßte an der Spitze der ganzen Einteilung stehen. Alle Erziehung ist nämlich entweder körperlich oder geistig. Uebrigens sind die Gefühle der Erziehung in jenen Kapiteln richtig aufgezählt. Denn der Gebrauch der Freiheit fodert im Ansehung des Gemüths allerdings 1) eine Kultur der Erkenntnißkräfte; 2) eine Disciplin der Gefühle und 3) eine Disciplin der Neigungen. In Absicht auf die Bildung der Erkenntnißkräfte sind alle psychologische Schätze von dem Hr. V. aufs trefflichste benutzt, und praktisch angewandt worden. In Ansehung der Gefühle kann der Erzieher keinen andern Zweck haben, als den moralischen Gefühle den Vorrang vor allen übrigen zu verschaffen, und also alle übrigen dahin einzuschranken, daß der Mensch nicht zufrieden und wohl seyn kann, wenn ihm die moralische Zufriedenheit neben den übrigen angenehmen Gefühlen fehlt. Um diesen harmonischen Zustand zu bewirken, möchte es wohl in Ansehung der körperlichen Gefühle vollkommen hinreichend seyn, wenn man mit dem, was die Natur gegeben hat, zufrieden ist, und sie bloß in den Schranken hält, in welchen sie die Erreichung der physischen Zwecke fodern. Der Hr. V. meint, S. 235, daß es Fälle gebe, wo eine künstliche Erhöhung nöthig sey, und scheint dieses selbst auf die gröberern Empfindungen des angenehmen ausdehnen zu wollen. Allein Rec. wünschte, daß wenigstens der Wohlgeruch und Wohlgeschmack von dieser künstlichen Kultur ausgeschlossen würde. Diese könnte doch nichts thun, als

die schon an sich harte Abhängigkeit von körperlichen Bedürfnissen, und dadurch eben die Hindernisse der Freiheit nur noch mehr vermehren. Nach des Rec. Meinung muß alle Kunst in Ansehung dieser Gefühle dahin gehen, daß das Angenehme, welches mit Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse verknüpft ist, durch so vielerlei Gegenstände, als nur immer möglich ist, erweckt werde, besonders aber durch solche Dinge, die allenthalben leicht zu finden sind. Dahin wird auch S. 236 die Meinung wirklich berichtigt. — Das Moralische Gefühl hängt nach des Rec. Meinung allein von der Erkenntniß des Moralischen ab, und das Hauptmittel, dasselbe zu erwecken, ist daher die Aufklärung moralischer Begriffe, welche nicht eben durch Zergliederung und Definirung derselben geschieht. (Dieses wäre vielleicht das unschicklichste Mittel;) sondern vielmehr durch Vorhaltung solcher Beispiele, in welchen das Moralische oder Unmoralische hervorsticht. Da die moralischen Begriffe in jedes Menschen Seele selbst liegen; so bedarf es nichts mehr, als Gegenstände, die unter sie passen, um sie kennen zu lehren. Soll nun die Erkenntniß auf der einen, und deren Folgen (das Gefühl) auf der andern Seite bewirkt werden; so wird 1) ein negatives Geschäft dabei von Seiten des Erziehers erfordert, nämlich das sitzlichen Vorurtheilen, die aus der Gesellschaft kommen, der Eingang bei Kindern verwehrt werde, und daß das Gemüth zur Ruhe komme. Denn nichts hindert das Aufkeimen der sitzlichen Gefühle mehr, als rauschende Vergnügungen anderer Art. 2) Das positive Geschäft des Erziehers besteht in der Richtung der Aufmerksamkeit auf das Moralische in den Beispielen. Der Hr. Verf. hat fast alle diese Punkte richtig bestimmt. Nur in Rücksicht der Methode hätte Rec. gewünscht

wünscht, daß die Bildung des moralischen Gefühls nicht mit zur ästhetischen Erziehung gezogen wäre, da dasselbe die eigenthümliche Natur hat, daß es nicht, wie alle übrigen Gefühle, von organischen Bewegungen, sondern von bloßen Vernunftbegriffen abhängig ist, ja das ganze Gefühl in nichts andern besteht, als in der Vorstellung dieser Begriffe durch die Sinnlichkeit. Alsdann hätte vielleicht auch der Zusammenhang der intellektuellen Gefühle mit dem moralischen bemerkt werden können. So scheint das Wohlgefallen am Wahren, wo ihm nicht Eigennutz zum Grunde liegt, in der That moralischer Natur zu seyn. Es ist eben die es Wohlgefallen am Wahren von dem Wohlgefallen, welches aus der Vorstellung der Erweiterung unserer Erkenntnisse entspringt, noch sehr verschieden. Die Lehre von der Kultur der Gefühle wird sich in der Pädagogik weit besser abhandeln lassen, wenn die Theorie derselben erst selbst vollkommen seyn wird. Mit Recht wird hier S. 249 das religiöse Gefühl auf das moralische gepfropft, und was der Hr. V. hierüber sagt, ist vorzüglich. Mit Recht werden die wunderlichen Mittel, die Vorstellung von Gott wichtig zu machen, die Rousseau, Pafedow etc. in Vor schlag brachte, als zweckwidrig verworfen, und die moralische Gemüthsstimmung wird als diejenige gewählt, worauf sich die Religion in aller Ruhe ohne Aufregung starker ästhetischen Gefühle erbauen läßt. Rec. fügt nur noch etwas zu den Vor schlägen des Verf. hinzu. Rec. glaubt nämlich, die beste Vorbereitung, einen richtigen Begriff von Gott in den Kindern zu erwecken, sey, wenn man die Kinder heustheilen lehrt, was zu einer sittlichen Ordnung gehört, und wie es in der Welt nach moralischen Begriffen seyn sollte. Erlangt ihr sitliches Gefühl einige Stärke, so werden sie dann

zuverlässig selbst auf dem Gedanken kommen, daß ein Wesen ist, welches alles so macht und einrichtet, wie es seyn soll, und werden um so inniger von dessen Daseyn überzeugt werden, und um so klähere und lebendigere Begriffe von ihm erhalten, je inniger sie selbst von der Würde der Moralität überzeugt werden. Auf das, worauf der Verf. S. 252 wenigstens etwas rechnet, möchte Rec. gar nichts bauen. Die Stelle heißt: „Je unbekannter sie (die Kinder) mit den Naturgesetzen und Mitursachen sind, desto williger werden sie in seiner unumschränkten Macht den Grund alles dessen finden, was ihnen unbegreiflich ist.“ Die Vorstellung, welche ein Kind von der Welt hat, ist so klein, daß der Gott, den es sich als proportionirliche Ursache hinzudächte, eben kein würdiger Gegenstand seyn möchte, und die Unwissenheit in der Naturkenntnis wird diese Vorstellung allemal verringern. Es würde daher aus dieser subjectiven, sehr unlautein Quelle nur *Aberglaube* fließen können, und man muß sie daher lieber ganz verstoßen erhalten. Wenn das Kind erst davon überzeugt ist, daß ein Wesen sey, welches nach sitlichen Gesetzen *Alles* einrichtet; so ist es auch zugleich davon überzeugt, daß Gott Urheber und Schöpfer der Welt sey, und die allerdeutlichste Erkenntnis der Naturursachen werden es eher in seinen Glauben bestärken, als denselben schwächen. Es gehört sodann nur eine Entwicklung der Begriffe dazu, woraus leicht erhellt, daß es unmöglich wäre, eine sitliche Ordnung durchgängig zu realisiren, wenn die Materie und alle Kräfte, die ins Spiel gesetzt werden müssen, nicht selbst unter dem moralischen Princip steht. U.brigens aber glaubt Rec., daß der Erzieher alles anwenden müsse, um bei Kindern das *Theoretisieren* über Gott zu verhüten, wodurch allein die kindischen Be-

Be-

Begriffe, denen der Hr. Verf. S. 253 gegen die Billigung des Rec. nachsehen will, gewünscht werden. Es ist genug, daß sich das Kind das Ideal der Moralität unter Gott vorstelle. Hierzu gehört aber nicht viel. Wir müssen aber alles anwenden, zu verhüten, daß es sich kein Bild von ihm mache, denn dieses legt jederzeit den Grund zu einer Art von Aberglauben oder Schwärmerci.

Sehr ausführlich ist der Abschnitt über die Bildung des Begehrungsvermögens, die hier die moralische Erziehung heißt, welches, wie Rec. glaubt und schon bemerkt hat, kein richtiger Ausdruck ist. Der Hr. Verf. fängt, wie es die Natur der Sache auch erfordert, damit an, daß er seine Meinung über die moralische Natur der Kinder darlegt. Mit allem Rechte wird hier die Untersuchung der Philosophen über die ursprünglich moralische Beschaffenheit der menschlichen Natur als zur Pädagogik gar nicht gehörig bei Seite gesetzt. Die Pädagogik setzt voraus, daß der Mensch besser werden könne, und daß man dieses durch äußere Mittel erleichtern könne. Hierauf gründet sich ihr ganzes Geschäft. Sie hat es mit dem Menschen, in wiefern er sich in der Sinnenwelt offenbart, zu thun, auf das Intelligible kann sie nicht wirken. Dieses geht sie nichts an. Ihr Geschäft ist allein anthropologisch. Man erkennt die kantische Meinung, daß es ein radikales Böse in der menschlichen Natur gebe, gänzlich, wenn man glaubt, Kant habe darin eine physische Beschaffenheit des Menschen darthun wollen. Da die Sache wichtig und der Mißverstand von Einfluß ist; so will Rec. die Punkte angeben, worauf es hierbei hauptsächlich ankommt.

Man kann den Menschen überhaupt seinen *physischen* und seinen *moralischen* Anlagen nach betrachten. In ersterer Rücksicht ist er weder gut noch böse. Alle

seine Begierden gehen auf Naturzwecke, und erhalten ihre Richtung theils von der Beschaffenheit des Körpers, theils von äußeren Umständen, theils von Vorstellungen. Mit diesen physischen Anlagen, Begierden und Neigungen hat es der Erzieher ganz allein zu thun. Sie soll er so bilden, daß sie das, was die Pflicht gebietet, ebenfalls begehren. Er soll alle Neigungen des Menschen auf das Gute lenken, und er muß von der Vorstellung ausgehen, daß dieses durch psychologische und physische Mittel möglich sey. Er gewöhnt ihn daher an Ordnung, Fleiß, Arbeitamkeit etc. bringt ihm eine Liebe zur Ehre, zum Recht zu dem was Pflicht heißt etc. bei. In wiefern dieses der Erzieher bewirkt, hat das Kind selbst kein Verdienst daran. Die gute Erziehung ist ein Glücksfall, die sich also der Mensch eben so wenig geben kann, als Reichthum, vornehme Geburt etc. Der Erzieher kann den Menschen selbst eigentlich nicht gut machen. Gut muß sich jeder selbst machen. Er kann nur seine natürlichen Kräfte so einrichten, daß ein freier Wille in ihm sehr leicht einen moralischen Gebrauch von denselben machen kann. Der Erzieher schafft also eigentlich nur die Hindernisse der Moralität aus dem Wege; er bereitet ein physisches Wesen, das so handelt, wie ein gutes moralisches Wesen, in das er eben die Triebfedern gelegt hat. Das Verdienst seines Züglings ist nur, daß er das Getriebe nicht stört, und es durch eigene Kraft immer mehr vervollkommnet.

Betrachte ich aber den Menschen seinen *moralischen* Anlagen nach; so habe ich einen völlig überfinnlichen Gegenstand vor mir, worauf physische Kräfte überall gar nicht einwirken können. Dergleichen moralische Anlagen in dem Menschen überhaupt zuzulassen bestimmt mich kein Gegenstand in der Sinnenwelt. Wenn ich
nur

nur sinnliche Gegenstände und mit ihnen nur Naturgesetze wahrnehme; so würde auch die *Idee* einer moralischen Anlage nicht einmal möglich seyn. Es ist allein das Bewußtseyn der Pflicht, die gar kein Gegenstand, sondern eine bloß *Vernunft-Idee* ist, welche mich nöthiger, mich selbst und den Menschen, der es hat, als ein moralisches Wesen zu denken, d. h. als ein Wesen, das mit *Freiheit* begabt ist, und eben durch diese Eigenschaft gar nicht zur Natur, (welche ein durchgängiger Causalzusammenhang ist) gehört. Denn die Natur schließt alle Freiheit aus. In wiefern der Mensch also Freiheit besitzt, hat er einen *intelligibeln* und eben daher für uns *unbegreiflichen* Charakter, weil nur das, was in der Natur ist, von uns begriffen, und aus Ursachen verstanden werden kann. Sobald wir nun von dem Menschen sagen, er sey gut oder böse, habe Verdienst oder Schuld etc. so beziehen wir diese Begriffe allemal auf seinen intelligibeln Charakter, und denken uns das, was wir ihm durch dergleichen moralische Urtheile beilegen, als durch Freiheit geschehen. Es kann nun die *speculative* Frage aufgeworfen werden: Wie der freie Wille in dem Menschen ursprünglich beschaffen; ob er gut oder böse sey, oder vielleicht noch gar keinen bestimmten Charakter habe, sondern den selben sich erst erwerben müsse? So ist die Frage so gestellt, daß man einzieht, es komme hier nicht auf die *natürlichen* Neigungen an, sondern auf das Intelligible in dem Menschen. Man sieht aber auch leicht ein, daß die Frage in moralischer Rücksicht zu den *Adiaphoris* gehöre, die man ohne allen Nachtheil unbesantwortet lassen kann. Denn sie mag ausfallen, wie sie will; so hat sie weder auf das Geschäft des Moralisten noch des Erziehers einen Einfluß. Rec. läßt sich daher hier auch gar nicht in die weitere Untersuchung ein.

Nur eine einzige Bemerkung erlaubt er sich über das Werk des würdigen Verf. Derselbe redet nämlich von dem Moralischen oft so, als ob sich dasselbe eben so hervorbringen ließe, wie etw. irgend eine andere Naturerscheinung, und scheint es daher von physischen Ursachen, (worunter die Erziehung gehört, wenn man das Physische als Natur dem Moralischen als Freiheit entgegensetzt) abhängig zu machen. Dieses scheint daher zu rühren, daß bei dem Verf. die moralischen Begriffe selbst, wenigstens hier und da als Naturbegriffe behandelt sind, woraus nach des Rec. Meinung ein großer Nachtheil für die Wissenschaft entspringt. Indessen ist dieser Nachtheil in der Pädagogik nicht merklich, weil der Erzieher in der That gerade so handeln muß, als wollte er das Moralische selbst in dem Menschen hervorbringen, und als sey es durch physische Mittel möglich zu machen. Er legt nämlich alles auf die *Wirkungen* an, und da diese (Handlungen) nur durch Naturkräfte möglich sind; so sucht er diese Naturkräfte in dem Menschen (Begierden und Neigungen) so zu bilden, daß sie das durch ihn (eine äußere Ursache) veranlaßt, verrichten, was sie verrichten würden, wenn sie durch einen innern moralischen Geist der Freiheit belebt und dirigirt würden. Findet so dann die aufkeimende Freiheit eine so zweckmäßig verbreitete Natur, die gleichsam durch sich selbst moralische Zwecke würkt, vor sich, so muß sie dieses als ein Glück ansehen, wodurch ihr Geschäft ihr außerordentlich erleichtert wird. Diese Ansicht hat in wissenschaftlicher Rücksicht, nach Rec. Meinung, große Vortheile, und hebt eine Menge Schwierigkeiten, und daher wünscht er, daß sie immer allgemeiner werden möge. Im Grunde glaubt Rec. liegen in Hrn. N. Werke die selben Ideen, wie der 15aste §. besonders am
Schlusse

Schlusse zeigt. Wenn aber der Hr. Verf. den wahren ursprünglichen Unterschied des Physischen und Moralischen in dem Menschen noch mehr hätte vors Auge nehmen wollen; so würde nach des Rec. Meinung die Nichtigkeit der Schwierigkeit noch einleuchtender geworden seyn, wie man ein freies Wesen mit Erfolg gerade so behandeln könne, als ob man durch äußere Ursachen seinen moralischen Charakter bestimmen wolle, welches ein Widerspruch zu seyn scheint, es aber nach der bisherigen Erklärung gar nicht ist.

Im übrigen wird auch der strengste Moralist mit den Vorschriften, welche der Hr. Verf. zur Bildung des moralischen Charakters giebt, vollkommen zufrieden seyn. Rec kann sich wegen eingeschränkten Raum nicht auf eine unfländliche Darlegung des Gedankenganges des Verf. einlassen, welches er auch um so eher überhoben seyn kann, da das Buch selbst schon fast in Jedermanns Händen ist. Nur über einige Gedanken des Werks will Rec. seine Bemerkungen mittheilen. Die erste Sorgfalt muß auf die Zucht des Temperaments bei Kindern gerichtet seyn, das dahin eingeschränkt werden muß, daß es zur Legalität gewöhnt wird. Hiermit hängt auch der Sache nach Hr. N. §. 154 etc. an. Daß die Sittlichkeit durch äußere Reize geweckt werden könne und müsse, ist §. 165 auf eine solche Art gezeigt, daß der Moralität dabei kein Abbruch geschieht. Wenn im Anfang dieses Paragraphen gesagt wird, daß es bei der Jugend schwer sey, bloß durch die Vorstellung der innern Würde der Tugend Liebe zu ihr zu erwecken; so zweifelt Rec. an der allgemeinen Wahrheit dieser Bemerkung. Daß die Idee reiner Tugend in keinem Alter stärkere Gefühle hervorbringe, als in dem Jünglingsalter, giebt wahr-

scheinlich auch der V. zu. Man kann also die Stelle nur auf Kinder vom zarten Alter deuten. Aber wenn man nur die Pflicht ganz simpel vertheilt und nicht etwa mit affectirter Wärme davon redet: so wird gewiß ihre Wirkung (eine innere Achtung dagegen) nicht lange ausbleiben, und es ist immer besser, so bald als möglich, die Folgen, als Bewegungsgründe betrachtet, auszufließen, und die Folgen bloß zur Bekämpfung entgegengesetzter Neigungen zu gebrauchen. Denn um eine Neigung durch Tugend zu bekämpfen, ist es allerdings ein kräftiges Hülfsmittel, wenn man zeigen kann, daß das Uebergewicht des Wohlleyns auch auf der Seite der Tugend ist. Der Abschnitt über Lohn und Strafe ist ganz vortreflich. Man trifft hier zu wie über die einzelnen Fehler und Gebrechen der Kinder, wovon in der Folge geredet wird, alles concentrirt, was unsere besten Erziehungsschriften enthalten.

Der vierte Abschnitt handelt vom Unterrichte, und geht in das kleinste Detail ein. Man kann von dem Verfasser, der so viel eigne Erfahrungen mit Nachdenken gemacht hat, schon erwarten, daß er in diesem Abschnitte sehr lehrreich seyn werde, und gewiß wird man noch mehr finden, als man sich vorgestellt hat. Er hat über die Methodenlehre in Wissenschaften, mit denen er nicht ganz vertraut war, auch andere seiner Freunde zu Rathe gezogen, wie die Vorrede besagt, um seinem Werke den möglichsten Grad von Vollkommenheit zu geben. Der fünfte und letzte Abschnitt beschäftigt sich endlich mit Rathschlägen und Klugheitsregeln für Hauslehrer und Erzieher mit Hinsicht auf die verschiedenen Verhältnisse, worin sie sich befinden.

3) Gie-

3) Gießen bei Hegel: *Briefe der Erziehungs- und Predigergelehrten betreffend, an einen studierenden Freund.* Von dem Verfasser der moralischen Willenshaften 1796. 8. 14 B. ()

Hr. Prediger Schwarz in Echzell, handelt in diesen Briefen die wichtigsten Materien auf eine angenehme und gründliche Art ab. Wir wollen den Leser mit dem Inhalte derselben kürzlich bekannt machen. Er geht von dem Grundsatz aus, daß wir *moralische Wesen* sind, und daß die moralische Natur des Menschen seine höchste Bestimmung enthalte (S. 6) Wenn nun aber die moralische Natur *Freiheit* in sich schließt; so entsteht die Frage: Wie es dabei möglich sey, andere gut zu machen, da die seltliche Güte allein *selbst* gewirkt seyn muß? (S. 8) Die Schwierigkeiten, welche diese Frage in sich schließt, werden im dritten und vierten Briefe sehr gut aufgedeckt. Sie wird im fünften Briefe auf eine praktische Art folgender Gestalt gelöst: Wir sollen recht und gut handeln. Dieses können wir nicht anders, als in der Sinnenwelt in *Ausübung* bringen. Wir sollen uns also in der Erscheinung als *moralische Wesen* zeigen (so folglich auch uns und andere als sinnliche Wesen als solche behandeln; wir sollen jedes vernünftige Wesen in seinen moralischen Zwecken begünstigen, und ihm zu denselben beförderlich seyn. Das können wir aber nicht anders, als wenn wir seine moralischen Handlungen begünstigen und befördern. Wir müssen also auf andere wirken, und in ihnen sowohl als in uns die Moralität in der Erscheinung darstellen. Hierdurch wird nun freilich nicht die sichte, wahre Moralität in andern befördert, sondern nur ein Analogon davon (die legale Handlungsweise) Aber diese letztere zu befördern, kann auch nur das Object

Annal. 796.

der Pflicht seyn; und hiermit ist die Realität des Begriffs der *Erziehung* bewiesen. Den Menschen zur Sinnlichkeit zu erziehen, ist Pflicht. Er hat eine doppelte Natur, eine über-sinnliche und sinnliche. Wir sollen nur auf die letztere wirken und machen, daß diese so erscheint, wie jene seyn soll. (Rec. hat sich diese Frage immer so gelöst: Die Pflicht des Menschen in Beziehung auf die Unmündigen, erfordert nur, daß man ihnen ihre physische Natur einrichten helfe, welches allerdings durch unsre Mitwirkung nach der Erfahrung möglich ist. Diese äußere Einrichtung welche das Geschäft der Erziehung ist, kann nun nichts anders zum Zwecke haben, als ihre natürlichen Kräfte, Erkenntnisse, Gefühle und Neigungen so zu bilden, daß sie zum moralischen Gebrauche zweckmäßig werden. Hierbei aber kann man keine andere Maxime befolgen, als die: ein Thier zu bilden, das durch seine natürlichen Kräfte gerade das thäte, was das moralische Gesetz will. Denn finde jemand seine sinnliche Natur so vorbereitet, so würde er sie zur moralischen Wirksamkeit um besten brauchen können. So arbeitet also der Erzieher auf legale Handlungsweise, und sucht alle Neigungen und Erkenntnisse des Züglings so einzurichten, daß eine durchgängige legale Handlungsweise daraus entspringen muß, wobei lebhaftes Erkenntnis der Pflicht eine Hauptmaxime ausmacht. Der Erzieher muß seinen Züglings als ein freies Wesen behandeln, dem er eine *Natur* geben will, die ihm die Ausübung seiner Pflicht in Zukunft erleichtert. Wie aber diese Natur das freie Wesen selbst gebrauchen will, muß er ihm überlassen. Denn daß es dennoch einen unmoralischen Gebrauch von seinem edeln Geschenke mache, kann kein Fremder schlechtthin verhindern. Das freie Wesen wird aber um so niederträchtiger erscheinen, je bequemer

K k die

die physische Natur, die es vorfind, zu moralischem Gebrauche eingerichtet war, und je weniger es von den glücklichen Geschenken der Natur und Kunst einen sittlich guten Gebrauch macht. Das Problem wird also nach meiner Vorstellung gelöst, daß der Erzieher gar nicht Moralität, sondern nur eine Natur wirken soll, die wie die Moralität wirkt. Ich glaube, dieses ist auch die Meinung des Verf., nur daß er sie anders ausgedrückt hat. Mir scheint es, als ob durch meine Vorstellungssatz die Nichtigkeit vieler subtilen Anfragen, die der V. weitläufig löset, von selbst wegfallen müßten.)

Der sechste und siebente Brief zeigt nun, wie wir allerdings aus den Handlungen der Menschen auf ihre sittlichen Triebfedern schließen, und so sie als Erscheinungen doch auch moralisch urtheilen können. (Eigentlich gründet sich die moralische Beurtheilung bloß auf das Bewußtseyn seiner Pflicht. Nur so weit, als der Mensch sich dieser bewußt ist, ist er einer moralischen Beurtheilung fähig, und in so weit muß er auch das über ihn gefällte Urtheil für gültig erkennen. Was er thun sollte, konnte er thun, und wenn er es nicht gethan hat, verdient er Tadel. Wie aber ein solches Urtheil überall möglich sey, läßt sich nicht beantworten). Es giebt (Brief 8) drei Arten der Menschenbehandlung, *sittliche Erziehung* derer, die noch unentwickelt sind; *Verdammung* solcher, die schon einen gewissen Grad von Güte haben; *Verbesserung* der schlechten. Diese Begriffe sind K. 29 — 32 sehr vorzüglich erörtert. Der achte Brief redet von dem erscheinenden Charakter und dessen verschiedenen Graden der sittlichen Güte und Bosheit. Die Begriffe scheinen etwas unbestimmt gefaßt zu seyn, und die Sache wird ohne Noth verwirrt. Der Grundzug des sittlichen Güte ist nach dem V. (103)

FFabrheiligkeit, aber dieses ist nicht einleuchtend. Denn dieses kann aus einem bloß speculativen Interesse entstanden seyn. Dals in jedem menschlichen Charakter so viel Gutes hervorgebracht werde, als unter den Umständen möglich war, glaubt der Verf. aus dem Grunde (123) weil es der Zweck der Vorsehung erfordere, die sittliche Güte so viel möglich in der Erscheinung darzu stellen. Allein dieser Grund ist falsch, wie das, was er beweisen soll. Denn 1) muß der Zweck Gottes und dessen Erreichung von der Freiheit anderer moralischer Wesen ganz unabhängig gedacht werden: and es wird also dieser Zweck erreicht, wenn auch alle Menschen die ärgsten Teufel wären. Denn dieses will und kann Gott nicht hindern; 2) die sittliche Güte in der Erscheinung, so weit sie von Gott herrührt, ist die Uebereinstimmung der Natur mit seinem Willen. Diese kann aber kein freies Wesen stören, wenn es auch noch so böse wäre, und als noch so böse erscheine; 3) es gehört gar nicht zum Zwecke Gottes, daß die Menschen als gut erscheinen (denn sonst würden sie auch so erscheinen) sondern nur, daß sie gut seyn sollten; ob sie aber wollen, hängt allein von ihrer Freiheit ab, und ihre wirkliche Bosheit widerspricht dem Willen Gottes gar nicht. Denn was diesem widerspricht, kann gar nicht seyn, sie ist aber auch nicht durch ihn erzeugt, sondern ein Product der eignen Freiheit der moralischen Wesen. — Eben so ungegründet scheint dem Rec. die Behauptung, daß der Feuerländer *eben so gut* vom dem Schöpfer bedacht seyn müßte, als der Europäer — und daß jeder Mensch gerade in diejenige Lage von Gott gesetzt worden sey, welche für die Entwicklung seiner moralischen Kraft in der Menschenwelt die beste war. — Es scheint Vermessenheit zu seyn, wenn man bestimmen will, daß Gott

Gott einen Menschen so gut wie den andern bedacht haben müsse. Ich frage warum? Zur moralischen Ordnung gehört dieses gar nicht nothwendig. Mit dem Begriffe derselben kann es sehr gut bestehn, daß der eine von der Natur mehr begünstigt werde als der andere, und selbst das Führen zum Ziele (124) will mir nicht in den Kopf. Ein freies Wesen muß selber gehen. So viel es sich führen läßt, so viel büßt es am eignen Werth ein. Von Gott können wir in der Natur nichts erwarten, als Kräfte, die uns das Gehen möglich machen; der Gebrauch dieser Kräfte ist uns überlassen.

Der Begriff eines *Tugendgewiss* scheint bei allen Erörterungen (S. 141 etc.) immer unzulässig zu bleiben. Denn die Tugend mag betrachtet werden wie sie will; so darf sie nicht als natürliche Anlage gedacht werden. Man kann wohl eine Natur denken, welche die Tugend in der Ausübung erleichtert (wodurch sie ihr auch Abbruch thut), aber nie eine Tugend, die selbst Natur ist. Die anthropologischen Rathschläge und Bemerkungen, welche im 13 — 15 Briefe zur Beurtheilung und Einrichtung der menschlichen Natur gegeben werden, sind wahr und gut, und verdienen alle Empfehlung.

4) *Schleswig bei Rüst: Auguste und Nitronius, oder Briefe über die moralische Bildung des Menschen*, nach den Bedürfnissen unsrer Zeit. Von einem Frauenzimmer. Erster Theil. 1796. 28 B. 8.

Ein unterhaltender Roman, welcher als Vehikel gebraucht ist, eine Menge wahrer Gedanken über Erziehung seiner selbst und anderer in Umlauf zu bringen.

5) Leipzig bei Crusius: *Catechismus der sitlichen Vernunft*; oder: Kurze und

Kindern verständliche Erklärung der sitlichen und religiösen Grundbegriffe durchgängig mit Beispielen erläutert von *Johann Georg Schollmayer*. 1796. 11 B. 8 S. 8. ()

Ein sehr nützlichcs Büchlein, mit welchem sich jeder Anfänger der Katechetik, dem es um reine bestimmte Begriffe zu thun ist, vertraut machen sollte! Schon der Titel giebt den Zweck und Inhalt des Buches deutlich an, und jeder Leser wird finden, daß der Inhalt durchgängig der Angabe entspricht.

Da der Zweck der Annalen keine ausführliche Anzeige von dergleichen populären Werke verstatet, so will Rec. dem geschickten Hrn. Verf. nur einige Winke geben, daß er sein Buch mit Aufmerksamkeit gelesen habe. Da dieses Buch vorzüglich der Erläuterung praktischer Begriffe gewidmet ist, so vermißt man ungern die Bestimmung des eigentlich Praktischen, welches doch der Verf. sehr gut gefaßt hat. In der Note S. 3 wird behauptet, daß das Sittengesetz über die Fälle untern *willkürlichen* Thuns und Lassens weder gebiete noch verbiete, welches offenbar falsch ist, wenn man willkürlich hier nicht *sehr* praktisch indifferent nimmt, welches aber in dieser Verbindung ungewöhnlich ist. Auch S. 32 a) wo der Verf. den Begriff des Willkürlichen erörtert, ist die eigentliche *psychologische* Bedeutung ausgelassen. In der Erklärung des Rechts ist das *ethische* vom *juridischen* nicht genau genug unterschieden, so wie S. 60 der Unterschied zwischen Bewegungsgrund und Triebfeder gar nicht angegeben worden. S. 89 ist der Satz: daß alle Menschen gleiche Rechte und Pflichten haben, unrichtig ausgedrückt, denn daß der Verf. richtig hierüber denke, zeigt die Erläuterung. S. 94 könnten und
K k 2 sollten

sollten bessere Gründe angegeben seyn, warum Bürger Abgaben zu entrichten haben. Denn ein Regent könnte den Untertanen das, was zu *seiner* Erhaltung nöthig wäre, erlassen, aber die Abgaben überhaupt kann er nicht erlassen, weil diese zur Erhaltung des Staats notwendig sind. Bei dieser Gelegenheit hätte auch die Nothwendigkeit einer vertheidigenden Macht nicht sollen übergangen werden, um den Grund der dahin gehörigen Bürgerpflichten bestimmt anzugeben.

Die Begriffe der gewöhnlichsten moral. und religiösen Krankheiten sind nicht angegeben worden, und die Rubrik der religiösen Begriffe ist noch einer großen Vermehrung fähig.

Angehängt ist noch A) ein Versuch über die Regeln zur Entscheidung der Collisionsfälle, und B) moralische Aufga-

ben als Stoffe zur Uebung der sittlichen Urtheilskraft. Obgleich der Hr. Verf. den Versuch A. ganz nach eigenen Ideen behandelt hat, so ist doch Rec. auf nichts Neues gestoßen, vielmehr glaube ich, daß der Verf. den Begriff der Collisionen gar nicht recht gefaßt habe. Denn er nimmt eine dreifache Art von Collisionen an, a) wo die Forderungen des Naturgesetzes mit sich selbst, b) mit den Forderungen des Sittengesetzes, und c) wo die Forderungen des Sittengesetzes unter sich selbst in Widerstreit gerathen. Allein a) gehört gar nicht in die Ethik, und b) nicht unter die Collisionen, weil *alle* Naturforderungen und Neigungen schlechthin dem Sittengesetze unterworfen sind. Was endlich der Verf. von den eigentlichen Collisionen sagt, ist der Haupttheil nach in jeder kritischen Moralphilosophie enthalten.

III. RELIGIONSPHILOSOPHIE.

- 13) Berlin in der akademischen Kunst und Buchhandlung: Johann Heinrich Tiefstranke Professore in Halle, Censur des Christlichen Protestantischen Lehrbegriffs nach den Principien der Religionskritik mit besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher von D. I. C. Döderlein und D. S. F. N. Morus. *Erster Theil*. Zweite veränderte und vermehrte Auflage 1796. 25 B. *Zweiter Theil* 1794. 26 B. *Dritter und letzter Theil* 1795. 21 B. 8. (3 Thlr)

Der Hr. Verf. ist bekanntlich der erste, welcher die kritische Philosophie auf die christliche Theologie angewandt, und sie mit ihr in Verbindung zu setzen, oder

sie nach ihren Principien zu beurtheilen gesucht hat. Sein erstes Werk: *der einzig mögliche Zweck Jesu* suchte zu zeigen, daß die christliche Lehre ein Princip als obersten Grundsatz der Religion enthalte, aus welchem der ganze christliche Lehrbegriff theils abgeleitet werden könne, theils durch denselben seine Sanktion und religiöse-Bedeutung erhalten müsse. Hierauf folgte dessen *Kritik der Religion* (1790) worin der oberste Grundsatz der Religion überhaupt bestimmt, und gerechtfertigt wird, und worin der Verf. zugleich zu zeigen sucht, daß die christliche Religion mit der reinen Religion übereinstimme, daß

dafs aber in dieser Hinsicht für die christliche Dogmatik noch viel zu thun übrig sey. Hierzu wollte nun der Hr. Verf. in der gegenwärtigen Schrift das seinige beitragen. Er erkennt es für Pflicht (2 Th. S. 4) dem Ziele des ächten Protestantismus durch Nachdenken und freimüthige und gründliche Untersuchungen entgegen zu gehen. Wir sind, sagt er, (S. 6.) mit andern Religionsystemen noch nicht im Reinen. Es ist Pflicht, so lange zu arbeiten, bis wir zur reinen Wahrheit des Evangeliums wieder zurückgekehrt sind. Hierzu haben wir wirklich Hoffnung. Hr. T. nimmt hierauf die vernünftige Freiheit religiöser Untersuchungen im Schutz, und sucht zu zeigen, daß das Halten der Regierungen auf die öffentlichen Symbole und alle politische Gesetze in Ansehung derselben, bios die kirchliche Polizei und äussere Ordnung betreffen. „Nur auf diesen Punkt heisst es S. 13 müssen Religionsedikte gerichtet seyn, und sollten einige Regierungen mehr daraus machen wollen, so beginnen sie etwas, was ausser ihrer Macht und über ihren Beruf liegt.“ Der Zweck der Religionsuntersuchungen wird durch eine wissenschaftliche Bearbeitung der Religion erfüllt. An einer solchen hat es bisher der christlichen Lehre gänzlich gefehlt, (S. 28) weil man die Sätze durch kein Princip verbunden hat. In die vorhergehenden Schriften hat der Hr. Verf. durch kritische Untersuchungen herausgebracht: 1) daß die christliche Religion ein allgemeines Grundgesetz habe, welches 2) das wahre Princip aller Religion ist, und sich 3) nicht bios mit der Vernunft verträgt, sondern auch in ihr selbst gegründet ist, und dadurch zugleich den Grund zu einer wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Religion gelegt. — Es ist hierdurch auch das Princip der Beurtheilung aller möglichen und wirklichen positiven

Lehrmeinungen, also auch aller Anordnungen Jesu und der Apostel gefunden. Vor der Ausführung eines christlichen Religionsystems selbst ist es gut, erst die bisherigen Lehrgebäude und Dogmen nach jenem Princip zu beurtheilen. Dieses ist der Zweck dieser *Censur*, welche den bisherigen protestantischen Lehrbegriff kritisch beurtheilt.

Nach diesem Begriffe, welchen der Hr. Verf. selbst von seiner Schrift giebt, möchten vielleicht manche eine Recension der auf dem Titel genannten Lehrbücher erwarten. Aber die Schrift hat einen viel größeren Plan. Denn es wird jede Materie, welche bisher in den christlichen Lehrbüchern abgehandelt ist, hier so vorgestellt, daß sie zum Princip der Beurtheilung aller vorhandenen und künftigen Meinungen dienen kann.

Unstreitig ist das Unternehmen des Hrn. Verf. sehr wichtig und verdienstlich. Ein richtiger Blick in den praktischen Geist der Religion leitet ihn durchgängig, und verthafft ihm sehr große Vorzüge vor einem dogmatischen Theologen, welcher die Religion auf fremde Auctorität oder Geschichte baut. Wenn man das gegenwärtige Werk richtig beurtheilen will; so muß man sich wohl erinnern, daß des V. Religionsprincip praktisch ist, und daß er alle Religion aus dem Sittlichen ableitet, ihren Werth allein durch dasselbe prüft, und die Wichtigkeit ihrer Sätze lediglich nach dem Zusammenhange mit den sittlichen Begriffen bestimmt. Rec. ist in dieser Hinsicht vollkommen mit dem Hrn V. einig. Nur in der Ausführung und Anwendung dieses Principis scheint es dem Rec., als ob der V. selbst bisweilen dogmatisch würde, und auf historische Umstände mehr Werth legte, als es das angemessene Religionsprincip fodert.

Die

Die Religion stützt sich nach dem V., wie auch Rec. dafür hört, auf die Moral. Da nun diese unabhängig von allen übrigen Erkenntnissen in jedem Menschen ursprünglich gegründet ist; so ist auch die ächte Religion von aller äußeren Auctorität unabhängig, und keine äußere Begebenheit kann sie gewisser machen, als sie schon ist. Wenn nun dieser Grundsatz gewiss ist, wie denn der Hr. Verf. mit dem Rec. davon ausgeht; so hat dadurch die historische Untersuchung über irgend eine positive Religion als Freiheit gewonnen, und dieser Vortheil ist ungemein wichtig, wie jeder einsehen wird, welcher weiß, was das Vorurtheil, daß die Religion von der Aechtheit gewisser Bücher abhängt, und mit gewissen historischen Umständen Stehe oder fälle, dem menschlichen Geiste von jeher für Fesseln angelegt hat.

Eine bestehende positive Religion kann nach diesem von einer doppelten Seite betrachtet werden. Man sieht sie entweder als ein bloßes Schickel an, den Menschen die wahre Religion mitzutheilen, und läßt sich auf ihre historischen Umstände gar nicht ein, oder man will ihren Geist und ihre Wahrheit prüfen, wie sie ist, und dann ist es notwendig, mit einer Kritik ihrer Geschichte und des wahren Inhalts ihrer Lehren zu beginnen. Der erste Gesichtspunkt gehört bloß für den Volkslehrer. Für ihn gehört es nicht, den Werth der Gründe zu untersuchen, aus welchen gewisse Männer für heilig gehalten werden. Ihm ist bloß darum zu thun, das Volk zu belehren, daß heilige Männer keine andere Lehren vortragen können, als moralische. Er geht von dem Princip aus: Wenn ein Mann heilig und göttlich gewesen ist; so muß das, was er über Religion lehrt, von moralischen Inhalten seyn; und schließt also: Wenn Jesus und die Apostel von Gott erleuchtete und belehrte Männer

waren; so müssen ihre Reden mit der moralischen Vernunft übereinstimmen, was auch der Sinn ihrer Worte nach sonst andeuten könnte. Er bauet nichts auf ihre Auktorität, sondern eigentlich alles auf die sitzliche Vernunft selbst, setzt aber doch nach der gemeinen Meinung voraus, daß die positiven Religionsbücher die moralische Religion enthalten, stellt es aber übrigens jedem frei, es mit diesen Büchern zu halten, wie er will, weil der Grund der Wahrheiten bleibt, gesetzt, seine Bücher wären auch gar nicht da. Einen andern Gesichtspunkt hat der Gelehrte. Er will nämlich wissen, was es eigentlich mit jenen Büchern für eine Bewandniß habe, was die Verfasser gedacht und geschrieben haben, nicht was sie als göttliche Lehrer hätten schreiben sollen. Er darf sich also nicht dadurch Fesseln anlegen, daß er voraussetzt, sie können nichts anders geschrieben haben, als was mit dem göttlichen Sinne übereinstimmt. Er muß ihre Bücher als bloße menschliche Produkte betrachten, ihren Sinn nach dem Sprachgebrauche festsetzen, und ihn dann seiner Kritik unterwerfen. Die von ihnen erzählten Geschichten darf er nicht als Einleitungsmittel zum Religionsunterrichte betrachten, sondern er muß ihre Wahrheit erst untersuchen, und kann sich von diesem Geschäfte schlechterdings nicht los machen.

Da Hr. T. für Gelehrte schreibt; so hätte Rec. gewünscht, er hätte die letztere Betrachtungsart gewählt. Denn hier ist nach des Rec. Meinung noch viel zu thun übrig. Nach diesem Geschäft würden viele Untersuchungen als überflüssig weggefallen seyn. Aus einigen Anmerkungen, welche Rec. sich vorgenommen hat, über die Ausführung in dem vorliegenden Werke selbst zu machen, wird sich vielleicht ergeben, daß der Hr. Verf. sich diese Arbeit

Arbeit sehr würde erleichtert haben, wenn er die erwähnte Untersuchung hätte voran gehen lassen. Ueberhaupt scheint dem Positiven in der Religion ein zu großes Ansehen eingeräumt zu seyn. Doch wir wollen den Lesern die Hauptpunkte des Ganzen mittheilen.

Zuerst handelt der Hr. Verf. sehr schön und gründlich von der Religion überhaupt, fängt von dem seinen unbedingten Sittengesetze an, und zeigt, wie hiernus Religion entspringt, die nichts anders, als *Beobachtung des Sittengesetzes als eines göttlichen Gebotes* sey. Er zeigt, daß Christus ebenfalls nur eine solche Religion lehre und hierin hat er unstreitig recht. Mit Recht sagt der V. S. 63. Es ist eine ganz andere Frage; wie introducirte Iesus seine Religion? und eine ganz andere: Welche Lehren, und welche Ueberzeugungsgründen fließen aus dem Geiste seiner Religion? — Aber, fragt Rec. Macht nicht die *Art der Introduction gerade das Unterscheidende* der positiven Religion aus? — Iesus, sagt Hr. T., kündigt sich als göttlichen Gesandten an, und bedient sich dieser Auktorität, wegen der damaligen Rohheit und Verderbtheit der Menschen. Gut! Aber hier entsteht die Frage: War diese Auktorität ein bloßer Kunstgriff, oder war er wirklich in andern Verstande ein göttlicher Gesandte, als jeder Mensch, der Pflichten prediget? Wäre das erste; so würde sich Christus offenbar von einer unmoralischen Seite zeigen. Dieses würde nun zwar den moralischen Lehren selbst nichts nehmen, aber doch seinen Charakter. Er würde ein gutherziger Betrüger seyn. Wer also über die Religion Iesu (nicht über die allgemeine Religion) Untersuchungen anstellt, kann diese Untersuchung nicht vorbei gehen. In der That hat sich auch der Hr. Verf. ihrer nicht entschlagen. Er erklärt aber diese Sendung

selbst moralisch. Daß aber Christus dieses dabei gedacht habe, läßt sich schwerlich beweisen. Und wenn er es dabei gedacht hat; wußte er nicht wissen, daß er bei seinen Zuhörern ganz andere Gedanken durch seine Worte hervorbrachte?

Im 2ten und 3ten K. handelt der Hr. Verf. von der geoffenbarten und natürlichen Religion. Richtig wird statt der letzteren Benennung der Name *Vernunftreligion* vorgeschlagen. Unter der geoffenbarten Religion wird eine solche verstanden, welche einer übernatürlichen Ursache zugeschrieben wird. (75) Angenommen, daß eine solche sey, wird erwiesen, daß sie nichts enthalten könne, was die menschliche Fassungskraft übersteigt. Ihre Geschichte muß mit den Gesetzen einer möglichen Erfahrung übereinstimmen (132) intellektuelle Erkenntnisse müssen ihrem Elemente nach durch die Natur unseres Verstandes gegeben seyn, und durch die Vernunft selbst entdeckt werden können.

Vortreflich werden hierbei einige Theologen beurtheilt, welche das Gegentheil behauptet haben. Die Funktionen der Offenbarung bestehen dem Hrn. Verf. zu folge (S. 139 etc.) 1) in Ankündigung zwar an sich möglicher, aber wegen der Umstände noch nicht gefundener Erkenntnisse; 2) in Ankündigung solcher Begebenheiten, welche für die Vernunft zufällig sind, die sie aus dem Context ihrer gemachten Erfahrungen unmöglich erkennen kann. Für *Kriterien* einer Offenbarung kann Rec. diese Merkmale nicht halten. Denn 1) wer kann wissen, ob gewisse Erkenntnisse zu einer gewissen Zeit nicht nützlich waren? und 2) wer kann wissen, ob Vorherverkündigungen wahr sind, und ihr Eintreffen nicht bloß zufällig ist? — Alles der Vernunft an sich zufällige, sagt der Hr. Verf. S. 143, kann allein durch Offenbarung kund werden. Allein
ich

ich frage: kann so etwas überall kund werden? Denn wenn mir der Begriff davon einfällt, wohin kann ich wissen, daß es sich ereignen werde? — Hr. T. hat es hier eigentlich nur mit denen zu thun, welche noch mehr als er von der Offenbarung verlangen, und kommt erst bei der Lehre von den *Wundern* zu der eigentlichen Theorie der Offenbarung, wo sie auch hingehört. Da dieser Punkt eine Hauptsache für den philosophischen Forscher ist; so wollen wir mit Uebergang dessen, was über die Unterscheidung der Theologie und Religion und über den Werth der Vernunft in Religions-sachen so wahr als vortreflich bemerkt wird, gleich zu dieser Lehre des Verf. selbst übergehen. Der Verf. handelt davon im zweiten Abschnitte S. 245 bis zu Ende des ersten Theils.

Da die Offenbarung selbst ein Wunder ist; so hängt die Realität ihres Begriffs natürlich von der Realität des Begriffs eines Wunders überhaupt ab. Der Hr. Verf. übernimmt es nun, diesen Begriff zu rechtfertigen. Rec. hat aber dagegen starke Bedenklichkeiten, die er der weitern Untersuchung des würdigen Verf. hiermit übergibt. In Ansehung des Begriffs eines Wunders ist Rec. mit dem Verf. einig. „Es ist, sagt er (S. 252) eine durch keine Erscheinung, sondern durch eine nicht sinnliche Ursache gewürkte Begebenheit.“ Die Denkbarkeit dieses Begriffs (logische Möglichkeit) erhellet aus dem Denken desselben selbst. In Ansehung der *objectiven* oder *realen* Möglichkeit der Wunder bemerkt nun Hr. T. ganz richtig, daß es entweder eine *metaphysische* oder *physische* (zusammen theoretische) oder *moralische* sey. Die metaphysische Möglichkeit bezieht sich auf die über sinnlichen Kräfte, und da wir diese gar nicht kennen; so wissen wir gar nichts hiervon. (S. 257) Die physische Möglichkeit der Wunder

(S. 260) beruhet auf ihrer Uebereinstimmung mit den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung. Bei dem Wunder, sagt der V. S. 260 kommt 1) bloß das Gewürkte in Betrachtung, und 2) das wirkende über sinnliche Wesen muß sich zu den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung bequemen, und *diesem* gemäß wirken. Für uns wird also die Begebenheit gerade das Ansehen haben, als wenn sie durch eine sinnliche Ursache gewürkt wäre. Rec. muß gestehen, daß er in dieser Vertheidigung der realen Möglichkeit der Wunder mehr ihre gänzliche Widerlegung sieht. Denn 1) wie kam der Hr. Verf. sagen, daß bei dem Wunder bloß das *Gewürkte* in Betrachtung komme? das Wunder besteht ja eben in dem Verhältnis der Wirkung zu einer über sinnlichen Ursache. Denn jede Wirkung, die man Wunder nennt, würde aufhören, Wunder zu seyn, wenn man annähme, daß sie sinnliche Ursachen hätte. Nun frage ich aber, woran soll der Mensch erkennen, daß eine Begebenheit ein Wunder sey, wenn jedes Wunder, wie der Verf. ausdrücklich S. 261 sagt, das Ansehen hat, als wenn es eine durch sinnliche Ursachen gewürkte Begebenheit sey? 2) Worin besteht das Wesen eines sinnlichen Dinges? — Offenbar darin, daß es den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung unterworfen ist, oder daß es den Gesetzen der Erfahrung gemäß würket. Nun will aber der Herr Verf. S. 260, daß das über sinnliche Wesen diesen Gesetzen gemäß wirken solle. Diefes heißt doch aber offenbar, daß es kein über sinnliches Wesen mehr sey, oder für uns wenigstens nicht als ein solches erkennbar sey solle. Dann ist ja aber die Wirkung bloß als eine Naturwirkung zu beurtheilen, und was sollte noch für ein Grund da seyn, sie als ein Wunder zu beurtheilen, oder

oder den Begriff eines Wunders auf sie zu beziehen. Rec begreift also die *physische* Möglichkeit eines Wunders aus dem angeführten Ratiönnement des Verf. so wenig, daß er vielmehr glaubt, es sey die *physische* Unmöglichkeit der Wunder da durch dargethan. Wie kann das auch überhaupt *physisch* möglich seyn, was gar kein Gegenstand der Natur ist? Die *moralische* Möglichkeit wird dadurch erwiesen, daß die Wunder der Moralität oder den *sittlichen* Zwecken nicht widersprechen. S. 270 etc. wird von der Wirklichkeit der Wunder geredet. Die Wirklichkeit der Wunder darzuthun, sagt der Verf. S. 274 muß man beweisen *entweder*, daß man sie in der Erfahrung unmittelbar wahrgenommen; oder daß man durch ihren notwendigen Zusammenhang mit der Erfahrung auf sie schließen kann. Durch Wahrnehmung können wir uns nicht überzeugen, weil keine Wunder heut zu Tage mehr geschehen (S. 274). Aber wie? Ist denn das Wunder überall ein *Geschehen*, und ist es auch nur möglich, sich durch Wahrnehmung davon zu überzeugen? Wunder ist ja ein *Kausalbegriff*, also jederzeit etwas, das auf einem *Schlusse* beruht, man mag die Begebenheit, woraus man schließt, daß sie ein Wunder sey, sehen, oder sie blos von andern hören. Nun sagt aber der Verf. weiter S. 275 durch Schlüsse ist gar keine Überzeugung von Wundern möglich, weil aller Zusammenhang durch *Naturkausalität* bestimmt ist, und es lasse sich daher gar kein demonstrativer Beweis für Wunder geben. Wenn es nun keinen Grund für Wunder in der Wahrnehmung, und auch keinen im Begriffe geben kann; so wird es wohl überall keinen Grund geben Wunder zuzulassen. Indessen findet der Hr. Verf. noch einen Überzeugungsgrund in der *Reflexion*. Es ist sehr wichtig, dieses Princip hier zu erklären:

Annal. 796.

Wenn man mit einem Fakto in theoretischer Hinsicht nichts anzufangen weiß, und es unerklärbar findet: so kann man noch eine andere Betrachtung über dasselbe eröffnen und *Abstrahiren* ob es zu einem *moralischen* Zweck gedient hat, in welcher Rücksicht man es deann von einem überfinnlichen *moralischen* Princip ableitet, d. h. für ein Wunder erklärt. Die Reflexion, daß ein *moralischer* Zweck dadurch erreicht sey, bringt die *subjektive* Überzeugung hervor, daß hier die göttliche Vorrichtung im Spiele sey, und nun denkt man die Begebenheit als ein Wunder. Diese Vorstellung ist nach des Rec. Meinung richtig und wahr. Nur scheint es dem Recensenten, als habe sie der Hr. Verf. zu sehr gebraucht, um von gewissen Begebenheiten zu beweisen, daß sie Wunder sind. Er redet so, als ob diese Reflexion es wenigstens wahrscheinlich machen könne, daß gewisse unbegreifliche Erscheinungen wirkliche Wunder wären. Allein wie sollte dieses möglich seyn? dadurch, daß gezeigt wird, daß der Begriff des Wunders habe blos in der *moralischen* Reflexion über die Beziehung der Begebenheiten auf *sittliche* Zwecke seinen Grund, wird der Begriff des Wunders als ein *objektiver* Begriff gänzlich vernichtet, d. h. dargethan, daß dieser Begriff in dem ganzen weiten Reiche der Natur keinen Gegenstand antreffe, daß aber die ganze Natur als Produkt eines *moralischen* Principis in anderer Hinsicht gedacht werden könne, und daß Begebenheiten, welche Ursachen *sittlicher* Zwecke sind, zur Befestigung und Belebung dieses Gedankens dienen. Soll aber eine solche Reflexion statt finden; so müssen doch erst die Fakta historisch gewiß seyn. Ueber ungewisse und fabelhafte Thatsachen aber dergleichen Reflexionen anzustellen, würde doch ein bloßes Spiel der Phantasie seyn. Am allerzweck-

L 1

lich.

lichsten hierzu wären Begebenheiten, die allem bekannten Laufe der Natur widersprechen, deren Erzählung aus alten Zeiten herrührt, da dieser letztere Umstand allein schon ein hinreichender Grund ist, ihre Wahrheit zu verwerfen. Dem Gelehrten müßte doch weit mehr daran liegen, dies Fabelhafte jener Thatfachen aufzudecken, als ihnen durch moralische Auslegung einen Schein der Heiligkeit zu geben, da derselbe doch neben dem Guten, das er haben könnte, nur Irrthümer und Vorurtheile heiligen, und der freien Untersuchung darüber Hindernisse in den Weg legen würde. So sehr daher Rec. von der Wahrheit jenes Grundsatzes überzeugt ist, so wenig möchte er ihn doch auf die religiöse Mythologie der Vorzeit angewandt wissen, da die erzählten eigentlichen Wundergeschichten den Fabeln so ähnlich sind, daß es dem gefunden Verstande außerordentlich schwer ankömmt, sich nur einen Augenblick zu belinuen, ob er sie als Märchen verwerfen soll, oder nicht.

Uebrigens erklärt sich der einsichtsvolle Verf. über den Wunderglauben freilich so, daß, wenn man seine Grundsätze befolgt, kein Schade weder für die Wissenschaften, noch für die Handlungsweise daraus entstehen kann. Denn es wird ausdrücklich gesagt, daß die Wunder weder als Erklärungs- noch als Bewegungsgründe gebraucht werden sollen. So nach sieht aber Rec. auch nicht, was wir überall mit diesem Begriffe sollen. Nur in so weit ist er mit dem Verf. einverstanden, als er in seinen Bemühungen ein Bestreben sieht, ein altes Vorurtheil schonend zu behandeln, und es so lange zu deuten und zu drehen, bis es in theoretischer und praktischer Rückficht unschädlich wird. Eigentlich sind die Wunder der christlichen Religion, zu deren Betrachtung die folgende Section S. 294 fortschreitet, der

Grund, weswegen sie in Schutz genommen werden.

Die interessanteste Frage für einen Christen ist unstreitig die, zu welcher der Verf. S. 296 gelangt: Können wir den Erzählungen der Schriftsteller des neuen Testaments Glauben beimessen? Gegen die Ehrlichkeit der Apostel, meint der Verf., lasse sich nichts einwenden. Schwieriger sey die Frage, ob sie auch in allen Dingen, welche die Religion und Geschichte Jesu betreffen, die Wahrheit sagen konnten. Das Wesen der Religion, meint er S. 297, Liebe gegen den Menschen, Glauben an Gott und Unsterblichkeit hatten sie vollkommen begriffen. Hier konnten sie also nicht irren. Aber bei der Geschichte habe dieses mehr Schwürigkeiten. Ob Christi Thaten Wunder waren, konnten die Apostel selbst nicht wissen. (S. 298) Sie bestimmen dieses auch nicht, sondern überlassen das Urtheil, was man davon halten will, dem Leser. So meint der Verf., müßten wir es auch machen. Die Unmöglichkeit davon, daß es Wunder gewesen, lasse sich nicht dathun. (Zwar nicht die absolute, aber doch die hypothetische?) die Referenten seyn ehrlich und unparteiisch. (Die Ehrlichkeit zugestanden, so wird man ihnen doch nicht die Liebe zum Außerordentlichen nebst dem Glauben, daß so etwas für gute Absichten geschehe, absprechen können. Und wie viel Fabeln kann dieser Umstand selbst in unschuldigen Gemüthern erzeugen?) Sie wären, meint der Verf., in theoretischer Rückficht zweifelhaft, aber doch nicht ungläublich. (S. 301) Es sey niemanden zu verdenken, wenn er die Begebenheiten Jesu aus natürlichen Ursachen zu erklären suche; man könne es aber auch niemanden übel nehmen, wenn er sie gerade hin für Wunder halte. (S. 303) Intoleranz wird man

wärlieh

wedlich dieser Art zu raisonniren nicht vorwerfen können. Aber die Vernunft scheint nicht ganz damit zufrieden zu seyn. Denn wenn die Begriffe *Wunder* und *Naturbegebenheit* sich ausschließende Begriffe sind; so kann es der Vernunft unmöglich gleichgültig seyn, unter welchem Begriffe eine Begebenheit subsumirt. Ein anderes wäre es, wenn beide Begriffe wirklich auf eine und eben dieselbe Begebenheit bezogen werden könnten, und also harmonische Begriffe wären. Rec. vermuthet, daß dieses wirklich des Verf. Meinung ist. Gewiß aber ist es, daß sie aus den hier gegebenen Erklärungen nicht genau erhellet. Denn deuteten diese Begriffe wirklich nur verschiedene Arten an, eine Begebenheit zu betrachten: so wäre sie nicht entweder Wunder oder Natur, sondern man könnte sie von der einen Seite als Natur, und von einer andern als Wunder ansehen. Dann würde aber gar nicht das *Unerklärliche* zu einer solchen Begebenheit gehören. Aus den Versuchen über die Weissagung, Eingebung etc. merkt man gar bald, was der Verf. selbst von diesen Gegenständen denke und die behutsame Behandlung dieser Begriffe muß man sehr billigen, wenn man erwägt, wie unbedachtsem die mehresten jungen Theologen sind, welche diese Schrift lesen werden. Wenn man aber auch gleich mit der Entscheidung, welche der Hr. Verf. über die Wunder giebt, nicht genug zufrieden seyn sollte; so muß man es doch mit dem Geiste seyn, mit welchem er diese Materie betrachtet, und wodurch er der Untersuchung hierüber die unbeschränkteste Freiheit eröffnet. Denn er rechnet die Wunder zu den *adiaphoris* in der Moral und in der Religion. Sie sollen und dürfen keine Bestimmungsgründe der Handlungen werden. Es schadet weder der Moral noch der Religion, wenn auch kein ein-

ziges Wunder geschehen ist. Was kann nach solchen Aeußerungen der unparteiischen Untersuchung noch im Wege stehen? Dem Rec. dünkt, man kann noch viel weiter gehen, und der Verf. Grundsätze können ihm nicht entgegen seyn. Es muß nämlich für das Wesen der Religion gänzlich gleichgültig seyn, ob je ein Christus gelebt habe, und ob irgend etwas von dem geschehen sey, was das neue Testament erzählt. Wenn aber dieses der Fall ist; warum hängt man die Religion so sehr an dieses Buch, und warum giebt sich der Verf. so viel Mühe, die reinen Religionsideen in dem Ausdrucke der Bibel zu finden? Aufrichtig getadelt, muß man doch gestehen, daß die reine moralische Religion wenigstens in sehr viel Fällen im Neuen Testamente verfleckt ist, und daß sich schwerlich weder Christus noch die Apostel das dabei gedacht haben, was wir aus uns selbst heraus philosophirt haben.

Wenn es von der andern Seite wahr ist, daß sich die Moral und die Religion aus dem Herzen der Menschen von selbst hervordrängt; so muß es sehr interessant seyn, die Spuren der moralischen und religiösen Begriffe in alten Religionsurkunden zu erforschen und zu sehen, wie die ächten religiösen Begriffe unter mancherlei Fällen und mit mancherlei kindischen Nebenbegriffen erscheinen. In dieser Hinsicht wird die Bibel immer ein sehr interessantes Buch bleiben, wenn man sie auch für weiter nichts halten will, als für einen Ausdruck, der sich entwickelnden moralischen und religiösen Denkart der Menschen. Merkwürdig von allen bleiben die christlichen Urkunden. Denn nirgends scheinen die moralischen Begriffe und Dogmen so nahe vor Augen zu liegen, als in denselben. Wir wollen also sehen, wie der Verf. die christlichen Dogmen in dieser Hinsicht beurtheilt.

Ohnerachtet Iesus und die Apostel nicht die Absicht hatten, ein System aufzubauen; so liegt ihren Lehren doch ein solches zum Grunde, und man kann die Spuren davon leicht finden, wenn man das religiöse Vernunftsystem erst gefunden hat. (S. 361 etc.) Der Fundamentalartikel der ganzen christlichen Religion ist nur *Einer*, nämlich das Gebot: *Liebe Gott und deinen Nächsten als dich selbst*. Das ganze Christenthum muß also in ihm liegen, oder doch mit ihm zusammenhängen. (S. 378) Die Vernunft entdeckt eben dieses Gebot auch in sich, als das einzige Grundgesetz für alle Religionen. Hier schließt sich der erste Band.

Der zweite und dritte Band beschäftigt sich nur mit Beurtheilung der übrigen christlichen Lehren. Rec. verweist die Leser in Ansehung des zweiten Bandes auf eine von einem andern Rec. herrührende Beurtheilung in den Annalen 1795 St. 21, und schränkt sich nur noch auf den nun erst erschienenen dritten Theil ein, worin manche Erörterungen gegeben werden, die sich auf das Ganze beziehen. Hierher gehört insonderheit die in der Einleitung enthaltene Abhandlung: *Ueber die symbolische Erkenntniß*, worin der Begriff, welchen Kant von derselben giebt, sehr gründlich und deutlich zergliedert wird. Wir müssen dieses der Aufmerksamkeit der Leser insonderheit empfehlen. Aber einige Anwendungen, welche der Verf. von diesem Begriffe macht, wollen wir hier ausheben. Der Verf. behauptet nämlich S. LXIV., daß Alles, was in der heiligen Schrift von Gott gelagt wird, es betreffe nun allgemein mittheilbare Lehren oder Geheimnisse, — nichts sagen könne und solle, als *symbolische Darstellung practischer Ideen*. Der Verf. will hiermit, wenn ihn Rec. recht versteht, so viel sagen, als: Es liegen in der menschlichen Natur gewisse

sittliche Begriffe, deren Entwicklung auch die Vorstellungen von dem Verhältnisse des menschlichen Geschlechts gegen den Welterschöpfer herbei zieht. Diese Ideen werden aber anfänglich sehr dunkel gedacht, und zeigen sich durch grobe, oft rohe sinnliche Darstellungen, die man wohl in rohen Zeiten für wahr im eigentlichen Verstande hält, ob dieses gleich Täuschung der Phantasie ist. In der Folge entdeckt man die Wahrheit der Begriffe näher, findet aber, daß sich das rohe sinnliche Bild als eine sinnliche Darstellung einer Vernunftidee brauchen läßt, in dem sich daran die reinen praktischen Ideen sehr gut knüpfen lassen. Von dieser Seite hat die Betrachtung der religiösen Bilder alter Völker viel Interessantes, und stellt eben ein solches Rüksel auf, als die Erfindung der metaphorischen einzelnen Ausdrücke, welche man in allen Sprachen antrifft. So hat der Verf. die neutestamentliche Vorstellung der Veröhnung im zweiten Bande angesehen, und die zum Grunde liegende Vernunftidee daraus erklärt, oder vielmehr gezeigt, wie sie im neuen Testamente symbolisch ausgedrückt ist. Hier ist die Vorstellung des Verf. noch deutlicher. Sie wirft das hellste Licht auf die ganze Manier des Verf. Wir wollen sie daher unsern Lesern mittheilen. Der Begriff der Veröhnung ist moralisch. Der Beleidigte kann seinem Feinde vergeben, oder sie können sich veröhnen; der Beleidigte darf Verzicht thun auf das Recht zur Strafe, welches aus der Beleidigung gegen den Beleidigten entspringt. Die Genugthuung des Beleidigten besteht eigentlich in der Sinnesänderung, und die Veröhnung des Beleidigten mit dem Beleidigten besteht in der durch die Pflicht bestimmten Identificirung der gegenseitigen Denkungsart. Die Gemüther gerathen wieder in Einstimmung, und der Actus der Freiheit wird

durch dieses geschieht, heißt Veröhnung. Da nun Gott als das personifizierte Moralgesetz gedacht wird, so setzt sich der Uebertreter des Sittengesetzes gegen Gott in ein solches Verhältnis, daß stüchlich durch das Wort *Beleidigung* bezeichnet werden kann. Jedoch ist dieses ein bloßer symbolischer Ausdruck, weil Gott eigentlich nicht beleidigt werden kann. Er drückt bloß ein gleiches Verhältnis, oder eine Analogie aus. Diese Analogie wird nun weiter fortgeführt. Auf Beleidigung folgt Unwillen in dem Beleidigten — Verwerfung und Verlust der Gerechtigkeit. Und da Gott dasjenige verstehen kann, was der sittlichen Gesetzgebung gemäß ist; so hat der Uebertreter Strafe zu erwarten. Es entsteht die Frage, ob der Mensch das Misverhältnis zwischen sich und Gott umzuändern vermag? da aber das Geschehene nicht ungeschehen gemacht werden kann; so bleibt dem Menschen nichts übrig, als Reue und Besserung. Dadurch aber bewirkt er auch Uebereinstimmung seiner Denkungsart mit dem Willen Gottes, d. h. er hebt das Misverhältnis auf. Das ist die richtige moralische Denkart des Menschen, die jedoch oft durch eine gewisse Unlauterkeit der Maximen verdorben ist, indem man das, was nur durch Umwandlung der Denkart erreicht werden kann, durch Thaten die der Gemüchlichkeit schmeicheln (Opfer, Geschenke, Ceremonien etc.) zu erreichen sucht. Es findet bei Gott keine andere Genugthuung statt, als wahre Herzensbekehrung. Dadurch wird der Wille des Menschen mit dem Willen Gottes wieder einstimmend, und das gute Vernehmen wieder hergestellt, also wieder ein Vertrauen zu Gott moralisch möglich. Diese Idee wird nun in der Schrift durch die Veröhnung durch Christum symbolisch dargestellt. Die Gesinnung des für das Wohl der Menschen sterbenden Jesus

ist ein Symbol der göttlichen Gesinnung, die nichts will, als der Menschen Heiligung — Gott hat keine andere Bedingung der Ausöhnung mit sich, als das man seinem Willen huldigt. Christus, der das Menschengeschlecht repräsentirt, konnte ihn durch nichts veröhnen, als durch seine heilige Gesinnung, wovon er durch Aufopferung seines Lebens den stärksten Beweis giebt. Dadurch, daß die Menschen dem Beispiele Christi folgen, werden sie also auch mit Gott veröhnt. Wie dieses Alles in dem Symbole vorgestellt wird, wird der aufmerkame Denker nun bald finden.

Auf eine ähnliche Art wird nun in der Folge des dritten Theils die Lehre vom heiligen Geiste, von der Dreieinigkeit, von der Schöpfung etc. gehandelt; durch den Geist Gottes wird ein bloßes moralisches Verhältnis angedeutet. So wie sich unser Geist zu allen, was in uns verhält; so verhält sich der Geist Gottes zu allem Möglichen. So ist es auch mit der Dreieinigkeit S. 23 der Schöpfungsgeschichte 58 etc. bewandt. Der vierte Abschnitt handelt von der Vorsehung, wobei der Verf. zugleich die Art, wie die Vorsehung gegen das Böse gerechtfertigt wird, prüft, und zuletzt hierüber entscheidet. Von den Engeln dem Ursprunge des Menschengeschlechts — viel Gutes. Von der Sünde, von der Gnade Gottes, Jesu Christo, von der Sündenerlöschung, den Gnadewirkungen vom Glauben etc. Alle diese und mehrere andere Gegenstände sind so abgehandelt, daß der Hr. Verf. sich dabei zwar vorzüglich an Kant hält, aber sehr oft eigene Bemerkungen und Anwendungen macht, welche aller Aufmerksamkeit werth sind. Es wird interessant seyn, zu hören, wie der Hr. Verf. das Verhältnis des Staats zur Kirche bestimmt. Wir wollen daher mit einem kurzen Auszuge dieses

dieses Abschnitts unsere Anzeige schließen:

Der Verein zum Schutz der Rechte, ist der Staat. Er soll seinen Zweck durch öffentliche Gewalts erreichen. Die Vereinigung zur Beförderung einer sittlichen Denkungsart ist die Kirche. Es kann viele Staaten geben, aber es giebt nur Eine wahre Kirche. Die vielen Kirchen sind nur kaiserliche Anstalten, welche den Charakter der Einen wahren Kirche an sich tragen müssen. Wenn man die Kirche durch ihren Zweck bestimmt, so giebt es freilich nur Eine. Ist dieses aber nicht auch beim Staate der Fall? Ist ein Staat, der nicht die Rechte zu schützen zum Zwecke hat, ein Staat? Hierdurch ist also der Unterschied zwischen Kirche und Staat bestimmt. Dieser besorgt das Recht, jene die Moralität. Der Staat ist aber die unentbehrliche Bedingung der Kirche, weil der Mensch gegen die Angriffe seiner Rechte gesichert seyn muß, wenn er systematisch an der Beförderung der Moralität arbeiten will. (Die Pflicht, eine Kirche zu errichten, scheint doch noch vor der Pflicht zum Staate vorherzugehen. Denn die moralische Kultur zu befördern, ist die Pflicht jedes eingeschränkten moralischen Wesens. Das Mittel dazu ist also allgemein geboten. Daß dieses Geschäft durch den Staat einen bessern Fortgang gewinne, ist erst aus der Ueberzeugung klar, daß die Menschen nicht Lust haben, von selbst die Rechte anderer zu respektiren. Der Satz also, daß der Staat eher als die Kirche seyn müsse, scheint dem Rechte falsch zu seyn). Der Staat darf den Bürger nicht zwingen, in eine Kirche zu treten, (272) aber er muß es wünscheln, weil sie sein Geschäft erleichtert, und endlich gar, wenn sie sehr weit gedehnet, den Gebrauch der Gewalt entbehrlich macht. — Ob aber gleich die Kirche übrig ist, so darf sie doch im Staate

nicht ohne Aufsicht seyn, (273) denn weil die Menschen unvollkommen und oft böse sind, müssen sie in allen ihren Gesellschaften der politischen Aufsicht unterworfen bleiben. Diese geht im Ganzen dahin, daß die Menschen unter der Gestalt der Kirche nichts Pflichtwidriges unternehmen. Die Grenzen der Staatsgewalt in Beziehung auf die Kirche sind im Allgemeinen, daß sie sich nur auf die Handlungen als äußere Erscheinungen erstrecken, und der Staat kann fordern, daß man in der Kirche nichts thue, was dem öffentlichen Rechte zuwider ist. Zu den äußern kirchlichen Handlungen nun rechnet der Hr. Verf. auch Unterweisung, schriftlichen und mündlichen Unterricht. Völlige Press- und Schreibfreiheit sey eine Chimäre. Sie dürfe nie so weit gehen, daß des andern Recht dadurch verletzt werden könne. (Mich dünkt, dieses Recht des Staats ist nie angetastet worden. Alle, welche unumschränkte Pressfreiheit verlangen, wollen gar nicht, daß ein Schriftsteller das Recht haben solle, andere zu beleidigen, so wenig als sie verlangen, wenn sie persönliche Freiheit, freien Aus- und Eingang fordern, daß eine Person das Recht haben solle, anderer Rechte zu verletzen. Wenn aber der Staat jedem Menschen, der ausgehen wollte, einen Schergen an die Seite geben wollte, aus Belorgnis, er möchte etwa jemanden auf seinem Wege beleidigen; so würde er ohngefähr eben so verfahren, als wenn er jedes Buch der Censur unterwirft. Ferner tuchen die Censurgesetze nicht so wohl Beleidigungen zu verhüten, sondern sie sind vielmehr sämtlich bloß dahin gerichtet, daß gewisse Meinungen nicht gelehrt oder angegriffen, oder bestritten werden sollen. Das Lehren oder Bestreiten einer Meinung kann aber nie Beleidigung seyn). Die Aufsicht des Staats über die Kirche ist nach Hrn. T. theils

tracis *negativ* theils *positiv*. Jene fodert, daß alles in der Gesellschaft *öffentlich* verhandelt werde, damit der Staat sehen könne, daß nicht gegen die Gesetze geschieht. Er muß dahin sehen, a) daß die Kirche das Princip der Allgemeinheit habe, b) daß dasselbe *rein sächlich* sey. Deshalb habe der Staat auch ein Recht, sich um das, was gelehrt wird, zu bekümmern (Daß der Staat einen unsittlichen öffentlichen Vortrag verwehren könne, leider keinen Zweifel. Aber kann es zur negativen Ansicht gehören, wenn er positive Lehrformeln bestimmt? die positive Gewalt, leistet es S. 278, erstreckt sich nicht weit, bloß auf gütige Beförderung des Zwecks der Kirche.

- 14) Leipzig bei Grieshammer: Morgen-
gespräche zweier Freunde über die Rechte
der Vernunft in Rücksicht auf Offenbar-
ung. 1795. 18 B. gr. 8. (Mit latein.
Lettern gedruckt.)

Dem Verf. gegenwärtiger Schrift war es vorzüglich darum zu thun, die Unzulänglichkeit aller *Offenbarungsgründe a posteriori* vollständiger darzustellen, und dadurch der beträchtlichen Menge derer, die aus solchen Gründen Anhänger der Offenbarung sind, Genüge zu leisten. Hiernächst werden aber auch folgende Fragen untersucht: gehört der Offenbarungsbegriff wirklich in das Gebiet der reinen Vernunft *a priori*? und läßt sich auf demselben ein gültiger Grund für die Offenbarung auffinden, oder muß ihr Begriff als bloß erschlichen aus den Grenzen der reinen Vernunft erwiesen werden? — „Mein Augenmerk,“ heißt es in der Vorrede S. 7, „ist zunächst auf diejenige zahlreiche Klasse der Anhänger der Offenbarung gerichtet, von denen einige in Sachen der

Offenbarung der Vernunft ein gänzlich Stillchweigen gebieten, und jeden, der es wagt, manchen lichtscheuen dogmatischen Lehrsätzen die Fackel der Vernunft unter die Augen zu halten, entweder als ein verirrtes Schäflein bemitleiden, oder, wenn Fanatismus, Stolz, Intoleranz u. d. gl. mit ihrem Glauben heftiger zusammenwirken, als ein abtrünniges und rüdiges Schaafe der Heerde hassen und verfolgen; andere zwar die Vernunft als ein kostbares Geschenk der Gottheit ehren, und überzeugt, daß sie die Lehren der Offenbarung eher zu befestigen als zu vernichten dienlich sey, ihr gern eine Stimme in Untersuchung geoffenbarter Lehren vergönnen, aber sie doch nicht als obersten Erkenntniß- und Beglaubigungsgrund der Offenbarung wollen gelten lassen; wieder andere zwar einige Zweifel und Mißtrauen bald gegen die Offenbarung überhaupt, bald nur gegen einzelne Lehren derselben hegen, aber aus lobenswürdiger Gewissenhaftigkeit, verbunden mit beschränkter Einsicht, es nicht recht wagen wollen, ihrer Vernunft ein freies ungenzwungenes Urtheil zu gestatten. Auch könnten hier noch diejenigen mit in Erwägung gebracht werden, die bloß aus Vorwitz und ohne selbst recht zu wissen, warum? über alles, was die geoffenbarte Religion betrifft, das Verdammungsurtheil aussprechen u. s. w.“ Diese Stelle mag unsere Leser mit der Absicht des Verf. bekannt machen.

Das Ganze ist in sieben Gespräche abgetheilt, in welchen Arist als Sachwalter der Vernunft, und Palämon als Verfechter der Offenbarung auftritt. Wir wollen versuchen, den Inhalt dieser Gespräche kürzlich darzustellen. Erstes Gespräch: Die Natur lehrt uns Gott weder als das physisch höchste noch als das moralisch vollkommenste Wesen so wenig kennen, daß wir vielmehr in Betrachtung derselben
auf

auf mancherlei Data stoßen, die den Begriff von Gott verwirren und verfälschen: nun möchte man glauben, durch Hülfе der Offenbarung vor allem Irthum hin änglich geschützt zu seyn: allein dies ist nicht der Fall, sondern der letzte Grund alles unsers Glaubens und aller Erkenntniß ist die Vernunft, ihr, als dem höchsten Probierstein der Wahrheit, muß alles, mithin auch die Offenbarung unterworfen werden. — Im zweiten Gespräch sucht der Verf. einige Einwürfe zu heben, die gegen die Vernunft als den obersten Richter in Sachen des Glaubens und der Offenbarung gemacht werden, und unterlucht die Frage: woher kann man wissen, ob überhaupt etwas göttliche Offenbarung sey? — Um diese Frage zu beantworten, wird die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens betrachtet. Diese Betrachtung, so wie mehrere, deren Gründe aus der Kritik der reinen Vernunft entlehnt sind, hat zugleich den Nebenzweck, einige der wichtigsten und gemeintrefsandesten (so drückt sich der Verf. in der Vorrede S. 9 hierüber selbst aus) Begriffe und Sätze der kritischen Philosophie auch solchen Lesern mitzutheilen, die durch mancherlei Umstände, oder auch durch eigene Abneigung gehindert werden, sie in ihrem ganzen Umfange kennen zu lernen. Da aber der Verf. die kritische Terminologie nicht durchaus vermieden hat, so zweifelt Rec., ob die Leser, die mit der kritischen Philosophie noch nicht bekannt sind, alles verstehen werden. Am Schlusse dieses Gesprächs wird das Merkmal oder der Probierstein angegeben, woran man erkennt, ob etwas von Gott herühren könne. Dieser Probierstein ist das Ideal von Gott, daß die bloße Vernunft durch sich allein aufstellt. „Ließte die Vernunft einen solchen Begriff (von Gott) nicht, so wäre alles Urtheil über die Göttlichkeit ei-

ner gefeierten Offenbarung gänzlich unnützlich, weil der Mensch dann gar nichts hätte, wonach er sie prüfen oder beurtheilen könnte.“ — Drittes Gespräch: hier stellt Arist die Behauptung auf, daß der Weg, auf welchen man durch objective Beweise zu einer Erkenntniß Gottes gelangen will, überall nicht taugt, um aus ihm auch nur das Daseyn einer ersten Weltursache zu erkennen. Diese Behauptung findet Palämon äußerst gefährlich. Arist beweiset sie, indem er zeigt, daß jeder objective Beweis fürs Daseyn Gottes geradezu auf einen förmlichen Widerspruch der Vernunft mit sich selbst (Antinomie) führt. In diesem Beweise hält sich der Verf. genau an das, was in der Kritik d. r. Vern. über diesen Gegenstand gesagt wird, und hier hat er sich das Verdienst einer sehr deutlichen Darstellung erworben. Nachdem er die Untauglichkeit der objektiven Beweise fürs Daseyn Gottes gezeigt hat, so geht er S. 63 zum moralischen Beweise über, und thut vorher fast allzumänglichlich dar, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes, wobei auch S. 80 dem Einwurfe begegnet wird, daß wir ohne die christliche Religion unsre gegenwärtigen Begriffe von Gut und Böse, Recht und Unrecht nicht haben würden. — Das vierte Gespräch fängt mit einem schönen Traume an, und bestimmt S. 143 fg. die Rechte der Vernunft in Rücksicht auf Offenbarung. Sie sind folgende:

1) Die Vernunft hat das Recht, *alles, was sich als Offenbarung ankündigt, in die strengste Untersuchung zu nehmen, und alles, was in derselben ihrem Begriffe von Gott, so wie überhaupt dem praktischen Gesetze desselben zuwider läuft, schwächlich als unglücklich, und wofern es der angeblichen Offenbarung wesentlich angehört, sie selbst zu verwerfen.*

2) Sie

- 2) Sie hat das Recht, alles, was, ob es gleich der Vernunft nicht geradezu widerspricht, doch gänzlich außer ihrer Erkenntnisssphäre liegt, und mit ihrem Begriffe vom höchsten Wesen nichts zu thun hat, mit welchem sie also nichts anfängen, und worüber sie, ob es von Gott seyn könne oder nicht, gar nichts urtheilen kann, das folglich Gott — weil es seiner Weisheit widerstreitet — nie kann offenbaren wollen, als ungütlich, und mit demselben die ganze Offenbarung, wenn es wirklich einen Theil derselben ausmacht, geradezu von der Hand zu weisen.
- 3) Die Vernunft darf völlig unabhängig von aller Offenbarung ihren eigenen Weg gehen, ohne sich an ein anderes Gesetz zu binden, als das sie selbst giebt — Ia, wer erst zugegeben hat, daß der Vernunft das Richteramt über die Offenbarung zustehet, der muß ihr auch dieses Recht einräumen. Wir hätten aber gewünscht, daß der Verf. die Rechte der Vernunft nicht auf einander gehäuft, sondern so vorgetragen hätte, daß sie aus dem Gange des Gesprächs wie von selbst hervorgetreten wären. Freilich hätte dieses mehr Kunst und Gewandtheit im Dialog erfordert; allein die Ueberzeugung des Lesers dürfte auch nicht wenig dabei gewonnen haben.
- 4) Die Vernunft hat endlich das Recht, allen Glauben an Offenbarung, wenn sie auch mit unserm Vernunftbegriffe von Gott so wie mit der Vernunft überhaupt vollkommen übereinstimmt, gänzlich abzuhaken, wofern sich kein hinreichender Grund zur Annahme derselben findet.

Im fünften Gespräche werden diesen Rechten zu Folge einige kirchliche Dogmen z. B. das von der Genugthuung, und von der Dreieinigkeit geprüft. Die Einwendungen, die gegen diesen Dogmen gemacht werden, enthalten wenig Neues.

Annal. 1795.

— Das sechste Gespräch untersucht die Frage: ist überhaupt eine Offenbarung für uns möglich? — und beschäftigt sich insbesondere mit Widerlegung der Kritik aller Offenbarung. Hätte der Verf. zwischen der logischen und realen Möglichkeit der Offenbarung gehörig unterschieden, so würde er gefunden haben, daß sich wider die erstere gar nichts, und wider die letztere eben so wenig, als für dieselbe sagen lasse. Dann wäre ihm nichts übrig geblieben, als den Begriff der Offenbarung als einen bloßen Reflexionsbegriff zu betrachten, und die Untersuchung hätte eine ganz andere Gestalt gewonnen. — Im letzten Gespräche sind noch einige Gedanken über die Meinung, daß die Verbreitung der Vernunftreligion dem Staate, so wie der Religion und Moralität des Volks gefährlich sey, nebst einigen andern, die damit in Verbindung stehen, flüchtig hingeworfen.

Aus dieser Inhaltsanzeige, die wir nicht ohne Mühe zu Gunsten unserer Leser zusammen gezogen haben, erhellet, daß der Verf. nicht so wohl nach einem wohl durchdachten und bestimmten Plane arbeitete, sondern sich vielmehr den zufällig sich darbietenden Wendungen des Dialogs überließ. Hieraus mußten aber nothwendig zwei wesentliche Mängel entstehen, erstlich Mangel an Ordnung, zweitens daß gewisse Nebenpunkte mit einer unangemessenen Ausführlichkeit behandelt wurden. Uebrigens kann man nicht leugnen, daß der Verf. im Ganzen gründlich, unbefangenen und freimüthig denkt und urtheilt, und nur in einigen Stücken entweder zu weit geht, oder seinen Gegner zu schwach hinstellt. Was den Dialog anlangt, so ist er gleich zu Anfang sehr affectirt, in der Folge wird er natürlicher, und wir sind überzeugt, daß der Verf., wenn er sich erst nach dem Muster eines

M m

Plato,

Plato, Xenophon, Lessing u. a. m. in diese Form des Vortrags besser einstudiert hat, in der Folge auch etwas weit Besseres liefern werde.

15) Danzig bei Trofchel: *Elpizon* oder *Ueber meine Fortdauere*: im Tode. Erster Theil 1795. 23 B. 8 (1 Rthlr.)

Es ist angenehm, einen denkenden Mann ohne Systeme philosophiren zu hören. Da dieses der Verf. des *Elpizon* zu seyn scheint; so wollen wir unsern Lesern seinen Gedanken ganz kürzlich mittheilen: Der Verf. hebt damit an, daß er zu zeigen sucht, es sey für ihn nothwendig zu wissen, ob er zur Fortdauer im Tode bestimmt sey oder nicht. Den Grund der Nothwendigkeit findet er, theils in dem Gefühl seiner Unruhe über die Ungewißheit in Ansehung dieses Punktes, theils darin, daß er nach der verschiedenen Entscheidung dieses Problems seinen Lebensplan verchiedentlich einrichten müsse. Ist keine Fortdauer, heißt es S. 11; so gebietet mir meine Vernunft auch bloß für diese Welt zu leben — ich muß mein Glück hauptsächlich in sinnlichen Freudengenüssen suchen. (Dies folgt nicht. Denn wenn intellektuelle Bedürfnisse da sind, die schon hier befriedigt werden können, warum sollte ich diese nicht schon hier befriedigen? und um so eher werde ich dieses thun müssen, wenn ich keine Hoffnung habe, sie in einer andern Welt zu befriedigen.) „Ein Thor würde ich seyn, wenn ich die Zeit, die ich zu Sinnesfreuden gebrauchen könnte, als ein reicher Mann mit Berufsgeschäften versplittern oder gar zu menschenfeindlichen Handlungen anwenden wollte. Ein Thor aller Thoren, wenn ich für andere leiden etc. wollte.“ (Rec. sieht nicht ein, wie alle diese Entschlüsse von der Gewißheit eines künftigen Lebens abhängen. Denn gesetzt, es finde jemand am Wohlthun Vergnügen, oder er fühle irgend ein Bedürfnis, einen innern Zurs, Auf-

opferungen zu übernehmen, an dessen Befolgung seine Zufriedenheit abhängt. Warum soll es Thorheit seyn, ihm zu folgen?) Ist aber Fortdauer: (13) so gebietet mir meine Vernunft auch nicht, bloß für diese Welt zu leben, sondern nur in so fern für sie zu leben, als ich mich dadurch zur künftigen vorbereitete. Rec. urtheilt über die's gena anders, als der V. Wenn uns der Zustand der künftigen Welt völlig unbekannt ist; wie kann man sich darauf vorbereiten, wie kann man wissen, ob man etwas thut, das für jene Welt etwas hilft, zumal wenn man, wie der V. thut, noch keinen Gott voraussetzt. Ich kann ja auf einen unbekanntem Zustand gar keine Anstalt treffen, in dem ich nur ins Wilde hinein, wie ein Unsinninger arbeiten würde. Es scheint sogar, als ob die Meinung, nach dem Tode Sey alles aus, viel vortheilhafter fürs Handeln sey, als die Lehre von der Unsterblichkeit, wenn man vor dem Gesichtspunkte des V. ausgeht. Denn wenn man weiß, das das Leben auf die Erde eingekränkt ist, so wird man sich zur Maxime machen müssen, desto sparsamer damit umzugehen, und es darin in der Cultur unserer Selbst zu weit zu bringen, als es nur möglich ist. Lebt man hingegen in der Zuversicht, einer ewigen Dauer; so kann man leicht glauben, daß man mit seiner Cultur eben nicht zu eilen brauche. Denn eine Ewigkeit giebt Zeit genug, das einzubringen, was man hier versäumt hat. Wer also starke sinnliche Begierden hätte, würde sich bei dem Glauben an Fortdauer, wenn weiter nichts sein künftiges Schicksal bestimmte, ohne Bedenken den ausschweifendsten Genüssen überlassen, da er doch Hoffnung hätte, in einen Zustand zu kommen, wo dergleichen Freuden ein Ende hätten, und wo es Geiegenheit geben würde, die noch übrigen zu genießen. Hierdurch fällt die ganze Deklamation S. 13. 14 etc., daß die Aussicht auf Fortdauer zur Veredlung auffodere, zusammen. Der bloße Begriff einer Fortdauer, ohne

ohne moralische Bestimmung, kann keinen, oder doch nur einen nachtheiligen Einfluß auf die Einrichtung unsers gegenwärtigen Lebens haben —

S. 16 fängt der V. an, die Gründe einzuleiten, aus welchen er sein Problem entscheiden will. Offenbarung kann kein Grund für jedermann seyn. Dieses ist S. 16 — 17 gut ausgeführt. Das Ich muß fort dauern. Die Auferstehung des Leibes wird bestritten S. 29 etc. Die vierte Betrachtung S. 41 beschäftigt sich damit, zu zeigen, daß der Glaube an Gott nicht nothwendig sey, um den Glauben an Unsterblichkeit zu begründen, und daß aus dem Glauben an Gott auch nicht der Glaube an Unsterblichkeit fließe. Mit Recht wird behauptet S. 44, daß der Begriff der göttlichen Güte nicht hinreiche, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele darzustellen. — Hier wird zugleich der Glaube des V., daß ein Gott sey, S. 44 etc mit seinen Gedanken dargestellt. Diese Gründe sind sehr *metaphysisch*. Er geht von dem Satze aus, daß der Urstoff der Welt ewig sey, weil er sein Entstehen nicht begreifen kann (Aber begreift denn der V. die Ewigkeit, und hat er wohl einen verständlichen Begriff von der Ewigkeit eines Urstoffs?) Aber die Formen des Stoffs entstehen durch ein anderes Wesen, das von dem Urstoffe verschieden ist, und Gott heißt. (Die Schwierigkeiten, welche mit einer solchen Behauptung verbunden sind, kann der V. im Boyle Art Anaxagoras, Demokritus, Epikur etc. sehen und wird, wenn er diese gelesen hat, schwerlich bei seiner Meinung beharren. Dafs es aber besser, ja sogar nothwendig sey, über dergleichen *transcendent* Dinge überall sein Unvermögen zu bekennen, und über dergleichen Sachen gar nichts zu behaupten, haben mehrere neuere Philosophen dargethan, und ist durch die Kritik bewiesen). Die Erde, als eine besondere Form, ist entstanden, so wie sie wieder vergehen wird, S. 47 (Woher weiß der V., daß die Erde wieder vergehen

wird? doch nicht aus dem Begriffe *Entstehen*?) und die successiven Geschlechter setzen ein *erstes* Geschlecht voraus das anders entstanden seyn muß, als alle übrigen, es muß von Gott erschaffen seyn. (Woher weiß der V., daß von jedem Geschlechte ein erstes Ding gewesen seyn müßte? und wie ist er berechtigt, bei diesem ersten Dinge einer Gattung einen *salto morale* in ein anderes Reich, eine *transitus* etc zu machen, und so seine Unwissenheit in einen metaphysischen Schleier zu hüllen, und sich dadurch das Ansehen der Weisheit zu geben? und woher weiß er, daß gerade ein Gott zur Formirung solcher Gestalten nöthig war?) Der V. setzt S. 49 in das Weltall eine Seele nach der Analogie der menschlichen Seele im Körper. Sollte heißt es S. 49 im großen unendlichen Weltall nicht auch ein unendliches Etwas seyn, das in selbigem, wie in seinem Körper denkt und will? etc. Aber, fragt Rec. 1) Woher weiß der V., daß das Weltall unendlich ist? 2) Verstehet er wohl den Begriff eines unendlichen Weltalls, und 3) Wenn der Körper Gottes unendlich ist, wäre dann nicht die unendliche Seele in ihm unendlich eingekränkt, so wie die menschliche Seele in dem menschlichen Körper endlich eingeschränkt ist? S. 50 werden eine Menge subjectiver Eindrücke angeführt, die den V. bestimmen, auf einen Gott zu schließen. Allein es giebt viele Leute, die gerade das Gegentheil sehen, oder ihre Augen auf andere Punkte in der Welt richten, als der V. Ihnen muß also auch erlaubt seyn auf die entgegengesetzten Sätze zu schließen. Die Manichäer urtheilen viel analogisch richtiger und consequenter über die Weltbetrachtung als er. Denn sie erklären nicht nur die Harmonie, sondern auch die Disharmonie, nicht nur das Gute, sondern auch das Böse. — Betr. 5 soll erwiesen werden, daß der Begriff Körper den Begriff *Mensch* nicht ganz erschöpfe. Gleich Anfangs dieser Betrachtung wird der Schluß gemacht, daß wenn der Mensch

blos Körper wäre, es um die Fortdauer geschehen seyn müsse. Aber warum? Wenn bei der Flöte der Ton, den sie giebt, das Wesen ist; geht dieser Ton verloren, wenn die Hölzer wechseln? Kömmt nicht derselbe Ton wieder zum Vorschein, so bald derselbe Bau wieder zum Vorschein kömmt? Wenn nun nach dieser Analogie das Ich als der Ton gedacht wird; ließe es sich nicht denken, daß die Natur kontinuierlich fort Instrumente schnitzte, um ein Ich, das sie erhalten will, nicht verloren gehen zu lassen? Was findet der V. hierin unmögliches? Wenn diese Möglichkeit ein Traum ist, so ist es auch die Unmöglichkeit des V. und in dem Lande der Träume, wo der V. herumirrt, gilt ein Traum wenigstens so viel, als der andere. Wenn der V. sein Ich von dem Körper unterscheidet; so muß er bedenken, daß es nur die Vorstellungen sind, die er von dem Ausgedehnten unterscheidet, und hierüber ist nie gestritten, aber ob nicht dieselbe Substanz, welche auf der einen Seite das Ausgedehnte hervorbringt, auch der Grund der Vorstellungen einer andern Art der Accidenzien) sey, ist dadurch noch nicht unterschieden. Dafs man im Gehirn empfinde, meint der V. S. 60 daraus beweisen zu können, daß man Glieder ohne Schmerz ablösen könne, die vorher scharf unterbunden werden. Aber hieraus würde nur folgen, daß sich den Theilen ihre Sensibilität nehme, wennich sie in einen irregulären Zustand versetze, aber nicht daß sie keine haben, wenn sie in einem regulären Zustande sind. Das übrige, was S. 60 etc. angeführt wird, beweist eben so wenig, daß man nicht an dem affectirten Orte empfinde. Aber es ist auch gar nicht abzusehen, wie dem V. etwas daran liegen könne, nur das Gehirn zum Empfindungsplatze zu machen. Wenn die Seele von dem Körper verschieden ist, aber doch mit ihm in Gemeinschaft steht; so kann ja die unmittelbare Gemeinschaft sich eben so gut auf 4 Kubikfuß als auf 1 Kubikzoll erstrecken. Ueber die

Organisation S. 63 etc. kommen richtige Bemerkungen vor, und die Materialisten werden überhaupt gut bestritten, obgleich das Daseyn einer Seele durch dieses alles nur schlecht bewiesen ist. Die 6te Betrachtung beschäftigt sich mit der Unterfuchung, ob nicht die Seele, angenommen, daß es eine solche giebt, mit dem Körper untergehen müsse. Der V. nimmt an, die Seele könne ohne Körper nicht seyn. Aber, fragt Rec., warum nicht? Weil er alle Seelen durch Körper wirken sieht. Seltiam! Wenn der V. blos das glauben will, wovon er etwas ähnliches gesehen hat; so wird er Gott und Unsterblichkeit aus seinen Glauben ansstreichen müssen. Wenn man einmal eine Seele annimmt, warum sollte sie nicht auch ohne Körper denken, wollen, empfinden und handeln können? — Die ganze Exkursion über die gröbere und feinere Organisation hätte also in dieser Hinsicht erspart werden können. Dennoch hat sie Rec. mit Vergnügen gelesen. Denn sie ist sehr amüsant geschrieben. — Nun läßt der V. seine Vernunftgründe für die Fortdauer des Menschen folgen. Der erste ist: Weil für den Menschen in allen Uebeln Trost da ist; so muß auch Trost für ihn in Ansehung des allergrößten Uebels, des Todes, daseyn. Und da er dafür keinen andern Trost haben kann, als den ihm seine Fortdauer im Tode reich; so muß diese statt finden. Rec. findet diesen Grund sehr schwach. Denn 1) sind die mehresten Trostgründe gegen die Uebel nur subjective, selbst gemachte Trostgründe. Dafs es gegen alle Leiden objective Trostgründe gebe, läßt sich nie erweisen; 2) giebt es gegen den Tod eine große Menge subjectiver Trostgründe, wovon der V. selbst einen guten Theil in der Kritik des Vernunftgrundes angeführt hat, und die sich noch sehr vermehren lassen, als: daß man das Lebenspiel auf die Länge überdrüssig werde, und es also recht gut ist, daß die Rolle endlich einma! zu Ende geht; daß der alte Körper allzuviel Belchwerlichkeit mit

mit sich führt, und da uns doch die Neigung etwas ans Leben fesselt, es recht gut ist, daß die Natur den Schnitt ungefragt verriethet, daß es doch recht gut ist, daß man durch den Tod altzugroßen Uebeln aus dem Wege gehen kann u. s. w. Der *zweite* Vernunftgrund ist dem V. S. 140 die Sehnsucht nach Fortdauer, die, wie er meint, nicht unbefriedigt bleiben kann, weil sie der menschlichen Natur wesentlich ist. Allein diese Sehnsucht ist im Grunde nichts, als Lebenstrieb; und dieser war zur Existenz des Lebens selbst nothwendig. Alle Naturtriebe gehen weiter, als bis dahin, wo sie von fremden Kräften unterbrochen werden. Warum sollte dieses bei dem Leben anders seyn? Es läßt sich daher aus diesem Triebe zum Leben natürlicher Weise nichts schließen, als daß das Leben durch eine innere Triebfeder unterhalten, aber nicht durch dieselbe abgebrochen werden sollte. Das letztere hat die Natur äußeren Kräften vorbehalten. Wie kann ein Wesen, frägt der V. S. 143 mit seinen wirklichen Trieben im Widerspruch stehen? — Aber, frägt Rec., wo liegt der Widerspruch? Es will leben und will nicht leben. Das würde ein Widerspruch seyn. Aber es will leben, und es stirbt. Das ist kein Widerspruch, so wenig als, daß ein Mensch reich seyn will und doch arm ist. Dergleichen Phänomene kommen in der Natur unzählige vor. Die ganze Deklamation S. 144 etc. ist leer. „Der Mensch, heißt es S. 144 wäre ja dann bestimmt, das nicht zu seyn, was er seyn soll.“ Aber woraus hat denn der V. bewiesen, daß er fort dauern soll? Aus dem Triebe nach Fortdauer? Das ist eben das *πρωτος ψυδου*. Ein wirklicher Trieb, heißt es, muß als ein Versprechen betrachtet werden. Rec. sieht davon die Nothwendigkeit nicht. Noch weniger bei der Voraussetzung des V. der dieses blos aus Betrachtung der Natur beweisen will. Die Natur verspricht nichts, als was sie giebt, und was sie nicht giebt, hat sie nicht verspro-

chen. Ob sie also etwas versprochen hat, muß man erst daraus schließen, wenn sie es gegeben hat. Daß der Trieb nach Fortdauer nach dem Tode ein *natürlicher* Trieb sey, ist überdem falsch. Denn die Idee eines Zustandes nach dem Tode entspringt erst durch Reflexion, und folglich ist die Begierde nach dem Objekte dieser Idee ein *künstlicher* Trieb. Wie viele künstliche Triebe giebt es aber, die gänzlich schimärisch sind, und nie befriediget werden? — Wenn der V. S. 167 diesem Einwurfe dadurch zuvorkommen will, daß er sagt, die Vernunft gehöre auch zur Natur; so wird er auch einräumen müssen, daß alle schimärische Ideen und Triebe zur Natur gehören. Denn alle Schimären sind durch die Vernunft gewürkt. Und wo bleibt dann sein Satz, daß alle natürlichen Triebe befriediget werden? Der *dritte* Vernunftgrund S. 170 wird von der *vernünftigen* Natur des Menschen hergenommen, welche allein den Tod vorher wisse, und also dadurch den Menschen mit seinem Lebenstriebe in Widerspruch setze, wenn er nicht fort dauere. Aber dieser Grund ist so schwach, als die vorigen. Die Natur hat erstlich durch tausend Wege dafür gesorgt, daß die Furcht vor dem Tode, die aus der allgemeinen Idee, daß wir einmal sterben müssen, entspringt, nicht stark und lästig werde, und wenn der Mensch mehr Schmerz von dieser Idee haben kann, als das Thier: so kann er sich auch mehr darüber trösten, als dieses. Mit dem Worte Widerspruch ist auch hier blos gespielt. Der *vierte* Grund S. 199 möchte wohl der wichtigste unter allen seyn; er ist von den innern Anlagen des Menschen hergenommen, die viel weiter zu gehen scheinen, als auf das, was der Mensch auf Erden wird und werden kann, und die in den aller wenigsten nur bis zur Mittelmäßigkeit ausgebildet werden. Der V. hat auch darin einen neuen Gesichtspunkt gefunden, daß die übrigen materiellen Dinge (Thiere und Pflanzen), welche in ihrer Mitte

Mitte unterbrochen werden, doch andern nützen, die verlorenen geistigen Kräfte aber nicht. Aber dieser Grund würde doch erst dann sein Gewicht erlangen, wenn man schon von dem Daseyn einer gütigen Weisheit überzeugt wäre. Aus der Betrachtung der Natur allein ist aber keinesweges ein totale Zweckbeziehung erweislich, und so wie taugend Dinge in ihrer Geburt erstickt werden; so kann es auch mit dem menschlichen Geiste seyn. Vielleicht sind die geistigen Kräfte bloß Ursachen der körperlichen Formen; vielleicht sind die vorhergehenden, Keime der folgenden, so daß eine Gattung in ihren späteren Gliedern weiter kommt, die Persönlichkeit der vorigen aber auf immer verlohren geht. Die Betrachtung der Natur würde ein solches Raisonnement sehr begünstigen. Den *finstern* Grund findet der V. in der Bestimmung des Menschen zur Vollkommenheit und Tugend. Dieses Argument würde das stärkste seyn, wenn es nur recht gestellt wäre. Aber nach dem Verf. ist des Menschen Bestimmung Glückseligkeit, und das Mittel dazu, die Tugend. Man erfährt aber nicht recht, ob die Tugend für sich etwas ist, oder ob nur das Tugend sey, was Mittel zur Glückseligkeit ist. Wäre das erste; so ließe sich vielleicht ein Weg finden, auf welchen ein anderer Zustand zu ahnden wäre. Der Verf. hat ihn aber nicht gesehen. Wäre das zweite; so folgt nichts, als daß der Mensch laßterhaft ist, wenn er nicht glücklich wird. Denn ein Mittel ist eine Ursache, die ihre Wirkung nothwendig hervorbringt. Wie kann er aber hoffen, daß ihn ein Mittel in einer andern Welt glücklich machen werde, das ihn hier täuscht, wenn er seine Regeln bloß von der Erfahrung abziehen muß, deren Falschheit sich ja d. durch an sichersten verräth, daß sie in der Wirklichkeit bei einem einzigen Falle nicht eintreffen. Etwas anders wäre

es, wenn der V. voraussetzte, daß ein Gott wäre, der die Tugend, als das einzige Mittel der wahren Glückseligkeit verordnet hätte. Denn in diesem Falle könnte man sich freilich auf Gott verlassen. Aber der V. will seinen Satz aus der Betrachtung der Natur folgern, und da vernüthl. Rec. allen Zusammenhang. Er erweist die Bestimmung des Menschen zur Tugend dadurch, daß *ihm seine Natur dazu auffödere*. „Er muß heist es S 255 den Winken seiner Natur eben so folgen, wie jedes Wesen außer ihm, den Winken der seinigen folgt.“ Allein hier scheint doch ein Unterschied zu seyn. Die andern Dinge folgen den Winken der Natur unabweiblich. Die Menschen aber lehe ich der Tugend (die sein Naturgesetz seyn soll, wie der V. meint) sehr selten folgen. Wenn sie nun *müssen*; warum geliehet es nicht? Ist die Natur hier allein so schwach? Wenn sie aber nicht müssen, woher weiß der V., daß die Tugend das Geletz der menschlichen Natur ist, da er doch das, was die Natur will, offenbar bloß aus dem erkennen kann, was sie thut? — Hier muß wohl ein Irrthum liegen, und des Verf. Beweis, daß der Mensch zur Tugend bestimmt sey, so wahr dieses an sich seyn mag, taugt nichts. Das sechste Argument des Verf. ist S 281 etc. daher genommen, daß der Glaube an Unsterblichkeit ein Mittel wäre, den großen Haufen der Menschen zu bestimmen, das zu thun, was die Tugend fodert. Allein Rec. giebt dem V. f. zu bedenken: 1) daß es aus der bloßen Naturbetrachtung gar nicht ausgemacht ist, ob man in künftigen Leben besser fährt, wenn man in der Welt bloß seinen Trieben folgt, oder wenn man sich durch Tugendgeetze genirt; 2) daß die Tugend dabei gar nichts gewinnt. Denn es würden durch die Hoffnung oder Furcht des künftigen Lebens doch nur *legale* aber keine *guten* Handlungen hervorgebracht

wer-

werden, da letztere aus Freiheit entspringen müssen, Furcht und Hoffnung aber Triebfedern sind, durch welche nie etwas Tugendhaftes gewürkt werden kann. Dafs die Aussicht auf eine künftige sittliche Vergeltung den Tugendhaften Muth und Stärke gebe, ist gewifs. Aber soll daraus, dafs er jener Aussicht bedarf, geschlossen werden, dafs sie gegründet sey; so müßte wenigstens erst ausgemacht seyn, dafs eine sittliche Ordnung keine Schimäre sey, welches aber auf dem Wege der Naturbetrachtung, welchen der Verf. einschlägt, nimmermehr geschehen wird. Dem *sichern* Gründe S. 303 etc. kann Rec. gar keine Kraft zustehen. Er stützt sich auf den Satz: *dieselben Ursachen haben immer dieselben Wirkungen*. Man sollte nun glauben, hieraus würde gerade das folgen, was dem Verf. entgegen ist, nämlich: weil hier oft die Tugend das Böse, Tod und Verderben; und das Laster Glück und Wohlsichn nach sich zieht; so wird dieses immer so seyn. Aber der V. wendet diesen Grundsatz auf eine seltsame Art zu seinem Vortheile an. Er versteht nämlich den Satz so, dafs die Ursachen und Wirkungen *gleichartig* seyn müßten, also das Gute Gutes und das Böse Böses wükren müßte. Allein in diesem Sinne hat er in der Natur wenigstens keine allgemeine Gültigkeit. Hier ist die Wirkung mit der Ursache meistens ganz heterogen. Was hat das Feuer mit dem Schmerze, den es verursacht, mit dem Dampfe, in welchen es das Wasser auflöst, für Aehnlichkeit? Und endlich, was hat die Tugend mit dem Unglück und Glück für Aehnlichkeit? Dieses sind ja selbst ganz heterogene Dinge. Es ist kaum begreiflich, wie man auf dergleichen Gründe etwas rechnen kann. — Eine eigne Behauptung des Verf. ist die, dafs in der ganzen physischen Welt Justiz ausgeübt werde. Rec. zweifelt, ob sich hier der Verf. verstanden hat. Dem Rec. wenig-

stens ist das Recht der Sterne und Moose ganz unbekannt, und er begreift nichts von der Justiz der Wellen und der Feuerflammen. Aber bei dem Verf. muß wohl dieses Alles ganz anders seyn. Noch etwas Seltsames in diesem Abschnitte ist, dafs der Verf. zwar bekennt, er *sehe* in der Welt keine moralische Vertheilung der Glückseligkeit, aber er *sehe* sie doch voraus und glaube, wenn unsere Erkenntnis nur tiefer eindringe; so werde man eine größere Uebereinstimmung wohl finden. Aber worauf gründet sich denn dieser Glaube des Verf., wenn ihn, nach seinem eignen Geständnisse, die Erfahrung doch wenigstens nicht bestätigt? Endlich das *achte* und letzte Argument des Verf. ist folgendes: S. 333. „Der Mensch ist der letzte Zweck der ganzen Erdenwelt; als solcher kann er nicht Vernichtung befürchten dürfen, und wenn er durch tausend Tode gehen müßte.“ So wahr dieser Satz seyn mag; so wenig erhellt er aus den Gründen des Verf. Denn erstlich trägt der V. den Begriff eines Zwecks bloß in die Natur hinein, und kann keinen Beweis führen, dafs dergleichen, und noch weniger eine durchgängige Zweckverbindung da sey. Denn alles soll ja nach ihm auf Erfahrungen von der Natur gegründet werden. Nun lehrt aber die Erfahrung, dafs jedes Phänomen schon hinreichend in seiner Naturursache gegründet ist; wie könnte also der Verf. dazu, noch oben drein die Zwecke zu Hilfe zu rufen? Zweitens: wo ist die Analogie, die uns berechtigt, bei Naturgegenständen ein Wesen anzunehmen, dafs sie nach Zwecken eingerichtet hat? Lehrt die Analogie der Natur nicht vielmehr, dafs das einzige Wesen, welches nach Zwecken handelt, und durch keine Zwecke der Natur Gewalt anzuthun scheint, selbst durch die Natur, also ohne Dazwischenkunft eines Zweckes entsteht, und ist es also nach dieser Analogie nicht viel wahr-

15) Schleswig bei Rühls: *Lehrbuch der Moral und Religion* nach reinen Grundsätzen für die gebildete Jugend von D. Joh. Wih. Olshausen. D. W. W. D. und Prediger Oldesloe im Holsteinischen. 1796. 15 B. 8.

16) Schleswig bei Rühls: *Lehrbuch der Moral und Religion* nach reinen Grundsätzen für die gebildete Jugend von D. Joh. Wih. Olshausen. D. W. W. D. und Prediger Oldesloe im Holsteinischen. 1796. 15 B. 8.

17) Schleswig bei Rühls: *Kritik der Hypothese einer untern Versuchung im Verstandesvermögen Jesu*. Vom Verfasser der Schrift: Die Versuchung Jesu, ein Empörungsvorwurf Jüdischer Priester. 1796. 14 B. 8.

Eine sehr nützliche und zweckmäßig abgefaßte Schrift. Der Vortrag ist populär, die Gedanken richtig; die Sittenlehre rein, und die Religionslehre durchgängig moralisch, so daß sie allen Jugendlehrern empfohlen zu werden verdient. Die Art von Gott und Unsterblichkeit zu überzeugen S. 168 etc. möchte vielleicht allein einige Berichtigung bedürfen.

18) Schleswig bei Rühls: *Kritik der Hypothese einer untern Versuchung im Verstandesvermögen Jesu*. Vom Verfasser der Schrift: Die Versuchung Jesu, ein Empörungsvorwurf Jüdischer Priester. 1796. 14 B. 8.

19) Schleswig bei Rühls: *Kritik der Hypothese einer untern Versuchung im Verstandesvermögen Jesu*. Vom Verfasser der Schrift: Die Versuchung Jesu, ein Empörungsvorwurf Jüdischer Priester. 1796. 14 B. 8.

Dieses Buch verdient in den Annalen nur deshalb angeführt zu werden, weil es kein gemeiner exegetischer Versuch ist, sondern ein Versuch nach Lessing'scher Manier, worin philosophischer Scharfsinn mit Witz, Gelehrsamkeit und vorurtheilsfreiem Geiste gepaart erscheint.

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES

VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

ZWEYTER JAHRGANG 1796.

IV. STÜCK.

LEIPZIG,

IN DER VON KLIEPFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

... the ... of ...

... the ... of ...

... the ... of ...

... the ... of ...

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

ZWEYTER JAHRGANG 1796.

IV. STÜCK.

LEIPZIG,
IN DER VON KLIEFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

wahrscheinlicher, daßs, so wie die ganze Möglichkeit sich Zwecke vorzustellen, so auch die Wirkung nach Zwecken selbst bloß ein Produkt der Natur sey? — Dieser ganze Abschnitt des Verf. athmet die allerkühnste und unerweislichste Metaphysik, wovon die Natur selbst nicht ein Wort sagt.

Demnach wäre auch dieser Versuch vergeblich, aus theoretischen Begriffen die Unsterblichkeit der Seele gewiß oder wahrscheinlich zu machen. Die Gründe gehen vor dem Auge der Kritik gänzlich verloren, obgleich der Glaube bleibt. Er muß also noch andere Stützen haben.

So wenig nun aber diese Schrift dogmatisch befriediget, so schön und vortreflich ist sie doch geschrieben. Rec. hat sie mit Lust gelesen. Der Vortrag ist lebhaft, leicht und populär, und der Verf. weiß auch die schwersten Materien so zu behandeln, daßs man nicht müde wird, sie zu lesen. Die Schrift verdient also so wohl von dieser Seite Empfehlung, als von der, daßs sie eine gewisse Gattung von vermeinten Gründen für die Unsterblichkeit, nämlich alle, welche aus der Analogie der Natur hergenommen sind, und die von jeher vielen Philosophen die stärksten geziehen, erschöpft.

16) Schleswig bei Röhfs: *Lehrbuch der Moral und Religion* nach reinen Grundsätzen für die gebildete Jugend von D. Job. Wilt. Olshausen. D. W. W. D. und Prediger Oldesloe im Holsteinschen. 1796. 1 f. B. 8.

Eine sehr nützliche und zweckmäßig abgefaßte Schrift. Der Vortrag ist populär, die Gedanken richtig; die Sittenlehre rein, und die Religionslehre durchgängig moralisch, so daßs sie allen Jugendlehrern empfohlen zu werden verdient. Die Art von Gott und Unsterblichkeit zu überzeugen S. 168 etc. möchte vielleicht allein einige Berichtigung bedürfen.

17) Schleswig bei Röhfs: *Kritik der Hypothese einer innern Versuchung im Verstandesvermögen Jesu*. Vom Verfasser der Schrift: Die Versuchung Jesu, ein Empörungsvorwurf lüthlicher Priester. 1796. 14 B. 8.

Dieses Buch verdient in den Annalen nur deshalb angeführt zu werden, weil es kein gemeiner exegetischer Versuch ist, sondern ein Versuch nach Lessing'scher Manier, worin philosophischer Scharfsinn mit Witz, Gelehrsamkeit und vorurtheilfreiem Geiste gepaart erscheint.

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

ZWEYTER JAHRGANG 1796.

IV. STÜCK.

LEIPZIG,

IN DER VON KLEPFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

I N H A L T.

A N N A L E N.

| | Seite | | Seite |
|---|-------|---|-------|
| 1. <i>Klopstock</i> die Feindesliebe | 577 | 12. <i>Tiedemann</i> Geist der spekulativen Philosophie 4. Fol. | 651 |
| 2. <i>Bendaids</i> Vorlesungen über die Kritik der praktischen Vernunft | 581 | 13. <i>Ryers</i> Blumenlese aus den Weisen des Alterthums | 663 |
| 3. <i>Dobson</i> Vorlesungen über die Kritik der Urtheilskraft | 581 | 14. <i>Falkenberg</i> Beiträge I. II St. 2. Aufl. | 668 |
| 4. <i>Schubergger</i> krit. Untersuchungen f. w. | 600 | 15. <i>Schwab</i> , <i>Rieschke</i> u. <i>Abicht</i> Preischriften über die Frage: Welche Fortschritte u. t. w. | 670 |
| 5. <i>Marekouse</i> und deutsche Darstellung des Kantischen Syllogismus | 600 | 16. <i>Jenisch</i> über den Grund und Werth der Fortschritten Kants | 689 |
| 6. <i>Halle</i> vollständige Tafel der Kategorien | 601 | 17. <i>Helmwig</i> Leitbuch der empir. Psychol. | 695 |
| 7. <i>Nach</i> Syllog. der kritischen Philosophie auf die Satz des Bewusstseins gegründet | 601 | 18. <i>Wagners</i> Beiträge zur philof. Anthropol. 1. 2. Bändchen | 707 |
| 8. <i>Seibling</i> vom Ich als Princip der Philosophie | 607 | 19. <i>Reis</i> Archiv 1. B. 3. H. 2. B. 1. H. | 714 |
| 9. <i>Nach</i> philosophische Versuche 1. Th. | 613 | 20. <i>Schillers</i> Hor n 4 — 12. St. | 721 |
| 10. <i>Schleifer</i> Schreiben an einen jungen Mann u. t. w. | 621 | 21. <i>Dürckhand</i> 4 — 10. St. | 733 |
| 11. <i>Bliche</i> in Walhalla | 650 | 22. <i>Garze</i> Versuche 2 B. I. | 742 |
| | | 23. <i>Briefe</i> eines Philosophen u. t. w. | 748 |

A N Z E I G E R.

| | | | |
|-----------------------------|----|---------------|------|
| Abkündigung der Fortsetzung | vi | Preisaufgaben | viii |
|-----------------------------|----|---------------|------|

N A C H R I C H T.

Da mehrere Pränumeranten auf mein Buch: *Die allgemeine Religion* beistelt, den Wunsch geäußert haben, daß ihre Exemplare, wegen einer höheren Bezahlung, möchten auf *Schweizerpapier* abgedruckt werden; so habe ich etliche mehr, als bestellt sind, dieser Art drucken lassen, welche für *zwei Speciesthaler* pränumerando abg. lassen werden, wenn die Bestellungen und Gelder vor dem 1ten April 1797 *franko* an mich eingingen. Bis dahin dauert auch noch der Pränumerationsstermin für die ordinären Exemplare zu *Einem Speciesthaler*. Halle den 10. Jan. 1797.

L. H. Jakob.

N A C H R I C H T.

Die philosophischen Annalen erscheinen bei uns jährlich in 4 Stücken von zwölf bis dreizehn Bogen, nebst einem halben Bogen als Anzeiger für kleine Abhandlungen, interessante Nachrichten und Buchhändler-Anzeigen bestimmt. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist drei Reichsthaler (den Louis'dor zu fünf Thaler gerechnet) die bei Empfang des ersten Stückes vorausbezahlt werden. Man wendet sich deshalb entweder unmittelbar an uns oder an die zunächst gelegenen Buchhandlungen. Auch hat das Königl. Grenz-Postamt zu Halle im Magdeburgischen die Versendungen an diejenigen übernommen, welche die Exemplare bequemer und lieber durch die Posten haben möchten.

Der Abdruck der Inserate in den Anzeiger, die wir franco und deutlich geschrieben erbitten, wird die Zeile mit acht Pfennigen vergütet.

*Nebst den philosophischen Annalen sind bei uns folgende
Verlagsbücher zu haben.*

- Adelung, J. C.** Beiträge zur bürgerlichen Geschichte, zur Geschichte der Cultur, zur Naturgeschichte, Naturlehre und dem Feldbaue n. d. Schriften d. k. k. Akademie der Wissenschaften zu Brüssel, m. K. gr. 8. 1 rthlr.
- Bailly,** Briefe über den Ursprung der Wissenschaften und der Asiatischen Völker an Herrn v. Voltaire. 8. 12 gl.
- Beauchene,** Abhandlung über den Einfluss der Leidenschaften in die Nervenkrankheiten der Frauenzimmer, und über die Art diese Krankheiten zu behandeln 8. 9 gl.
- Beetzehubs** Reisen und Thaten seit der Eroberung von Mexiko bis auf den Tarpowischer Bund oder den Umsturz der neuen sächsischen Constitution 2 Theile. 8. 1 rthlr. 4 gr.
- Blackwells** Untersuchung über Homers Leben und Schriften, n. d. Engl. v. J. H. Vofs. 8. 1 rthlr. 4 gl.
- Bloom,** Gottfried von der, ein Beitrag zur Geschichte des neuen Reformationsgeistes in unsern Tagen 8. 21 gl.
- Buch der Liebe.** 8. 1 rthlr.
- Carminatis, Bassano,** Inbegriff der allgemeinen Gesundheitslehre und praktischen Arzneikunde, erster Band die Diätetik, 2r Band 1te Abtheilung die Arzneymittellehre 8 komplett 1 rthlr. 3 gl.
- Cronazinni Agatopisto,** kritische Geschichte der Revolutionen in der Philosophie in den drei letzten Jahrhunderten, n. d. ital. mit Anmerkungen und einem Anhang über die Känstliche Revolution in der Philosophie, von K. H. Heydenreich, 2 Theile gr. 8. 1 rthlr. 18 gl.

Didaskalien 8. 18 gl.

Filcher, G. E. *Homilien, ein Erbauungsbuch für Christen.* 8. 12 gl.

Kleopatra, Königin von Aegypten, dramatisch bearbeitet von Albrecht. 3 Theile m. K. 8. 3 rthlr.

Kritik der Humanität 8. 20 gl.

Moier, H. C. *Deutschlands ökonomische Flora, ein Tafelbuch für Landwirthe und Freunde der Gärtnerei.* m. K. 8. 16 gl.

Natur und Menschenleben in Bildern f. d. Jugend. m. K. 4. 20 gl.

Prinz Hassan der Hochherzige, bestraft durch Rache und glücklich durch Liebe 8. 12 gl.

Scheidemantel, F. C. G. *Beiträge zur Arzneikunde, erste Abtheilung.* gr. 8. 1 rthlr.

Spiels, K. H. *Der Alte Ueberall und Nirgends, 2 Theile. Neue Auflage.* 8. 2 rthlr.
Streifereyen im Gebiete der Dramaturgie. 8. 18 gl.

Zur künftigen Ostermesse 1797 erscheinen unter andern Neuigkeiten auch folgende:

Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes, von L. H. Jakob. 3r Band 15 Stück. 4.

Bezaehubs Reisen und Thaten im achtzehnden Jahrhundert. 8.

Bösenberg, der Pödygrafft, ein Originallustspiel. 8.

Monche, die, von San Marino auf der Keuschheitsprobe von Richard Roos. m. K. 8.

Scheidemantel, F. C. G. *Beiträge zur Arzneikunde. 2te Abtheil.* m. K. gr. 8.

Schulart von Knefeld, J. C. *Landwirthschaftslehre; ein systematischer Auszug aus dessen ökonomisch-kameralistischen Schriften.* 8.

Siede, J. C. *das kleine nützliche Buch für Eltern, wenn ihre Kinder mannbar werden.* 8.

Winkler, G. L. *über das Rechtsmittel der Wiedereinsetzung in den vorigen Stand gegen die eheliche Gütergemeinschaft. Ein Beitrag zum Deutschen Rechte.* 8.

Bei J. G. Ruff in Halle ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Peter Bayleus philosophisches Wörterbuch oder die philosophischen Artikel aus Bayleus historisch-kritischem Wörterbuche in deutscher Sprache abgekürzt und herausgegeben von Ludw. Heinr. Jakob, Prof. der Philos. zu Halle. Pränumerationspreis, bis Ende März 1797, 4 Thaler Conventions-Geld. Ladenpreis 6 Thlr.

Joh. Aug. Eberhards, ord. Professor der Phil. zu Halle und Mitgl. der Academie der Wissenl. zu Berlin Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik in einem kritisch-philosophischen Wörterbuche der sinnverwandten Wörter der hochdeutschen Mundart. Zweiter Theil. D—E. 20 Gr.

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE ZU HALLE.

ZWEITER JAHRGANG.
1796.

LEIPZIG,
IN DER VON KLEPFELDECHEN BUCHHANDLUNG.

A N Z E I G E R

zu Stück 4.

ANKÜNDIGUNG DER FORTSETZUNG.

Das Publikum scheint zu wollen, daß die Annalen fortgesetzt werden, und da sie jetzt das einzige Journal sind, welches zum ausschließenden Zwecke hat, eine kritische Uebersicht der philosophischen Litteratur zu geben; so halte ich es dem Interesse der Wissenschaft gemäß, sie fortzusetzen, obgleich mehrere Beschwerden mit der Redaktion eines Journals dieser Art verbunden sind, welche die anfängliche Lust gar sehr vermindern können.

Unter diese nicht vorhergesehenen Unannehmlichkeiten rechne ich indessen nicht die leidenschaftlichen Ausbrüche eines selbstsüchtigen und hochmüthigen Autors, der gegen den Redakteur sich grobe Schimpfsworte erlaubt, weil er sich einbildet, daß ein Recensent seinen Finanzspekulationen durch sein Urtheil geschadet hat. Ich konnte es vorherwissen, daß der Redakteur eines kritischen Journals vor dem Pöbel (der Denkungsart nach) nicht sicher ist. Aber ich wußte auch, daß dergleichen Ungezogenheiten nur immer den beschimpfen, der sie auslöst, und es gehört daher wenig Stärke des Geistes dazu, um bei dergleichen Ungerechtigkeiten ruhig zu bleiben.

Die Grundzüge, welche ich als Redakteur in Aufnahme fremder Recensionen

befolgt habe, und künftig befolgen werde, sind folgende:

- 1) Ich wähle meine Mitarbeiter nach eigener Einsicht. Denn so viel Zutrauen müßten die Leser zu mir haben, daß ich verstehe, ob jemand ein Buch beurtheilen könne oder nicht.
- 2) Ich schreibe Niemanden das geringste darüber vor, wie er ein Buch beurtheilen soll, außer die allgemeinen Regeln, worüber er mit mir dem Vertrage nach übereingekommen ist. Ich gebe keine Insinuationen, keine besondern Wünsche für oder gegen eine Schrift zu erkennen.
- 3) Ich bin gegen alle bittere und anzüglichliche Recensionen, die mehr den Charakter als die Gründe des Verfassers angreifen. Ich habe es nur in einem einzigen Falle erlaubt, satyrisch zu schreiben oder auch die Denkungsart des Verfassers mit ins Spiel zu bringen, nämlich wenn und in wie weit in einer Schrift selbst Züge des Charakters offenbart sind, welche eine öffentliche Rüge verdienen, wie wenn er einen hohen Grad von Eitelkeit verräth, rühmendig urtheilt, andere chikanist u. s. w. Ich

kann aber die Schriften, über welche also geurtheilt wird, nicht alle selbst lesen, und so kann ich auch das Urtheil selbst nicht weiter vortragen, wenn ich nicht selbst Verfasser der Recension bin, außer in wie weit mir die Wahl des Recensenten imputirt werden kann. So habe ich z. B. aus den Horen wenig Stücke gelesen. Dafs aber eine vielversprechende, hochmüthige Ankündigung davon erschien, ist mir noch wohl erinnerlich, und ich hatte also gegen die Recension der ersten Stücke, welche in den Annalen abgedruckt ist, und welche dieses rügte, und von einem wackern, geachteten, feinen Schriftsteller herrührt, keine Bedenklichkeit, ob ich gleich nicht in allein mit dem Recensenten einstimme.

Nach diesen Grundfätzen habe ich bisher als Redakteur gehandelt, und werde ferner darnach handeln, wenn man mir nicht ihre Falschheit beweiset, oder bessere angeht.

Was dasjenige betrifft, was in diesem Jahre geleistet ist; so wird man finden, dafs fast alle zu Anfange des Jahrganges verzeichnete Schriften angezeigt sind, und dafs schon ein großer Theil in den folgenden Messen erschienen hinzugekommen ist. Die von den verzeichneten noch nicht recensirten, habe ich theils in den Buchläden nicht finden können, theils und Recensenten ihre Arbeiten schuldig geblieben.

Ich werde mich in dem künftigen Jahre freilich immer mehr auf die *ausgewählte* philosophische Litteratur einschränken müssen, und ich glaube die Leser werden hierbei auch mehr gewinnen, als verlieren. Denn ausführliche Anzeigen von Büchern,

deren Inhalt schon bekannt ist, oder die an sich mittelmäßig oder gar schlecht sind, können wenig Nutzen haben. Es ist daher am besten, letztere mit Stillhschwelgen zu übergehen, oder sie nur kurz anzuzeigen, wenn nicht gewisse besondere Umstände das Gegentheil fordern.

Ich wünsche, dafs mich gute Autoren dadurch unterstützen, dafs sie ihre Verleger ersuchen, Exemplare ihrer Schriften an mich zuzuschicken. Ich bin auf die Art bei der Vertheilung freier, weil ich mich nicht nach solchen Recensenten umsehen muß, die an Orten leben, wo die Bücher leicht und schnell zu haben sind. Sie und der Verleger werden dadurch einer baldigen Anzeige gewis; und wenn auch dieses letztere durch Zufälle, wovon der Redakteur selten etwas kann, verhindert werden sollte; so können doch beide sicher seyn, dafs ihr Werk nicht gänzlich ausgelassen wird. Es haben viele der Herren Verleger die Güte gehabt, mir ihre Werke ohne Unterschied zuzusenden, und ich muß sehr bedauern, wenn ich ihren Wünschen nicht habe entsprechen können, sie anzuzeigen. Sie werden daher besser thun, in Fällen, wo es nicht von selbst einleuchtet, ob sie vor das Forum der Annalen gehören oder nicht, die Auktoren darum erst zu betragen, weil ich sonst Bücher erhalte, die mir nichts nützen, und die sie umsonst einbüßen, da das Rückporto oft dem Werthe des Buches gleich kommen würde, und ich also zweifeln muß, ob ihnen durch die Zurücksendung ein Dienst geschehen würde.

Die Annalen werden im Uebrigen ihre Form behalten, und da mehrere Interessenten die Beibehaltung und Erweiterung des philosophischen Anzeigers eifrig wünschen; so will ich denselben beibehalten, und wünsche,

wünsche, daß ich viele interessante Beiträge erhalten möge. Ich rechne dahin: 1) kleine philosophische Aufsätze; 2) philosophische Anfragen, Aufdeckung oder Erwähnung gewisser schwerigen Punkte, Lücken in der Philosophie u. s. w. 3) Erörterungen über die in den Annalen oder anderswo befindlichen Recensionen. Ich wünsche, daß dieses nicht so wohl in Form der *Antikritiken* geschähe, wo gewöhnlich der Autor nur *sein* Interesse vertheidiget; sondern daß vielmehr die *Wissenschaft* Vortheil davon hätte. Es soll kein Zankplatz eröffnet werden, sondern ein Ort wozu man ernsthafte Untersuchungen betreibt und verschiedene Meinungen erörtert. Ich wünsche, daß auch solche Autoren den Annalen dieses Zutrauen schenken möchten, die mit den in ihnen enthaltenen Recensionen ihrer Werke unzufrieden sind. Denn warum sollten sie glauben, daß sie bei einem gelehrten Streite mit ihrem Gegner nichts lernen könnten?

Sehr viele Autoren thun die ehrenvolle Bitte an mich, daß sie wüßten, von mir recensirt zu seyn. Aber es ist mir nicht möglich, alle diese Bitten zu erfüllen; ich fühle mich auch dazu nicht fähig. Es wird mir sehr schwer mich in eine Materie zu versetzen, die mir zwar nicht fremd ist, aber mit welcher ich mich doch seit einiger Zeit nicht ausdrücklich beschäftigt habe. So habe ich in den letzteren Jahren fast bloß in den praktischen Theilen der Philosophie gelebt, und ich habe mich in dieser Hinsicht nicht getrauet ein spekulatives Werk selbst zu beurtheilen, da ich hingegen sehr viele ja die meisten im Fache der Rechts- und Staatslehre beurtheilt habe. Ich muß also alle, die eine so äußerst gültige und günstige Meinung von mir haben, dennoch ersuchen, nicht durch Ihre Bitte nicht in Verlegenheit zu setzen.

L. H. Jakob.

PREISAUFGABEN.

II

Die holländische Gesellschaft der Wissenschaften zu Haerlem hat für das Jahr 1796 unter mehreren Preisaufgaben aus andern Wissenschaften, sich folgende in das Gebiet der Philosophie gehörende aufgegeben:

- 1) Es war für den 1. Nov. 1794 die Frage aufgegeben worden: Da das Studium einiger Theile der Physik nicht bloß für das Wohl des menschlichen Geschlechts überhaupt, sondern auch für jeden insbesondere, der sich darauf legt, von dem größten Nutzen, und es daher zu wünschen ist, daß sich wenigstens in jeder großen Stadt gut eingerichtete Institute finden möchten, wodurch alle Bürger; die es verlangen, Gelegenheit

finden können, sich in dieser Wissenschaft zu unterrichten; so hat die Gesellschaft beschlossen, demjenigen den Preis einer goldenen Medaille zu geben, der ihr, nach ihrem Urtheile, den zweckmäßigsten Plan zum populären Unterricht in den interessantesten Theilen der Physik geben wird, so daß ununterrichtete und unvorausgehende Leute nach demselben Gelegenheit finden können, sich einige Kenntnisse davon zu erwerben? — Auf diese Frage ist eine Antwort eingelaufen, mit dem Motto: *Ecrire pour le maître et non pour l'écouter*. Die Gesellschaft hat aber diese Abhandlung nicht des Preises würdig erkannt, und wiederholt sie daher für den 1. Novem-ber 1797.

2) In-

2) Ingleichen war gefragt worden: *Was hat das Studium der Metaphysik dem menschlichen Geschlechte für Vortheile gebracht, und welche wirklich nützlichen Wahrheiten sind durch sie entdeckt oder bewiesen worden, welche ohne dieselbe unbekannt und ungetriß geblieben wären?* Ueber diese Frage ist eine Schrift in der Form eines Gesprächs eingeführt, von der aber geurtheilt ward, daß man sie nicht als eine Antwort auf jene Frage ansehen könne.

3) *Was hat man von der Stufenleiter zu denken, welche mehrere, sowohl ältere als neuere Philosophen unter den natürlichen Wesen angenommen haben, und bis auf welchen Grad der Gewisheit können wir in Ansehung einer solchen Stufenleiter und der Ordnung, welche die Natur darin beobachtet, gelangen?*

Die Aufgabe wird auf *unbestimmte Zeit* wiederholt. Die Gesellschaft verlangt aber keine *metaphysischen* Abhandlungen hierüber, sondern bloß solche, die ihre Beweise aus der Naturgeschichte entnehmen.

Die Abhandlungen müssen in der gewöhnlichen Form, *holländisch, französisch, lateinisch oder deutsch* (jedoch mit lateinischen Charakteren geschrieben) an *Horn van Marum*, Sekretair der Gesellschaft, geschickt werden, und zwar vor dem 1. November, wo die Zeit nicht ausdrücklich bestimmt ist. Der Preis ist entweder eine goldene Medaille mit dem Gepräge der Gesellschaft und dem Namen des Verf., am Rande oder *dreißig Dukaten* bar, der Verf. kann wählen. Jedoch ist jeder, der den Preis oder das *Accessit* gewinnt, verpflichtet, nichts von seiner Schrift, ohne ausdrückliche Genehmigung der Gesellschaft drucken zu lassen.

II.

Die Direktoren des *Stolpischen Legats* zu *Leiden*, haben in ihrer Versammlung den 30. April dieses Jahres folgende Frage zur Beantwortung ausgestellt:

„*Quae sunt praecipua capita, ac quae causae physicae ac morales diversae indolis, quae aliae ab aliis nationibus discrepant? An? et quare in praecipuis morum publico-
rum condendis Ethicae Doctores ejus differentiae rationem habere convenit?*“

Der Preis ist eine goldne Medaille, 250 fl. *an* Werth. Die Abhandlungen müssen in *latei-*

nischer oder holländischer Sprache vor dem 1. Jul. 1797 an den Prof. *Paradyz*, gegenwärtiger Sekretair dieses Legats, unter den gewöhnlichen Formalitäten, *franco*, eingeschickt werden.

III.

Berlin. Die königliche Akademie der Wissenschaften daselbst hatte für 1796 als Preisfragen aufgegeben: *In welchen Wissenschaften und in welchen Theilen derselben können, ungeachtet der Erweiterung und Berücksichtigung aller Wissenschaften in den neueren Zeiten, dennoch die neueren Nationen noch jetzt von der Kenntniß und historischen Untersuchung der Zustände der Wissenschaften bei den alten Nationen Vortheile ziehen, und wovon bestehen diese Vortheile? Keine von den vier eingelaufenen Schriften that der Frage genug; eine verdiente Lob. Die Akademie giebt die Frage noch einmahl für 1797 auf.*

Alle Gelehrte konnten Arbeiten einreichen, die ordentlichen Mitglieder ausgenommen. Der Preis ist ein Schaufstück von Golde 50 Dukaten schwer. Die Aufsätze werden postfrei an Secretaire perpetuel de l'Academie gesandt. Sie müssen den 1. Jun. 1797, *einlaufen*; später werden keine angenommen.

III.

Preisaufgaben der drei Klassen des National-Instituts der Wissenschaften und Künste.

Klasse der mathematischen und physikalischen Wissenschaften.

Mathematische Preisaufgabe.

Die Fertigierung einer Taschenuhr zur Bestimmung der Längen zur See: wobei dahin zu sehen ist, daß deren Eintheilungen die Decimaltheile der Tage, nämlich die Zehntel, die Tausendtheile und Hunderttausendtheile anzeigen, oder der Tag in zehn Stunden, die Stunde in hundert Minuten, und die Minute in hundert Sekunden eingetheilt werde.

Die Akademie der Wissenschaften hatte 1793 diese Aufgabe für das Jahr 1795 vorgelegt, sie wurde aber aufgehoben, ehe noch eine Beantwortung eingegangen war. Da aber das National-Institut in Erwägung zieht, daß vielleicht mehrere Künstler nach jenem Programme Uhren verfertigt,
oder

oder angefangen haben, und außerdem der Gegenstand der Preisfrage für die gegenwärtigen Umstände nicht weniger wichtig ist, als für die damaligen; so glaubt es nicht besser thun zu können, als sie von neuem vorzulegen. Um jedoch, so viel möglich, die Schwierigkeiten zu vermindern, die einige Konkurrenten abschrecken könnten; so glaubt das National-Institut die Verbindlichkeit, in den Eintheilungen die Decimaltheile des Tages anzuzeigen. In eine bloße Einladung verwandeln zu müssen. — Alle eingeladeten Uhren, selbst die, welche den Preis davon tragen, werden nach der Unternehmung ihren Verfertigern wieder zugestellt. — Der Preis ist eine goldene Medaille vom Werthe eines Kilogramms. — Die Künstler aller Nationen werden zur Konkurrenz eingeladen. Die einzufendenden Werke werden nur bis zum letzten Fructidor des 5 Jahrs (Mitte Sept. 1797) angenommen. — Dasjenige Werk, das den Preis davon trägt, wird in der öffentlichen Sitzung des Instituts am 15 Messidor des 6 Jahrs (Anfang July 1798) bekannt gemacht werden.

Physikalische Preisaufgabe.

Die Vergleichung der Natur, der Gestalt und der Verrichtungen der Leber in den verschiedenen Klassen der Thiere.

Unter den verschiedenen Gegenständen der Physik, welche das Institut für dieses Jahr als Preisaufgabe ausstellen wollte, fand es keinen der Aufmerksamkeit würdigen und für die Fortschritte dieser Wissenschaft wichtigern Gegenstand, als diesen, den die ehemalige Akademie der Wissenschaften 1792 vorlegte. Das Institut glaubte daher, diesen auf die Funktionen der thierischen Oekonomie sich beziehenden Gegenstand um so mehr beibehalten zu müssen, da die Gelehrten seit dieser Aufgabe mehr oder weniger beträchtliche Untersuchungen darüber angestellt haben können. Es legt daher das von der Akademie damals bekannt gemachte Programm von neuem den Gelehrten zur Untersuchung vor. Der Preis ist eine goldene Medaille vom Werthe eines Kilogramms. — Die Gelehrten aller Nationen werden zur Bearbeitung des Gegenstandes eingeladen; doch sind die *Affociés republicains* davon ausgeschlossen. — Diejenigen, welche Abhandlungen verfertigen wollen, werden erlitten, sie Französisch oder Lateinisch zu schreiben; doch sind sie an diese Sprachen nicht gebunden, sondern können auch jede andere beliebige Sprache wählen. — Die Abhandlungen werden nur bis

zum 1 Germinal des 6 Jahrs (3te Woche des März 1798) angenommen; die Bekanntmachung der Abhandlung, die den Preis gewonnen, geschieht in der öffentlichen Sitzung des Veudemiaire des 7 Jahrs (Oktober 1799).

Klasse der moralischen und politischen Wissenschaften.

Preisaufrage aus der Wissenschaft der Zergliederung der Empfindungen und Ideen.

Bestimmung des Einflusses der Zeichen auf die Bildung der Ideen.

Man hat seit einigen Jahren bemerkt, daß man endlich seine Aufmerksamkeit auf die Mittel zur Vervollkommnung des Verstandes richten müsse. Nun aber hat man in den Zeichen das wirksamste Mittel zur Beförderung der Fortschritte des menschlichen Geistes zu sehen geglaubt. Die ersten Philosophen, die ihr Nachdenken auf die Charaktere der Schrift, auf die Accente und die Artikulationen der Stimme, auf die Bewegungen des Gesichtes, die Gestus und die verschiedenen Attituden des Körpers richteten, sahen in allen diesen Zeichen nur Mittel zur Kommunikation der Ideen, die entweder die Natur gegeben, oder die Menschen erfunden haben. Eine tiefere Untersuchung zeigte, daß die Zeichen nicht bloß dazu bestimmt sind, zur geistigen Kommunikation zu dienen. Trotz der Autorität einiger großen Männer, die sie als Hindernisse der Richtigkeit und Schnelligkeit unserer Begriffe betrachtet hatten, wagte man es zu behaupten, daß ein von dem Umgange mit seines Gleichen getrennter Mensch doch Zeichen nothig haben würde, um seine Ideen zu kombiniren. — Endlich hat man in den neuern Zeiten zu bemerken geglaubt, daß durch den Gebrauch der Zeichen der Vernunft ein weit erbaulicherer Dienst geschehe; daß nämlich das Daseyn der Ideen selbst, das Daseyn der ersten Ideen, der sinnlichsten Ideen, das Daseyn von Zeichen voraussetze, und daß die Menschen gar keine Idee haben würden, wenn sie gar keine Zeichen hätten. Wenn ein gewisser Einfluß der Zeichen auf die Bildung der Ideen eine unbestreitbare und allgemein zugestandene Sache ist; so ist dies nicht derselbe Fall mit dem Grade dieses Einflusses. Hiernüber ist man nicht einig; die evidenten Demonstrationen des Einen werden von dem Andern als abgeschmackte Paradoxen behandelt. — Das Institut erwartet Abhandlungen, die durch neue Unter-

fuchun-

suchungen und Aufklarungen die Ungewissheiten, die in dieser Materie noch übrig seyn können, wegzuräumen, und alle Denker zu vereinigen im Stande sind. — Es glaubt, daß bei den vielen Fragen, auf welche dieser Gegenstand leiten wird, folgende nicht überflüssig werden dürfen:

1) Ist es wahr, daß die Entdeckungen sich nur durch Zeichen in Ideen umbilden können? oder: setzen unsere eignen Ideen wesentlich die Hülfen der Zeichen voraus?

2) Würde die Kunst zu denken vollkommen seyn, wenn die Kunst der Zeichen zu ihrer Vollkommenheit gebracht wäre?

3) Hat man nicht in den Wissenschaften, in welchen die Wahrheit ohne Widerspruch angenommen wird, dies der Vollkommenheit der Zeichen zu danken?

4) Sind nicht die getheilten Meinungen in den Wissenschaften, die einen ewigen Stoff zu Streitigkeiten geben, eine notwendige Wirkung der Ungenauigkeit der Zeichen?

5) Giebt es irgend ein Mittel, die übel gewählten Zeichen zu verbessern, und alle Wissenschaften der Demonstration auf gleiche Art empfänglich zu machen?

Der Preis von fünf Hectogrammen in goldenen Maßaffen, wird in der öffentlichen Sitzung am 15. Vend. des 5. Jahrs vertheilt. — Die Gelehrten aller Länder werden zur Konkurrenz zugelassen, mit Ausnahme der Mitglieder und Adjuncts des Instituts. — Die Abhandlungen müssen Französisch geschrieben und vor dem 15. Messidor des 5. Jahrs eingegangen sein.

Preisangabe aus der politischen Oekonomie.

Für welche Gegenstände und auf welche Bedingungen gerichtet ist einem republikanischen Staate, öffentliche Anleihen zu machen?

Die Frage muß in Rücksicht der Politik, der Oekonomie und Moral untersucht werden. — Der Preis ist eine goldene Medaille, fünf Hectogrammen an Werthe, und wird in der öffentlichen Sitzung des 15. Mess. des 5. Jahrs der Republik vertheilt. — Die Abhandlungen müssen Französisch geschrieben und vor dem 15. Germ. des 5. Jahrs eingereicht sein.

Klasse der schönen Wissenschaften und Künste.

Grammatische Preisaufgabe.

Untersuchung der Veränderungen, welche die Französische Sprache seit Mithras und Balzac bis auf unsere Zeit erlitten hat.

Der Preis, eine goldene Medaille von fünf Hectogrammen an Werthe, wird in der öffentlichen Sitzung vom 15. Nivose des 6. Jahrs vertheilt. — Die Schriftsteller aller Länder, die Mitglieder und *Affociés* des Instituts ausgenommen, werden zur Konkurrenz zugelassen; die Abhandlungen müssen Französisch geschrieben und vor dem 1. Vendemiaire des 6. Jahrs eingereicht sein.

Artistischer Preis.

Untersuchung des Einflusses, den die Malerei auf die Sitten und die Regierung eines freien Volks gehabt habe oder haben könne.

Der Preis ist eine goldene Medaille von fünf Hectogrammen, und wird in der öffentlichen Sitzung vom 15. Germinal des 6. Jahrs vertheilt. — Zur Konkurrenz werden die Schriftsteller aller Länder zugelassen, die Mitglieder und *Affociés* des Instituts ausgenommen. — Die Abhandlungen müssen Französisch geschrieben und vor dem 1. Nivose eingereicht seyn.

Allgemeine Bedingungen für die Preisaufgabe.

Man setzt nicht seinen Namen auf sein Manuskript, sondern blos eine Sentenz oder Devise; man kann aber, wenn man will, ein besonderes und versiegeltes Billet beilegen, das, außer der Devise, den Namen und die Adresse des Preisbewerbers enthalte.

Die Abhandlungen können an das Institut unter dem Couvert des Ministers vom Innern eingekendet werden; auch kann man sie postfrei an die Sekretäre der verschiedenen Klassen adressiren oder sie ihnen einhändigen lassen. Im letztern Falle stellt der Sekretär einen Empfangschein aus, worauf er die Sentenz und die Nummer derselben nach der Ordnung oder die Zeit bemerkt, in welcher er sie erhalten hat.

Die Kommission der Fonds des Instituts liefert die goldene Medaille dem Inhaber des Empfangscheins aus; im Fall aber kein Empfangschein da ist, wird die Medaille dem Verfasser selbst oder dem Inhaber einer Vollmacht zugestellt.

I. SPRACHPHILOSOPHIE.

Den Zustand der sogenannten empirischen Philosophie unter einem Volke kennen zu lernen, ist der kürzeste und sicherste Weg, auf die Art Acht zu haben, wie es über Sprache philosophirt. Monboddo und Condillac sind die getreuesten Repräsentanten der ganzen Philosophie unter den Engländern und Franzosen. Um die deutsche Art, zu philosophiren darzustellen, bietet sich uns freilich hier kein einzelner Mann dar, allein doch findet obige Regel auch bei uns ihre Anwendung. Der Deutsche empfängt die Probleme der Psychologie größtentheils aus den Händen anderer Völker. Er bearbeitet sie mit dem ihm eigenen Fleiße, allein, wie es gemeinlich geht, wenn wir Probleme lösen wollen, die wir nicht selbst aufgeworfen haben, er beantwortet oft ganz etwas anderes, als wornach gefragt war. Die Sprachphilosophie ist daher in Deutschland in keinem sehr glänzenden Zustande. Unsere Philosophen achten kaum auf diese merkwürdigste Erscheinung im menschlichen Geiste, von der sie doch so ganz abhängen. Sie glauben, des Nöthige davon schon in der Schule gelernt zu haben, verachten wol gar Sprachuntersuchungen, weil sie etwas Wichtigeres zu thun hätten. Darin lassen sie sich die Griechen, diese Urheber der Philosophie, nicht zu Vorgehungen dienen. Diese philosophirten vor

allen Dingen erst über die Sprache, in welcher sie philosophiren sollten. Bei uns kommen diese Untersuchungen meistens in die Hände derjenigen, welche zwar die Fähigkeit haben, verschiedene Sprachen leicht zu erlernen, welchen aber diejenige, zu philosophiren, fehlt, welche mit jener selten verbunden zu seyn pflegt. Gleichwol philosophiren sie auf ihre Art über die Sprache, und zwar mit einer ausnehmenden Selbstgenügsamkeit und Zufriedenheit. Daher ist ein solcher Geist der Oberflächlichkeit und Seichtigkeit in diese Untersuchungen gekommen, der schwer auszurotten zu seyn scheint, zumal, da man gegen jeden, der die verborgenen Schäden der Sprache aufdeckt, und etwas tiefer eindringen will, aufsteht, ihn als einen Ruheführer betrachtet, und sich gemeinschaftlich gegen ihn verbindet.

Was nun unsere Sprache selbst betrifft so weiß man, welche einer durchgängigen Berichtigung sie noch bedarf. Auch kennt jeder die würdigen Männer, welche mit Eifer und Anstrengung daran arbeiten. Allein ehe nicht die Gründe der Sprache überhaupt entdeckt worden sind, kann der Erfolg ihrer Bemühungen dennoch nicht beträchtlich seyn, indem es noch immer Raum zu Gegeneinwendungen giebt, welche, so schwach sie auch seyn mögen, dennoch nicht leicht zurückgewiesen werden

den können. Allein eine solche Untersuchung erfordert mehr Zeit und Mühe, als unsere Gelehrten aufzuwenden Lust zu haben scheinen. Liefert man doch, daß einige Gelehrte frei gestehen, daß sie nicht einsehen, wie *Leibnitz* sich von seiner charakteristischen Sprache so viel habe versprechen können. Sie glauben, diese *Lieb- lingsgrille* sey eine Schwachheit gewesen, wie sie große Männer gemeinlich als Tribut ihrer Menschheit zu entrichten pflegen. Eine niederschlagende Erfahrung! Wenn wir es aber durchaus beim Alten lassen, und tiefere Untersuchungen über die Sprache nicht anstellen sollen: so laßt uns lieber gar nicht über Sprache philosophiren, und unter einander ausmachen: Keiner solle je, nicht allein gar nicht über Sprache philosophiren, sondern auch nicht Wörter, Redensarten und Terminologien, welcher Art sie seyen, kritisiren, sondern das: *verba valent sicut nummi*, solle als Grundtatz allgemein angenommen werden.

Auf diese Weise würden wir wenigstens mit den ekelhaften und verdrüßlichen Criteleien verschont bleiben, welche bei einem Mangel an philosophischer Einsicht in die Gründe der Sprache, und einem muthwilligen Kitzel zu kritisiren, zu entstehen pflegen. Dem Schreiber dieses liegt dieser Wunsch desto mehr am Herzen, da er ein Product dieser Art anzuzeigen hat. Wir müssen die Uebersicht desjenigen, was in der Sprachphilosophie geleistet worden, gerade mit diesem anfangen, weil es von denen, welche in den Zeitraum der Annalen fallen, das älteste ist.

Die Bedeusamkeit. Bruchstück eines Gespräches vom Hn. Legationsrath *Klopstock*. Berlin. Archiv der Zeit. Mai, 1795. Nr. III.

Der Herr I. R. *Klopstock* zeigt sich in diesem Gespräche als einen Widersacher

der Kritischen Philosophie, und zwar als einen so heftigen und aufgebrachten Widerfacher, als sie wol nie gehabt hat. Es ist dieser Aufsatz eine förmliche Kriegserklärung gegen die Kritische Philosophie, die er mit Neckereien und Höhnereien aller Art auf die muthwilligste Weise zum Kampfe auffodert. Man pflegt es dergleichen Herausforderungen sogleich ansehen zu können, daß der Herausforderer seinen Feind nicht kennt, und das sieht man auch hier auf den ersten Blick. Der H. Verf. ist einer von denen Feinden der Krit. Philosophie, welche es Kanten nicht vergeben können, daß er ein Buch geschrieben, welches sie nicht verstehen, und worüber doch so viel gesprochen wird, daß von ihren Büchern nicht mehr die Rede ist. Das soll der verwegene Mann fühlen, das wollen sie ihm eintränken! Sie werfen sich in die Brust, geben sich eine vornehme Miene, und glauben, die Sache damit abgefertigt zu haben. Diese Gegner sind freilich die schwächsten, aber sie sind auf der andern Seite die fürchterlichsten, weil sie ihren Feind zu zerstören suchen. Der beleidigte Aspirant, welcher glaubt, man komme ihm in die Queere, ist ein fürchterliches Geschöpf.

Der Ton in diesem Aufsatze soll eigentlich Perissillage seyn, und der V. gibt sich das Ansehen, als widerlege erspassend, und könne dabei einen witzigen Spott unmöglich zurückhalten. Aber die perissillage wird Wuth, und H. Kl. wird Niemand glauben machen, er habe nicht die Fassung verloren.

Die Personen in diesem Gespräche sind, wie die, in dem *grammatischen Gespräche* des H. Verf. personifizierte Abstracta. Diese Einkleidung ist unpassend und zweckwiderig, weil sie das Verständniß erschwert. Ueberdem ist dies nicht einmal Dichtung zu nennen, es ist bloß gar zu große Nachsicht gegen die Un-
ten

ten der Phantasie, wenn man sich Dinge als *Personen* zu denken erlaubt, welche als Subjecte gedacht werden müssen. In gewöhnlichem Gespräche hat sich das *Kunstwörtliche* mit der *Bedeutung* über die Kunstwörter unverhalten, und erwähnt nun „*derjenigen Philosophie, welche unter andern die unmäßigste Verschwendung von Kunstwörtern seyn soll.*“ Um sie zu beschreiben, parodirt sie das Wort, mit welchem Aristophanes ein Elsgemengsel benannte, und so kömmt folgende Caricatur ans Tageslicht: ein *Scheingrundsatz* - *misfolgerungs* - *selbstbestimmungs* - *Begriffverfälscheri* - *Spitzfindigkeits* - *widerspruchssprachgebrauchs* - *verbarbarungs* - *schickunstwörter* - *ohnzielmaassweisichweisigkeits* - *streitwraufbrungs* - *vernunftodschlags* - *Wissenschaft.* Im höchsten Grade einer unmächtigen Wuth pflegt der Pöbel seinen Feind mit einem ähnlichen Hagel von Schimpfwörtern zu begrüßen, die eben so, wie hier, ohne Besonnenheit und Verbindung aus dem Munde des Schimpfenden stürzen, und auf nichts als auf ein durch die Leidenschaft in die höchste Unordnung verletztes Gemüth ichtließen lassen.

H. Kl glaubt der Kritischen Philosophie auf eine sehr leichte Weise beikommen zu können. Sie selbst zu widerlegen, dazu ist sie ihm zu weitläufig. Da es aber ausgemacht sey: „*wie einer spricht, so denkt er*“ so dürfe man nur die Kunstwörter der krit. Philos. vornehmen. Wenn diese widersinnig wären, so müßte die Philosophie selbst widersinnig seyn. Auf diese Weise könne man den ganzen Körper der krit. Philosophie auf das genaueste und leichteste ausmessen. Doch wir lassen ihn richtiger sprechen, als er wirklich spricht; er will die Richtigkeit dieser Philosophie mit diesem *Maassstabe* prüfen. Gegen das *Messen* hätten wir nichts einzuwenden, ein Zwerg sogar kann einen Riesen messen, vorausgesetzt, daß dieser still hält, oder

schlößt, nur muß der Zwerg mathematisch richtig verfahren, wie auch weiland die Lilliputer thaten, weshalb ihnen selbst Kästner Gerechtigkeit widerfahren ist. Allein wenn der Zwerg die *Richtigkeit* mit *Ellen messen will*, so wird er einlicherlicher Zwerg. Wir messen hier H. Kl mit einem eigenen Prüfsteine, und prüfen ihn mit seinem eigenen Maassstabe, denn er will gerade, daß man den Menschen nach seinen Worten richten solle.

Das Verfahren nun, welches H. Kl anwendet, um die *Richtigkeit* der kritischen Philosophie zu *messen*, ist, daß er zu zeigen sucht, die meisten ihrer Kunstwörter seyen nicht besser, als diese: *Blutader*, *Gefächtsaugen*, *Zweckzweck*, *Urtheilsurtheil* u. dergl. Man sieht hieraus schon den kleinlichen Geist seiner Kritik, welche mehr eine kindliche Neckerei, als eine Kritik genannt zu werden verdient. Denn die Ausdrücke, welche Hr. Kl tadelt, werden nur in Gemüthlichkeit gewisser Voraussetzungen gebraucht, in Beziehung auf welche sie nur allein gültig seyn sollen. Nimmt man diese nicht an, oder zeigt man ihre Falschheit, so fallen jene Ausdrücke von selbst weg. Aber es ist thöricht, die Ausdrücke selbst anzugreifen, ohne sich auf die Voraussetzungen einzulassen, in welchen sie gebraucht werden. Herrn Kl. Verfahren ist so, daß, wenn er von einem *elemento ignis* reden hörte, sein Scharf sinn sogleich bemerken würde, daß das Feuer selbst ein Element sey, und dann würde er triumphirend ausrufen: *Elements - element!* Dasselbe thörichte Verfahren nun wendet er gegen die Kritische Philosophie an. Daß er sich mit den ersten Gründen derselben nicht bekannt gemacht hat, ist, da er gegen sie schreiben will, an sich selbst unverzeihlich, aber es ist eine strafbare Vermessenheit, daß er da tadelt, wo ihm die leichteste Ueberlegung hätte sagen müssen, daß dasjenige, was ihn in

dem

dem Ausdrucke befremde, sich auf gewisse Gründe und Voraussetzungen beziehen müsse, die er erst müsse kennen lernen, um den Ausdruck so zu verstehen, als derjenige, der ihn gebraucht, wolle verstanden wissen.

Das erste Kunstwort, das unter Hrn. Kl. Kritik fällt, ist ein Wort, welches nie ein Kantianer gebraucht hat, und wofür doch Kantianer büßen sollen. Es ist ein grammatisches, und der Mann, der sich zuerst seiner bediente, war einer unsrer größten Meßkünstler und Astronomen: *Lambert*. In seiner Semiotik bedient er sich des Wortes *Fallendung* für casus. Ueber dieses Wort fällt H. Kl. her, und macht sich über diese *Endungs - endung*, die er mit Fallendung für einerlei hält, sehr lustig. Vorläufig müssen wir hier eine Erinnerung an Hrn. Kl. ergehen lassen, die ihm vielleicht selbst einen Zweifel beibringen wird, ob das Verfahren, das er gegen die Kritische Philosophie behaupten will, auch wol eine richtige Anwendung leide. Wie, wenn Hr. Kl. bei Lamberts Lebzeiten aufgestanden wäre, und ausgerufen hätte: ihr Leute, was auch jener Mathematiker über das Weltsystem, die Milchstraße, die Nebelsterne u. s. w. gutes sagen mag, ist lauter Dunst. Ich verstehe und begreife zwar nichts davon, allein er gebraucht einmal das Wort Fallendung das ist: Endungsendung, und wer so spricht, ist ein Schiefkopf, der nichts Gründliches hervorbringen kann. Was würde man Hrn. K. darauf erwidert haben? Dasselbe Verfahren gebraucht er nun auch gegen Kant. Er versteht und begreift nichts von der Kritik. Philof. will aber doch ihre Nichtigkeit klar darthun, weil sein *Kunstwörterliches* einige unglückliche Kunstausdrücke aufgefunden haben will. Doch wir gebrauchen dergleichen argumenta *κατ' ἀδυναμίαν* gar nicht, laßt uns vielmehr *κατ' ἀληθείαν* disputiren. Hr. K. muß glauben, daß *Fall*

hier so viel als *Biegung* heißen solle. Darin irrt er aber sehr. Fall, casus, heißt hier *Verhältniß*, das französische cas, wie *Campe* bereits bemerkt hat. *Fallendung* heißt also die *Endung* (Biegung) wodurch dieses oder jenes *Verhältniß* ausgedrückt wird. Der nominativus ist daher, wie schon Aristoteles sagte, kein casus, wol aber die andern so genannten casus obliqui, denn diese alle zeigen Verhältnisse an. Fallendung (wie: *die erste Fallendung* statt: *der Genus*) ist also ein sehr gutes Wort. — *Saatsbürger* hält Hr. K. für nicht besser, als *Wassersfisch*. Dafs das Wort nicht zuerst und ausschließlich von Kritischen Philosophen gebraucht worden, ist bekannt, warum sollen denn diese für fremde Fehler büßen? Ueberdem ist das Wort gleichfalls untadelhaft. Ein Bürger lebt nicht durchaus in einem Staate, wie ein Fisch durchaus im Wasser leben muß. Hr. K. ist Bürger von Hamburg, er wird aber den Wolinort einer Gesellschaft von Kaufleuten, welche von einer fremden Macht in Schirm und Schutz genommen werden, nimmermehr *einen Staat* nennen. Hingegen ist Hr. K. Bürger des französischen Staates. Er ist also auf der einen Seite *Stadtbürger*, auf der andern *Saatsbürger*. *Einstaatsbürger* für das Leibnitzsche *Einbürgerung* würde freilich unnöthig seyn, allein nicht deshalb, weil in *Bürger* schon der Begriff des Staates liegt, sondern, weil durch jenes Wort nur gesagt werden soll: *das Einheimischmachen von etwas Fremdem*, wo keinem Menschen daran gelegen seyn kann, ob das rationalisirte (Wort) als ein Staatsbürger oder als ein Stadtbürger betrachtet werden soll — *Geschmacksurtheil* sey nicht besser, als *Urtheils - urtheil*, denn Geschmack drücke Urtheil vom Schönen aus. H. K. fragt also von dem, der ein Urtheil vom Schönen fällt, *er hat ists einen Geschmack*. Eine vortreffliche Sprache! Wie nennt er aber den so genannten *Mann*

Von Geschmack? dafür hat er kein Wort. Doch hierüber hat H. K. eine eigene Theorie ausgedacht. Unter Geschmacksurtheil könnte er sich freilich ganz leicht ein Urtheil denken, welches von dem Vermögen, das Schöne zu beurtheilen, welches Vermögen *Geschmack* heißt, gefällt wird. Aber nein! Geschmack soll nun einmal Urtheil heißen. Seine Theorie hierüber hat er uns einige Seiten weiterhin mitgetheilt. Das Wort Geschmacksurtheil „ekele ihn auch deswegen, weil man wo von Reife und Strenge des Geschmacks die Frage war“ (welche Sprache!) „schon seit ziemlichlicher Zeit Urtheil vorzog.“ Nach H. K. ist also ein Geschmacksurtheil — doch so dürfen wir nicht sagen — ein Geschmack — so müßte es nach Hrn K. Theorie freilich heißen, allein das ist *salva venia* Unsinn — wie soll man das Ding denn nennen? wenn H. K. von Dingen redet, die er nicht benennen kann, so erlaube er uns, in unserer Sprache davon zu reden — ein Urtheil also, welches der Geschmack fällt, ist nach H. K. Theorie, ein Urtheil, welches so eigentlich kein Urtheil ist, es ist eins, es ist es auch nicht. Ist es aber ein tüchtiges Urtheil, so wie jeder vernünftige Mensch es fällt, dann ist es ein Urtheil schlechthin. Geschmack ist also nach H. K. Theorie, das Vermögen der unreifen, verworrenen, schiefen Urtheile; Urtheil schlechthin hingegen ist das Urtheil comme il faut. Man sieht wie natürlich und fein ausgedacht diese Theorie ist. Was will demnach der pedantische Kanak mit seiner ästhetischen und teleologischen Urtheilskraft? Nur eine Schwierigkeit drückt diese Theorie. H. K. will den Unterschied zwischen Urtheilskraft und Urtheil aufgehoben wissen. Man soll immer *Urtheil* sagen. Wo man vorhin gesagt hatte: ein Mann von einer großen Urtheilskraft, wird man nun sagen müssen: ein Mann der ein großes Urtheil besitzt, ein Mann von

schwacher Urtheilskraft heißt also künftig: ein Mann der ein schwaches Urtheil besitzt. Urtheile *fällen*, darf er nun nicht mehr, denn das wäre so gar, als Urtheilskraften fällen, und sonach darf der einfältige Mann gar nicht urtheilen. Das könnten wir uns nun freilich wol gefallen lassen, aber der Mann der ein großes Urtheil besitzt, darf auch nicht mehr urtheilen, das ist sehr schlimm. Laßt uns nun noch einmal sehen, was nach H. K. Reform aus dem Manne von Geschmack werden wird. Er wird der Mann werden, der ein unreifes Urtheil besitzt. Durarue Mann! aber der Mann von gutem Geschmack? o, der wird vollends ein schauerhaftes Schicksal haben. — „Wenn man den Worten, Verstand, Vernunft, und Urtheilskraft sehr verschiedene Bedeutungen gibt“ (*verschiedene Bedeutungen* hat hier verschiedene Bedeutungen 1) daß jene Wörter bald in dieser bald in jener Bedeutung gebraucht würden. Das wäre sehr schlimm. H. K. hat es aber nicht gezeigt 2) daß die Bedeutung jedes dieser Wörter verschieden sey von der jedes andern von ihnen. 3) daß diese Wörter in einer Bedeutung gebraucht würden, die verschieden sey, von der, in welcher sie *hedem* gebraucht wurden. Dies kann H. K. Meinung nur seyn. Darüber hernach) „und noch dazu ohne Rücksicht auf die vorhandenen feinen Unterschiede, so macht man jene Worte dadurch zu Laßworten, oder zu solchen, die nicht bedeuten können, was sie bedeuten sollen.“ Schade, daß H. K. die *feinen Unterschiede* nicht angeben hat. Die Schüler Kants glauben, daß jene Vermögen erst durch ihn in ihren ursprünglichen Functionen dargestellt worden sind. H. K. hätte zeigen müssen, daß das nicht geschehen sey, und daß es beim Alten bleiben müßte. Auch ist es eigentlich unmöglich, daß irgend ein Mensch gegen jene Benennungen etwas einzuwenden finden

den solle, außer etwa, wenn er hört, daß unter Verstand ein Vermögen der Begriffe gemeint sey. Er hat oft von diesem oder jenem Menschen sagen hören, er habe viel Verstand, und da hat er freilich an kein Vermögen der Begriffe gedacht. Lernt er aber einsehen, was er sich darunter zu denken habe, so wird er gestehen, daß dieses Wort zu dem, was es bezeichnen soll, sehr glücklich gewählt sey. H. K. meint, man könne statt jener Wörter eben so gut A, B, C, sagen. Wenn wir nur darüber einig sind, was wir darunter denken sollen, so könnte es immerhin geltehen. Die Wörter Verstand, Vernunft, Urtheilskraft sind als Zeichen nichts weniger als charakteristisch, und wenn H. K. über Sprache philosophirt hätte, so hätte er bei dieser Gelegenheit auf wichtige Betrachtungen geleitet werden müssen. *Stehen, Theilen, Nehmen*, mögen immerhin auf Verrichtungen des Geistes übertragen werden können, die Wörter Verstand, Urtheil, Vernunft sind deshalb doch so beschaffen, daß die Vermögen, die durch sie bezeichnet werden sollen, immer schärfer und schärfer bestimmt werden können. Der Erste der jene Wörter brauchte, sah nur, daß die Seele bei der einen Handlung, die er *verstehen* nannte, nicht so verfähre, als bei einer andern, die er *urtheilen* nannte. Warum sollte man es bei dieser ersten rohen Unterscheidung bewenden lassen, und diese Vermögen nicht ihrem Grunde und ihrer Ausdehnung, ferner ihrem Unterschiede und Zusammenhange nach, zu bestimmen suchen? Sonderbar, daß ein Wort „ein Lallwort“ heißen soll, weil ein anderer es in einer andern Bedeutung gebrauchte. H. K. macht dadurch die ganze Sprache zu einer Sammlung von Lallwörtern, denn es wird gewiß kein einziges Wort in der Sprache in der ursprünglichen Bedeutung verstanden. Selbst dann ist ein Wort nicht einmal ein Lall-

wort: „wenn es das nicht bedeuten kann, wie H. K. Definition lautet. Die Wörter oxygene, hydrogene bedeuten das nicht, was sie bedeuten sollen, aber sind sie Lallwörter? Ein Lallwort bedeutet gar nichts. Das Wort Halleluja z. B. wodurch einige Dichter eine Erhabenheit in ihre Oden zu bringen vermeinen, ist ein solches Lallwort, denn Halleluja bedeutet für einen deutlichen Christenmenschen platterdings gar nichts. — „Bei Urtheilskraft merke ich an, daß dies Wort beinahe ganz abgekommen ist, und daß man itzt an seiner Statt *Urtheil* braucht. Ich weiß nicht, ob wir vor Alters auch *Gedächtniskraft* hatten.“ Einen eigenen Vortrag hat H. Kl. Er meint, man könne wol bloß Urtheil sagen, statt Urtheilskraft, so wie man Gedächtnis, nicht Gedächtniskraft sagt. Das Wort Urtheilskraft, meint er, komme nach und nach ganz ab, Urtheil würde gebräuchlicher, und zuletzt vielleicht allein in der Sprache bleiben. Er erinnert sich, daß man nicht Gedächtniskraft sage. Schön für diese Theorie wäre es, wenn man ehemals wirklich so gesprochen hätte. Man würde dann annehmen können, daß man, so wie man immer klüger und klüger geworden, auch immer weniger und weniger Gedächtniskraft gesagt, und das (Hrn. Kl. Meinung nach) viel geschetztere *Gedächtnis* gebrauchte, bis jenes ganz verschwunden sey, und die es allein obwalte. Da nun aber die Geschichte dies nicht bestätigt, so wird es nur so hingefügt, damit Jeder daraus machen könne, was er will. Will jemand so gütig seyn, es für gewiß, oder für eine scharfsinnige Vermuthung, die aber der Verf. nur so hingeworfen, und gerade nicht weiter verfolgen mag, annehmen, so steht es ihm frei. Wir würden aber rathen, sich hier nicht zu übereilen. Wer Gedächtniskraft sagt, sagt um mit H. K. zu reden, Kraftskraft. Den Grund, gewisse Vorstellungen zu

zu behalten, nennt man *das Gedächtniß*. Das Gedächtniß kommt gar nicht anders, als Kraft, vor, und Handlungen desselben lassen sich nicht denken. Einbilden, erionern, besinnen, sind etwas anderes als Gedächtniß. Da also keine Handlungen als Gedächtniß vorkommen, so kann man auch von keiner Kraft reden, in welcher sie gegründet wären, also gibt es keine Gedächtniskraft. Hingegen gibt es Handlungen, die man Urtheile nennt, die in einer Kraft gegründet sind, welche man daher Urtheilskraft nennt. (Obes nicht besser sey *des Urtheilsvormögen* zu sagen, wird hier nicht untersucht.) H. K. fährt fort: Eichbaum, Tannenbaum; u. s. w. kommen auch nach und nach ab, man sagt lieber Eiche, Tanne, s. w. Cerifiers haben wir übrigens noch nicht, sondern wir bleiben immer noch bei *Kirschbäumen*, die doch nicht besser als *Schimmelpferde* sind.“ Man sieht, wie H. K. sich immer durch falsche Analogien verführen läßt. Wie in aller Welt ist es möglich, eine Analogie zwischen Kirschbaum und Schimmelpferd zu finden? Der Kirschbaum ist kein einheimisches Gewächs. Als man es einführte, hatte man keinen Namen dafür, wie für die vaterländische *Eiche*, man nannte den fremden Baum also für erst einen Baum, der eine Frucht, cerasus genannt, woraus *Kirsche* entstand, trägt, d. h. einen *Kirschbaum*. Dieses Wort gibt das nächste Geschlecht und den nächsten Unterschied an, und bestimmt dadurch seinen Gegenstand. Und das soll jedes Wort, Schimmelpferd ist deshalb fehlerhaft, weil das nächste Geschlecht, das in *Pferd* angegeben seyn soll, bereits in Schimmel enthalten ist. *Kirsch* in dem Worte Kirschbaum enthält aber nicht das nächste Geschlecht, sondern, wie es gerade verlangt wird, den nächsten Unterschied. Das Wort ist also eben so untadelhaft, als *Blutader*, *Schlagader*, und unzählige andere.

Eiche und *Tanne* hingegen geben das nächste Geschlecht und dem nächsten Unterschied schon für sich an, man verfährt also fehlerhaft, wenn man *nach der Analogie von Kirschbaum*, Eichbaum, Tannenbaum, sagt, weil bei diesen der Fall nicht ist, der bei jenen Wörtern war. H. K. konnte also nicht einmal sagen: *sie kämen stach gerade ab*. Dies setzt voraus, daß sie ursprünglich da gewesen, daß aber der Sprachgebrauch sie allgemach berichtige. Das ist aber der Fall nicht. Das richtige Eiche, Tanne, war früher da, und der Sprachgebrauch fing an, sie in Eichbaum, Tannenbaum, zu verderben. — Kant sagt: Kunst setzt einen Zweck in der Ursache und deren Causalität voraus.“ Man kann leicht denken, was H. K. hier zu hohneckten gefunden zu haben glaubt. Die Causalität der Ursache ist ihm etwas gar Possierliches. *Ursächlichkeitsursach* ruft er aus, und lacht! Wie glücklich doch die Leute sind, die nicht mit Weisheit überladen sind, allenthalben finden sie etwas zu klügeln, sich zu freuen, und zu lachen! Ueber die Ursächlichkeit hat sich schon so mancher den Kopf zerbrochen, H. K. thut das aber gewiß nicht, *er lacht*. Das ist die wahre Weisheit. Doch kömmt es uns vor, als ob sein Lachen ein wenig gezwungen sey, und daß er einen recht bittern Tadel dabei anzubringen gemeint sey. Es ist aber traurig, daß man Hrn. K. Kritiken erst berichtigen muß, ehe man sie widerlegen kann, und daß man ihm erst zeigen muß, was er eigentlich habe tadeln wollen, und wie er sich dabei zu benehmen habe. Ein sonderbares Gesecht, wo man dem Gegner zeigen muß, wie er den Degen fassen müsse, um elnen sichern Stoß zu führen, um ihm denselben dann erst aus der Hand zu schlagen. Was Hrn. K. und jedem, der nichts von Philosophie weiß, in jenem Redesatze auffallen kann, ist, daß man der Ursache eine Ursächlichkeit

keit zusehreibt. Man glaubt, es bedürfe keiner Ursächlichkeit, damit die Ursach, Ursach sey. Wozu also eine *Ursachursächlichkeit*? so hätte Hr. K. sagen müssen, nicht: Ursächlichkeit=ursach. Was nun diese Kritik selbst betrifft, so können wir Hrn. K. auf keine andere Weise darüber verständigen, als d. s. wir ihm rathen, wenn er über die Ursachursächlichkeit belehrt seyn wolle, Kants und Humes Schriften zu studiren. Wenn er diese begriffen hat, so wird er sich schämen, daß er einen so wichtigen Unterschied deswegen habe aufheben wollen, weil, seiner Meinung nach, ein *grammatischer* Schnitzer dabei vorgegangen. Doch kann sich H. K. folgendes vorläufig zur Erklärung gesagt seyn lassen. Es war einmal ein Mann, der Hume hieß. Dieser Mann hatte den Einfall: es sey gar so nöthig nicht, daß jede Ur-Sache ihre Wirkung habe. Wenn ich ihm das Licht gewiesen hätte, welches vor mir steht, und ihm davon hätte bedeuten wollen, daß das Feuer ja offenbar die Ursach sey, daß der Talg schmelze, so würde er geantwortet haben: er sehe zwar ein Feuer und einen schmelzenden Talg, aber man möge ihm doch sagen, wie das Eine mit dem Andern zusammenhänge. Das Feuer soll die Ursach des Schmelzens seyn, was ist denn aber die eigentliche *Ursächlichkeit* desselben, d. h. was ist dasjenige in der Ursach, welches die Wirkung *macht*. Diese Frage wird Hrn. K. freilich sehr vorwärtig vorkommen. Wir machen auch keinen Anspruch darauf, ihm den wahren Sinn derselben begreiflich zu machen. Uebrigens sieht man hier den wahren Grund, warum es so viele bitterböse Feinde der kritischen Philosophie gibt. Dieser Grund ist nämlich: daß sich Viele an das Studium der kritischen Philosophie machen, welche nie das Bedürfnis zu philosophiren empfunden haben. Sie finden denn da eine Menge von Anstalten, und Vorkehrungen,

die sie verwirren und betäuben. Sie suchen sich durchzuarbeiten, aber alle der Stoff, mit dem sie nicht allmählig bekannt geworden, überwältigt sie, und läßt sie nicht vorwärts kommen. Nun werden sie unruhig, fühlen sich beängstigt, die Ideen der kritischen Philosophie schweben ihnen immer vor, ohne daß sie etwas in ihnen erkennen könnten. Zuletzt können sie in ihrem gequälten Zustande nicht länger aushalten, sie suchen sich Luft zu machen, und dahinnen die Critische Philosophie wie es sehr natürlich ist, gehässig geworden seyn muß: so setzen sie dem Ausbruch ihres Unmuths nun keine Schranken mehr. Eine Ursächlichkeitsursach! hat man etwas Tolleres gehört? und nun muß die Critische Philosophie es empfinden, daß sie sie ihre geringe Fähigkeit hat kennen gelehrt. — „Endursache bedeutet auch Zweckzweck. Denn Ursach bedeutet auch Zweck, und in Endursache kann Ursache nichts anders ausdrücken.“ Das heißt mit andern Worten: du sollst nun Unsinn gesprochen haben, damit ich dich widerlegen kann. Ursache bedeutet niemals Zweck, sondern die Ursach, welche nach Vorstellung eines Zweckes wirksam ist, heißt Endursache, *causa finalis*. Was hat Hr. K. gegen das lateinische Wort zu erinnern? Es sagt ganz dasselbe, was das deutliche sagt. seine Kritiken treffen demnach auch dieses. Ferner: warum soll Ursache in Endursache nichts anders bedeuten können, als Zweck? Gewiß bloß darum, damit H. K. tadeln könne. H. K. krönt seine Kritik damit, daß er hinzufügt: das wovon man hier redet, wird allein richtig durch *Hauptzweck* beibehalten. Zuviel Gravität bei zu viel Unwissenheit. Das ist der Mann, der Kanten zeigen will, wie er reden müsse. — „*Ästhetische, teleologische Urtheilskraft* — wenn man das Urtheil nach den verschiedenen Gegenständen, womit es sich bethätigt, unterscheiden darf: so darf man

man z. B. auf das Auge, welches jetzt eine Blume, und dann einen Baum ansieht, das blumische und das bäumische nennen.“ H. K. macht sich seine Kritiken sehr leicht. Er denkt sich irgend etwas Positiverliches, und sagt denn, das was du sprichst ist gerade so, wie dies. Ob dies aber wirklich so sei, ist seine Sorge nicht, genug man lacht doch. Den eigentlichen Unterschied zwischen ästhetischer und teleologischer Urtheilskraft Hn K begreift sich zu machen, daran verzweifeln wir. Er mag sich aber darunter denken, was er wolle, so muß ihm doch eingeleuchtet haben, daß hier zwischen der Urtheilskraft, in sofern sie ästhetisch *verfährt*, und in sofern sie teleologisch *verfährt*, unterschieden werde, das Auge, das einen Baum sieht, *verfährt* nicht bäumlich, sondern es sieht schlechtbin, und der Gegenstand seines Sehens ist ein Baum. Die ästhetische Urtheilskraft ist aber nicht eine solche, welche Aesthetik urtheilt, auch nicht über Aesthetik, sondern ihr Verfahren ist ästhetisch. Was dies bedeute, weiß H. K. freilich nicht, aber er braucht es auch nicht zu wissen, um von einer solchen Kritik abgehalten zu werden. Dazu wäre es genug gewesen, wenn er nur die leichte Reflexion hätte machen wollen: man urtheile nicht *etwas*, sondern *über etwas*, hingegen sehe man *etwas*, und hiemit sei die Handlung des Sehens geschlossen. Da also in dem letzten Beispiele weiter nichts vorkommt, als eine Handlung, die sich unmittelbar auf einen Gegenstand bezieht, so kann das Handelnde (das Auge) auch nicht von diesem Gegenstande benannt werden, weil die Art seines Handelns auch nicht durch den Gegenstand bestimmt wird. Im ersten Beispiele hingegen ist nicht die Rede von verschiedenen Gegenständen, auf welche sich dieselbe Handlung bezieht, (denn sonst urtheilte man in dem Einen Falle Aesthetik, in dem andern Teleologie) sondern, daß

Annal. 796.

die Handlungsweise des Subjekts in jedem Falle besonders bestimmt werde. Dadurch wird aber das Subjekt selbst verschiedenlich bestimmt, es ist bei der einen Handlung nicht, wie es bei der andern war, und man benennet es daher in jedem besondern Falle nach seiner Handlungsweise. Ein bäumisches, ein blumisches Auge giebt es nicht, weil die Handlung des Sehens nicht verändert wird, man ruzt einen Baum oder eine Blume sehen, hingegen sagt Jedermann, ein blitzendes, glänzendes, schießendes Auge.

H. K. hätte einen andern Mißbrauch der Adjektiven rügen können, doch er fällt selbst in diesen Fehler, da er einige Zeiten darauf: philosophische Geschichte, statt: Geschichte der Philosophie sagt. Eben so gut könnte man, statt Geschichte des Krieges, des Handels, die kriegerische, die handelnde Geschichte sagen. — Kant sagt: „ein Princip a priori zum Grunde haben.“ Hr. K. „man beweiset a priori, d. h. durch Grundsätze. Ein Princip a priori ist also ein Grundsatz eines Grundsatzes.“ Wie ungeschickt hier die dunkeln Reminiscenzen aus dem längst gehörten philosophischen Cursus zusammengeereihet sind! Will H. K. sagen: jeder Beweis ist a priori, weil jeder Beweis durch Grundsätze geführt wird, Grundsätze aber immer a priori sind, so ist dies eine so argz petitio principii, daß sie nur dem ungeübtesten Denker entweichen kann. Will er sagen: wenn man a priori beweiset, so beweiset man durch Grundsätze, so ist die Antwort: nein, wenn man a priori beweiset, so beweiset man durch Grundsätze a priori. Dies ist die Erklärung eines Beweises a priori. Man beweiset immer durch Grundsätze. Sind diese a priori, so ist der Beweis ein Beweis a priori, sind sie a posteriori, so ist der Beweis, ein Beweis a posteriori. Aber gesetzt, man könne schlechtbin annehmen, jeder Beweis a priori sei ein Beweis durch Grundsätze oder, wo Pri-

O o

ri.

rität seye, da seyn Grundätze (welches ganz richtig ist, so lange man den Satz nicht näher zu bestimmen braucht) so kann man doch nicht unmittelbar aus dielem Satze folgern: wo Grundätze seyen, da sey Priorität. Allein selbst dieses zuzugeben, würde H. K. doch nicht sagen können: ein Grundatz a priori sey ein Grundatz eines Grundsatzes, denn sonst müßte ja von der Priorität eines Grundsatzes die Rede gewesen sein. Ein Grundatz a priori müßte für H. K. ein Grundatz sein welcher ein Grundatz ist. Allein H. K. Kritik war nicht allein gänzlich falsch, sondern sie konnte nicht einmal angebracht werden. Denn gesetzt auch, man habe vor Kantem unter Principien a priori und Principien a posteriori nicht unterschieden, so muß ihm doch eingeleuchtet haben, daß es keine *Unwissenheit* sei, wenn Kant von Principien a priori spricht, sondern daß dies in Gemäßheit eines Beweises geschehe, welchen er gegeben hat, daß es Principien a priori gebe, welche von denen a posteriori wesentlich verschieden sind. Wenn Jemand diesen Unterschied unthutete, so würde der Ausdruck Princip a priori von selbst wegfallen, aber es ist die größte Thorheit, diesen Ausdruck selbst anzugreifen, ohne sich auf den Grund einzulassen, auf welchen er sich stützt. — Ein Mann, der nicht ein Känonneinent von zwei Zeilen führen kann, ohne gegen die ersten Regeln des Denkens viermal anzustoßen, und die lächerlichsten Blößen zu geben, unterwindet sich eins der größten Produkte der menschlichen Denkkraft zu meistern. Den ganzen Werth oder Unwerth der kritischen Philosophie will er nach einigen äußern Flecken bestimmen, welche er an ihr wahrgenommen zu haben glaubt. Der Stümper, dem die Regel de tri zu schwer ist, will die Höhe der Pyramiden aus ihren Schatten berechnen.

Doch genug, vielleicht schon zuviel

von Krieken der Art. Wir würden gewiß nicht so weitläufig geworden seyn, wenn wir es nicht für nöthig gefunden hätten, das Verfahren einiger Gegner der kritischen Philosophie in einem merkwürdigen Beispiele darzustellen. Rec. kennt und schätzt viele Männer, welche gegen die kritische Philosophie eingenommen sind, und sie bestreiten, weil sie einige Grundätze derselben z. B. über Glückseligkeit, reine Moral, das radikale Böse, und andere Behauptungen der Religionsphilosophie für gefährlich halten. Gegen diese würde er sich nie das Verfahren erlauben, welches er jetzt gegen H. Klopstock angewandt hat. Er weiß, daß sie, wenn sie gewisse irrigte Voraussetzungen fahren lassen, gewiß Freunde der kritischen Philosophie werden würden. Allein wenn dinkelvolle Unwissende aus Groll und Haß gegen ein System, das sie nicht einmal kennen, aufstehen, und es in den Staub treten wollen, bloß, weil sie ihm die Aufmerksamkeit des Publikums nicht gönnen: was für eine abergläubische Furcht sollte denn irgend einen Freund dieser Philosophie, wenn er sie vertheidigen zu können glaubt, zurückhalten, diese Leute, so nachdrücklich als er kann, zurückzuweisen, und sie in ihrer Blöde darzustellen? Die Schwärmer, welche sich um Leute dieser Art gemeinlich zu sammeln pflegen, und jeden, der nicht mit ihnen ausruft: Mahomet ist ein großer Prophet! zu vernichten drohen, können durch ihre Menge und unbeständigen Eifer, diejenigen, welche die gute Sache zu befördern bemüht sind, wenigstens aufhalten und stören, und deshalb muß man laut und ohne Umwege, den Vernünftigen und Unparteiischen im Publikum zureden, und sie zu gewinnen suchen, indem man zeigt, wie wenig diejenigen, welche die Philosophie verfolgen, ihre Achtung verdienen, und wie niedrig und unrein ihre Abüchten dabei sind.

K R I T.

II. KRITIK DER VERNUNFT.

5. Wien b. Iof. Stahel und Compagnie: *Lozarus Bendavids. Vorlesungen über die Kritik der praktischen Vernunft.* (Nebst einer Rede über den Zweck der kritischen Philosophie und doppelten Register 1796 7 B. 8.
6. Ebendasselbst: *Lozarus Bendavids Vorlesungen über die Kritik der Urtheilskraft,* (mit doppeltem Register 1796. 16 B. 8.

Beide Schriften sind als Fortsetzungen der in dem 1 Stück dieses Jahrganges der *Annalen* ausführlich angezeigten Vorlesungen anzusehen. Sie enthalten eigentlich nur den Text zu den Vorlesungen. Wegen besondern Gründen, welche in der Vorrede von N. 1. angeführt sind; hat sich der V. in der Anmerkung der Darstellung der Kritik der praktischen Vernunft manche Abänderungen erlaubt. Die Schlüsse sind hier sehr zusammen gerückt, die Kantsprache ist oft vermieden, oder glücklich abgeändert, und scharfe Denker werden mit Vergnügen die Wahrheiten in einem so gedrängten Zusammenhange übersehen.

In den Vorlesungen über die Kritik der Urtheilskraft hat sich H. B. ganz an Kant gehalten. Er spricht von diesem immer noch nicht genug gekannten Werke mit wahrer Entzückung, und wer es kennt, wird die Lobsprüche, die er ihm giebt, nicht übertrieben finden. „Die Reichhaltigkeit, heisst es in der Vorrede, an Nebenbetrachtungen, welche K. in die Schrift zu legen wußte, deren Auszug ich hier liefere, und das Wohlgefallen, da ich stets an Arbeiten fand,

die so tief wie diese in die Seele des fehlenden Menschen greifen, mochten, daß ich mich der Bearbeitung der Kritik der Urtheilskraft wirklich, wie man sagt, con amore unterzog. Es war mir unmöglich, die ganze Gedankenfülle des Urwerkes, nach meiner Art verständlich, in meine Bearbeitung zu übertragen, wofern ich es nicht darauf anlegen wollte, daß K. Werk, dem Umfange nach, nur ein Auszug aus dem meinigen scheinen sollte. Resultate ganzer Theorien werden mit wenigen Worten, in einem Heyspiele zusammen gedrängt, und worüber die *Mairane* und die *Priestley*, die *Winkelmannne* und die *Lessinge* Bücher schrieben, steht in K. Werk auf einer Octavseite.

In der Kritik der teleologischen Urtheilskraft wird man den Mangel an Beyspielen vielleicht nicht tonloslich vermissen. Mit gehöriger Vorkenntnis findet man sich zu Gegenständen des äussern Sinnes ziemlich hin.

Weit schwerer aber fällt es das Wahre oder Falsche einer Theorie einzusehen, ja oft die Theorie zu verstehen, wenn sie sich mit dem Gefühle, dem Gegenstande des innern Sinnes beschäftigt. Das Gefühl des Schönen und Erhabenen bemächtigt sich so sehr des ganzen Gemüths der meisten Menschen, daß es wenig Zeit zur Beantwortung der Frage übrig läßt: woher dies Gefühl? Man genießt, und ist zufrieden: man genießt, und weiss kaum in dem folgenden Augenblicke, daß man genossen. Der Theoretiker, der die Resultate seiner durchdachten Gefühle dar-

stellt, wird oft deshalb nicht verstanden, weil man nicht einfieht, daß man vierzig Jahre Profa gemacht habe, ohne es zu wissen, nicht einfieht, daß man den Genuß gehabt hat, auf den die Theorie angewandt werden soll.“

7. Heidelberg auf Kosten des Verfassers.

In Commission bey Gütz und Schwan in Mannheim. *Kritische Untersuchungen über kritische Philosophie* von Andreas Schönberger 1795. 9 B. 8.

„Wer mich bis daher verstanden hat, sagt der Verf. am Schlusse, der weiß, was ich damit sagen wolle.“ Sehr wahr: und es gäbe keine größere Empfehlung für diese Schrift, als wenn alle Beurtheiler derselben sagen könnten, ihr ganzer Inhalt sei eben so wahr, wie dieser Satz. Leider wird es wohl aber unter diesen mehrere *dunkle Menschenglieder* geben, die das ganze Büchelchen vielleicht aus *Lahmsucht*, die aber eine bloße Folge von *dicker Faulheit* ist, für ein *unnützes Strahlen-Gewebe* für ein *Wortgeflecht* halten (S. 117.) und dieses philosophische Licht nicht genießen können.“ Das Schriftchen enthält. 1) Versuch einer einzig möglichen Darstellung unsers *höchsten philosophischen Wissens*, d. i. einer Theorie der Vorstellungsweisheit und des Vorstellungsvermögens überhaupt. 2) Versuch einer Widerlegung des von Kant aufgestellten transcendentalen Idealismus, und dadurch Aufsehung und Festsatzung des von demselben vernichteten transcendentalen Realismus 3) den Grundzug eines Versuchs *einzig möglicher Darstellung*, a. einer allgemeinen reinen Logik, d. i. *Richtigdenkungslehre* und *Größeneigenschaftslehre*, b. einer wissenschaftlichen allgemeinen Sprachlehre. 4) Versuch *einzig möglicher Darstellung einer Wissenschaften Erzeugung-Methode* überhaupt, und 5) Versuch einer *einzig möglichen Darstellung der richtigen*

Folge aller der in *den untern Schulen* vorkommen sollenden Wissenschaften. Viel auf wenig Blättern, von denen obendrein noch etliche ganz leer, mehrere mit Titeln und Ueberschriften angefüllt sind.

Wir sind fest überzeugt, daß der Verf. selbst nicht weiß, was er eigentlich will, und wollen daher nicht weiter bei seinen wundereltfamen Darstellungen verweilen. Sogar die schöne Gelegenheit, unsere Leser zu belustigen, wollen wir ungebraucht lassen. Vielleicht ist der Verf. künftig auf eine andre Art diskret, und läßt alle Produkte seines Philosophirens, die dem gegenwärtigen gleichen, in seinem Pulve verschlossen. Sein nächstes Vorhaben ist, die Größeneigenschaftslehre in ihrer einzig-möglichen Natur darzustellen.

8) Bamberg in der Gübhardtschen Buchhandlung: *Kurze und deutliche Darstellung des Kantischen Systems* nach seinem Hauptzwecke, Gange und innerm Werthe. Von Andreas Metz der Theologie Licentiat, der Philosophie Doktor, und derselben auf dem Gymnasium zu Würzburg öffentlichen und ordentlichen Lehrer 1795. 14 B. 8. (15 Gr.)

Des Verfassers Absicht ist solchen, welche an den gegenwärtigen durch Kant gestifteten Revolution im Fach der Philosophie warmen Antheil nehmen, gleichwohl aber wegen ihrer Berufsgeschäfte, oder andern Ursachen nicht im Stande sind, durch eigene Lectüre der Kantischen Schriften, durchs eignes Nachdenken, sich einen systematischen Ueberblick des Ganzen zu verschaffen, eine Schrift in die Hände zu geben, die sie mit den Resultaten der Kritik auf eine leichte Art bekannt machen möchte. Er hält dafür, daß die Kritik zu verstehen, nicht eine Erkenntniß der Elementarphilosophie erfordert werde, welches unserer Meinung nach ganz recht ist. Diese möchte

möchte wohl weit mehr dazu beytragen, den wahren Standpunkt, aus welchem die Kritik durchdacht werden muß, zu verrücken. Der Verf. liefert seinem Zwecke gemäß, einen Auszug aus der Kritik der reinen Vernunft, und bringt soviel aus der Kritik der praktischen Vernunft, und der philosophischen Religionstheorie bei, als zur Begründung der Moralität und der Religionswahrheiten im allgemeinen nöthig ist. Zugleich wird auf die Zeitumstände Rücksicht genommen, und mehrere Vorurtheile gegen die Kantische Philosophie werden berichtigt, so daß man allerdings dem Buche recht viele Leser unter den bezielten Ständen wünschen muß. Der Verfasser hat bei seiner Arbeit zugleich die besten Kommentatoren benutzt, zeigt aber allenthalben, daß er mit eigenem Geiste gearbeitet habe.

- 9) Göttingen b. Vandenhök u. Ruprecht: *Vollständige und systematische Tafel der Xargorien*. Bey der Anzeige seiner Vorlesungen im Winter 1795 — 1796. mitgetheilt, vom Allessio Wäld zu Göttingen 1 B. 4.

Um ein Urtheil über des II. Verf. Unternehmen zu fällen, muß man die weitere Ausführung abwarten. In dieser vorliegenden kurzen Darstellung kann Rec. sich nicht ändern.

Elementarphilosophie.

3. Bonn u. Frankfurt b. Andrä: *System der kritischen Philosophie auf dem Satz des Bewußtseyns gegründet*. Von Johann Neß der Philosophie Doktor und öffentlichen ordentlichen Lehrer auf der Universität zu Bonn, 1 Th. formale Philosophie 1795. 19 B. 8. (16 Gr.)

Dieses Buch ist darauf angelegt, ein ganzes System der Philosophie vorzutragen,

und macht den ersten Band aus, der die Theorie der Vorstellungen, und die allgemeine Logik enthält. Der Verf. verrieth eine große Belesenheit mit den Schriften älterer und neuerer Philosophen, indem er die Geschichte der wichtigsten Begriffe, die er abhandelt erzählt, und man merkt es der Schrift durch und durch an, daß sie einen scharfsinnigen Kopf zum Urheber hat.

Den Anfang macht eine Einleitung in die Philosophie überhaupt, wo I. der Begriff der Philosophie eröffnet wird. Dieses geschieht kritisch-historisch. Es wird erzählt, wie des Alten *Wolff*, *Crusius*, *Leipniz*, *Jakob*, *Reinhold* und *Heydenreich* den Begriff der Philosophie bestimmt, und nachdem ihre Bestimmungen aus Gründen verworfen sind, die wohl mehrere der genannten Männer nicht hinreichend finden werden, wird §. 11. folgende Definition der Philosophie aufgestellt: daß sie nemlich: *die Wissenschaft des Einzig Möglichen sey, welches durch das menschliche Gemüth unabhängig gesetzt, und a priori vorstellbar ist*. Da dieser Begriff nun offenbar Physik; empirische Psychologie und überhaupt alle angewandten Theile ausschließt: so möchte die Vernunft sie wohl schwerlich gelten lassen. Dann wird II. von dem Object und der Form, III. von der Möglichkeit der Philosophie, IV. von deren Gebiet und Grenzen und V. von dem Verhältnis der Vernunft zur Philosophie gehandelt. N. VI wird die Einteilung der Philosophie gegeben, wo die *Fundamentalphilosophie* an die Spitze gestellt wird, welche die Theorie der Vorstellungen d. i. a) die Theorie des Vorstellungsvermögens, b) die transcendente Logik und c) die allgemeine Logik in sich faßt. Nach ihr folgt die *Metaphysik*, die mit der *Fundamentalphilosophie* die *Theoretische Philosophie* ausmacht. Neben ihr steht die *Theorie des Gemüths und des Begehrungsvermögens*

gens etc. Die Verbindungsgründe wird jeder aus des Verf. Begriffe der Philosophie leicht finden können. N. VII stellt die Hauptparteyen dar, welche für ihr System Gründe anbringen können. VIII. wird der Begriff des ersten Grundsatzes der Philosophie erörtert, von dem der Verf. verlangt, daß er *unbestreitlich und ungreiflich und material*, folglich eine Thatfache des Gemüths ausdrücken soll, die Bedingung a priori jedes Erkenntnisses ist. Dieser Grundsatz kann nur die Form des Inhalts aller übrigen Erkenntnisse bestimmen; er muß die allgemeine *Möglichkeit* ausdrücken, durch jede Erkenntnis bestimmt zu werden, und die allgemeine *Notwendigkeit* Bedingung jeder Erkenntnis zu seyn. Das höchste Faktum im Gemüthe sey nun das Bewußtseyn, und es könne daher auch keinen höhern Satz geben, als den, daß das *Bewußtseyn überhaupt* ausdrückt. Demnach geht der Verf. S. 22 zum 1sten Theile der formalen Philosophie, d. i. der Theorie des Bewußtseyns über. Hier wird I. der Begriff des Bewußtseyns entwickelt größtentheils nach Reinhold, obgleich nicht ohne einige Abweichungen. II. der Satz des Bewußtseyns als der oberste Grundsatz aller Philosophie dargestellt, welcher hier so lautet. *Im Bewußtseyn u. durch dasselbe unterscheidet das Subjekt die Vorstellungen von sich, u. dem Objekte u. bezieht sie von sich und auf das Objekt.* Dieser Satz drücke ein Faktum aus, das bei allem Vorstellen vorgehe, und sey daher das *allgemeinste und erste* der Philosophie. III. Verhältnis des Vermögens des Bewußtseyns zu dem Vorstellungsvermögen. IV. Arten des Bewußtseyns. V. Geschichte der Lehre des Bewußtseyns, der 2te Theil der formalen Philosophie ist betitelt: *Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt.* Es wird I. der Begriff der Vorstellung entwickelt, wobei das Merkmal zum Grunde gelegt wird, daß sie (§. 71) die Ver-

änderung des Gemüths sey, wodurch ich mir *etwas* bewußt werde, wo denn Stoff und Form in Betrachtung kommt, die II. näher bestimmt werden. III. werden die Bedingungen der Vorstellung angegeben, welche sind a) innere, Form und Stoff b) äußere, das Subjekt und das Objekt. IV. Eintheilung aller Arten der Vorstellungen nach einem Princip a priori. V. Vorstellungsvermögen. VI. Resultate der kritischen Philosophie aus dieser Theorie, welche sind, daß wir uns nur Vorstellungen, Vorgestelltes vorstellen (§. 63.) und wir also die Dinge nicht erkennen, was sie unabhängig von unserm Vorstellen an sich sind. — Der 3te Theil der formalen Philosophie handelt die *reine Sinnlehre* ab. Hier wird I. der Begriff der reinen Sinnlichkeit entwickelt. II. werden nähere Bestimmungen der Formen des äußern und innern Sinnes angegeben, wo denn nach Reinholdischer Art Raum und Zeit herausgebracht wird, worüber N. III — IV. die nöthigen Bestimmungen gegeben werden. Der 4te Theil enthält die *Theorie des Verstandes*, wo wiederum im allgemeinen 1) der Begriff des Verstandes zergliedert II. die Verstandesfunktionen näher angegeben werden. Die Wissenschaft der Verstandeshandlungen, die *Logik*, wovon N. II. gehandelt wird. Diejenige Theorie der Verstandesfunktion, wodurch Gedanken erzeugt werden, heißt *synthetische Logik* (§. 163) und sie bezieht sich mit den synthetischen Erzeugen des Begriffs überhaupt und der möglichen Formen, wodurch die Arten seiner äußern Bestimmbarkeit hervorgebracht werden. Dieses Denken ist *transcendental*; es macht das analytische Denken und seine Arten möglich. Die Theorie der Regeln, wodurch das Gedachte dem Denkenden im Bewußtseyn gegenwärtig ist, heißt *analytische Logik*. Das analytische Denken ist abhängig von dem synthetischen. Das Vermögen die Vorstellung des Objekts zu er-

zu-

zeugen, ist *synthetischer*, das Vermögen, das Objekt zu verstehen, *analytischer* Verstand. Dann folgt insbesondere in der Ersten Abtheilung die's Theils die transcendente Logik, welche von dem synthetischen Verstande handelt, und wo I. eine dreifache Bedeutung des synthetischen Verstandes angeführt wird, nemlich a) als das Vermögen der Synthesis überhaupt. Als solche sey er die positive Bedingung des Bewusstseyns überhaupt, und sey auch bei der Anschauung wirksam, seine Funktion sey hier eine unbewusste naturnothwendige Synthesis des gegebenen bloßen Mannichfaltigen. (§. 167) Synthesis der Apprehension, er wirke als transcendente Einbildungskraft. b) im engeren Sinne sey der Verstand das Vermögen der objectiven Synthesis, das Vermögen, wodurch ein Objekt gedacht wird. Seine Handlung ist intellektuell und Grund des klaren Bewusstseyns. Er ist das Vermögen der Begriffe. Endlich c) das Vermögen, das eigentlich vom Subjekt verschiedene Objekt zudenken ist Verstand in engerer Bedeutung. Es wird der Vernunft als dem Vermögen des Subjekt zudenken entgegengesetzt. (In dieser Zergliederung dringt unstreitig H. N. sehr tief in die Natur des Verstandes ein. Die Unterscheidung des synthetischen und analytischen Verstandes ist reell und wesentlich. Aber die Unterscheidung des synthetischen Verstandes in dreyerley Art scheint unnütze Subtilität zu seyn, indem alle drey Funktionen in der That durch denselben Verstand ausgeübt werden, und N. a) nichts anders ist, als das ursprüngliche Setzen des Verstandes in der Kategorie der Quantität und Qualität N. b) eben dieses ursprüngliche Setzen in allen vier Klassen der Kategorien, wodurch eben ein Objekt ursprünglich gesetzt wird; N. c) aber insbesondere das ursprüngliche Setzen in der Kategorie der Relation und der Substantialität ist; und wenn

man jeder Art des Objekt ursprünglich zu bestimmen, einen eignen Verstand zueignen wollte, so konnte man ihm noch weit mehrere Bedeutungen beylegen. In der That gehen alle Handlungen, welche der Verf. von einander trennt, bey der ursprünglichen Synthesis zugleich vor, und keine ist ohne die andere möglich. In der ursprünglichen Synthesis der Apprehension wird Quantität und Qualität fixirt, mit diesen aber auch zugleich die Relation und Modalität. In dem ursprünglichen Setzen eines vom Subjekt verschiedenen Objekts ist es die Kategorie der Relation, von welcher der Anfang gemacht wird. Nur was n. b. den Verstand, als Vermögen der Begriffe betrifft, da scheint der Verf. den synthetischen Verstand mit dem analytischen zu verwechseln, wenn er nicht, wie man glauben muß, darunter das Vermögen versteht, Begriffe zu bilden, als vielmehr den Stoff zu Begriffen zuzubereiten) II. Begriff des Gegenstandes, (die Hauptfrage ist hier) wie wird er *synthetisch* im Bewusstseyn erzeugt? (die analytische Förterung dieses Begriffs ist von keinem Gebrauche hierbey). Diese Frage beantwortet der Verf. III so, daß der Gegenstand nur durch das in objektive Einheit begriffene Mannichfaltige bestimmt gedacht werden könne; ihm müßte also das Mannichfaltige bereits gegeben seyn, und an ihm bringe er die Form der objektiven Einheit, oder die Einheit des Gegenstandes hervor. IV. Bedingung des Stoffes an der Form des Begriffs. — Das Product der Verstandesverbindung ist — objektive Einheit (§. 182) und V. der Grundsatz der transcendentalen Logik ist: *Alle Mannichfaltige und empirische Bewusstseyn muß sich in ein einziges a priori verbinden lassen, um ein Objekt zu denken, oder objektiv ausgedruckt: Das vorgestellte Mannichfaltige muß unter der Bedingung der objektiven Einheit stehen, wenn ein Objekt soll können gedacht werden. Dies*

See

fer Grundsatz drückt das Wesen des Denkens aus, und erklärt seine Genesis. VI. werden die a priori bestimmte Modificationen der synthetischen Verstandeseinheit angegeben, die Begriffe von denen Urtheilen zergliedert etc. — Man wird hieraus sich von dem, was der Verf. geleistet hat, leicht einen Begriff machen können.

- 4) Tübingen b. Heerbrand: *Vom Ich als Princip der Philosophie*, oder über das Unbedingte im menschlichen Willen von Fr. Wilh. Joseph Schilling 1795. 15 B. 8.

Der Inhalt dieser Schrift ist folgender: Es muß einen letzten Punkt der Realität alles Wissens geben. N. 1 (Rec. sieht die Nothwendigkeit davon nicht ein. Es könnte ja wohl alles Wissen einen nächsten Grund haben, und der letzte könnte als nie gegeben, eine bloße Idee, d. h. für uns nichts seyn.) Gibt es überhaupt ein Willen, so muß es ein letztes Wissen geben, das seinen Realgrund nicht wieder in etwas andern sucht (ist wider nicht evident. Denn es könnte ja wohl seyn, daß dieses Letzte gar kein Willen wäre, und auch kein Objekt des Willens werden könnte. Der letzte Grund aller Realität ist (S. 4) ein Etwas, das nur durch sich selbst, d. h. durch sein Seyn (ist dieses verständlich?) denkbar ist, bey dem das Princip des Seyns und des Denkens zusammenfällt. (scheint dem Rec. metaphysische Myllik zu seyn. Sobald (S. 6.) die Philosophie Wissenschaft zu werden anfängt, (ist sie dieses jemals nicht?) muß sie auch einen obersten Grundsatz und mit ihm etwas Unbedingtes voraussetzen (Warum? die Mathematik hat mehrere Grundsätze, wovon keiner über den andern ist — Axiomen; sie hat gar kein Unbedingtes, und ist doch Wissenschaft) weder das Objekt überhaupt, noch das Subjekt kann das Unbedingte seyn, weil sie sich beide voraus setzen.

Das Unbedingte kann nur in dem, was gar kein Ding werden kann, im *absoluten Ich* liegen. (Nach des Rec. Sprache ist Etwas und Ding (ens) eins und ein Etwas, das kein Ding werden kann, ist ein Unding. Der H. Verf. thut also sehr Unrecht, daß er seine Sprache nicht näher bestimmt.) Das unbedingte Ich liegt außer aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit. Mein Ich (S. 14) enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht, (daß man nicht fragen, was das Seyn des Ichs ist? Er (Rec.) kennt kein Seyn, als das Reale in der Zeit, in wie fern es in Relation aufsbewußt:eyn steht. Das Seyn des Verf. aber ist ganz etwas anders, warum erklärt er es nicht?) *Ich bin*, ist das Einzige, wodurch es sich in unbedingter Selbstmacht ankündigt (Die unbedingte Selbstmacht ist dem Rec. völlig unverständlich.) Es bringt sich durch sein Denken selbst, durch absolute Kauffelnität hervor. (Woher weiß der Verf. das? und hat der Ausdruck: Etwas bringt sich selbst hervor, überall einen Sinn. Nach des Rec. einfältiger Meinung ist das, was hervorgebracht wird, noch nicht da, und kann sich also nicht hervorbringen. Die ganze Stelle, so wie der ganze daraus folgende Pathos: *Ich bin, weil ich bin*, das ergreift jeden pözlich etc. scheint dem Rec. Myllik. Er fühlt sich von dem: Ich bin, weil ich bin, nicht ergriffen.) Jeder bedingte Satz muß im Regressus auf das absolute Ich führen. (S. 18.) Dieses ist allem Objekt und Subjekt entgegengesetzt. Das Objekt (S. 20.) ist nur als *Nicht* — *Ich* bestimmbar. Das Princip des Dogmatismus, ist ein vor allem Ich gesetztes Nicht — Ich, Princip des Criticismus, ein vor allem Nicht — Ich gesetztes Ich. Mitten inne liegt das Princip des durch ein Nicht — Ich bedingtes Ichs oder was dasselbe ist, des durch ein Ich bedingte Nicht — Ichs. S. 22. wird gelehrt, daß sich das Princip des Dog-

Dogmatismus und das zuletzt genannte Princip selbst widerspreche, und das nur das Princip des Kriticismus möglich sey. Dieses wird ausgedrückt. S. 42 *Ich bin ich oder Ich bin.* Das Wesen des Ichs ist Freyheit (Woher weiß der Verf. das? doch wohl bloß aus seinem Begriffe von diesem Ich?) Diese ist positiv unbedingtes Seyn aller Realität in sich selbst, negativ gänzliche Unabhängigkeit und Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich.

Das Ich ist aber nur in einer *intellektuellen Anschauung* bestimmt. Dieses ist eine Anschauung, die gar kein Object hat (§. 50.) Man kann sie also durch Bewußtseyn so wenig widerlegen als beweisen. (Hier eröffnet also Hr. S. einen Weg, wo wir etwas erkennen, ohne Erkenntnisvermögen. Rec. findet dieses äußerst subtil!) — Das Ich ist schlechthin Eines S. 51. (Eines und doch nicht Ein Ding! selbst!) Es enthält alles Seyn, alle Realität S. 61. (Und ist selbst kein Ding. Nach des H. Verf. Philosophie kann also etwas Reales, doch kein Ding Seyn. Das ist abermahls etwas ganz neues) und ist S. 74. daher unendlich, so wie alle seine Attribute. Es ist als das Unbedingte die einzige Substanz. Alles was ist, ist ein Ich (28) außer dem Ich ist nichts. Alles was ist, ist bloß Accidenz des Ich. Dieses ist die Grenze des *Ich* aller Philosophie. Das Ich ist die absolute Macht (S. 86.) Seine Urform ist die des reinen ewigen Seyns. Von ihm kann man bloß sagen, *es ist*; es ist außer aller Zeit gesetzt, unendlich, durch sich selbst ewig, ohne Dauer. Das Ich setzt sich selbst schlechthin und alle Realität in sich. Die *materiale Urform* des Ichs ist die Einheit seines Seyns, in sofern es alles sich gleich setzt, und durch diese Urform ist zugleich eine *formale Form* des Seyns im Ich überhaupt bestimmt S. 143.

Sonst hieß es etwas Mystik. Vielleicht liegt auch hierin ein Schatz gefühlter *Aquas. 796.*

Wahrheit S. 137. deren intellektuales Anschauen Rec. aber nicht erringen kann, wie es aufrichtig gestehet. Rec. bekennet, daß er nicht fähig ist, in der Folge der Schrift, welche doch die Hauptsache zu seyn scheint, einen vernünftigen Sinn zu finden. Er muß im Ganzen einem andern Rec., der in den Annalen eine Schrift des Verf. recensirt hatte, vollkommen beystimmen, und sich also nolens volens dem Zorne oder der Versachtung des tief sinnigen H. Verf. Preis geben. Uebrigens versichert Rec., daß er dem H. Verf. weder versattet noch böse auf ihn werden wird, wenn er auch gleich in einer seiner neuen Vorreden ein Paar Schimpfwörter entgegen sieht und erwartet, daß ihn H. S. unter diejenigen setzen werde, die keinen philosophischen Sinn, ist zu sagen, kein intellektuales Anschauungsvermögen besitzen. Rec. kann indessen nicht umhin zu bemerken, daß es Philosophen nicht anstehet, sich auf ein partiikuläres Vermögen zu berufen. Eine Philosophie, die sich nicht durch verständliche Worte mittheilen läßt, wo (S. 137.) das Selbst errungene Anschauen des Intellektualen dem Stückwerke der Sprache zu Hilfe kommen muß, ist keine Vernunftwissenschaft. Damit jedoch der H. Verf. dem Rec. wenigstens keine Verdrehung seiner Worte schuld gebe, will er den Lesern ein ganzes Stück der vorliegenden Schrift mittheilen, womit diese machen mögen, was sie wollen, und woraus sich vielleicht ahnden läßt, zu welchem Zweck der Verf. seine Untersuchung angestellt hat.

„Wenn die Objekte selbst nur durchs absolute Ich, (als den Innbegriff aller Realität), Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empirischen Ich existiren, so ist jede Kausalität des empirischen Ichs, (dessen Kausalität überhaupt nur durch die Kausalität des Unendlichen möglich, und von dieser nicht der Qualität, sondern

dem nur der Quantität nach verschieden ist), zugleich eine Kausalität der Objekte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Innbegriff aller Realität, dem Ich verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip prästabiler Harmonie, das aber bloß immanent, und nur im absoluten Ich bestimmt ist. Weil nemlich nur in der Kausalität des absoluten Ichs eine Kausalität des empirischen möglich ist, und die Objekte gleichfalls ihre Realität nur durch die absolute Realität des Ichs erhalten, so ist das absolute Ich das gemeinschaftliche Centrum, in welchem das Princip ihrer Harmonie liegt. Denn die Kausalität der Objekte harmonirt mit der Kausalität des empirischen Ichs nur deswegen, weil sie nur in und mit dem empirischen Ich existiren, daß sie aber nur in und mit demselben Ich existiren, kommt bloß daher, daß beide, die Objekte und das empirische Ich, ihre Realität nur der unendlichen Realität des absoluten Ichs verdanken.

Durch eben diese prästabilierte Harmonie läßt sich nur auch die nothwendige Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit begreifen. Denn da reine Glückseligkeit, von der allein die Rede seyn kann, auf Identificirung des Nicht Ichs und des Ichs geht, so ist, da Objekte nur überhaupt als Modifikationen der absoluten Realität des Ichs wirklich sind, jede Erweiterung der Realität des Ichs, (moralischer Fortschritt), Erweiterung jener Schranken, und Annäherung derselben zur Identität mit der absoluten Realität, d. h. zu ihrer gänzlichen Aufhebung. Wenn es also fürs absolute Ich kein Sollen, keine praktische Möglichkeit giebt, so würde, wenn das endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesetz (des Sollens) die Form eines Naturgesetzes (des Seyns) erhalten; und umgekehrt, da das Gesetz seines Seyns nur durch Freiheit konstitutiv geworden wäre, dieses Gesetz selbst

zugleich ein Gesetz der Freiheit seyn. Also ist das letzte, worauf alle Philosophie hinführt, kein objektives, sondern ein immanentes Princip prästabiler Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identisch sind, und dieses Princip ist nichts anders, als das absolute Ich, von dem alle Philosophie ausgieng.

Giebt es für das unendliche Ich keine Möglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, so kennt es auch keine Zweckverknüpfung in der Welt. Gäbe es für das unendliche Ich Mechanismus oder Technik der Natur, so wäre ihm Technik, Mechanismus und Mechanismus Technik, d. h. beide fielen in seinem absoluten Seyn zusammen. Demnach muß selbst die theoretische Nachforschung das Teleologische als mechanisch, das Mechanische als teleologisch, und beides als in Einem Princip der Einheit befaßt betrachten, daß sie zwar nirgends (als Objekt) zu realisiren im Stande, doch aber vorauszusetzen genöthigt ist, um die Vereinigung der beiden widerstreitenden Principien, (des mechanischen und teleologischen) die in den Objekten selbst unmöglich ist in einem über alle Objekte erhabnen Princip begreifen zu können. So, wie die praktische Vernunft genöthigt ist, den Widerstreit zwischen Freiheits- und Naturgesetzen in einem höheren Princip zu vereinigen, in welchem Freiheit selbst Natur, und Natur Freiheit ist, muß die theoretische Vernunft in ihrem teleologischen Gebrauche auf ein höheres Princip kommen, in welchem Mechanismus und Teleologie zusammenfallen, daß aber eben-deswegen schlechterdings nicht als Objekt bestimmbar seyn kann.

Was für das absolute Ich absolute Zusammenstimmung ist, ist für das endliche hervorgebrachte, und das Princip der Einheit, das für jenes konstitutives Princip immanenter Einheit ist, ist für dieses nur

regu-

regulatives Princip objektiver Einheit, die zur immanenten werden soll.

Also soll auch das endliche Ich sterben, in der Welt das Hervorzubringen, was im Unendlichen Wirklich ist, und der

höchste Beruf des Menschen ist — Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanisim, Mechanisim aber zur Einheit der Zwecke zu machen.

III. METAPHYSIK.

1. Nürnberg und Altdorf bei Monath und Kusler: *Philosophische Versuche*, über die metaphysische Naturlehre, Seelenlehre, Weltlehre und Gotteslehre und über den Unterricht in der Philosophie in gelehrten Schulen und die Lehrbücher dazu; von *Johann Georg Nehr*, Rector an dem Gymnasium in der Reichsstadt Windsheim. Erster Theil 1795. 26 B. 8. (1 Rthlr.)

Der erste dieser Versuche ist: die Darstellung einer *metaphysischen Naturlehre* nach Kant. — Es ist sehr zu wünschen, daß die Metaphysik der Natur mehr, besonders von Physikern studirt werde, und wenn man den wichtigen Gesichtspunkt, aus welchem dieses Werk beurtheilt werden muß, einmal gefaßt hat, so möchte wohl Kants Werk keines weiteren Commentars bedürfen. Indessen können doch Erläuterungen und veränderte Beyspiele, wie sie der Verf. giebt, nützlich seyn, und die Wissenschaft selbst läßt sich auch wohl noch nach einer strengeren Methode darstellen, als es Kant selbst gethan hat. Nur muß man sich hüten, durch Liebe zur Deutlichkeit undeutlich zu werden, welches dem Verf. öfter zu widerfahren scheint, wie wenn er von dem Nutzen, daß alles Räumliche Reale aus Materie bestche, daß Materiale das Reale im Raume sey etc. Beweise giebt. Auch haben die Kantischen Beweise dadurch nicht an Stärke gewonnen, daß er sie in eine größere Logische

Form gegossen. Im Ganzen aber muß man gänzlich zweifeln, ob der Verf. den Sinn der Kantischen Metaphysik der Natur ergründet habe, da er das Bewegliche und die Materie überhaupt, nicht etwa als eine gegebene Erscheinung, sondern ganz und gar als Ding an sich behandelt, dem alles, was in der Kantischen Metaphysik der Natur vorkommt, als Prädicat beygelegt wird. Zwar hat der Verf. stets das Wort *Erscheinung* im Munde. Aber das, was er so nennt, ist nichts als das wahre Ding an sich aller alten Metaphysiker. Daß dieses so sey, wird aus den folgenden Abhandlungen des Verf. ganz klar.

Der zweyte Versuch ist nemlich eine *Metaphysische Seelenlehre* S. 95. wo der Verf. das darstellen will, was an dem Ich bloß erschließbar ist, also nicht durch Erfahrung erkannt werden kann. Diese Seelenlehre wird nun hier nach der Analogie der metaphysischen Naturlehre eingetheilt. 1) in die Lehre von der Veränderung des Ichs vermittelt des Bewußtseyns; 2) in die Seelenkräftenlehre; 3) die Seelen-Verhältnißlehre. 4) die Seelen-Erscheinungslehre, und ist in mathematischer Form, wie die methaphysische Körperlehre abgehandelt. In der Ausführung geht der Verf. durchgängig der Körperlehre nach. Daß man aber dabey nichts als die Kühnheit des Verf. ein solches Unternehmen zu wagen, bewundern könne, wird der einsichtsvolle Leser leicht selbst errathen. Damit wir

aber demselben doch einen Begriff von dieser abentheuerlichen Unternehmung geben; so wollen wir ihm ganz kurz die Resultate mittheilen. Eine Erklärung der Seelenveränderung macht den Anfang S. 99. es sey das Bezogenfeyn eines Nicht Ichs auf das Ich durchs Bewußtseyn und der Begriff von einem absoluten und relativen Raun, führt auch den Begriff von einem absoluten und relativen Bewußtseyn herhey. Jenes ist dasjenige Bewußtseyn, durch welches zuletzt alle Nicht Ich auf das Ich bezogen werden: dieses dasjenige, welches selbst als ein Nicht Ich durch das absolute Bewußtseyn auf das Ich bezogen wird. Alle Seelenveränderungen gehen in der Zeit vor (S. 100.) Die Zeit, in welcher ein Nicht Ich, das im absoluten Bewußtseyn vorkommt, auf das Ich bezogen wird, heißt die *absolute* Zeit; diejenige, in welcher ein Nicht Ich, das im relativen Bewußtseyn vorkommt, auf das Ich bezogen wird, heißt die *relative* Zeit. Jede Seelenveränderung ist nun entweder ein Bezogenfeyn eines Nichtichs, das in einem relativen Bewußtseyn vorkommt, und nur mittelbar in der absoluten Zeit auf das Ich bezogen wird; oder ein Bezogenfeyn eines Nicht Ichs, das selbst ein relatives Bewußtseyn ist, und unmittelbar in der absoluten Zeit auf das Ich bezogen wird. Eine zusammengesetzte Seelenveränderung lasse sich nur vorstellen, (S. 101.) als die Veränderung am Ich, welche aus zweyen oder mehreren verbunden ist etc. In dem zweyten Hauptstücke von den Seelenkräften wird behauptet: Ich sey der Grund von Erfüllung der Zeit (§. 12.) daher eine Substanz (§. 13.) Ich sey Seelenkraft, die einen Trieb habe (§. 16.) und in ihrem absoluten Vermögen bestehe (§. 17.) Sie sey als selbstthätige Kraft, die Kraft des Bewußtseyns, ihre Wirkung das absolute Bewußtseyn, ihr Gewirktes das absolute — unveränderliche Wissen,

die Form des Wissens: das Bewußtseyn sey durch die Natur unseres Ich nothwendig, das Ich könne also in keinem Zeitaugenblicke ohne Bewußtseyn seyn. Nun wird auch noch die Sinneskraft, die äußere so wohl als die innere, die Verstandes- und Vernunftkraft, alle Erkenntnißkräfte — die Gefühlkraft — der Wille, die absolute Triebfeder — alles a priori demonstrirt. Das dritte Hauptstück heißt Lehre der Befelung. Diese ist das Außere am Ich, welches durch die Seelenkraft erzeugt worden. Hier wird erwiesen. (§. 45.) daß die Seele eine einfache Substanz, eine Monade mit Befelung, d. h. ein Geist sey, daß ihr Freyheit zukomme, (§. 48.) daß Einwirkung und Gegenwirkung in der Seele gleich sey u. s. w. Endlich in der Seelenerscheinungslehre, demonstrirt der Verf., daß das Ich ein Gegenstand einer wirklichen Erfahrung sey, und wie man sich in Ansehung dieter Erfahrung täuschen könne u. s. w. Hier hätten wir also eine ganz neue transcendente Psychologie, eine Erkenntniß eines Dinges an sich, nemlich das Ich, wie sie kaum einer sich je eingebildet hat. Wir haben die Beweise des Verf. nicht mittheilen mögen. Wer sich davon etwas verspricht, mag sie bey ihm selbst nachlesen. Wir bemerken nur so viel, daß uns das erste Hauptstück ein leeres Spiel mit Worten zu seyn geschienen hat; die übrigen aber sammtlich auf der irrigen Vorstellung beruhen, als ob das Ich etwas anderes, als eine formale Vorstellung wäre. Da aber dieses wirklich ist, und diese Vorstellung gar kein Objekt in der Anschauung hat, so sind alle Schlüsse des Verfassers ohne Grund. Was in seinen Behauptungen wahr ist, beruhet auf der Erfahrung, und in Ansehung dessen sind wenigstens keine Gründe falsch.

Der dritte Versuch ist eine *Metaphysische Kosmologie*. Nichts anders, als wiederum

dorum ein Erkenntniß der Dinge an sich, hat der Verf. hierbey im Sinne. Denn ob er gleich sich den Worten nach (174.) dagegen erklärt, so ist doch das was er mittheilt nichts anders. Denn er führt nicht etwa Gesetze, sondern wirkliche transcendente Eigenschaften der Welt an, gerade wie alle ältere Metaphysiker, die ebenfalls nie etwas anders, als die letzten Ursachen in Beziehung auf das, was wir an den Dingen wahrnehmen, erforschen wollten. Die Ordnung der Kategorien bestimmt auch die Eintheilung dieser Wissenschaft wieder, und es folgt 1) Eine Weltgrößenlehre, worin bewiesen wird, daß das Weltall begrenzt sey, oder Anfang und Ende haben müßte (wobey, wie es nicht anders möglich ist, Raum und Zeit als Eigenschaften der Dinge an sich betrachtet werden) daß es nur ein Weltall geben kann. 2) eine Weltnaturlehre, wo die Realität der Monaden erwiesen wird. 3) Eine Weltverhältnißlehre, wo dargethan wird, daß das Quantum der Weltsubstanzen unveränderlich bleibe, und die Freyheit in der Natur einen Platz habe. 4) eine Erscheinungslehre, wo wieder eine Protestation (S. 219) vorausgeschickt wird, daß es nicht auf Erkenntniß der Dinge an sich angelegt sey. Aber der Verf. muß einen künftigen Begriff von Dingen an sich haben, wenn er läugnet, daß er lediglich damit umgehe, und doch immer von Dingen, von dem ursprünglichen Vorstellen ganz verschieden sind, die Vorstellungen bewirken etc. Denn dieses sind ja eben die Dinge an sich. Das ist ja eben vermeinte Erkenntniß der Dinge an sich, wenn er behauptet zu erkennen, das Weltall sey ein Gegenstand einer wirklichen Erfahrung, in wiewern es durch sein selbst gewirktes Aeußere Raum und Zeit erfülle.

Der vierte Versuch besteht in einer *metaphysischen Theologie*, wo wiederum nach der Ordnung der Kategorien be-

trachtet wird: 1) der Zustand Gottes oder der Inbegriff aller seines absoluten Prädicate. Seine absolute Größe wird durch das vereinte absolute räumliche und zeitliche bestimmt, also als unendlich und unbegrenzt als absolute Einheit; 2) die Natur Gottes, als der Inbegriff aller absoluten Realitäten. Er ist absolute immaterielle Substanz, hat absolute Geisteskräfte, ist absolute Intelligenz u. s. w. 3) die Wirkungen Gottes. Er ist schlechthin nothwendig, und die absolute äußerste Ursache alles Daseyenden; 4) das Daseyn Gottes Um dieses zu erkennen, muß etwas Erführbares von Gott gegeben werden. Dieses ist nun, wie sonst immer in der Metaphysik geglaubt worden, die Welt. Nun folgt der bekannte Kosmologische Beweis.

Eine ausführliche Beurtheilung dieses metaphysisch-dogmatischen Systems, das seinen Fundamenten nach ganz und gar das alte ist, wie diejenigen, welche die Kritik der Vernunft richtig gefaßt haben, schon a priori wissen können, wird man hier nicht erwarten. Wir bitten bloß den Verf. vor allererst zu untersuchen, ob den Begriffen, deren Realität er hier zu erwählen gedenkt, auch überall ein verständlicher Sinn beywohne, ob er überall dadurch Objekte vorstellt, oder wohl zu zusehen, welches die Verbindung zwischen seinen Begriffen und denen Gegenständen sey, wo denn derselbe bey einem unpartheiischen Nachdenken bald finden wird, daß sein System, wie alle bisherigen dogmatisch metaphysischen Systeme, ein Gewebe von *bloßen* Begriffen sey, aus denen eben deswegen, weil sie nur Begriffe sind, auf Objekte gar nicht geschlossen werden kann. (Man sehe zur Beurtheilung des Ganzen Ann. 1796. St. 1. N. 1.)

Den Beschluß macht der Versuche *über den Ununterricht in der Philosophie in gelehrten Schulen, und über die dazu erforderlichen*

chen Lehrbücher. Der Verf. behauptet daß der Unterricht in der Philosophie für die gelehrten Schulen zur Vorbereitung und Übung im Selbstdenken nothwendig gehöre. Um nun die Art des Unterrichts auf Schulen näher zu bestimmen, folgt eine Eintheilung der Philosophie S. 289. Die reine Philologie besteht nemlich nach dem Verf. 1) aus der allgemeinen Elementarphilosophie nach Hn. Fichte Wissenschaftslehre; 2) aus den besondern Elementarlehren: a) der Vorstellungskraft; b) der Gefühlskraft; c) der Willenskraft. Die Kraft äußere sich allezeit bey jedem Produkte auf eine doppelte Weise, einmal, in dem sie die Materie, und zweyten, indem sie die Form erzeuge. Im ersten Fall wirke sie als das Daseyngebende, Trieb, im zweyten als das Formgebende, Vermögen. Bey Untersuchung ihrer Producte müsse die Aufmerksamkeit auf beydes gerichtet werden. Die Betrachtung eines Produkts seiner Form nach, ist nach dem Verf. die *Logische*, seinem Stoffe und den Triebfedern zu keiner Erzeugung nach, die *metaphysische* Betrachtung. Beyde Betrachtungen könnten nun über jedes Produkt des Vorstellens, Fühlens und Wollens angestellt werden, und es müste daher eben so viele Logiken und Metaphysiken geben, als es Hauptkräfte der Seele giebt. — In einer ganz systematischen Darstellung aller philologischen Wissenschaften, (294) würde die allgemeine Elementarlehre den ersten Platz einnehmen, der besondern Elementarlehre des Vorstellens, und nach dieser der Logik und Metaphysik die nächsten Stellen anweisen, so dann erst dielen die Elementarlehre, der Gefühllehre mit ihrer Logik und Metaphysik sich folgen lassen, und der Elementarlehre nebst der Logik und Metaphysik des Wollens den letzten Platz einräumen. — Theils wegen des bisherigen Mangels an gehörigen Lehrbüchern nach diesem

Systeme, theils um sich nach der Fassungskraft der Jugend zu richten, soll die Methode des Vortrags in etwas geändert werden, und es soll nach den Vorkenntnissen, die in Sprachlehre und Mathematik bestehen sollen, die Seelenlehre vorangehen, oder der Unterricht über die Seelenkräfte und ihre erfahrbaren Producte. Diese soll jeder Art von Logik und Metaphysik vorausgeschickt werden. Die Methode soll dialogisch seyn, was S. 300 darüber gesagt wird, ist recht gut. Der Zweck eines jeden solchen Gesprächs müsse Entdeckung, Begründung und Aufklärung einiger für die Mitsprechenden neuen Wahrheiten seyn. — Unter den Lehrbüchern müsse daher die Erfahrungs - Seelenlehre an der Spitze aller übrigen stehen, und die Stelle der Elementarlehre vertreten; und sie müste die Logiken und Metaphysiken nach der natürlichen Ordnung der drey Haupt - Seelenkräfte folgen. Die Geschichte der Philosophie müsse den Beschluß machen, an welcher der Verf. aber solche Forderungen macht, die bis jetzt noch nicht erfüllt werden können. Daher auch der Vortrag derselben vorerst wegfallen, und durch eigne Lektüre der besten Schriften diees Faches ersetzt werden könne.

Rec. glaubt den Lesern genug von dem Inhalte dieser Schrift gesagt zu haben, um ein vorläufiges Urtheil über sie zu fällen. Sind sie Liebhaber des ächten metaphysischen Dogmatismus, in wiefern er durch Kantische Formeln und Phrasen ausgeschmückt, und durch die Elementarphilosophie und Wissenschaftslehre begründet ist; so können sie ihre Gedanken nirgends besser antreffen als hier. Der Verf. besitzt Scharfßinn, eine gute leichte Sprache, einen logischen Geist, und hat seine Vorgänger, besonders Hn. Fichte, Abicht und Reinhold studirt. Sind sie ächte kritische Philosophen; so werden sie wenig Behagen an des Verf. Arbeiten, sondern nur ihre

ihre Bemerkung bestätigt finden, daß man wohl die Worte der Kritik gebrauchen, und selbst der Ordnung der Kategorien folgen könne, ohne selbst in den Geist des Criticismus eingedrungen zu seyn.

2. Lübeck und Leipzig bei Friedrich Bohn.
Johann Georg Schloßers Schreiben an einen jungen Mann, der die Kritische Philosophie studieren wollte 1797. 11. B. 8. (14 Gr.)

Dieses leidenschaftliche Schreiben ist durch den Aufsatz: *Von einem neuerdings erlobenen vornehmen Ton in der Philosophie* von Kant entstanden, welcher in der Berlinischen Monatschrift May 1796. steht, und welchen Hr. Schloßer als eine Ironie auf sich ansieht und ansehen konnte. Man sieht also in diesen Aufsätzen zwey berühmte Männer in Streit, und es wird interessant seyn, hier so wohl den Inhalt, als die Manier des Streits kritisch vorzustellen.

Herr Schloßer hat schon mehr als einmal zu verstehen gegeben, daß er mit der kritischen Philosophie nicht zufrieden ist. Einige Anmerkungen zu keiner Uebersetzung der platonischen Briefe zielten vornemlich dahin, Hrn. S. Meinung über die kritische Philosophie kund zu thun. Und da in denselben eine gewisse Gefühlsphilosophie auf Unkosten einer andern, welche deutliche Begriffe fodert, angepriesen wird; so fand sich H. K. dadurch veranlaßt, sein Urtheil so wohl über eine solche Philosophie selbst, als über die Manier und den Ton, womit ihre Verehrer ihr Ansehen zu verschaffen suchen, zu erklären. Dieses ist in der erwähnten Abhandlung, die auch H. Schl. seiner Schrift hat bedrucken lassen, geschrieben.

Kant macht die Bemerkung, daß der Mensch sich gern über andere ein gewisses vornehmes Ansehen gebe, wenn er glaube im Besitze alles dessen ohne Mühe und Ar-

beit zu seyn, was andere sich erst durch viele Arbeit erwerben müssen. So sey es denn auch sehr natürlich, daß ein Mensch, der sich im Besitze eines Vermögens zu seyn glaube, das Ueberfönnliche anzuschauen oder zu fühlen, gegen denjenigen einen vornehmen Ton annehmen werde, der erst durch eine mühsame Zergliederung seines Erkenntnißvermögens erschaffen muß, ob seine Begriffe ihn überall bis zu so erhabenen Gegenständen bringen können. „Alle dünken sich vornehm nach dem Maße, als sie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach diesem Grundsatz ist es neuerdings so weit gekommen, daß sich eine vorgebliche Philosophie, bey der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angelesen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt: und dies zwar in einem Tone, der zeigt, daß sie sich mit denen, welche — *schulmäßig* — von der Kritik ihres Erkenntnißvermögens zum dogmatischen Erkenntniß langsam und bedächtig fortzuschreiten, sich verbunden halten, in Eine Linie zu stellen, gar nicht gemeint sind, sondern — *genüßmäßig* — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres, alles das, was Fleiß nur immer verschaffen mag, und wohl noch mehr zu leisten, im Stande sind. Mit Wissenschaften, welche Arbeit erfordern, als Mathematik, Naturwissenschaft, alte Geschichte, Sprachkunde etc. selbst mit der Philosophie, so fern sie sich auf methodische Entwicklung und systematische Zusammenstellung der Begriffe einzulassen genöthigt ist, kann mancher wohl auf pedantische Art *Stolz* thun; aber keinem andern als dem Philosophen der *Anschauung* der nicht durch die herkulische Arbeit des Selbsterkenntnißes von unten hinauf, sondern sie übersiegend, durch eine

eine ihm nichts kostende Apotheose von oben herab demonstirt, kann es einfaken, vornehm zu thun, weil er da aus eigenem Ansehen spricht, und Keinem deshalb Rede zustehen verbunden ist.“

Kant zeigt hierauf auf eine sehr interessante Art, wie Plato und Pythagoras (jedoch ohne ihre Schuld) durch ihr Philosophiren über die Natur der mathematischen Erkenntnis, die Einführung einer Anschauung des Ueberfünftlichen veranlaßt oder begünstigt haben, und daher zu Schutzpatronen der Anschauungsphilosophen gewählt werden, da hingegen Aristoteles Philosophie Arbeit erfordere, indem er zu einer Zergliederung aller Erkenntnis a priori in ihre Elemente auflodere.

Jetzt sieht Kant sich Philosophen erheben, welche mit Verachtung aller mühsamen Zergliederung der Begriffe, das Princip einführen wollen, durch Einfluß eines höheren *Gefühls* zu philosophiren, welche glaubhaft machen wollen, daß dieses Gefühl nicht bloß subjektiv in ihnen sey, sondern einem jeden angefonnen werden könne, mithin auch objektiv und als Erkenntnistück, als Anschauung oder Auffassung des Gegenstandes selbst gelte. Wer sich im Besitz einer solchen anschaulichen Gefühlserkenntnis zu seyn dünkt, wird sich natürlich weit erhaben über diejenigen fühlen, welche erst durch Vernunftbeweise die Wahrheit ihrer Behauptungen rechtfertigen müssen. „Es lebe also die Philosophie aus Gefühlen, werden sie sagen,“ die uns gerade zur Sache selbst führt! Weg mit der Vernunftzei aus Begriffen, die es nur durch den Umſchweif allgemeiner Merkmale versucht, und die, ehe sie noch einen Stoff hat, den sie unmittelbar ergreifen kann, vorher bestimmte Formen verlangt, denen sie jenen Stoff unterlegen könne. Und gesetzt auch, die Vernunft könne sich über die Rechtmäßigkeit des Erwerbs dieser ihrer hohen Einsichten gar

nicht weiter erklären, so bleibt es doch ein Faktum: „Die Philosophie hat ihre fühlbaren Geheimnisse.“

Diese Fühlbarkeit eines überfünftlichen Gegenstandes müßte also gleichsam eine vierte Stufe des Fürwahrhaltens seyn, kein Wissen, Glauben oder Meinen. Denn diese drey Stufen müssen sich durch Vernunftgründe nach Logischen Gesetzen rechtfertigen lassen. Es würde außer diesem Fürwahrhalten durch Vernunft, noch eine Vorempfindung (*visio sensitiva*) dessen seyn, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d. i. *Ahnung* des Ueberfünftlichen.

„Daß hierin nun ein gewisser mystischer Takt ein Ueberspruung (Salto mortale) von Begriffen zum Undenkbareren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht (und setzt Rec. hinzu keine Sinne seßen) eine Erwartung von Geheimnissen oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerey liege, leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung, und enthält die Hofnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transcendend sind, und zu keinem eignen *Erkenntnis* des Gegenstandes führen können, nothwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mittheilung (mystische Erleuchtung) verheissen müssen: was denn der Tod aller Philosophie ist.“

Kant zeigt aus einigen Stellen dieser Neuern, daß ihre Reden gerade zu diesem Mysticismus führen. Diese Stellen sind größtentheils aus den genannten Schlosserischen Anmerkungen genommen. Er deckt das Mystische Unbestimmte und Schiefe in jenen Stellen auf, dergleichen folgende sind: „Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröthe zeichnen; die Sonne muß geahnet werden. „Der Götin der Weisheit so nahe zu

zu kommen, daß man das Rauhen ihres Gewandes vernehmen kann“ die Kunst, „da er den Schleier der Isis nicht aufheben kann, ihn doch so dünne zu machen, daß man unter ihm die Göttin abmen kann“ u. s. w.

„Endlich, (sagt Kant) setzt die allerneueste deutliche Weisheit ihren Aufruf durchs Gefühl zu philosophiren, auf eine Probe aus, bey der sie nothwendig verlieren muß.“ Ihre Ausforderung lautet: Das sicherste Kennzeichen der Aechtheit der Menschenphilosophie ist nicht das, daß sie uns gewisser, sondern daß sie uns *besser* mache.“ Von dieser Probe kann nicht verlangt werden, daß das (durchs Geheimnißgefühl bewirkte) Besserwerden des Menschen von einem, dessen Moralität auf der Probierkapelle unterluchenden Münzwarden attestirt werde: denn den Schroot guter Handlungen kann zwar jeder leicht wägen, aber wie viel auf die Mark Fein sie in der Gesinnung enthalten, wer kann darüber ein *öffentliches* gehendes Zeugniß ablegen? Und ein solches müste es doch seyn wenn dadurch bewiesen werden soll, daß jenes Gefühl überhaupt bessere Menschen mache, wogegen die wissenschaftliche Theorie unfruchtbar und thatlos sey. Denn Probierstein hierzu kann also keine Erfahrung liefern, sondern er muß allein in der praktischen Vernunft, als a priori gegeben, gesucht werden. Die innere Erfahrung und das Gefühl (welches an sich empirisch und hiemit zufällig ist) wird allein durch die Stimme der Vernunft (dictamen rationis) die zu jedermann deutlich spricht und einer wissenschaftlichen Erkenntniß fähig ist, aufgeregt; nicht aber etwa durchs Gefühl eine besondere praktische Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich ist: weil jene sonst nie allgemein gültig seyn könnte. Man muß also a priori einsehen können, welches Princip bessere Menschen machen könne und werde, wenn man es

Annal. 796,

nur deutlich und unablässig an ihre Seele bringt, und auf den mächtigen Eindruck Acht giebt, den es auf sie macht.“

„Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht, und zittert bey'm Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie verführen. Er ist überzeugt, daß, wenn auch die letzten insgelammt vereinigt, sich gegen jene verschwören, die Majestät des Gesetzes, welches ihm seine eigene Vernunft vorschreibt, sie doch alle unbedenklich überwiegen müßte, und sein Wille also auch *dazu* vermögend sey. Alles dieses kann und muß den Menschen, wenn gleich nicht wissenschaftlich: doch deutlich vorgestellt werden, damit er so wohl der Autorität seiner ihm gebietenden Vernunft, als auch ihrer Gebote selbst gewiß sey; und ist so fern Theorie. — Nun stelle ich den Menschen auf, wie er sich selbst fragt: Was ist das in mir, welches macht, daß ich die innigsten Anlockungen, meiner Triebe, und alle Wünsche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Gesetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Ersatz verspricht, und keinen Verlust bey Uebertretung desselben androhet; ja das ich nur um desto inniger verehre, je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Diese Frage regt durch das Erstaunen über die Größe und Erhabenheit der innern Anlage in der Menschheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses, welches sie verhüllt (denn die Antwort: es ist die *Freiheit*, wäre tautologisch, weil diese eben das Geheimniß selbst ausmacht,) die ganze Seele auf. Man kann nicht satt werden, sein Augenmerk darauf zu richten, und in sich selbst eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht; und diese Bewunderung ist eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn

Q 9

über

über die Lehren der Moral von Kanzeln und Schulen. die Darstellung dieses Geheimnisses eine besondere oft wiederholte Fehlgang der Lehrer ausmachte, tief in die Seele eindringen, und nicht emangeln würde, die Mönchen moralisch *besser* zu machen.“

Hier ist nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, sondern bloß an ihre reinere Idee der Freyheit, die durch das unerschütterliche moralische Gesetz, als sichere Grundlage darliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen, selbst beym Widerstande der ganzen Natur durch ihre Grundätze zu bewegen. Das ist nun das Geheimniß, welches nur nach langsame Entwicklung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundätzen, also nur durch Arbeit *faßbar* werden kann. — Es ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt) sondern *a priori* als wirkliche Einsicht innerhalb der Gränze untrer Vernunft) gegeben, und erweitert so gar das Vernunftkenntniß, aber nur in praktischer Rücksicht bis zum Ueber sinnlichen: nicht etwa durch ein *Gefühl*, welches Erkenntniß begründete (das Mythische) sondern durch ein deutliches *Erkenntniß*, welches auf Gefühl das moralische hinwirkt.“

„Die Rüge dieses Anpruchs schien mir jetziger Zeit nicht überflüssig zu seyn, wo Ausschmückung mit dem Titel der Philosophie eine Sache der Mode geworden, und der Philosoph der Vision wegen der Gemächlichkeit, die Spitze der Einsicht durch einen kühnen Schwung, ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen großen Anhang um sich versammeln könnte (wie denn Kühnheit ansteckend ist) welches die Polizey im Reiche der Willenshaften nicht dulden kann.“

Rec. hat nicht ohne Grund diesen ausführlichen Abriss des Kantischen Aufsatzes größtentheils mit den Worten des Verf. gegeben. Die Schrift des H. Schloßers fodert schlechterdings, daß man willens muß, ob irgend etwas vorhergegangenes sey, was die Leidenschaft und die Erbitterung dieses Mannes gegen Kant in so hohen Grade erregen konnte, daß er alle Gesetze der Gerechtigkeit und Billigkeit gegen ihn übertritt, und sich Kantsgriffe erlaubt, die nur durch den überraschenden Anfall heiliger Affekten einigermaßen entschuldigt werden können.

In der That verdient die Manier, deren sich beide Philosophen gegen einander bedienen, eine besondere Vergleichung. Wenn sie nicht geschieht, ist, einen Prüfstein ihrer Philosophie abzugeben; so könnte sie doch wohl über ihre *praktischen* Grundätze im Handeln einiges Licht verbreiten, und eine eben so merkwürdige Verschiedenheit in ihnen offenbaren, als in ihren theoretischen Grundätzen statt findet:

Kant hat es gar nicht mit der Person des Hn. Schloßers zu thun, sondern nur mit den Grundätzen, zu deren zufälligen Verteidiger sich Hr. Schl. aufgeworfen hat; er nennt Hn. Schloßer gar nicht einmal. Denn was er aus ihm anführt, drückt nur die Meinung einer alten Sekte aus, von welcher H. Schloßer zu einem neuen Repräsentanten sich aufwirft. In der ganzen Kantischen Schrift herrscht Kälte und heitere Ironie über die theoretische Meinung, wornach man das Gefühl an die Stelle der Vernunft setzen will. Kant nimmt die letztere gegen das erstere in Schutz und behauptet mit Gründen, worüber man disputiren mag, daß Vernunft und nicht Gefühl der letzte Schiedsrichter in der Philosophie seyn müsse, daß die Wahrheit als gemeiner Grundätze durch thätiges mühsames Nachdenken und nicht durch

durch leidendes, blindes Fühlen gefunden werden müsse. Kant hält die ganze Sache für einen bloßen theoretischen d. i. wissenschaftlichen Streit, wobey zwar die Philosophie als Wissenschaft Interesse hat, der aber auf Absicht und Charakter weiter keinen Einfluß haben darf. Man höre, wie er darüber urtheilt: „Aber wozu nun aller dieser Streit, zwischen zwey Parteyen, die im Grunde eine und dieselbe gute Absicht haben, nemlich die Menschen weise und rechtschaffen zu machen? — Es ist ein Lärm um nichts, Verunreinigung aus Mißverstände, bey der es keiner Auslösung, sondern nur einer wechselseitigen Erklärung bedarf, um einen Vertritt, der die Eintracht fürs künftige noch inniglicher macht, zuzuschließen.“

„Die verschleierte Göttin, vor der wir beyderseits un're Knie beugen, ist das moralische Gesetz in uns, in keiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme, verstehen auch wohl ihr Gebot, sind aber heym Anhören in Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eignen Vernunft selbst, oder ob sie von einem andern, dessen Weisheit ihm unbekant ist, und welches von Menschen durch diese seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben, da sie bloß spekulativ ist, und was für uns zu thun ist, (objektiv) immer dasselbe bleibt, man mag eines oder das andere Princip zum Grunde legen: nur daß das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein *philosophisch*, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personifiziren, und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen, ob wir dieser gleich keine andere Eigenschaften beylegen, als die nach jener Methode gefunden werden) eine

ästhetische Verstellungsart eben desselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Principien schon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, ob zwar nur analogische Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in schwärmerische Vision zu gerathen, die der Tod aller Philosophie ist.“

„Iene Göttin also *akten* zu können, würde ein Ausdruck seyn, der nichts mehr bedeutet, als durch sein Gefühl zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Principien, wovon jenes abhängt, sich hat *deutlich* machen können; welche Ahnung eines Gesetzes, so bald es durch schulrechtliche Behandlung in klare Einsicht übergeht, das eigentlich Gehalt der Philosophie ist, ohne welche jener Anspruch der Vernunft die Stimme eines Orakels, welches alleley Auslegungen ausgesetzt ist, seyn würde.“

„Uebrigens“, „wenn“, ohne diesen Vorbehalt zum Vergleich anzunehmen, wie Fontenelle bei einer andern Gelegenheit sagt, „H N doch durchaus an die Orakel glauben will, so kann es ihm Niemand wehren.“

Wer sieht in diesen Worten nicht den Mann voll reiner Bonhomie, welcher, nachdem er über eine spekulative Meinung geschwatzt hat, den ganzen Streit beyzulegen sucht, und seinem Gegner den allervernünftigsten Sinn unterlegt, der sich nur bey seinen Worten denken läßt; Läst uns nun einmal sehen, wie Hr. Schlotter dieses erwidert, und wie er diesen Vorbehalt zu einem gültigen Vergleich aufnimmt:

Seine Schrift ist ein durchgängiges Gewebe von verächtlichen Schimpfsreden, von Verdrehungen, Verfälschungen, hämischen Consequenzen, und elenden sophistischen Kunstgriffen, so daß dem Rec. noch nie ein Buch vorgekommen ist, wo

man auf so wenig Seiten so viel niedrige Sophistereyen antreffen könnte, als hier. Ein Lehrer der Logik, welcher Belege zur Erläuterung der sophistischen Regeln sucht, wird alles beyfammen haben, was er brauclit wenn er Hn. Schloßers Luchlein hat. Dergleichen sophistische Maximen sind z. B. folgende:

1) *Suche deinen Gegner verächtlich vorzustellen, und gib dir dagegen ein vornehmes bedeutendes Ansehen.* Hiern hat es H Schl. nicht fehlen lassen. Sich selbst stellt er, als einen weisen Mann vor, der alles erforscht, alles erkundet hat, was je in dem menschlichen Verstande Raum gefunden hat, der mit Mitleiden, Hohn oder Zorn, je nachdem es sich eben schicken will, auf alles herabblickt, was nicht mit seinen Meinungen übereinstimmt. Dieses ist der Geist des Ganzen. Kant und die kritische Philosophie wird mit niedrigen Nahmen henennt. *Meister, Schulzanke, kritische Bänke, Thrasion* (10) etc., andere Ausdrücke gebraucht er gar nicht, um Kant und seine Schule zu bezeichnen. Er stellt Kantern ferner als einen aufgeblasenen Praler vor, der Wunderdinge verspreche, und dadurch viele reizte, aber nichts leiste, und vergleicht ihn desfalls mit den Sirenen. Diese, meint er, hätten auch nicht so wohl durch ihre liebliche Stimme, als durch ihre pralerischen Verprechungen, die Vorübersehfenden gereizt, und so, meint er, passe die Vergleichung, obgleich die Stimme der kritischen Philosophen (S. 5.) so rauh, so heiser, dem Ohr so unangenehm sey. Es ist wohl freylich immer für einen eiteln Mann unangenehm zu hören, wenn man ihm sagt, daß er das nicht sey, was er sich einbildet, und die Stimme einer Nachtigall wird ihm wie die Stimme eines Bären vorkommen, wenn sie ihm dergleichen Gedanken zu Gemüthe führt. Was aber die pralerischen Verprechungen anbetrifft; so müchte ich doch wohl wissen, welche von beiden pralerischer wäre, die, welche

uns verheißt, in das Reich überfinnlicher Gegenstände in die Geisterwelt zu bringen, und welche Hr. Schloßer, als ein Adept mit der dieser Art Leuten eignen prophetischen Gewisheit giebt; oder die, welche Kant giebt, nemlich: zur deutlichen Erkenntniß der Gründe zu helfen, worauf die Gewisheit der Mathematik, Physik und Moral ruhet, der aber dabey demüthigst gesteht, daß er zum Geisterreich keine Schlüssel habe, und bescheiden zweifelt, ob Hr. Schloßer und Conforten im Besitz derselben sind.

2) *Stelle deinen Gegner mit verhassten Leuten, und seine Grundsätze mit verabscheuten Begriffen zusammen; behalt aber einen Rückweg offen, und geb dich ihnen nicht geradezu Schuld.* Es wird doch etwas nachsichtiges an deinem Gegner lauzen bleiben und so deine Absicht befördert. Diese Maxime befolgt H. Schloßer meisterhaft durch die ganze Schritt. So bringt er S 7 8. 9. die kritische Philosophie gleich mit den jetzt verhassten Ideen von unbeschränkter Unabhängigkeit, Freyheit, Gleichheit und Sansculottismus zusammen, damit man denken solle, als sey die kritische Philosophie ein vorzügliches Beförderungsmittel der Lizenz und Anarchie. Seutzer über die Verderbniß der Zeit (die wohl der That nach bei anders darin besteht, daß sich viele Leute so hartnäckig weigern, H. Schloßers Theorie für wahr zu halten) werden so angebracht, als wenn nun vollends alles Uebel von der kritischen Philosophie zu führen wäre. „Der kaum seinen Knabenjahren entlaufene Veistand will noch mit den Strömen der Ruthe auf den Rücken“ (dergleichen ungeheure Bilder sind wahrscheinlich das Liebliche, welches H. Schl. in der Sprache des kritischen Philosophen vermißt) „alles und alles stürzen. (dieser Deserteur von Verstand ist nemlich die kritische Philosophie) Ist wo ein Flecken in der Weisheit der alten Zeiten, so soll die Weisheit selbst unter seine Füße getreten werden.

11

Ist wo ein Mißgrif in der Auspendung religiöser Ideen mit untergelaufen, so soll alle Religionslehre vernichtet werden: hat wo die bürgerliche Gewalt ihre Zügel zuviel angezogen, oder sie etwas von dem ganz richtigen Gleis abgelenkt; so sollen die Zügel nun ganz zerrissen, und Weisheit, Religion und Regiment alles, allein in der Hand des alles übersehenden, alles schützenden, alles richtenden und alles zertrümmernden und wiederum schaffenden Verstandes gelegt werden.“

„Und wo fragst du (H. Schl. spricht mit einem seiner geistigen Söhne) ist denn der so viel versprechende, so vieles umfassende Verstand? Du wirst ihn bald genug in der Schule der Kritiker finden etc.“

Man merke wohl auf die Kunst, mit welcher H. Schl. zu schreiben weiß. Er sagt nicht eben, daß Kant selbst ein solcher Zerstörer aller bürgerlichen Ordnung und religiösen Verfassung sey (ob er es gleich gewiß nicht übel nehmen wird, wenn es der Leser dabey denkt) er sagt nur, daß es eine Folge einer so weit greifenden Vernunft sey, als die kritische Schule lehrt, daß es unter Leuten, welche es mit den kritischen Grundsätzen halten, einlegebe, welche dergleichen Ausschweifungen gepredigt haben. Hier wird also H. Schl. immer einen Schlupfwinkel behalten, wenn man in ihn dringen wollte, seine Beschuldigung zu beweisen. Unter dieser Taubeneinfalt des Stils liegt also doch noch größere Schlingelust des Herzens. S. 37. wird die kritische Philosophie mit einem unweisen Dorfprediger, ein seine Bauern an die Grenze des Deismus führt, und Moses einen Betrüger geschimpft hat war (wan der Mann gar ein kritischer Philosoph? Vielleicht ein verdakter) mit ganzen theologischen und juristischen Concessen, die es nicht wägen, diesen heillosen Menschen des Lehramts unfähig zu erklären. (Man denke!)

mit theologischen Lehrern, die alles geschichtliche in der christlichen Religion für überflüssig hielten, zusammengepaart. So etwas dient die Regierung aufmerkksam zu machen! Vielleicht frägt sie die Concesse gar nicht, und schaft die kritische Philosophie geradezu ab. Dann ist H. Schlosser der Stein mit einem Mahle von Herzen genommen. Wie besorgt für das allgemeine Wohl der Mann ist!

3) *Gieb deinem Gegner dreist, Unschuld, und siehe zu, wo du irgend wo eine Stelle verdrehen kannst, um es mit seinen eignen Worten zu beweisen.* Mit einer größern Unverschämtheit hat noch nie ein Schriftsteller von dieser Maxime Gebrauch gemacht, als H. Schlosser. Man höre: „Ehe du dich diesen Hörsälen nähertest, sagt un'ler Autor, mußt du vor allen Dingen, für die ganze Zeit deiner Lehrjahre, und willst du dich ganz in ihren Kreis einschließen, für immer, deinen Menscheninn vor der Schwelle des Tempels ablegen. Einer der eifrigsten Schüler des Meisters der Kritik, fordert dieses von allen, welche sich wagen, seinen Meister zu bekämpfen.“ Als Beleg wird die Stelle aus Schulz noch dazu durch Will citirt. „Man appellire nicht nach der immer noch herrschend werdenden Mode unseres Zeitalters, an die gesunde Vernunft oder den gemeinen schlichten Menschenverstand.“ In der That ist dieser Kunstgrif zu grob, als daß er gelingen könnte. Jedermann weiß, daß *gemeiner schlichter Menschenverstand*, ein Verstand bedeutet, der nicht durch Kultur vervollkommen ist, und dessen Urtheile auf bloßen dunkeln Begriffen beruhen, und sich durch *Gefühle* ankündigen: und daß *gesunde Vernunft* dasjenige ist, was man von jedem Menschen verlangt und voraussetzt, wenn überall eine gelehrte Bildung derselben gelingen soll. Die Schulzischen Worte wollen nun offenbar nicht anders sagen, als man solle nicht die Urtheile des ge-

meinen (auch Mafrofen oder Drescher-) Verstandes's Principien gebrauchen, um darauf eine Wissenschaft zu gründen, man solle sich nicht auf die Ausprüche der gemeinen obgleich gefunden Vernunft in der Philosophie als Grundsätze berufen, da gerade, ob die Ausprüche des gemeinen Verstandes wahr, und ob also die gemeine Vernunft, gesund urtheile, erst durch Philosophie ausgemacht werden soll. Die Schulzisch - Kantische Anmerkung zielt gegen einige Engländer, die den common sense (der doch bloß ein Inbegriff dunkler Urtheile ist) als Princip gebrauchen wollen. Diesen ganz vernünftigen Rath des Hn. Schutz: Appellire nicht an den gemeinen Verstand, (der gar keine Gründe deutlich denkt) sondern an den gelehrten, wohl unterrichteten, der über Grundsätze nachgedacht hat, legt H. Schl. so aus: Lege allen Menschenverstand ab, wenn du Kantische Philosophie studiren willst! Man kann an diesem Beispiel sehen, wie sehr man sich auf Hn. Schlosser verlassen kann, wenn er Kantische Sätze vorträgt. Fast noch stärker als in dieser Maxime ist H. Schl. in der folgenden.

4) *Beschuldige deine Gegner, daß sie das allgemein behaupten, was sie nur restriktive annehmen, wenn die Behauptung in der Allgemeinheit absurd ist, oder verfälsche die Sätze so, daß sie doch immer als Ungereim erscheinen; drücke die Ungereimheiten aber wo möglich mit ihren eignen Worten aus.* „Die neuen Kritiker, heißt es S. 13. verwerthen Alles wahrcheinliche.“ „Eben das steht auch S. 33. Die Wahrheit ist, daß sie nur die wahrcheinliche Erkenntnis des Uebersinnlichen verwerfen; in der Physik, Geschichte, Psychologie etc. bleibt wahrcheinliche Erkenntnis nach wie vor; sie (die kritischen Philosophen) erlauben nur, dann und wann und das sehr ungen und gezwungen, einiges das nicht bewiesen ist, nicht zu glauben, vielweniger an-

zunehmen, sondern bloß und allein zu denken. Es ist bekant, daß die kritischen Philosophen nicht bloß die Idee, sondern die Realität Gottes und der Unsterblichkeit annehmen und glauben, zwar nicht aus theoretischen, sondern aus praktischen Vernunftgründen. Was soll man nun zu Hn. Schlossers Verleumdungen sagen? Ferner Kant hat gesagt, daß die Vernunft (also der Mensch selbst) den Begriff von Gott macht, und H. Schl. beschuldigt ihn, er mache (das Obiekt) Gott S. 14. „Wer nicht kritischer Philosoph ist, ist nothwendig Mytiker“ S. 15. Wo behauptet dieses irgend ein kritischer Philosoph und wie fliehet es aus ihrem System? Glaubt H. Schl., daß Kant die Schneider, Schuster, Schreiber, Kaufleute, Räte und Geheimräthe, die weder Philosophen noch kritische Philosophen sind, für Mytiker halten werde? Doch Rec. will sich nicht von dem Beispiele der Chikane anstecken lassen: Wo steht, daß auch nur alle Philosophie entweder kritisch oder mytisch seyn müsse? „Du siehst aus den Blättern, daß ich bloß deswegen, weil ich an Gott und das Uebersinnliche glaube — für einen Mytiker gehalten werden und — geächtet werden soll.“ Wie H. Schl. verdreht! Nicht weil er an das Uebersinnliche glaubt (denn alle kritischen Philosophen glauben auch daran) sondern weil er es anzuschauen und zu fühlen vermeint, wird er für einen Mytiker erklärt. Ist H. Schl. nicht der Meinung, daß er die Geißler fühlen könne; so darf er nur den Mißverstand lösen; wozu die hämischen Verfälschungen? So heißt es auch S. 72. „Ihm ist aller Glaube an das Uebersinnliche ein Myticismus.“ (Nicht doch nur der Anschauungsglaube) Allenthalben wird Kantens Schuld gegeben, daß er alles a priori wissen wolle, daß er den Erfahrungskritzen alle Gültigkeit abspreche, da doch jeder weiß, wer keine Schriften gelesen hat, daß

gerade der Hauptzweck seiner Schrift ist, den Grund der Festigkeit der Erfahrungswissenschaften (welche von ihm gar nicht angezweifelt werden) deutlich darzustellen. Die Stelle in den Kanaischen Klättern, wo die Philosophie der Vision von der Philosophie der Vernunft dadurch unterschieden wird, daß jene ohne Mühe das Ueberfönnliche anschaut und fñhlt, diese es aber für Pflicht halte, erst ihre Begriffe und Erkenntnisse mühsam zu prüfen, ehe sie solche für wahr halte, legt Hr. Schlosser auf eigne Art aus. Er beschuldigt nemlich Kant, daß es allen Werth auf Tagelöhner Arbeit und nicht auf das lege, was heraus kömmt. Allein H. Schl. schlägt sich mit Kants Waffen selbst, wenn man beide Stellen vergleicht. Kant legt den Werth allein auf das, was in der Philosophie herauskömmt, und meint, daß alle Arbeit in dieser Wissenschaft nur dazu gebraucht werden müsse, damit man sich selbst genauer kennen lerne. Leute von Hn. Schlossers Art aber mögen wohl Arbeit genug bey ihrer Philosophie geholt haben, indem sie Vokabeln und fremde Meinungen auswendig lernen, aber aus dieser Arbeit kömmt nichts für die Philosophie heraus. Denn da sie meinen, die Gottheit durch einen Sinn anschauer und fñhlen zu können: so werden sie nicht für nöthig erachten, erst ihre Begriffe dieser Gegenstände zu zergliedern. Denn sie dürfen ihnen ja nur die Anschauung dazu unterlegen. Diese giebt ihnen mehr Licht, als alle mühsame Zergliederung. Nun scheint freylich aus einer Anschauung eines übersönnlichen Objekts mehr herauszukönnen, als aus der Kritik der Vernunft. Aber der schlimme Umstand, daß die letztere lehrt, eine solche Anschauung sey ein Phantom, fodert den Vertheidiger der Anschauungsphilosophie selbst zu einer neuen Kritik der Vernunft auf, wenn er nicht, wie nur Phantasten gern zu thun

pflegen, sich bloß auf sein Gefühl berufen und die Vernunft aller andern Hohn sprechen will; woby er es aber diesen auch nicht verdenken kann, wenn sie ihn als einen Visionär laufen lassen. Will also der Visionär seine Vision für objektive Erkenntnis ausgeben; so muß er sich schlechdings zur Zergliederung seines Vermögens, d. i. zur Arbeit verstehen, und seine Erkenntnisse zur Befriedigung anderer mittheilen. H. Schl. erzählt mit einer kindischen Eitelkeit seine Arbeiten her (S. 22 etc.) welche größtentheils die Arbeiten eines jeden Gelehrten sind, die aber, wie es scheint, H. Schl. allein gethan zu haben, sich einbildet. Dabey verfehlt er nicht (S. 23.) seine Demuth und das Misträuen in seine Kräfte (dieses Misträuen erstreckt sich jedoch nicht, bis auf die Wahrheit seiner Visionen) zu rñhmen und zuletzt den Frömmen zu machen, indem er bezeugt, daß die heiligen Schriftsteller der Bibel seine liebenswürdigen Gehülfen (in seiner Philosophie) geweten wären. Es scheint allerdings, als ob H. Schl. in den Gedanken dieser heiligen Männer mehr theoretische Einsichten gesucht, als an praktischer Weisheit von ihnen gewonnen hätte. Denn schwerlich hätten jene wohl gestattet, die Schritten seines Gegners nach den Maximen zu citiren, wozu H. Schl. Schrift Beispiele liest. Wenigstens kann Rec. folgenden Fall mit der christlichen Tauenaufrichtigkeit, welche H. Schl. an sich rñhmt, nicht wohl zusammen reimen. So sagt er S. 32: „Nie hat noch wohl ein Philosoph so aufrichtig gestanden, daß seine Philosophie ganz unbrauchbar für Menschen ist, als der Meister der kriechenden Philosophie, dessen Worte ich hier anführe, dieses gestanden hat.“ Und diese Worte sind: „Alles andere aber, Gott, Unsterblichkeit, alles Ueberfönnliche, alle Ordnung in der Welt, darf höchstens vorausgesetzt, angenommen (wie stimmt doch

tes mit dem obigen Satze, wo H. Schl. ausdrücklich sagt, nach Kant dürfe dergleichen gar nicht angenommen werden? (Siehe S. 13.) postulirt werden; und ist nur *respektiv auf den Mißgebrauch in unserer Vernunft ganz gegründet.* Nach den vorher angeführten Worten muß man schließen, diese ganze Stelle sey aus Kants Werken genommen, es stehen aber blos die letzten cursiv gedruckten Worte darin, (Kritik der r. V. 2te Ausgabe S. 726) und zwar, wie man leicht vermuthen kann, in einem ganz andern Zusammenhange, als worin sie H. Schl. anführt. Kant redet dabeist von der Nichtigkeit der spekulativen Beweise, (die H. Schl. selbst einräumt. Denn wer das Ueberfinnliche anschauet wie er, wozu braucht ein solcher diskursive Beweise aus Begriffs?) für das Daseyn eines allerrealsten Wesens, und nachdem er gezeigt hat, wie die Idee entspringt; so thut er dar, daß sie zwar nicht zur *Erklärung* der Natur, aber doch zur *Regel* dienen solle, über die Welt, wovon wir uns eine theoretische Erkenntniß erworben haben, zu reflektiren. Er will mit jenen Worten sagen: Wenn es aufs Handeln und auf den Gebrauch erkanter Naturdinge ankömmt, so sollen wir so mit ihnen verfahren, als ob sie die Produkte eines weisen Urhebers wären; aber ihre theoretische Betrachtung kann doch keine hinreichenden Gründe liefern, woraus sich dieser Urheber als Objekt erkennen ließe. Das ist der wahre Sinn der Stelle, den jeder gleich finden wird, der sie nachschlägt. Und nun vergleiche man hiermit die *christliche* Auslegung des H. Schl. Er macht diese auch nicht etwa blos beyläufig, sondern der Vorwurf, daß die kritische Philosophie gar nicht für den Weltgebrauch sey, wird als eignes Geständniß ihres Urhebers wohl noch zwanzigmal wiederholt.

Man hat in dem bisherigen schon Beweise genug, daß Hr. Schl. auch die Ma-

xime der Sophisten nicht vernachlässiget habe, *seinen Gegner so vorzustellen, als ob er der Landesreligion gefährliche Meinungen vortrage, und ihr den Umsturz bereite.* Aber dort thut er es doch nur verfleckt. S. 97. aber kündiget er Kanten gerade zu als einen gefährlichen Feind der christlichen Religion an; es ist gerade, als ob man einen Statler sprechen hörte. „Der Meister, heißt es, wurde, wie es mir scheint, (Wie bescheiden!) gezwungen, zu zeigen, wie die christliche Religion neben seinem Vernunftgewebe noch bestehen könnte. Er halt sich in dieser Verlegenheit wie er konnte, und lacht vielleicht nun selbst, wenn er sieht, daß so viele Doktoren der Theologie, Prediger und Schullehrer aus dem Vorhang, hinter welchen er sich nur versteckte: ihre ehrwürdigsten Priestergewande schneiden (welche mystische Sprache auch hier!) und auf Kanzeln und Altären, in Schulen und Auditorien statlich darin einher treten; und nun folgt eine Darstellung und Beurtheilung der Kantischen Religionslehre à la Schloffer. Da jeder gern das Bild der Vollkommenheit von sich selbst entlehnt; so schildert H. Schl. seinen Iesus auch als einen vollkommenen Anschauungsphilosophen, und zeigt, daß Kants Pfeile eigentlich nicht ihn, sondern Iesus Christus treffen. Dieser hat nun freilich ganz andere Vertheidiger als H. Schl.; und man muß diesen Kunstgrif, wie H. S. eine große mächtige Parthey auf seine Seite zu ziehen sucht, die ihm allenfalls mit der Keule beystehen kann, wenn es mit der Vernunft nicht mehr fort will, bewundern. „Menschenwerke kann man zerstören (deklamirt H. Schl. S. III. in seiner mystisch metaphorischen Sprache, in der er sich aber sehr gefällt) und des Werkmeisters schonen; aber ehe man die Werke der Weisheit zerstören kann, muß erst der Werkmeister, die Weis-



Weisheit selbst gestürzt werden. Und darum bannte die kritische Philosophie aus ihrer Schule die demüthige, bescheidene Weisheit, die das Zutrauen zur höchsten Wahrscheinlichkeit, die das Beruhen auf dem Zeugniß heiliger Lehrer, die den Glauben an die christliche Religion, wie einen Tempel hingestellt hatte, in welchem die menschliche Vernunft, wann Zweifel an Zweifel sie verfolgen und martern wollen, immer eine unverletzbare Freistatt findet! Und die Hand, die diesen Tempel und seinen Baumeister zerstören will, und dagegen nichts öffnen kann, als ein düstres Labyrinth fruchtloser Spekulationen, die Hand maset sich an, Menschen leiten, und Menschenglück verbreiten zu wollen? ²¹

Nach diesen und anderen eben so über alles hämischen Insinuationen (S. 119 u. f. w.) erstreckt sich Hr. Schl. sich noch oben ein das Ansehen der Unparteilichkeit zu geben, indem er zu seinem Jünger S. 113 sagt: Doch, sie (die kritische Philosophie) sey dir, was sie kann, mein Sohn. *Ich will sie dir nicht verdächtig machen u. f. w.*

Diese Manier zu streiten, verdient nach des Rec. Urtheil, die allerhöchste Rüge, und er glaubt, daß die Länge dieser Anzeige hierdurch Entschuldigung verdiene. Es kostet allemahl mehr Mühe und Raum, Sophistereien zu entblößen, als sie zu machen. Denn der Sophist verbirgt und verstellt das je kürzer je Heber, was der Wahrheitsforscher mit vieler Mühe ans Licht bringen und gerade stellen muß. Wenn man die praktische humane Denkart nach Herrn Schloßers eigener Angabe zum Prüfstein der Aechtheit der Philosophie machen will; so möchte Hr. Schl. in diesem Streite mit Kant sehr zu kurz kommen.

Was nun die eigentlichen Streitpunkte selbst betrifft; so hätte vielleicht Hr. Schl.

Annal. 796.

etwas ganz Nützliches darüber sagen können, wenn er nur sein leidenschaftliches Gemüth etwas hätte bändig, und seine Eitelkeit außer das Spiel setzen wollen. Man hätte vielleicht dann ihm etwas näher rücken, sich mit ihm verständigen können, und so wäre vielleicht aus dem ein belehrender Streit geworden, was Hr. Schloßer, so viel an ihm liegt, zu einem Höckerzank macht. Um jedoch diese Rec. nicht ohne allen Nutzen für die Wissenschaft zu beschließen, will Rec. folgende Anmerkung machen:

Hr. Schl. streitet eigentlich gegen zwei Punkte, gegen das Princip der theoretischen und gegen das Princip der praktischen Philosophie, so wie solche die Kritik darstellt. In Ansehung der ersteren behauptet bekanntlich Kant, daß alle theoretische Erkenntniß bloß auf das Anschauliche eingeschränkt sey, und daß jede theoretische Erkenntniß des Ueberfinnlichen Einbildung sey. Hr. Schl. behauptet dagegen, daß eine theoretische Erkenntniß des Ueberfinnlichen möglich sey. Da er Blumen und Tropen bis zum Uebermaas liebt; so drückt er sich selten deutlich aus, und seine Deklamationen haben oft ein mythisches und schwärmerisches Ansehen, so daß sich kein deutlicher Begriff damit verbinden läßt; er hat seine Begriffe nicht entwickelt. Indessen scheint es aus mehreren seiner Aeußerungen, als ob er glaubte, der Mensch besitze ein Vermögen, das Ueberfinnliche zu empfinden oder anzusehen, welches bare Schwärmerie seyn würde. Hr. Schl. entschuldigt sich damit, daß er keine Anschauung durch die äußeren Sinne meine (S. 72¹), welche die Materie darstellen. Das ist wohl zu glauben. Aber durch welchen Sinn will er das Ueberfinnliche denn anschauen? durch den innern? Aber dieser nimmt ja nichts als Gemüthsveränderungen, Anschauungen, Gefühle, Begriffe u. f. w.

Er

wahr,

wahr. Würde er durch einen Sinn ein überfinnliches Wesen verkennen; so würde er es doch ein höheres Sinn, d. i. ein Vermögen an sich sein verkanntes Object zu unterscheiden verm. Da nun dieses nach der Erklärung zum Sinn näher, so muß sie Schläger sich einen solchen Sinn erfinden, wodurch ein weitere metaphysisches Wesen mittelst zu erkennen würde. Will Hr. Sch. sagen, die Vernunft oder der Verstand ist ein das Vermögen, das Ueberfinnliche zu erkennen, so muß er dieses verstanden Wied. Nun kann die Vernunft keine neuen Vorstellungen, des Sines nach, machen. Also muß Hr. S. der Vernunft entweder ein eigenes modalisches Anschauungsvermögen geben, wovon wir in dem ersten Eusebene nichts wissen, oder er muß gestehen, daß sie ihre Befähigung auch einmal nur mit sinnlichen Metaphysen ausschließt, wenn sie Gegenstände dadurch denkt. Hr. Schl. meint nun die Möglichkeit der Erkenntnis überfinnlicher Gegenstände dadurch zu beweisen, daß er glaubt, die Eigenschaften des Menschen (Vernunft, Willk. u. f. w.) würden zu überfinnlichen Merkmalen, wenn man sie erhebet. Er meint, (S. 75) man könnte den Menschen dadurch zum überfinnlichen Wesen machen, daß man ihm ein lehrferes Gesicht, feineres Gehör u. f. w. verliehe. Allein dieses ist ganz falsch. Wenn die Luft noch dünner wird, so bleibt es immer noch Luft, und wenn man die Grade der menschlichen Kräfte nach so sehr ändert, so bleibt es immer noch ein Mensch. Nicht die Abänderung der Grade, sondern der Art ändert das Wesen der Dinge. Es muß zum Thiere noch eine neue Eigenschaft (die Vernunft) hinzu kommen, wenn es ein Mensch werden soll. Es müssen einem Wesen alle durch Sinne wahrnehmbare Eigenschaften genommen und ihm ganz neue durch keinen Sinn vorstellbare Eigenschaften gege-

hen werden, wenn ein überfinnliches Wesen daraus werden soll. Freilich, wenn Hr. Schl. meint, in seinen Begriffen, Gedanken und Begrüßern etwas Überfinnliches zu erkennen; so darf er nicht weit gemacht gehen. Es kann aber auch Können. Es kann anderer kann, nemlich mit dem "innern" Sinne des Nichtfinnliche, Anstehen herleiten. Wenn Hr. Schläger erwägt, daß die Analogie nichts thut, als eine nach die Sinne wahrgenommene Eigenschaft von dem einen Sinnesweisen auf ein anderes überträgt; so möchte er wohl einsehen, daß sein Versuch in das Gebiet des Ueberfinnlichen durch Theorie zu schließen, nicht zwingen kann, er müßte denn ein eigenes Vermögen, die Geister zu lesen, voraussetzen, wovon er auch nicht abgeneigt ist. Denn wirklich nimmt er S. 67 u. f. w. die Visioner gerader in Schutz. „Mythicismus“ sagt er, ruhet auf einer eigenen Anschauung des Ueberfinnlichen. Wer wagt zu behaupten, daß, weil er einer solchen Anschauung nicht fähig ist, auch kein anderer sie haben könne?“ Ecce iterum Criticismus! da haben wir's ist. Er ist auch ganz wohl zufrieden, daß man ihm einen solchen Mythicismus, den er dann den ächten nennt, wenn er nun auf nichts Unmoralisches leitet, beilegt. Es kann seyn, daß vieles hier auf der Dunkelheit von Hr. Schl. bißlichen Ausdrücken beruht. Aber drum muß er sich deutlich erklären. Herr S. schreibt zwar aller Augenblicke: *Ich bin Licht*; aber er ist doch nur ein Licht, wie die Laternen in manchen Städten, wobei man in Gefahr ist, Hals und Beine zu zerbrechen, wenn man nicht sein eigenes Licht bei sich führt.

Der andere Streitpunkt betrifft das Prinzip der *praktischen* Philosophie. Herr S. beschuldigt Kant, daß er das Glückseligkeitsystem falsch dargestellt, und sich bei dem Grundsatz des Glückseligkeit eine
blos

sinnliche Glückseligkeit gedacht habe (S. 86 — 88). Allein dieses ist falsch, und daß ihm Hr. Schl. diese Falschheit aufbürdet, kommt daher, daß er den ganzen Streitpunkt nicht gefaßt hat, und sich durch und durch mit seinen eignen Schimären herum-schlägt. Es fragt sich nemlich, ob die Vorstellung der Lust, oder eine reine aus dem Wesen der Vernunft hervorgehende Vorstellung letzter Bestimmungsgrund sittlicher Handlungen seyn solle. Hr. Schl. sagt, die Alten hätten keine sinnliche Glückseligkeit, sondern einen Genuss, der aus der Vollkommenheit entspringt, begehrt. Aber ich frage ihn, was lehrte sie denn den Unterschied der sinnlichen und besseren Glückseligkeit finden? Doch wohl die Vernunft und die Betrachtung der menschlichen Natur? und warum gaben sie der einen Art der Glückseligkeit vor der andern den Vorzug? Nicht wahr, weil die eine Art von der Vernunft gebilliget wurde, die andere nicht? Warum wurde aber nur die eine Art von der Vernunft gebilliget? Herr Schl. antwortet selbst, weil sie der Tugend widerspricht. Also schliesse ich, muß ja das Princip der Tugend, von dem Princip der Glückseligkeit verschieden seyn, da jene bestimmt, welche Art von Glückseligkeit man wählen solle. Es scheint also, als ob Hr. Schl. im Grunde mit Kant einerlei Meinung wäre. Aber wenn er das zugäbe; wo hätte er denn etwas zu zanken? Nicht ein Punkt darf eingeräumt werden. Der Hecht ist blau, und dabei bleibt.

Kant behauptet, „daß der Mensch eine ursprüngliche moralische Anlage habe, und daß sich in seiner Vernunft ein Gebot entwickle, welches den Begriff des Guten bestimme und ihm unbedingt befehle, das-selbe zu thun. Kant giebt verschiedne Formeln, dieses ursprüngliche Sittengesetz auszudrücken. Hr. Schl. zeigt dabei seine Kunst zu verdrehen in außerordentlicher

Stärke. Um die Regel: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung nach deinem Willen zum allgemeinen Naturgesetz gemacht werden sollte“ anzuwenden, meint, er, sey erfordert, daß ganze Natursystem wenigstens so weit zu kennen, als es der Wirksamkeit nicht nur der Menschen, sondern aller Intelligenzen möglich wäre, dle-ßen Systeme nach, oder ihm entgegen zu arbeiten. Da nun eine solche Erkenntnis in keinem endlichen Wesen anzutreffen sey, so meint er, erhelle hieraus die Untauglichkeit des Principis. Allein es folgt hieraus nichts, als daß ein Sophist aus allem Alles machen kann, so lange man ihn allein reden läßt. Will denn Hr. Schl. gar nicht sehen, daß in dieser Formel von gar keiner Erkenntnis der Gesetze der sinnlichen Natur die Rede ist, sondern daß nur gefodert wird, ob das Gesetz passen würde, wenn dadurch ein *moralisches* Reich gegründet werden sollte, ein Begriff, den wir blos durch Vernunft erzeugen, und welchen zu erhalten und zu beurtheilen gar keine tiefe Einsicht der sinnlichen Natur, noch weniger aber eine Kenntniss-anderer Intelligenzen erfordert wird, denn was die Vernunft im Allgemeinen billiget, das müssen auch alle Intelligenzen billigen, und ich habe nicht erst nöthig, hier-über ihre Meinung zu vernehmen. In der moralischen Vernunft ist der Zweck bestimmt, daß ich alle vernünftige Wesen durch meine Handlungen als letzte für sich bestehende Zwecke, als Wesen, die durch Freiheit thätig seyn sollen, wie ich: behandeln soll; sie sollten sich ihre Zwecke selbst setzen und sie verfolgen dürfen, wie ich. Dieses hat Kant sehr deutlich aus einander gesetzt. Ist denn dieses aber ein schimärisches System der Zwecke? Herr S. nenne mir doch nur eine einzige moralische Handlung, die nicht nach dieser Idee beurtheilt werden muß, und wirklich danach beurtheilt wird? Daß Bekantschaft

mit den Begriffen vorausgesetzt wird, denen Objecte realitirt werden sollen, versteht sich von selbst. Denn der Mensch soll nichts anders thun, als wovon er die gehörige Kenntniß hat. Aber nichts ist leichter, als zu prüfen, ob ein gewisses Object mit der Idee einer sittlichen Ordnung harmonire. Oder Wie? sollte es denn so schwer seyn, einzusehen, daß eine allgemeine Gütergleichheit unter Menschen unmöglich durch die Vernunft (den allgemeinen Willen) eingeführt werden kann? Sieht nicht ein Kind, daß es in diesem Falle gezwungen wäre, für den Faulen zu arbeiten, und daß also einer den andern als ein bloßes Mittel für sich gebrauchen könnte? Wenn Rousseau nicht den Wahn gehabt hätte, daß Genuß und Glückseligkeit letzter Zweck des Menschen sey, sondern daß Thätigkeit durch Freiheit nach moralischen Gesetzen unsre Hauptbestimmung auf der Erde sey; so würde es ihm nimmermehr im Sinn gekommen seyn, Roheit als Mittel zur Bestimmung des Menschen zu gelangen, zu empfehlen. Aber so verführte ihn eben das System der Glückseligkeit in der Theorie, ein Mittel in Vorschlag zu bringen, das in der Praxis verwerflich war, woran er allein die Falschheit seiner Theorie hätte abnehmen können. Denn ob instinkartige oder entwickelte Vernunft ein besseres Mittel zur Glückseligkeit sey, ist wenigstens disputabel, ob aber ein Mensch mit jener oder mit dieser fähiger werde, mehr moralische Zwecke zu erreichen oder tugendhafter zu handeln, kann gar nicht die Frage seyn, da sich ein moralisches Handeln ohne Kultur der Vernunft gar nicht denken läßt: und die Kenntniß guter Zwecke mit dieser allein zunehmen kann. Ich beurtheile hier Hrn. Schlossers Beispiele. Seine Beurtheilung der von Kant angeführten Fälle beruht auf lauter sophistischen Verfälschungen, theils der Bel-

spiele selbst, theils des Grundsatzes, nach welchem sie beurtheilt werden sollen: So meint er S. 53., daß jemand seinen Selbstmord wohl nach kritischen Principien dadurch rechtfertigen könne, daß er ja doch unsterblich sey, und nicht sich, sondern das Band der Sinnlichkeit bloß zerstöre. Allein dann würde seine Maxime seyn, ihm völlig unbekanntes Mittel zu einem guten Zwecke zu wählen, d. h. den Zweck durch sein Wissen gar nicht zu befördern. Hierdurch würde aber offenbar alles Handeln durch Vernunft, d. i. alles moralische Handeln aufhören, wenn es allgemein würde. Daß er aber, wenn er das Leben erlähmt, auch das Mittel erhalte, welches ihm als das einzige bekannt ist, wodurch er seine Moralität beweisen kann, weiß er gewiß, und dieser Einsicht soll er folgen. Das Uebrige, was Hr. Schl. S. 53 vorbringt, verdient keine Widerlegung. Auch ein Versprechen in der äußersten Noth, mit dem Vorsatze, es nicht zu halten, soll sich als allgemeines Gesetz denken lassen. Herr Schl. denke sich also doch einmal alle Menschen mit dem Instinkte versehen, der sie zwänge, alle Zulagen zu brechen, die sie in der Noth erhalten hätten. Er denke sich, daß jeder wisse: Es ist nothwendiges Gesetz, daß Niemand das hält, was er in der Noth verspricht: Würde denn dann wohl ein Versprechen in der Noth gethan, Hrn. Schl. bestimmen können, etwas um dieses Versprechens willen zu thun? Er wüßte ja, daß ein solches Versprechen nicht gehalten werden könnte; würde er also wohl mehr darauf bauen können, als wenn ihm jemand jetzt verspräche, morgen zu machen, daß die Fische Menschen, und die Menschen Elephanten gebären, wenn er ihm heute mit 100 Thirn. auszuweichen wollte? Sieht Hr. Schl. nicht ein, daß sich ein Versprechen in der Noth, mit dem Vorsatze, es nicht zu halten, als allgemeines Gesetz gedacht, selbst vernichtet?

Aber

Aber dieser Mann will nicht sehen. Er untersucht gar nicht, was er müßte, ob nach dem Kantischen Kriterio der Allgemeinheit sich ein heuchlerisches Versprechen in der Noth denken lasse, sondern redet vom Natursystem, und Gott weiß sonst wovon? — „Aber, wie sagt er S. 54 wenn jemand ihn (dem Meister, denn in diesem Einfall gefällt sich der Herr Geheime Rath durchs ganze Buch) in dem Natursystem die überall erscheinenden Ausnahmen vorhielte und ihn bewies, daß das Natursystem unter den nemlichen Umständen befehle, Versprechen zu thun, die man nicht halten will, und daß ausser diesem Fall der Noth,“ die Versprechen doch immer ihren Zweck erreichen müßten?“ Man weiß wirklich bei solchen Stellen nicht recht, was man denken soll. Man kann sich kaum vorstellen, daß ein Mensch wissentlich und absichtlich den Sinn eines offenbar da liegenden Werks so verdrehen sollte, und doch scheint auf der andern Seite ein gar zu geringer Grad der Einsicht nöthig zu seyn, um Kants Worte zu verstehen. Rec. will also lieber Hrn. Schl. nicht in dieses Dilemma bringen, sondern nur bemerken, daß es ja evident ist, daß dem kritischen Philosophen eine solche Natur zur Beurtheilung moralischer Maximen gar nichts nützen kann. Die Gesetze der Natur sind gar nicht Gesetze der Moral, wenigstens können wir sie nicht als solche erkennen. Wir sollen nicht fragen, was die Natur für Gesetze befolgt und ob sie Ausnahmen hat, sondern, ob die Maxime, nach der wir handeln wollen, in einem Reiche der Moral als Gesetz allgemein gebilligt werden kann. Wenn uns also die Natur noch so sehr aufodert, unser in der Noth gegebenes Versprechen nicht zu halten (wie sie es freilich durch die Stimme der Neigungen thut), so sollen wir bedenken, daß ein solches Gesetz nicht in ein moralisches Reich passe,

wo die Gewisheit, daß das Versprechen gehalten wird, mir den bezielten Vortheil verschaffen soll, und wir sollen also einer solchen falschen Natur nicht folgen. Am Ende S. 54. thut Hr. Schl. noch folgende Querfrage: „Wird der Bruch einer durch ungerechte Gewalt erzwungenen Versprechens Treue und Glauben vernichten?“ Aber davon ist ja gar nicht die Rede. Es wird blos gefragt: ob, wenn es allgemein Gesetz und sogar Pflicht ist, daß Niemand sein in der Noth gegebenes Versprechen halten soll, ein solches Versprechen noch etwas sey, das Verbindlichkeit nach sich ziehen könne, es zu halten. Da nun aber darin das Wesen eines Versprechens besteht, daß ich mich verbindlich mache, es zu halten; so sieht jeder, daß ein gesetzlicher Vorbehalt es nicht zu halten, ein solches Versprechen ganz vernichtet.

Doch genug! Ein ganzes Nest von Sophismen, Verdrehungen und Verfälschungen läßt Rec. zurück. Er zweifelt nicht, daß andere Beurtheiler andere Stellen treffen werden, die sie entlösen. Denn man darf hier nach Sophistereien nicht suchen, man darf nur greifen und man fehlt nie.

3) Jens, bei Göpfert: *Blicke in Walkhalla, oder: Ueber den Glauben an Unsterblichkeit*, von Friedrich Simons. 1796. 9 B. 8.

Eine Schrift, welche den Glauben an Unsterblichkeit in einer schönen lebhaften und eindringenden Sprache predigt, und welcher recht viele Leser insonderheit unter denen zu wünschlichen sind, welche nicht sowohl wissenschaftliche Aufschlüsse, als vielmehr Verdeutlichung ihrer Gedanken und Auflösung ihrer eignen Ahnungen suchen. Sie zerfällt in fünf Abschnitte: 1) *Ueber den Ursprung des Glaubens an Unsterblichkeit*; 2) *Pfäufung einiger Beweise für die Unsterblichkeit*, nemlich derer, die von

von der Allgemeinheit des Glaubens aus der Spekulation und aus dem Triebe nach Fortdauer hergenommen sind. 3) *Gründe für die Unsterblichkeit.* Sie sind aus der moralischen Natur des Menschen genommen. 4) *Von dem Werth des Glaubens an Unsterblichkeit.* 5) *Ueber das Verdienst des Christenthums um die Ausbreitung und festere Gründung der Unsterblichkeitslehre.* Wahr bis auf die Stelle, S. 91 u. f. w. wo doch auf eine gewisse Art der fromme Betrug in Schutz genommen zu werden scheint. Die moralischen Religionsbegriffe scheinen dem Rec. so populär zu seyn, daß sie blos durch Bilder dunkel werden. Wozu also Bilder, wenn die Lehren wirklich deutliche Begriffe von der Sache hatten? Aber

es waren nicht blos bildliche Vorstellungen, welche Iesus bruchte: es waren auch Thatfachen, welche er anwandte, seinen Lehren Eingang zu verschaffen, und diese Thatfachen erinnern, dem Anschein nach, an außerordentliche Begebenheiten und Wunder! Sollte es aber wohl mit der Ehrlichkeit zu reimen seyn, wenn man annehmen wollte: Christus hätte ganz natürlichen Veränderungen absichtlich den Anschein des Wunderbaren gegeben, um nur seinen Lehren Anhänger zu verschaffen? — Den Beschluß der Schrift macht ein Zusatz *über den Charakter des Agathon*, der zum Belege der vorhergegangenen Abhandlungen dient,

IV. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

- 5) Marburg in der akademischen Buchhandlung: *Geist der spekulativen Philosophie*, von Dietrich Tiedemann, Fürstl. Hessischem Hofrath und ordentlichem Lehrer der Philosophie zu Marburg. *Fünfter Band*, welcher von Raymundus Lullius bis auf Thom. Hobbes geht. 1797. 40 B. 8.

Rec. freuet sich über den glücklichen Fortgang dieses Werks. Denn obgleich das Urtheil darüber nach den verschiedenen Gesichtspunkten, die sich jemand wählt, sehr verschieden ausfallen muß, so dünkt dem Rec., daß es doch auch einen allgemeinen Standpunkt gebe, in welchem sich zuvor alle Beurtheiler vereinigen müssen, bevor sie den Werth des Werks nach dem besondren Probersteine angeben wollen, den sich ein jeder gewählt hat. Das Allgemeine, was alle Parteien verlangen müssen, ist aber: treue Darstellung der Mei-

nungen der Philosophen mit ihren Gründen. Hierzu gehört aber fleißiges Studium der Quellen selbst: und wer unter den neuern Philosophen hat dieses eifriger und besser betrieben, als Hr. T.? Freilich gehört auch Beurtheilung des Werths dieser Meinungen und ihrer Gründe dazu, um die Geschichte der Philosophie pragmatisch zu schreiben, Aber die Wichtigkeit der verschiedenen Lehrsätze ist ja so unbekannt nicht; und wenn der Autor seine Gründe dunkel ausgedrückt hat: warum soll sie der Geschichtschreiber klarer darstellen? Es wäre immer genug, wenn nur der Geschichtschreiber die Gründe so vorstellte, wie sie der Verfasser gegeben hat. Die schwerste Arbeit für den Geschichtschreiber ist unstreitig die Philosophie der Alten. Denn hier sind seine Quellen nur Fragmente, und er muß Meinungen und Gründe oft rathen. Konjekturen dieser Art aber werden immer durch vorgetastete Meinungen be-

bestimmt und in der Geschichte der Philosophie giebt es keinen schlechteren Kritiker, als einen solchen, der die Meinungen anderer nach irgend einem Systeme, dem er anhänget, ausföndig macht und beurtheilt. Rec. kennt keinen Geschichtschreiber der Geschichte der Philosophie, der sich so frei von allem Systeme erhalten hätte, als Bayle, und eine vollständige Geschichte des menschlichen Geistes durchgängig in seinem Geiste und mit seiner Gelehrsamkeit geschrieben, würde das vollkommenste Werk dieser Art seyn, was man sich wünschen könnte.

Hr. T. ist nicht ganz frei von Vorliebe für ein System, wenn er Meinungen würdigt, und dieses ist wohl der Grund, wegen seiner Beurtheiler, die ein anderes System, oder keines hatten, mit seinen Urtheilen nicht immer übereinstimmen. Indessen kann man schon zufrieden seyn, wenn nur die Werthbestimmung von der Darstellung der Meinung selbst gehörig getrennt wird, obgleich der Leser wünschen möchte, daß sich Hr. T. lieber der Schätzung der Meinungen, die er erzählt, gänzlich enthalten und sich auf getreue Berichte davon eingeschränkt hätte. Denn in den Beurtheilungen hört man doch nur Tiedemannsche Philosophie, die man hier nicht kennen lernen will.

Rec. will kürzlich den Inhalt des gegenwärtigen Bandes anzeigen und einige Bemerkungen darüber beifügen. Das erste Hauptstück beschäftigt sich mit Darstellung der politischen Lage der Dinge, welche im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert anfängt, für die Freiheit des Geistes und für die Philosophie günstiger zu werden. In Frankreich wird vorzüglich die Universität Paris wichtig; in England bereiten die politischen Gährungen vor; in Deutschland entstehen die Universitäten Prag, Wien, Heidelberg und Cöln. Die Sklaverei nimmt in Frankreich und

Deutschland ab, der Bürgerstand kömmt empor und so gewinnt Verstandeskultur ein weiteres Feld. Unter dessen ist die Philosophie immer und noch im Dienst der Theologie. Als Reformator der Philosophie zeichnet sich im dreizehnten Jahrhundert Raymund Lullus oder Lullius aus. (Zweites Hauptstück) Das Urtheil über ihn ist das gewöhnliche. Rec. hätte gewünscht: daß in seine Geschichte mehr Licht gebracht worden wäre. Die Geschichte kündigt ihn als einen tollen Schwärmer an, in seinen Büchern aber ist er nichts als ein trockner Scholastiker, ein Wortkrämer, sonder gleichen. Rec. hat daher immer gegen seine Geschichte Verdacht gehabt. Er hätte gewünscht, daß Hr. T. sich auf eine nähere Prüfung derselben eingelassen hätte. Ferner hätte Rec. gewünscht, daß nicht sowohl einzelne Beispiele der Lullistik angeführt; als vielmehr die Bewegungsgründe aufgedeckt worden wären, die den Mann vermochten, seine seltsame Kunst zu erfinden, und woher es gekommen ist, daß ein so elender Mensch von den Geschichtschreibern als Reformator der ganzen Philosophie aufgestellt ist. — Hierauf wird die Geschichte der Scholastischen Philosophie, welche Lullus gar nicht gestört hat, vollendet. (3 — 8 Hauptstück) Auch läßt sich Lullus gar nicht mit den Männern von Witz und Scharfsinn vergleichen, welche nun folgen, nemlich Herväus Natalis, Franciskus de Myronis Durand vom St. Pourçan, Occam — Burleigh u. s. w. Alle beschäftigen sich mit Zergliederungen abstrakter Begriffe, die sie gewöhnlich mit den Sachen selbst verwechseln; ihre Raisonnements über Gott, Seele und Freiheit sind sehr subtil, und Liebhaber der Spekulation werden sie mit Vergnügen lesen. Herväus Natalis ist weniger gekannt, als er es verdient, und man muß es daher dem Hrn. T. Dank wissen, daß er länger bei ihm verweilt, als

als es der Inhalt einiger seiner Spekulationen zu verdienen scheint. Das was hier mitgetheilt wird, ist erstlich sein Vernünfteln über das Gedankending, die reelle Verschiedenheit zwischen Differenz und Geschlecht, den Unterschied zwischen dem Verhältnisse und seiner Grundlage und dem Ganzen und seinen Theilen lauter kurrente Topiks der damaligen Zeit; dann über Zeit, Grad, Thun und Leiden, Materie; und Form, über die Ewigkeit der Welt, über die Freiheit, den allgemeinen Verstand, über Gott und göttliche Eigenschaften u. s. w.

Franciskus de Mayronis wird von H. T. mit Recht in Schutz genommen, und es werden mehrere Beispiele von seinen ungemeinen Scharfsinne gegeben, der jedoch immer nur verwandt wird, seines Lehrers Scotus Meinungen zu vertheidigen. Das erste Princip des Wissens, das oberste Geschlecht, die Natur der Realität, die Relationen, das Allgemeine, die Zuverlässigkeit der Sinne, das Kriterium der Wahrheit, Gottes Daseyn und Eigenschaften. Das sind die Gegenstände, womit sich seine Philosophie hauptsächlich beschäftigte.

Bei *Dürand* S. 125. wird bemerkt, daß der Grund, weshalb man mit ihm eine neue Periode der scholastischen Philosophie anfangte und zwar die Ver schlechterung derselben darin liege, daßs man die Geschichte der Philosophie blos mit theologischen Augen betrachtete, und daßs die ersten Geschichtschreiber der Philosophie Theologen waren, die zu sehr auf das einseitige Interesse ihrer Wissenschaften Rücksicht nahmen. *Dürand* wird insonderheit wegen größerer Deutlichkeit und Bestimmtheit gerühmt (S. 127.) und die angeführten Beispiele bestätigen dieses Urtheil vollkommen. Er liefs keine von den Fragen seiner Gegner unberührt. Um unsern Lesern ein Beispiel von der Art seines Philosophirens mitzutheilen, wollen

wir den Abschnitt wählen, wo Hr. T. sein Vernünfteln über die Ewigkeit der Welt erzählt:

„In der wichtigen Streitfrage, ob die Welt von Ewigkeit her gewesen seyn kann, faßt schon *Dürand* die Aufgabe allgemein so ab: ob etwas successives von Ewigkeit her existiren kann? Vor ihm hatte keiner diesen allgemeinen Inhalt bemerkt, und vor nicht langer Zeit haben die Neuern die Frage wieder auf diese Gestalt zurückgeführt. *Dürand* pflichtet denen bei, die solche Ewigkeit der Succession unter die Unmöglichkeiten zählen, und bedient sich dazu des wesentlichen der schon gebrauchten Beweise, wie denn auch keine, außer auf diesem Grunde erbaute, möglich sind. Doch setzt er dies durch eigne Betrachtungen in helleres Licht, und giebt ihm größere Bündigkeit. Seine Schlüsse lauten wie folgt: 1) es widerspricht der Veränderung, und den ihr unterworfenen Dingen, von Ewigkeit her gewesen zu seyn; denn Dinge, deren erstes und letztes angeblich ist, sind endlich. Nun aber muß unter den Umdrehungen des Himmels, sie mögen wirklich vergangen seyn, oder nur haben seyn können, es eine erste und letzte geben, also kann eine solche aus endlichen Theilen bestehende Bewegung nicht von Ewigkeit seyn. Unter allen diesen Bewegungen nemlich ist eine Ordnung, so daßs nicht mehrere zugleich, sondern stets eine vor oder nach der andern ist. Nun nehme man alle vergangene unter ihnen, so ist darunter entweder eine, die keine vor sich hat, oder nicht. Wenn ersteres: so ist die Reihe nicht unendlich, weil sie von heute bis an diesen Punkt auf beiden Seiten eine Gränze hat. Wenn letzteres: so widerspricht man sich, weil vor alle zusammen genommen, keine hergehen kann, sonst hat man ja nicht alle, wie man nicht alle in der Zukunft hat, wofern nicht eine die letzte ist. Dies deutlicher

cher einzusehen, setze man, es werde bei jeder Himmelsbewegung ein Hirtenkorn hingelegt, wo nothwendig ein erstes seyn muß, sollen anders alle genommen werden.

2) Unter den vergangenen Umwälzungen ist entweder eine von der heutigen unendlich entfernt, oder nicht. Im letztern Falle sind nicht unendliche Revolutionen vorhergegangen, und die Succession ist nicht ohne Anfang. Im ersten Falle war dies die erste, weil keine grössere Entfernung als die unendliche möglich ist. Hierin liegt noch Vieldeutigkeit, der Gegner kann sagen: wohl, es giebt keine grössere Entfernung denn die unendliche, aber diese schliesst allen Anfang, alles erste aus; wie also will man daraus das Gegentheil folgern, daß ein Anfang dadurch gesetzt werde? Einige machten hiegegen die Ausnahme, daß die Himmelsbewegungen nicht wirklich, olos eingebildet vorhanden sind, weil durch keinen Stillstand Abtheilungen gemacht werden, mithin nicht mehrere, sondern in Wahrheit nur eine vorhanden ist. Dürand schließt dies damit vortreflich zu Boden, daß auch dies anreicht, wie eben solche nur gedachte Abtheilungen zureichen, die Ungereimtheit einer endlosen Linie zu erhärten.

3) Daß auch die Generation nicht anfanglos seyn kann, wird aus folgendem erhellen: wäre dies möglich; so würde es das am leichtesten dadurch seyn, daß ein Mann und ein Weib mit völliger Zeugungsfähigkeit von Ewigkeit her erschaffen wären, oder sonst existirt hätten. Nun aber ist es so nicht möglich, also auf keine Art möglich; denn diese Menschen hätten nicht zeugen können, sobald sie erschaffen wären, also hätten sie eher existiert, als gezeugt, mithin wäre die Zeugung hier nicht von Ewigkeit. Hier kann der Gegner noch Auskunft darüber begehren, daß

Annal. 796.

wenn die Generation von Ewigkeit nicht auf diese Art möglich ist, sie es auf keine ist.“

Wilhelm Occam hat einen sehr langen Abschnitt und das mit Recht, da er der Stifter einer eignen Sekte unter den Scholastikern ist, und durch die politischen Verhältnisse zugleich merkwürdig ist. H. T. urtheilt über ihn folgendergestalt: „Die ihm von angeesehenen Männern vorgeworfene übertriebene Subtilität, leeren Geschwätze, und sinnlosen Unterscheidungen, treffen wohl nur seine theologischen Behauptungen; in der Philosophie ist er mir als ein Mann von sehr richtigem und gesundem Verstande, und von nicht geringer Deutlichkeit im Vortrage erschienen, wie gleich die Folge belegen wird. Erst wird sein Streit mit den Realisten erzählt, der in den damaligen Zeiten sehr lebhaft und bitter geführt wurde, dann sein Vernünfteln über die Verhältnisse und die übrigen damals üblichen philosophischen Punkte, über Bewegung, Zeit, leeren Raum, den er gegen den Aristoteles behauptet, über die Ausdehnung u. s. w. Daß man zu Occams Zeiten noch keinen Begriff von einfachen Substanzen gehabt, wie Hr. T. S. 191 behauptet, will dem Rec. nicht einleuchten, da mehrere die Einfachheit Gottes schon lange vor Occam ausdrücklich behaupteten, auch die Einfachheit der Seele unter den Scholastikern eine ausgemachte Sache war. Ueberhaupt ist dieser leere und völlig chimerische Begriff einer einfachen Substanz gar nicht so schwer zu finden, als viele sich einbilden, und es ist kaum begrifflich, wie eine vermehrte Erkenntnis in der Anatomie den scholastischen Satz soll verbannen können, daß die Seele ganz im ganzen Körper und ganz in jedem Theile desselben sey, wie der Hr. Verf. S. 192 behauptet, da alle mögliche Anatomie mit der Frage über den Ort der Seele nicht die allermindeste Gemeinschaft hat. Eben so falsch ist H. T.

S 9

Schluss,

Schluss, wenn er S. 193 sagt: „Man übersah, daß man durch die Gegenwart des Ganzen im ganzen Raume Theilbarkeit herbei führte.“ Wer glaubt, daß Gott ganz in jedem Theile der Welt gegenwärtig sey, setzt deshalb noch keinen ausgedehnten Gott. Denn die Gegenwart besteht bloß in der unmittelbaren Einwirkung des einen Dinges auf das andere, und wenn ein einfaches Wesen auf alle Theile eines ausgedehnten Dinges auf gleiche Art wirkt; so ist es in allen Theilen ganz gegenwärtig, ohne selbst theilbar zu seyn. Ueberhaupt kann Rec. selten sich mit den Urtheilen vereinigen, welche Hr. T. über das Vernünfteln der Alten fällt. Das, was Hr. T. den Neuern als Gründlichkeit anrechnet, scheint dem Rec. oft Seichtigkeit und umgekehrt. Dieses rührt theillich von den verschiedenen Ansichten her, welche wir theils von der Philosophie haben. Es wäre daher wohl überall besser, die philosophischen Verläufe nur historisch darzustellen, und das Urtheil darüber jedem selbst zu überlassen. Insbesondere glaubt Rec., daß viele Fragen der Alten nach Nichtsfragen und auf einem bloßen Scheine beruhen, der aus einem Spiele mit leeren Begriffen entspringt. Hr. T. aber hält diese Fragen für etwas, und hält die Antwort alsdann für besser, wenn sie mehr mit dem Interesse übereinstimmt, das die Menschen an den Fragen nehmen; oft aber ist die Frage weit scharfsinniger, welche dem Interesse widerspricht. So scheint er die Entdeckung einfacher Substanzen, die Beweise für die Endlichkeit der Welt, die Untersuchungen über die Erkenntniß Gottes u. s. w. für sehr wichtig zu halten, und glaubt, die menschliche Vernunft habe Fortschritte gemacht, wenn sie Beweise für die Einfachheit, Endlichkeit der Welt u. s. w. findet. Aber mit nichten. Diese Fragen beruhen auf lauter Spielwerk, und man kann also nur

untersuchen, wer in diesem Spiel den größten Scharfsinn angewandt hat, wo denn häufig diejenigen, welche die Gegentheile behaupten, siegen, ob sie gleich den Wünschen vieler entgegen zu arbeiten scheinen. Hr. T. macht zwar häufig auf den Scharfsinn der Gegenparteien aufmerksam, aber sein dogmatisch-metaphysischer Geist macht, daß er doch immer eine metaphysische Meinung in petto behält, die er für das non plus ultra der Metaphysik hält. Man muß aber von allem Interesse an den Resultaten abstrahiren, wenn man über die Verstandesübungen richtig urtheilen will.

Von Burleigh verdienen insbesondere die Untersuchungen über die mathematischen Begriffe, von Buridan die Lehre von der Freiheit, Aufmerksamkeit, da sie die Verirrungen des menschlichen Verstandes bei falschen Voraussetzungen so klar machen. Mit dem siebenten Hauptstücke endet sich die Geschichte der scholastischen Philosophie. Im achten setzt Hr. T. mit vieler Einsicht die politischen Umstände und Zeitverhältnisse auseinander, welche auch der Philosophie eine neue Gestalt verschafften. Wie die aus Konstantinopel nach Italien kommenden Griechen Kenntniße anderer Art verbreiten; schon allein ein Grund, den Verstand anders zu richten; wie nach Frankreich und England die Kultur aus Italien sich verbreitet u. s. w., besonders aber wird auf den Einfluss der Buchdruckerkunst aufmerksam gemacht, und auf die Umstände, welche den Fortgang zu einer größern Freiheit vorbereiten. Während dieser Umstände philosophiren nun Peter d' Ailly, Raymond aus Sebonde, Dominikus aus Fismern u. s. w. scholastisch fort. Dann folgt die Geschichte derer, welche die scholastische Form ablegen, und als Gegner der Scholastiker zuerst auftreten im 14ten Jahrhundert; aber Hr. T. verfehlt auch nicht; auf die Unge-

rechtmäßigkeit aufmerksam zu machen, welche diese neuen ästhetischen Philosophen an ihren ältern Brüdern begiengen.

Im ersten Hauptstück zeigt er, wie die Abnahme der hierarchischen Macht der Reformation Eingang verschafft, und schildert den politischen Zustand des damaligen Europa, nach Schmidt, Guthrie, Huue und andern bewährten Historikern. Die Reformation mußte natürlich der Philosophie eine neue Gestalt geben. Denn die ganze Scholastik ist nichts als ein Vernünfteln über die Sätze der Kirche. Mit den neuen Behauptungen der Reformatoren verlor sich das Ansehen dieser theologischen Philosophen nicht; ihre Beweise mußten umgestürzt werden. Dieser Umstand schädete der Scholastik noch mehr, als der neuere bessere Geschmack, der an ihren dürren Vorträge einen Eckel fand. H. T. setzt dieses S. 385 u. f. w. sehr gut aus einander. Mit der Geschichte des Suarez in Spanien wird daher die Historie der scholastischen Philosophie geschlossen. Man wird nicht ohne Vergnügen die Spekulationen dieses subtilen Kopfes lesen. Als echter Peripatetiker, dergleichen nach dem erneuten Studio der Griechen in Italien hervortraten, wird Pomponatus aufgeführt. Er wagt es, gegen theologische Meinungen zu philosophiren, wenigstens gegen einige ihrer Hauptbeweise Einwendungen zu machen. Sein Angriff auf die Lehre von der Immortalität der Seele ist das interessanteste Stück seiner Philosophie. Hr. T. stellt es so vor: Anlangend die Seelen-Unsterblichkeit ist Pomponatus der Meinung, sie könne nach der Vernunft weder entscheidend bejaht, noch verneinet werden, so daß die Gründe des heil. Thomas dafür, und seine dagegen, einander völlig das Gleichgewicht halten. Seine Beweise indes sind ihrem Inhalt nach nicht neu, schon die Epikuräer hatten dasselbe vorgebracht, nur durch Einkleidung

und Verallgemeinerung einiger Sätze erhalten sie einigen Anstrich des Neuen. Er beruft sich darauf 1) daß der Verstand selbst auf materielle Art wirkt, nicht alle Formen aufnimmt, auch eines Organs sich bedient, und nach zeitlichen Dingen trachtet, mithin nicht unsterblich seyn kann. Billig verlangt man hier Beweis, daß alles genau so sich verhält, daß, was ein Organ gebraucht, oder dessen Beihülfe verlangt, nicht vom Organ verschiednen seyn kann; daß endlich die Allmacht das materielle nicht gegen seine sonstige Natur kann fortdauern machen.

2) Es giebt weit mehr Vermögen in uns, welche die Sterblichkeit, als welche die Unsterblichkeit darthun; zu diesen gehören bloß Verstand und Wille, zu jenen, Empfindungs Vermögen, Vegetation, und alles ihnen Untergeordnete. Weit mehr Menschen gleichen wilden Thieren, als vernünftigen Wesen, und selbst die vernünftigen führen den Namen nur, weil sie vernünftiger sind als die vielsüchtigen Unfer Denken ist so dunkel, so schwach, daß man es mehr Unwissenheit als Erkenntniß nennen muß; selbst in Gegenständen der Sinne. In Vergleichung mit andern Verrichtungen wird wenige Zeit auf den Verstand gewendet, und sehr wenige Menschen verdienen den Namen der Denkenden. Freilich ist der Mensch mehr sinnlich; aber doch nicht allein sinnlich; nicht die Zahl und Stärke; sondern die Natur seiner Verrichtungen, muß hier den Ausschlag geben.

3) Um auszumachen, ob die Seele vom Körper als Substanz getrennt werden kann, muß man darthun, daß sie des Körpers weder als Subjektes, noch als Objektes bedarf. Nun aber ist sonnenklar, daß auch der Verstand mit Bildern sich beschäftigen muß, mithin die Seele keine besondere Substanz seyn kann. Ob er sie immer, und nothwendig haben muß?

Hier mangelt der Beweis, welcher schlechterdings nicht geführt werden kann, und wo das nicht: so kann das ja wohl nur Bedingung unsers gegenwärtigen Zustandes seyn. La wäre es Bedingung eines jeden Zustandes: so würde doch nicht folgen, daß das denkende Wesen ohne Körper oder Organ durchaus nicht existiren kann, und materiell seyn muß.

Eine andere Art von Gegner der scholastischen Philosophie sind die Platoniker, Kabbalisten, Theosophen und Rosenkreuzer, von denen im vierzehnten Hauptstücke gehandelt wird. Pico von Mirandola, Renclin, Georg Venetus, Agrippa von Nettesheim, Franz Patricius, Gale, Cudworth, Heinrich Moreus in England beschäftigen den Verf. in dieser Periode, vorzüglich die beiden letzteren, die allerdings die meiste Aufmerksamkeit verdienen. In größere Mystik gerathen Theophrastus Paracelsus, Jakob Böhme, Johann Pordäsch, Thomas Campanella. Im letzten Hauptstücke dieses Bandes wird von Cardan, Bruno und andern Schriftstellern gehandelt, welche die Scholastik immer mehr aus der Mode brachten.

Niemand wird diese Werke des H. T. lesen, ohne den Fleiß und die Genauigkeit in Darstellung fremder Meinungen zu bewundern, und es ist sehr zu wünschen, daß Hr. Tiedemann alle Aufmunterung von dem Publico erhalte, seine mühsame und schätzenswerthe Arbeit bald zu vollenden.

- 4) Neustrelitz, bei dem Hofbuchhändler Michaelis: *Blumenlese aus den Weisen des Alterthums für Freunde der Religion und der Tugend. Von Friedrich Ludwig Röper, Pastor und Collaborator zu Schwerin.* Erster Band 1796. 17 $\frac{1}{2}$ Bog. u. 2 $\frac{1}{4}$ Bog. Vorrede und Inhaltsanzeige. 8.

Die Blumen, die der Herausgeber seinen Lesern darbietet, sind auf griechischem Boden gewachsen, und alle aus den schönsten, fruchtbarsten Gefilden der Religion und Sittenlehre. Hr. R., der in der Zueignung an seinen Landesherrn diese Schrift die erste Frucht seines schriftstellerischen Fleißes nennt, vermüthe eine Sammlung, worin aus den Weisen des Alterthums das Wahre, Schöne und Gute, was unmittelbar zur sittlichen Bildung abzicht, ausgehoben, und so viel als möglich mit Beibehaltung ihrer Form in lesbares Deutlich überetzt, zusammengestellt wäre. Ein Gedanke, den Rec. selbst schon seit mehreren Jahren mit sich herum getragen hat, und zu seiner Zeit einst realisirte in einem großen Werke, das aber noch manche andere Gesichtspunkte und Zwecke, als das gegenwärtige, und keine Kollision mit demselben hat, dem Publicum vorlegen wird. Er nahm daher dieses Büchlein mit Vergnügen in die Hand, (denn jedes nützliche Unternehmen muß uns werth seyn, es geschehe von uns selbst, oder von andern,) und kann es denen empfehlen, für die es eigentlich geschrieben ist. „Nicht für den philologischen Gelehrten sagt der Verf. selbst S. 25. und eben so wenig für den kritischen Forscher der alten Systeme und Meinungen u. s. w. Recht eigentlich aber ist es für solche Freunde der Religion und Tugend bestimmt, die nicht selbst aus den Quellen schöpfen können, die keine oder doch keine hinlängliche Kenntniß der griechischen Sprache besitzen u. s. w.“

Der Herausgeber hat sich auf Schriften der Griechen eingeschränkt. In diesem ersten Bändchen sind nur Stellen aus *Prosaikern* ausgehoben. Doch soll das, was er in den griechischen *Dichtern* für seinen Zweck Dienliches findet, in einem eignen Bändchen, laut der Vorrede S. XXVIII., diese

diese Blumenlese beschließen. Auf dieses Bändchen ist Rec. besonders begierig. — Warum aber sind die Dichterstellen nicht den Stellen der Prosaiker vorausgeschickt, wie es die Zeitordnung, nach welcher Poesie der Prosa vorgeht, mit sich brachte? — Vorgesarbeiter ist übrigens zu einer solchen Arbeit mancherlei, in ältern und neuern Sammlungen. Denn der moralischen *Florilegia* (nur freilich nicht Deutsch übersetzt, sondern Griechisch oder Lateinisch) giebt es eine beträchtliche Anzahl, aus den alten Dichtern, Philosophen, Rednern u. T. w., wovon Recens. seine ziemlich ansehnliche Reihe vor sich sehen hat. —

Gegen die Anordnung der Sammlung, schon im ersten Bändchen, wäre Manches zu erinnern. Doch der Herausgeber ist einer solchen Erinnerung mit der Erklärung selbst zuvorgekommen, daß, obgleich die von ihm gewählte Zusammenstellung das Ansehen der Nachlässigkeit haben könnte, er sie doch mit Bedacht vorgezogen habe. Er habe Anfangs Religion und Moral, so wie auch die einzelnen Materien sorgfältiger von einander unterscheiden, und alles unter bestimmte Rubriken bringen wollen; sey aber durch unüberwindliche Schwierigkeiten daran gehindert. f. S. 29. Allerdings wird das versprochene Register dem durch die gegenwärtige Form veranlaßten Mangel wenigstens einigermaßen abtöfen.

In diesem ersten Bändchen stehn übersetzt: 1) das Prooemium zu den Gesetzen des *Zaleukos*, und Fragmente dieser Gesetze; 2) das Prooemium zu den Gesetzen des *Charondas* und Fragmente derselben (S. 1 — 22). Einige unter die Uebersetzung angebrachte Bemerkungen sind, dem eignen Geständniß des Verfassers zufolge, aus *Heyne's* bekannten Commentat. in seinen Opusc. Acad. Vol. II. genommen. 3) Stellen aus *Herodot* (S. 24 — 55). Den

ganzen übrigen Theil nehmen 4) Stellen aus *Menophon* ein (S. 59 — 278), und zwar fast lauter Stellen aus den *Memorab.*; Doch auch einige aus dem *Oeconom.*, *Apolo.* und *Synopf.* Den ausgehobenen Stellen ist jedesmal eine kurze Nachricht vom Verfasser derselben voran gesetzt; auch sind hie und da, doch sparsam, unter dem Texte für den des Alterthums unhandigen Leser einige erläuternde Anmerkungen beigebracht.

Bei der Uebersetzung der Stellen aus *Herodot* ist die schon vorhandene von *Degen*, bei *Xenophons* *Memorabilien* die *Heinzische* und *Weiskitche*, und beim *Oeconom.* die von *Borluck* zu *Rathe* gezogen und benützt. Denn der Verf. wollte nicht owohl eine durchaus neue, als eine bessere Uebersetzung der aufgenommenen Stücke geben. Die *Fragmente des Zaleukos* und *Charondas* waren noch nicht übersetzt. Was die *Aechtheit* derselben betrifft, so folgt der Herausgeber in Ablicht dieses Punkts den Aeußerungen von *Heyne*. „Die eigenen Worte des *Zaleukos*, sagt Hr. R., haben wir freilich nicht mehr; sondern wahrscheinlich ist das, was wir haben, erst spätherin von einem pythagorischen Philosophen, und zwar in einer etwas veränderten Gestalt, jedoch ganz im Geist und Sinn des alten Gesetzgebers abgefaßt. Dem wesentlichen Inhalte nach ist es also doch nicht.“ — Daß jene Fragmente alt sind, sowohl die dem *Zaleukos*, als die dem *Charondas* beigelegten, (denn was von jenen gilt, gilt auch von diesen) daß ihre Entstehung weit über *Cicero's* Zeitalter hinaufgeht, der sie für ächt gehalten zu haben scheint, leidet keinen Zweifel. Demungeachtet aber kann sich Rec. auch von der eingeschränkten Behauptung der Aechtheit, die *Heyne* und mit ihm unser Herausgeber, ihnen beilegen, nicht überzeugen. Denn 1) in den Gedanken herrscht schon eine grössere Ausbil-

bildung und Verfeinerung moralischer Begriffe, und überhaupt ein sanfterer, milderer Geist, der von jenem hohen Alterthum, selbst in dem frühern kultivirten Großgriechenlande, nicht zu erwarten ist. 2) Die ganze Sitte, solche schriftlich ausgezeichnete Proomia zu bürgerlichen Gesetzen zu geben, scheint mit dem Genius jenes Zeitalters nicht übereinstimmend. Ein Gesetzgeber jener Zeit würde, wenn er seinen Mitbürgern dergleichen vorzutragen hatte, es in einer öffentlichen mündlichen Rede gethan haben, nicht aber schriftlich; nicht einmal würde er in der damaligen Zeit, wo noch so wenig geschrieben wurde, nach gehaltener mündlichen Recitation dergleichen aufzeichnet haben. Dazu kommt, daß Platon in seinem Werk *von den Gesetzen* die Idee von einem *νομοθετης* zu denselben, wodurch den Gesetzen bei den Bürgern eine günstige Aufnahme verfaßt, und eine treuere Befolgung derselben bewirkt würde, mit einer sehr wichtigen Miene als etwas ihm Eigenthümliches vorträgt; was er wohl nicht gethan haben würde, wenn Zakukus und Chorandus dergleichen *νομοθεται* verfaßt hätten. Vielmehr würden dann Platon, der in seinem Werke von den Gesetzen so oft ausdrücklich und namentlich auf die damals bestehenden Staatsverfassungen und Gesetzgebungen Rücksicht nimmt, jener Männer höchst wahrscheinlich erwähnt haben; was er nicht that. — Mit allen diesem will aber Rec. nicht sagen, daß eine Uebersetzung jener Fragmente an diesem Orte ihm unwillkommen gewesen wäre; vielmehr hat er sie, zumal da sie wohl noch nicht deutlich übersetzt waren, hier gern gelesen; zumal da es hier bei dem Zwecke des Herausgebers, nicht so wohl darauf ankam, ob sie jenen alten Gesetzgebern ganz oder theilweise oder garnicht gehörten, als darauf, ob sie schön und lehrreich waren. Und das letztere wird niemand leugnen.

Rec. hat die Uebersetzung der hier gelieferten Stücke, da wo er sie verglichen hat, nicht ohne Sorgfalt und Geschmack gearbeitet gefunden; über einzelne Ausdrücke und Wendungen, die er anders gewählt haben würde, will er hier nicht rechten, da die Anzeige ohnehin schon beinahe die Grenzen dieser Blätter überschreitet. Im Ganzen empfiehlt er die Schrift als ein lehrreiches und angenehmes moralisches Lesebuch, und erwartet eine baldige Fortsetzung.

5) Züllichau und Freystadt, bei Friedrich Frommann: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*. Herausgegeben von Georg Gustav Finkhorn. I. und II. Stück. Neue überarbeitete Auflage. 1796. 17 Bog. 8.

Das erste und zweite Stück dieser Beiträge erschien 1791 und 1792 zum ersten Male. Unerwartet kam dem Verfasser Isur der Vorrede die Aufforderung des Verlegers, eine zweite Auflage zu besorgen. Auch uns war die Erscheinung derselben unerwartet, aber angenehm, da sie von einer herrschender werdenden Neigung des Publikums zur Geschichte der Philosophie zeugt. Freilich wird ein großes, zusammenhängendes, nicht allzu leicht zu verarbeitendes Hauptwerk, wie *Tiedemanns Geist der spekulativen Philosophie*, schwerlich die zweite Auflage so bald erleben; kurze, leicht und artig geschriebene Aufsätze mannigfaltigen Inhalts, dergleichen diese schätzbaren Beiträge liefern, böhagen natürlich der größten Leseklasse mehr.

Der Zusatz auf dem Titel: *Neue überarbeitete Auflage*, ist keine Unwahrheit, wiewohl Rec. noch mehr Veränderungen erwartet hätte. — In der Abhandlung über *Xenophanes* ist auf die neuere Bearbeitung der aristotelischen Fragmente von *Spalding* Rücksicht genommen. Zu des Herausgebers Anhang zu *Forberg's* Abhandl., über

über das bisherige Schicksal der Theorie des Vorstellungsvermögens (über welche H. Forberg selbst jetzt wahrscheinlich etwas anders urtheilt, als ehemals, obgleich die Abhandl. unverändert wieder abgedruckt ist) hat H. Fülleborn S. 139. 140. einen Zusatz über die neuesten Schicksale der Reinhold'schen Elementarphilosophie gemacht.

Im zweiten Stück ist die Uebersetzung des ersten Stückes von des Aristoteles *Metaphysik* hie und da umgearbeitet; der Nießhammerschen Probe einer Uebersetzung aus *Sextus Empiricus* sind einige wenige *notulae* untergelezt, die der Herausgeber aus der Recension der A. L. Z. exerpirt hatte. Auf jeden Fall hätte doch der Verleger mit dem Drucke nicht so eilen sollen, daß Hr. Prof. Nießhammer selbst bei diesem wiederholten Abdrucke hätte zu Rathe gezogen werden können. — Der Aufsatz über die neuesten Entdeckungen in der Philosophie ist weggeblieben. Der Verf. hatte ihn selbst schon als zu weitläufig in einer Nachschrift zum dritten Stücke getadelt. Der letzte Aufsatz des zweiten Stückes: *Worte der Kritik*, ist wenigstens an einigen Stellen ausgebessert; z. B. S. 250., wo es vorher hieß: „Der Begriff Ursache und Wirkung ist empirisch“, heißt es jetzt richtiger: „Der Begriff Ursache und Wirkung ist nur empirisch anwendbar.“ Die mehr auffallend ausgedrückte, als wahre Stelle am Schlusse: „Der Mensch an sich ist *Metaphysik*, in Verbindung mit andern Gegenständen wird er — *Philosophie*“ ist mit Recht gestrichen.

Sollte auch von den folgenden Stücken ein wiederholter Abdruck nöthig werden, so ersuchen wir den Verleger, dem Herausgeber bei Zeiten davon Nachricht zu geben, damit dieser Muse genug habe, für die möglichste Vollendung seiner vom Publikum bei ihrer ersten Erscheinung so günstig aufgenommenen Beiträge so viel zu thun, als er thun kann. Dann

werden gewiß manche in den folgenden Stücken vorkommende Aufsätze ihr fragmentarisches Asehen verlieren, und vielleicht mehrere in Eins zusammengezeichnet werden; manches wird dann unter der geschickten Hand des Verfassers noch reifer, bestimmter und vollständiger werden.

6) Berlin, bei Friedrich Maurer: *Preischriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht?* Von Johann Christoph Schwab, Herzogl. Württembergischen Geheimen Rath und vormaligen Professor der Philosophie auf der hohen Karls-Schule zu Stuttgart; Karl Leonhard Reinhold, Professor in Kiel; und Johann Heinrich Abich, Doktor und Professor der Philosophie in Erlangen. Herausgegeben von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1796. 30 B. gr. 8.

Man konnte voraussehen, daß die Entscheidung der von der Akademie aufgegebenen Frage sehr von den verschiedenen Systemen derer abhängen würde, die sich an die Beantwortung derselben machten. Unparteiische Richter dürfen daher nicht sowohl auf das Resultat der Beantwortung oder auf das, was aus der Entscheidung heraus kömmt, als vielmehr auf die Art sehen, wie ein jeder sein Thema ausgeführt hat. Wenn man diesen Standpunkt wählt; so kann man nicht anders, als mit dem Urtheile der Akademie übereinstimmen. Hr. Schw. Abhandlung ist in einer guten Ordnung, leicht und lichtvoll geschrieben; sie verräth einen gelehrten mit dem ältern und neuern Zustande der Literatur vertrauten Verfasser; es herrscht nicht der zänkische Ton darinn, der den Verf. in dem Eberhard'schen Archiv bisweilen ansteckt; sondern die Schrift charakterte-

rakterisirt ein ruhiger Untersuchungsgeist, obgleich die starke Vorliebe für die Leibnitzsche Philosophie, welcher dargehuldig der Vorzug zuerkannt wird, ganz unverkennbar ist, und dieser zu Gunsten vieler verkwiegen wird, was andere an der Leibnitz-Wolffischen Philosophie mit Grunde ausgelegt haben.

Herrn Reinholds Schrift ist nicht so gut geschrieben, als Herrn Schwabs Schrift; man sieht auch leicht, daß der letztere dem ersteren an Gelehrsamkeit überlegen ist, daß Hr. R. die Meinungen der Philosophen mehr *ex ingenio a priori* sich ausdenkt, als daß er sie aus ihren Schriften zusammengeflücht hätte. Ueberdem herrscht in der ganzen Manier etwas Langweiliges und Scholastisches, das die Leser nicht anziehen kann.

Hr. Abicht redet zwar im Anfange viel Gutes über das, was zur Auflösung der akademischen Fragen erfordert wird. Aber er nimmt in der Ausführung wenig Rücksicht darauf. Die Akademie will wissen, was die Metaphysik für Fortschritte gemacht hat. Aber Hr. A. erzählt ihr vorzüglich, was sie durch seine Schriften, so wie durch gegenwärtige Abhandlung gewonnen habe. Er entwickelt mehr seine eignen Begriffe, als das, was andere bisher für die Metaphysik gethan haben.

Sieht man auf das Resultat der Antwort, auf den eigentlichen philosophischen Gehalt derselben: so bekommt Hr. Schwab den letzten und Hr. R. den ersten Platz nach des Rec. Urtheil. Hr. S. legt nirgends einen bestimmten Begriff der Metaphysik zum Grunde. Er zieht die empirische Psychologie, Kritik des Geschmacks u. s. w. mit zur Metaphysik; wenigstens muß man es glauben, da er die Fortschritte in diesen Kenntnissen mit zu den Vortheilen der Metaphysik rechnet. Seine Anhänglichkeit an die Leibnitz-Wolffische Schule verblendet ihn gegen alle übrigen, und macht,

daß sein Urtheil über die letzteren jedesmal nachtheilich ausfällt. Hr. Reinhold und Hr. Abicht haben die Frage weit bestimmter gelöst. Ersterer legt zwar seinen Begriff von der Metaphysik auch nicht ausdrücklich vor, aber man sieht doch aus der ganzen Untersuchung, daßs er von einem deutlichen und bestimmten Begriffe der Metaphysik ausgeht und die Wissenschaft der diskursiven Erkenntnisse a priori darunter versteht. Letzterer bestimmt gleich anfänglich den Begriff dessen, was er untersuchen will, und leitet überhaupt seine Abhandlung so ein, daßs man den philosophischen Blick darin nicht verkennen kann. Er verdirbt aber seine Sache dadurch, daßs er sich zu sehr auf sein eigenes System stützt, und dieses zum Muster macht. Dagegen hat Hr. Reinhold eine sehr nachahmungswürdiger Unpartheillichkeit bewiesen; selbst nicht entschieden, und doch die Akten zur Entscheidung vollkommen gut instruit. Der Sachen und dem Inhalte nach gebührt also unserm Bedünken gemäß Herrn Reinhold der Vorzug.

Wir wollen durch kurze Auszüge den Leser in den Stand zu setzen suchen, unsre vorläufige Kritik zu beurtheilen:

Hrn. S. Schrift beträgt 10 Bogen. Mit Recht bemerkt Hr. S. zu Anfange (S. 6.), daßs man bei einer Wissenschaft theils auf ihren *materiellen*, theils auf ihren *formellen* Gewinn sehen müsse, und versteht unter dem ersten das, was ihren Umfang erweitert, unter letzterem das, was die Anordnung ihres Systems verbessert. Eine andere richtige Beobachtung steht S. 7., daßs die Summe der eigentlich interessanten Wahrheiten in der spekultativen Philosophie von jeher ungefähr eben dieselbe gewesen sey, und daßs alles, was die scharfsinnigsten Köpfe thun konnten, sich beinahe darauf einschränkte, die rohen Begriffe ihrer Nation zu verfeinern und in eine bessere Ordnung zu bringen; Wahr-
heit

heit und Irrthum zu scheiden, das, was bloß Glaube und Vermuthung war, mit Gründen zu unterstützen, und ihre Lehrsätze in einer bessern Sprache vorzutragen, daß also hierinn vorzüglich das Verdienst des spekulativen Philosophen zu setzen sey. Neben dem materiellen und formellen Gewinn muß nach dem Verf. noch auf einen *negativen* Rücksicht genommen werden, der in der Bestimmung der Grenzen der Wissenschaft besteht. (Eigentlich gehört dieser zum materiellen Gewinn. Dann durch die Bestimmung der Grenzen werden Gegenstände aus einer Wissenschaft ausgeschieden, oder ihr bestimmt angewiesen.) Herr S. hält (S. 8 u. f. w.) den materiellen Gewinn, den die Metaphysik Leibnitzen zu verdanken hat, nicht für sehr beträchtlich, aber desto größer sey sein Verdienst um das Formelle der Philosophie (S. 12.). Hieraus wird der Fortgang der Metaphysik in vier Perioden getheilt und historisch beurtheilt: 1) 1720 — 1740, wo Wolffs Verdienste um die Leibnizische Philosophie kurz und richtig vorgestellt werden; 2) von 1740 — 1760 wo man anfängt, der Philosophie auch ein schönes und zierliches Gewand zu geben. Reinarus wird in dieser Periode als der vorzüglichste ausgezeichnet. Crusius Einwürfe gegen Wolffs Philosophie werden von dem Hrn. Verfasser zu gering ange schlagen. Es hätte nicht ein eigenes dogmatisches System, welches freilich schwach ist, sondern das *Gewicht seiner Einwürfe* gewürdigt werden müssen. Diese sind aber gar nicht erwähnt. Im Ganzen wird man indessen dem Urtheile des Hrn. Verf. beitreten müssen, „daß nämlich in dieser Periode keine schwere und interessante Materie, aus der Metaphysik in ein helleres Licht gesetzt, keine wichtige Wahrheit erfunden oder besser bewiesen, kein festeres zusammenhängendes System, als das Wolfische, aufgestellt worden sey, (S. 36

Annal. 796.

u. f. w.) und daß alle Vervollkommnung der Philosophie in dieser Periode bloß von Leibnizianern bewirkt worden sey; 3) von 1760 — 1780. der ersten und wirksamsten für deutsche Metaphysik in dieser Periode sind Mendelsohn und Sulzer, die hier nach Verdienst erhoben werden. Dann werden Lamberts Bemühungen dargestellt. Zugleich zeigt der Verfasser, welchen Einfluß Locke auf deutsche Philosophie gehabt, und erwähnt sodann Plouquets, Bonnets und Hume's Systeme. Hier wird vieles jenen Männern angerechnet, was gar nicht zur Metaphysik gehört. Hume ist gar nicht gehörig gewürdigt. Sein Hauptverdienst besteht in der Vorrückung der Schwierigkeiten, welche mit den dogmatischen Behauptungen seiner Gegner verbunden sind, und welche sie nicht widerlegen konnten. Dagegen stellt Hr. S. Hume's eigne dogmatische Behauptungen dar und deckt ihre Schwächen oder gehässigen Seiten auf. Er beweiset nur, daß Hume keine neue Metaphysik erbaut hat, er beweiset aber nicht, daß er das alte Gebäude erschüttert hat. Sein Verdienst besteht eigentlich in dem Letztern. Seine Gespräche über die natürliche Religion sind das Stärkste und Bündigste, was jemals gegen die übliche metaphysische Beweisart in der natürlichen Religion eingewandt ist. Aber Hr. S. gedenket ihrer gar nicht. Kommen sie ihm so unbedeutend vor? Ein Dogmatiker ist allemal seines Sieges gewiß, wenn er die Schwächen des entgegengesetzten Dogmatismus aufdeckt. Hört man aber von dem andern die Fehler des Gegners; so wird man wieder auf die andere Seite treten, und er wird das wieder verlieren, was er gewonnen hat. Hr. S. kann also nur so lange im Vortheil bleiben, als er Hume als einen dogmatischen Sceptiker bestreitet; er würde sogleich seine eigne Schwäche sehen lassen, so bald er seine Einwürfe heben und den Leibnizianismus gegen ihn

T t

recht-

reichtfertigen wollte. — Tetens Versuche werden mit Recht gerühmt. Das endliche Urtheil über diese Periode ist (S. 103): 1) daß die Schriften aus der Leibnitz-Wolffschen Schule noch immer zu den vorzüglichsten gehören; 2) daß die Versuche dererjenigen, die in der Metaphysik einen ganz neuen Weg einschlagen wollten, nicht gelungen sind, und uns in der Erkenntniß der eigentlich interessanten Gegenstände der Philosophie um keinen Schritt weiter gebracht haben; aber ist die Schwäche der bisherigen metaphysischen Beweise nicht aufgedeckt, besser ins Licht gelezt? ist nicht die Unmöglichkeit, irgend eine Metaphysik zu bauen, fühlbar geworden? — Freilich nicht eingenommenen Wolfianern. Aber wie viel hat diese Schule in dieser Periode verlohren? hierüber sagt H. S. kein Wort. Ist dieses nicht große Partheilichkeit? 3) daß die empirische Psychologie gewonnen, jedoch ist man nur auf das gekommen, was schon in dem Leibnitz-Wolffschen System enthalten ist, 4) als zwar in den Schriften der berühmten Metaphysiker dieser Periode hie und da neue Ideen vorkommen, daß aber die Metaphysik dadurch, als System betrachtet, nichts gewonnen; 5) daß vielmehr theils durch die Abneigung gegen die systematische Form, theils durch den Mißbrauch der empirischen Psychologie, die *Skepsis* ist befördert worden. (Aber woher kam denn die Abneigung gegen systematische Metaphysik? Denn gegen Systeme überhaupt spürt man keine Abneigung. Pflanzenkunde, Mineralogie, Chemie, Psychologie ist in keiner Periode systematischer bearbeitet worden. Hr. S. fällt nicht darauf, daß diese Abneigung gegen systematische Metaphysik daher kam, weil man merkte, daß alle metaphysische Systeme Loslöcher wären, weil man zu tüftige Gründe gegen die dogmatischen Beweise vorbrachte, aus welchen ihre Nichtigkeit

erhellte, und diese Einsicht der Nichtigkeit aller Metaphysik war es, welche vorzüglich durch Hume mehr als durch irgend einen, auf eine gründliche Art befördert wurde.) 6) von 1730 bis . . . In dieser Periode wird nun Kants Verdienst gewürdigt. Wer von dem Princip ausgeht, daß die Materie der Metaphysik gesichert, und nichts zu thun übrig war, als die Form derselben zu verbessern, muß freilich Kants Bemühungen für ganz überflüssig halten. Dieses ist auch der Ausgang des Schwabischen Urtheils, ob man gleich, um gerecht zu seyn, bekennen muß, daß der Ton und die Art, wie Hr. S. hier den Königsbergischen Philosophen behandelt, ohne Tadel ist. Nach einem kurzen Abriss der kantischen Philosophie wird folgendes Urtheil gefällt (S. 114 u. f. w.): Er meint nemlich, eine Grenzbestimmung des menschlichen Erkenntnisvermögens würde zwar sehr verdienstlich seyn, sie könne aber nicht gelingen, und sey also auch Kanten nicht gelungen. Hr. S. philosophirt nemlich so: „Ein Kenner der Geschichte der Philosophie wird aus dem kurzen Abriss der kritischen Philosophie ersehen haben, daß Hr. Kant, um auf keine Resultate zu kommen, gerade die *darkelsten Gegenden der Metaphysik* durchwandert, und Dinge auf eine neue und positive Art bestimmt hat, über welche die größten Philosophen bisher nicht haben einig werden können, und höchstwahrscheinlicher Weise niemals einig seyn werden. Diese Dinge sind *Raum und Zeit*, und die *einfachen Stammbegriffe des menschlichen Verstandes*, samt der darauf gebaueten Theorie von der *menschlichen Erkenntnis*. Schon das, was wir oben von *Aristoteles*, von *Leibniz* und *Wolf*, von *Crysius* und *Lambert* und von *Tetens* angeführt haben, (der *Newton*, der *Euler*, und anderer nicht zu gedenken;) ist ein Beweis, daß die scharfsinnigsten Köpfe

über

über diese Begriffe mehr oder weniger verschieden gedacht haben. Hieraus wird der Skeptiker mit vielem Scheine des Schlafs ziehen, daß der Philosoph, der diese Begriffe *genau* und *mit völliger Gewissheit* zu bestimmen unternahme, schon die *Grenzen der menschlichen Erkenntniß* überschreite; und der Dogmatiker, den Hr. Kant so sehr in seiner Blöße darzustellen sucht, wird ihm den Vorwurf machen, daß er bei Materien dogmatizire, die zwar an *unmittelbarer Wichtigkeit* gewissen Lehrsätzen der Dogmatiker nicht gleich kommen, aber sie vielleicht an *Dunkelheit* und *Schwierigkeiten* übertreffen. „Denn (wird er sagen) die richtige und genaue Bestimmung der Begriffe von *Raum* und *Zeit* ist eben so schwer, ja vielleicht schwerer als die genaue Bestimmung des Begriffs von *Gott*; und der Beweis, „daß *Raum* und *Zeit* nichts Objektives außer unserer Vorstellung seyen, wird am Ende eben so viel Schwierigkeit haben, als wenn man die *Existenz Gottes* beweisen will. — Und so ist es, meines Erachtens, wenigstens ein sehr misliches Unternehmen, wenn man durch eine *neue Theorie* von *Verstand* und *Sinnlichkeit* (das Schwerste in der *Metaphysik*!) die bisherige ganze *Metaphysik* umzustossen und zu zerstören sucht; denn es werden sich bei dieser neuen Theorie gewiß eben dieselben, oder doch ähnliche Schwierigkeiten, wie bei den ältern metaphysischen Lehrgebäuden hervorthun; und am Ende wird niemand als der Skeptiker triumphiren.“

„Diese Schwierigkeiten haben sich auch bei der kritischen Philosophie satfam gezeigt. Die scharfsinnigsten Männer haben der Kantischen Theorie von *Raum* und *Zeit*, und seiner Deduktion der *Kategorien* (so sinnreich die letztere auch ist,) ihren Beifall versagt, weil sie die davon gegebenen Beweise nicht befriedigend fanden, man hat darüber gestritten, und streitet

noch: und es ist nicht der geringste Anschein vorhanden, daß es je zu einer Entcheidung kommen werde.

Der Skeptiker, den der Dogmatiker ganz kurz mit seinem *non liquet*, und mit der *Unbegreiflichkeit* aller Dinge (*ἀσαλευσία*) abfertigt, ist freilich ein feichter Philosoph: aber man kann ihm doch nicht viel anhaben; da hingegen derjenige, der diese Unbegreiflichkeit durch neue Theorien von den schwersten Begriffen in der *Metaphysik* beweisen will, nothwendig eben dieselben Blößen geben muß, die er bei dem Dogmatiker aufgedeckt hat.

Also *Schwierigkeit* gegen *Schwierigkeit* (wird der bescheidne Dogmatiker sagen), will ich doch lieber bei meinem Lehrgebäude bleiben, das mich auf wichtige Resultate führt, als die neue Theorie annehmen, wodurch mir diese Resultate entrißen werden.“ „Ich weiß gar wohl, daß in der *Metaphysik* nicht alles streng bewiesen werden kann: aber ich will mir die *Unerweislichkeit* der *ganzen Metaphysik* nicht durch eine *unerweisliche* Theorie *vordeemonstriren* lassen.“

Die Grenzen der menschlichen Erkenntniß, meint Hr. S. (S. 118.) wären subjektiv und könnten daher von keinem Philosophen jemals bestimmt werden. Das Reich der Wahrheit sey von unermesslichem Umfang, und die terkünftlichen Säulen wären vielleicht mehr ein Beweis von seiner Ermüdung, als von seiner Kraft.

Im allgemeinen möchte aber doch wohl Hr. S. dieses Urtheil selbst nicht für richtig erkennen. Ich frage ihn z. E. ob er wohl nicht mit Gewißheit wisse, daß Menschen, mit ihren Augen ein *Monade*, *Gott* oder das *Einsche* u. s. w. niemals sehen werden? Wenn er nun dieses bejahet; so bestimmt er ja offenbar die Grenzen seiner kausalen Sinne. Wenn aber die Grenzen der Sinne bestimmt werden können, warum sollte denn dieses in Anse-

des innern Sinnes und der Vernunft unmöglich seyn. Es kömmt ja bei einer solchen Grenzbestimmung nicht auf die *Menge*, sondern auf die *Art* der Gegenstände an. In Ansehung der Menge und Mannichfaltigkeit gleichartiger Dinge hat Hr. S. vollkommen recht. Hier würde jedes non plus ultra Schwäche anzeigen. Aber was die *Art* der erkennbaren Dinge betrifft, so findet man es so zweifelhaft nicht, die Grenzen der verschiedenen Vernögen zu bestimmen. Kein Mensch zweifelt daran, daß das Auge nur Licht und Farben, das Ohr nur Schall und Töne u. f. w. empfinden könne, und daß überhaupt die äußeren Sinne nur Materie, nur räumliche Gegenstände vorstellen können. Wer geglaubt hat, durch die Einbildungskraft Dinge zu erreichen, welche der Art nach, nie in den Sinnen gewesen sind, ist stets für einen Schwärmer gehalten worden, und hat sich durch die nähere Betrachtung seines Gegenstandes selbst widerlegen müssen. Daß der Verstand mehr als urtheilen, die Vernunft mehr als schliessen könne, ist noch Niemanden eingefallen zu behaupten. Dieses sind aber huter Grenzbestimmungen. Es scheint also doch nicht, daß diese Sache selbst so unmöglich sey, als sie Hr. S. a priori vorstellen will, und da sich eine allgemeine Grenzbestimmung auf die eben angeführten einzelnen Grenzbestimmungen vielleicht stützen könnte: so scheint eine solche Untersuchung auch einer großen Evidenz fähig zu seyn.

Ohne nun hier zu erklären, wie deutlich und richtig die Kantische Grenzbestimmung sey, will sich Rec. begnügen, auf einige zweideutige Vorstellungen aufmerksam zu machen, welche dem Hrn. S. in Darstellung derselben entwichen sind. Gleich im Anfange (S. 112.) ist ein großes Spiel mit dem Ausdrucke *Subjektivität* getrieben. Hr. S. sagt: „Es ist nunmehr anerkannt, daß die kritische Philosophie am Ende auf eine gänzliche Subjektivität

unser Erkenntniß hinaus läuft.“ Das Wort *Subjektivität* ist aber doppelstimmig. Erstlich versteht man das Subjekt von dem Objekte und denkt sich unter erstem den einzelnen vorstellenden Menschen und unter letztem die Dinge, welche die Vorstellungen in ihm bestimmen. Dieses ist der gewöhnliche Sinn des Worts, und darnach würde eine gänzliche Subjektivität der Erkenntniß darin bestehen, daß die Erkenntniße in bloßen Einbildungen bestünden, daß die äußeren Sinne nichts als besondere Arten von Einbildungen wären, und alle Erkenntniße durch das *Innere* des Subjekts gewirkt würden. Diese Behauptung gehört dem Idealismus an, und es ist niemand entfernter davon als Kant, obgleich Hr. S. aus Mißverständnis des Worts subjektiv ihm diese Meinung aufbürdet, und dadurch seinen ganzen Gedankengang entstellt. Zweitens kann aber die gänzliche Subjektivität darin bestehen, daß wir von den Gegenständen nichts anders erkennen können, als was die Natur und das Wesen des menschlichen Erkenntnißvermögens überhaupt zuläßt, und daß wir daher die Gegenstände nur immer in Beziehung auf ein Erkenntnißvermögen *menschlicher Art* bestimmen können, folglich auch alle Prädikate, die wir von ihnen aussagen, nur in Beziehung auf ein solches Erkenntnißvermögen gelten. Diese letztere Subjektivität ist die Kantische; sie steht der ersteren, welche die Berkleyische heißen kann, gerade entgegen; denn nach derselben erkennen wir auch unser Subjekt nur nach menschlicher Weise; es ist für uns ebenfalls Objekt und von äußeren Objekten reell unterschieden. Ein menschliches Erkenntnißvermögen *muß* unter Vorstellungen und räumlichen Dingen einen reellen Unterschied machen, und die Aufhebung dieses Unterschiedes geschieht bloß in der Einbildung. Wir unterscheiden in allen unsern Vorstellungen sehr wohl

wohl das Objektive von dem Subjektiven, und indem wir das erstere als die Ursachen denken, das letztere zu erzeugen, unterscheiden wir die Objekte auf eine reelle Art von den Vorstellungen derselben. Das Objektive selbst hält aber Kant für etwas Ursprüngliches, das, an sich betrachtet, von uns nicht bestimmt werden kann, das nur in Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen bestimmbar ist, weshalb denn die Bestimmungen, das es Monaden u. s. w. wären, als bloße Einbildungen erscheinen, weil eine Monade in gar keiner Beziehung auf das menschliche Erkenntnisvermögen steht, d. i. als Objekt nicht vorstellbar ist.

Hieraus ergibt sich nun, daß die zweite Folge des Hrn. S., daß nemlich bei einer gänzlichen Subjektivität der Erkenntnis keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit derselben möglich sey, von selbst wegfällt. Vielmehr muß es klar werden, daß sie dadurch allein möglich ist. Denn nur dann kann man mit Gewißheit wissen, daß alle Gegenstände der Formen des menschlichen Erkenntnisvermögens gemäß seyn müssen, wenn man weiß, daß gar keine Gegenstände anders, als mit den Formen des menschlichen Erkenntnisvermögens vorstellbar sind. Ich kann nur dann wissen, daß ich nie ein Objekt anders, als im Raume anschauen werde, wenn ich weiß, daß die Natur meines Anschauungsvermögens an die Form des Raums nothwendig gebunden ist.

Eine andere Hauptbedenklichkeit bei der Kantischen Philosophie ist, nach Hrn. S. die natürliche und unvermeidliche Selbsttäuschung der Vernunft (S. 122 u. s. w.). Allein Kant behauptet ja nicht, daß die Vernunft nothwendig zu einem Irrthum führe, sondern nur, daß sie einen Schein hervorbringe. So wie es sich aber gar nicht widerspricht, daß ein Sinn seinen Schein berichtiget; so widerspricht es sich

auch gar nicht, daß die Vernunft den natürlichen Einfluß ihres eignen Scheins verliere.

Ein dritter Anstoß sind Hrn. S. die *Dinge an sich*, welche Kant ohne Grund zuließe, ihnen Existenz beilege und doch keine Begriffe auf sie wolle anwenden lassen. Allein der Begriff eines Dinges an sich bleibt bei Kant immer bloß Begriff; er rühmt sich nie einer Erkenntniß derselben. Es ist aber dieser Begriff ein nothwendiger Vernunftbegriff, der aus dem Begriffe eines relativen Dinges (des sinnlichen) entspringt, aber eben deshalb, weil er auf etwas absolutes hinweist, nie Erkenntniß werden kann. Und wenn Kant sagt, die Dinge an sich geben den Stoff zu den empirischen Anschauungen, so heißt dieses nichts, als unsre Vernunft findet in den Erscheinungen selbst nicht den absoluten Grund derselben, und muß diesen unter Etwas suchen, daß sie nur durch Ideen bezeichnen kann, aber Erkenntniß wird dadurch nicht gewonnen. Wenn man nur weiß, daß man dadurch nicht erklärt; so kann man eine Redensart wohl erlauben, welche die subjektive Denkart ausdrückt. Wenn aber Kant sagt, die Gegenstände affectiren das Gemüth; so ist er in dem Felde der Erscheinungen, und hier ist von Dingen an sich gar nicht die Rede, sondern es heißt: Ein Phänomen, z. B. des Licht, bringt ein anderes, z. B. die Vorstellung desselben dadurch hervor, daß es auf die Sehorgane wirkt.

Eine vierte Schwierigkeit findet Hr. S. darin, daß nach der kritischen Philosophie die große Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit in der Natur unerklärlich sey. Kant räumt diese Unerklärlichkeit a priori, auch wirklich ein. Bloß das Allgemeine und Nothwendige ist durch das Erkenntnisvermögen a priori bestimmt. Alle Mannichfaltigkeit der Dinge wird a posteriori erkannt. Die Empfindungen von den Dingen

Dingen sind aber etwas *Ursprüngliches*, und den Grund, weshalb wir die Dinge so und nicht anders und auf so mannichfache Art empfinden, kann nach Kant niemand erforschen, und alle Erklärung ist bios eingebildet, in wie fern sie nicht selbst von sinnlichen Gegenständen hergenommen ist. Es ist also hier nur die Frage, ob man eine *eingebildete* Erklärung gar keiner Erklärung vorziehen soll.

Was Hr. S. gegen die praktische Erkenntnis in Kants Philosophie erinnert, ist ganz unbedeutend. Er meint zuletzt, Kant sey an den alten Klippen nemlich bei den Untersuchungen über *Verstand* und *Sinnlichkeit* gescheitert; er habe ihre *verschiedenheit angenommen*, ohne sie gegen die Behauptungen so vieler wichtiger Männer zu beweisen. Dafs die *Sinnlichkeit* zwei, der *Verstand* zwölf, die *Vernunft* drei Formen habe u. f. w., sey nicht bewiesen u. f. w. Allein Hr. S. fodert hier etwas, was die kritische Philosophie nicht leisten zu können gesteht. Das *Ursprüngliche* in der Erkenntnis läst sich nicht *beweisen*. Man kann nichts dabei thun, als seine Begriffe davon so lange erläutern und erörtern, bis sie der andere gehörig faßt, und sich ihr Objekt so vorstellt, wie es vorgestellt werden muß. So bald dieses gelungen ist, wird auch Einigkeit da seyn, wenn die Begriffe wirklich das Ursprüngliche in der Erkenntnis bezeichnen. Wenn aber Kant deshalb getadelt wird, dafs er sich nicht in die Untersuchung eingelassen, ob *Sinnlichkeit* und *Verstand* nicht etwa einartig wären; so ist zu erwägen, dafs alle jene Untersuchungen schon metaphysisch sind, und den Weg der Erfahrung verlassen. Kant hält sich an die Funktionen dieser Vermögen, so weit sie erscheinen. Diese sind aber offenbar in aller Wahrnehmung verschieden, und die Verschiedenheit in aller Wahrnehmung ist ein hinreichender Grund, die Vermögen der

Wirkungen zu unterscheiden. Ob sie ihrem nichtsinlichen Grunde nach, einerlei oder verschieden sind, ist eine Frage, deren Entscheidung auf menschliche Untersuchungen nicht den mindesten Einfluß haben kann. Genug, dafs die Funktionen der Sinne von den Funktionen des Verstandes in der Sinnenwelt, oder so weit wie sie wahrnehmen können, jederzeit verschieden sind. Dafs er also alle jene metaphysischen Untersuchungen, ob Denken und Empfinden eins sey, vorbei gieng, darinn besteht ein großes Verdienst. Denn die Unfruchtbarkeit dieser Fragen mußte sich in der Folge von selbst ergeben.

Aus diesen Betrachtungen werden sich die Widersprüche, welche Hr. S. in Kants Philosophie (S. 143 u. f. w.) gefunden zu haben meint, leicht heben lassen. Im Ganzen beruhet aller Streit zwischen Hr. S. und K. immer noch darauf, dafs Hr. S. sich bei den Hauptsätzen Kants etwas anders denkt, als K. — Die Schwierigkeit, Uebereinstimmung zu bewirken, liegt aber nicht in der Dunkelheit der Kantischen Darstellungsweise, sondern in der Natur der Sache selbst. Kant will nemlich durch Worte auf die innern Operationen des Geistes selbst hinweisen, und diese Worte sind hier so schwankend, dafs sie zugleich etwas anders andeuten. Richtet nun der Leser seine Aufmerksamkeit auf einen andern Gegenstand, als den Kant bezeichnen will: so ist Misverständnis sehr natürlich. Er ist aber auch unvermeidlich, so lange es ihm nicht gelingt, sich von dem dogmatisch-metaphysischen Standpunkte loszumachen, der stets nur Begriffe präsentirt, und nie die Aufmerksamkeit auf die *Gegenstände* dieser Begriffe lenkt. Die kritischen Philosophen haben daher vors erste nichts zu thun, als es dahin zu bringen, dafs sie ihre Betrachtungen von so mancherlei Seiten anstellen, als es möglich ist, um andere mit sich auf gleichen Stand-

Standpunkt zu bringen. Sie werden dadurch weit mehr Anhänger gewinnen, als wenn sie mit andern polemisirten.

Dafs Hr. S. die Popularität und Verständlichkeit der Leibnitz - Wolffschen Philosophie zum Nachtheile der Kantischen anführen würde, war leicht zu denken. Allein man könnte erwidern, dafs ein Romanschreiber immer deutlicher, klarer und interessanter seyn kann, als ein treuer Historiker. Aber ohne hiervon Gebrauch zu machen, bemerke ich nur, dafs Deutlichkeit des Begriffs noch nicht Einsicht in die Sache ist. In der Leibnitzischen Metaphysik sind lauter leere Begriffe. Diese lassen sich bald klar machen. Denn die Schwierigkeit der Anwendung dieser Begriffe auf Gegenstände fällt ganz weg, da sie in der menschlichen Erkenntnis gar keine Gegenstände haben. Aber in der Kantischen Philosophie ist es nicht genug, die Begriffe bestimmt zu haben. Denn dieses ist das geringste: sondern man mus auch durch Hülf dieser Begriffe die Gegenstände derselben ausfüchen, man mus die Operationen des Geistes selbst anschauen, welche durch die Begriffe bezeichnet werden, und bei so subtilen Gegenständen des innern Sinnes sind leicht Mißgriffe möglich. Hierin liegt allein der Grund, weshalb in der Kantischen Philosophie die Mißverständnisse leichter sind, als in der Leibnitzischen.

Hr. Reinhold (dessen Schrift fünf Bogen einnimmt), ist einer ganz andern Methode gefolgt, als Hr. S. Wer Hr. Reinholds Schritten kennt, kann die Antwort auf die Frage leicht herausbringen. Wir wollen uns daher begnügen, nur kürzlich den Gang zu bezeichnen, welchen der würdige Verf. eingeschlagen hat. Er bemerkt nemlich zuerst, dafs es in der Metaphysik viele streitende Parteien gäbe. Jede derselben hat ihren eigenthümlichen Gesichtspunkt, aus welchem sie den Sinn

der vorgelegten Frage ins Auge fassen mus. Es sind daher auch genau so viele und so verschiedene Antworten möglich, als Parteien wirklich und denkbar sind. Er läst daher in der Folge jeder Partei ihre Antwort abgeben und zuletzt eine Antwort eines ganz unparteiischen Beobachters. Diese Methode hat viel Interessantes. Sie verräth einen allgemeineren Blick ihres Urhebers, da man in der ersten Abhandlung das bornirte Auge ihres Verf. auf jeder Seite sieht.

Hr. Reinhold theilt alle philosophische Schulen in Kritische und Nichtkritische. Die letzteren in Skeptiker und Dogmatiker; diese in Dualisten, Pantheisten, Materialisten und Idealisten. §. 1. giebt die Leibnitz Wolffsche Schule ihre Antwort und man kann Hr. Schwabens ganze Abhandlung hier in nuce lesen. Ein Zeichen, dafs Hr. R. den Geist dieser Schule besser kennt, als Hr. S., den Geist der kritischen Schule. In den folgenden Paragraphen werden auf gleiche Manier die übrigen Schulen redend eingeführt, und wenige werden mit den Kollen unzufrieden seyn, welche sie Hr. R. spielen läst, und man wird dieses alles nicht ohne grossen Nutzen lesen. Der zu keiner dieser Schulen gehörige Beobachter sieht zuletzt alle bisherige Vorstellungsarten über Metaphysik als bloße Versuche an, und glaubt die Frage der Akademie bloß dadurch beantwortet zu können, dafs er die wichtigsten Versuche angibt, welche die philosophirende Vernunft seit Leibnitz unternommen hat.

Hr. Abichts Abhandlung nimmt vierzehn Bogen ein. Er singt damit an, dafs er (S. 259.) den verschiedenen Sinn der akademischen Frage erörtert. Er meint, es könne der Akademie nicht nur um eine *Geschichte* metaphysischer Meinungen zu thun seyn; er legt die Frage der Akademie so aus: „Hat die Metaphysik durch die ganz neue Behandlung, die sie seit Leibnitz und Wolf

Wolf eben jetzt erfahren hat, in der That Fortschritte gemacht, hat sie gewonnen? Wodurch und Worin? Hierauf zeigt er, daß die Metaphysik theils an ihren *Formalen*, theils an ihren *Materiellen* einer Kultur fähig sey. Das Formale setzt er in ihre Begrenzung, Verdeutlichung, Bestimmtheit, Vollständigkeit, Grenzbestimmung und ihre Gültigkeit, systematische Anordnung, Verbindung, richtige Anwendung, Ausbreitung und Popularisirung. Das Materielle, woran die Metaphysik gewinnen kann, findet er blos in neuen Begriffen und Sätzen von noch unbekanntem Gegenständen (die Grenzbestimmung scheint dem Rec. zum Materiellen zu gehören. Denn sie betrifft nicht die Form, sondern die Objekte, nemlich negativ, indem sie das Nichtdazugehörige ausschließt, und so die Objekte der Wissenschaft bestimmt). Hierauf theilt der Verf. seine Abhandlung in folgende Theile: I) *Was kann Metaphysik seyn?* Hier findet man fast nur des Hrn. Verf. subjektive Denkweise. Die Bestimmung des Begriffs der Metaphysik läuft indessen ohngefähr auf eben das hinaus, was Kant darunter versteht. Aber die Wörter, welche Hr. A. macht, werden schwerlich das Bessere recht erhalten; *Vollbarkeit! empirische Metaphysik, Gefühlskraft* u. s. w. II) *Sind uns metaphysische wahre Erkenntnisse möglich?* Hier trifft man besonders einen weit äutigen Bericht, wie Hr. Abicht die Metaphysik u. s. w. seit Leibnitz und Wolf bereichert hat. III) *Welche Objekte e Bedeutung haben unsere metaphysischen Erkenntnisse?* Vi. l. Polemik gegen Leibnitz und Kant. Als Gewinn wird der neue Satz des Verfassers aufgestellt (S. 305: Unsere metaphysischen Erkenntnisse a priori können durch Erfahrung objektive reale Wahrheit erhalten, und uns eine wahre Gewißheit von dem Metaphysischen verschaffen, und zwar von dem Metaphysischen, als einem uns Er-

scheinenden, von welchem Niemand — entscheiden kann, weder da's, noch das er nicht also für sich bestche, wie es uns erscheint IV. *Welche Fortschritte haben die Neueren in der Naturlehre der Seelenkraft — gemacht?* Nachdem das Unvollständige in den Leibnitz- und Kantischen u. s. w. Versuchen dieser Art gezeigt ist, wird wiederum bemerklich gemacht, was Abicht durch seine Schriften für Verdienst um das Fortrücken dieter Wissenschaft habe „Abicht, heißt es (S. 346.) der sich die Bearbeitung der Gefühllehre zu einem Hauptgeschäfte gewählt hat, scheint sie unter den Neueren am besten aufgefaßt und mit Hülfe der Kantischen Entdeckungen in der Theorie der Erkenntnißkraft am glücklichsten verarbeitet und zu einem Systeme erhoben zu haben,“ und nun folgt die Darstellung seiner Theorie. Ueberhaupt ist in diesem Abschnitte ein kurzer Abriss von der Abicht'schen Theorie des Erkenntniß- Gefühls- und Willensvermögens gegeben. V. *Was hat die Metaphysik in der Ontologie — durch die Neueren gewonnen?* VI. *Von den Fortschritten in der Kosmologie.* VII. *Fortschritte in der Metaphysischen Seelenlehre.* VIII. *Fortschritte der neuen Philosophie in der Geographie.* Die drei letzten Abschnitte sind kürzer gefaßt, und es wird der Akademie die weitere Ausführung verprochen, wenn sie den ersteren Beifall schenkt

Man wird nicht läugnen, daß Hrn. A. Abhandlung viel sühne und gründliche Bemerkungen enthält, und wenn jemand zu wissen wünscht, was dieter Mann in der Metaphysik für Veränderungen vorgenommen wissen will, der wird sich aus dieter Schrift vollkommen darüber belehren können. Aber der Frage der Akademie ist er untreu unter den drei preiswürdigen Auktoren am wenigsten treu geblieben.

7) Berlin, bei Vleweg dem Aeltern: *Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Prof. Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik*. Ein Accessit der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften in Berlin, von D. Jenisch. Nebst einem Sendschreiben des Verfassers an Herrn Professor Kant über die bisherigen günstigen und ungünstigen Einflüsse der kritischen Philosophie. 1796. 31 B. 8.

Diese Schrift hängt mit den eben angezeigten Preisschriften in so weit zusammen, daß sie ebenfalls bei der Preisfrage in Concurrenz gewesen ist, und von der Akademie das Accessit erhalten hat. Der Hr. Verf. wurde durch die Aufgabe der Akademie nur veranlaßt, dieses Thema zu verfolgen, hat sich aber sein Ziel viel weiter gesteckt, und schon der Titel angezeigt, und seine Abhandlung steht zwar mit der akademischen Aufgabe in naher Verwandtschaft, aber die Beantwortung derselben ist doch nicht zum nächsten und alleinigen Zweck darin gemacht.

Uebrigens ist der Verf. schon wegen seiner Gelehrsamkeit, lehrhaften Vortrags und wegen seines nicht gemeinen Scharfsinns bekannt, und diese Eigenschaften zeigen sich auch in der gegenwärtigen Schritt in einem hohen Grade. Es ist ein so großer Reichthum der Gedanken darin, daß Beifall und Kritik eine große Menge Stoff darin finden können: Rec. würde ein Buch schreiben müssen, wenn er alle seine Bemerkungen über diese Schrift mittheilen wollte. Er begnügt sich daher blos im Allgemeinen zu zeigen, was man bei dem Verf. antreffen wird, und will sodann einige Gedanken über die Hauptpunkte der Beurtheilung des Kantischen Systems hinzufügen.

Nach einigen sehr schönen und scharfsinnigen Bemerkungen über die Philoso-

phie überhaupt, zeigt der Hr. Verf., daß die Philosophie seit Leibnitz und Wolf gewonnen habe: 1) einen Lescheidern Dogmatismus; 2) eine Aesthetik; 3) eine Popularphilosophie, deren Vertheidigung des Rec. ganzen Beifall hat; 4) einzelne Berichtigungen der Begriffe und Sätze; 5) das kritische Lehrsystem von Kant. Hierauf folgt eine Darstellung dieses Systems in seinem ganzen Umfange, mit Vergleichungen dessen, was alte Philosophen, besonders auch Griechen, über dieselben Gegenstände gedacht haben, und mit den Beurtheilungen des Verfassers durchweht. Es wird der Spinozismus und Criticismus ausführlich mit einander verglichen, und zum Vortheil des letzteren entschieden. Aber der Verf. will aus dem Kantischen System eine Art von Dogmatismus bauen, welches er den *bedingten transcendentalen Idealismus* nennt, und welchem er vor allen den Vorzug giebt, und woraus ein *transcendentaler Vorhältniß-Realismus* hervorgehen soll, wo der Herr Verf. zwar nicht zu Demonstrationen, aber doch zur wahrscheinlichen Erkenntniß des Ueberfinnlichen, vorzüglich Gottes, zu gelangen gedenkt. Ueber das Verhältniß des Criticismus zu dem Humilichen Scepticismus urtheilt Hr. J., der letztere sey durch die Kritik nicht aufgelöst. Eine solche suchbare Betrachtung wird auch über die Kantische Moral und Aesthetik angestellt. Kein spekulativer Denker wird das Werk des Hrn. J. ohne Nutzen und Vergnügen aus der Hand legen.

Ueber die Hauptache macht Rec. folgende Bemerkungen: 1) Es scheint, als ob Hr. J. sich eine unrichtige Vorstellung von dem transcendentalen Idealismus gemacht hätte. Er hält sich zu sehr an den Begriff eines *Dinges an sich*, und meint, daß mit dem Verlust der gänzlichen Realität desselben die Haltbarkeit aller menschlichen Erkenntniß dahin sinke, Deswegen

U u

will

will er wenigstens die Wahrscheinlichkeit nicht aufgegeben wissen, daß unsre Vorstellungen doch wohl sticht mit den Dingen an sich übereinstimmen. Wenn man aber den Begriff eines *Ding an sich* näher betrachtet; so ergibt sich, daß er ein Begriff ist, der aus lauter *negativen* Merkmalen besteht, daß er überall kein Objekt hat, und bloß eine Denkform ausdrückt; daß selbst die Frage nach Dingen an sich völlig unverständlich ist. Frägt man, ob die Dinge an sich mit unsrer Erkenntnis übereinstimmen; so fragt man: ob das, was in keiner Beziehung auf unsrer Erkenntnisvermögen gedacht wird, doch in einer solchen gedacht werde? welches offenbar nichts ist. Es scheint aber aus dem von Hrn. J. befürchteten Nihilismus, der eine Folge des strengen transcendentalen Idealismus seyn soll, daß Hr. J. voraussetzt, es werde in dem transcendentalen Idealismo angenommen, daß durch unser Subjekt die Dinge bestimmt werden und davon abhängig sind, daß es also ähnliche Vorstellungen von diesem Systeme hege, als Herr Schwab. Allein so bald ich ein Subjekt setze, so bin ich schon in der Sinnenwelt, und hier ist das Subjekt (der Mensch) so wenig das, was die Objekte bestimmt, daß vielmehr alles was er erkennt, allein durch wahre reale Objekte bestimmt wird, und daß sein ganzes Daseyn von realen Objekten abhängig ist. Die Behauptung, daß die Erscheinungen durch das Subjekt bestimmt werden, würde selbst ein transcendentaler Realismus seyn. Denn es liegt eine *Erklärung* der Erscheinungen, aus etwas das nicht Erscheinung ist darin. Der transcendente Idealismus erklärt die Erfahrungserkenntnis mit den darausgezogenen richtigen Schlüssen für Realität. Daß die Substanzen im Raume beharren und alle darin gegründete Veränderungen torgehen, wenn auch das ganze menschliche Geschlecht ausfülle,

darin ist kein Zweifel. Es würde immer Lust Wasser u. s. w. bleiben, und sich nach seinen Gesetzen verändern. Denn die Objekte, welche nach diesem Systeme erkannt werden, sind reell und bleiben von den Vorstellungen derselben, die selbst nur eine Art von Objekten sind, stetig verschieden. Folglich ist auch das Daseyn der letzteren von den ersteren ganz unabhängig. Die Abhängigkeit der Dinge von den Vorstellungen ist eine Idee, welche als Erfahrungsbegriff ganz grundlos ist, da diese gerade das Gegentheil lehrt. Man müßte also ganz andere Vorstellungen, als solche, die in unser Bewußtseyn kommen können, für den Grund der Dinge oder für die Dinge selbst ausgeben. Dann würde man aber offenbar in einen dogmatischen Idealismus gerathen, dem der Kantische gerade entgegengesetzt ist. Der transcendente Idealismus erklärt bloß die *Erkenntnis* dessen, was gar nicht in einer möglichen, weder inneren noch äußeren Anschauung vorkommen kann, für eingebildet, das Anschauliche in der Erkenntnis erklärt er für reell. Wenn also *Ding an sich* so viel heißen soll, als was seiner Realität nach unabhängig von dem Subjekte existirt; so ist unstreitig die ganze Sinnenwelt ein Ding an sich, und das Sonnensystem wird sich noch bewegen, wenn auch alle vorstellende Wesen aus der Natur verschwinden sollten. Wollte man aber unter *Ding an sich* das Absolute denken, in welchem gar nichts durch Anschauung vorstellbar ist, das gar nicht den Bedingungen einer möglichen Erfahrung unterworfen ist; so würde offenbar dieser Begriff eine leere Idee seyn, und zu sagen daß eine leere Idee dennoch wohl mit dem Gegenstände zusammenstimmen könne, heißt behaupten, daß eine leere Idee doch wohl auch nicht leer seyn könnte, welches sich widerspricht. Es problematisch lassen, ob unsre Vorstellungen mit dem Dingen

Dingen an sich übereinstimmen, scheint mir eben so viel zu bedeuten, als es problematisch lassen, ob unsere Vorstellungen mit einer völlig leeren Idee übereinstimmen. Unstreitig hat Hr. J. die absolute Grundlage aller Erscheinungen im Sinne, wenn er von den Dingen an sich redet. Allein in dem Begriffe eines solchen Substrats liegt es ja schon, daß es kein anschauliches Prädikat, die sämtlich relativ sind, enthalten kann. Es deutet also dieser Begriff offenbar nichts an, als die Grenze untrer Erkenntnis, (oder das Negative in derselben) die wir aber bis ins Unendliche hinausrücken können.

2) Auf gleichem Mißverstände scheint mir die Bemerkung zu beruhen, (S 180) als ob der Humische Skepticismus durch Kant nicht gelöst sey. Hume bezweifelte die Realität des Begriffs der Ursache. Kant thut diese dadurch dar, daß er zeigt in einer Zeitreihe bestimme die Vorhergehende allemal die folgende und es beruhe auf dieser Ordnung, die mögliche Wahrnehmung und Verknüpfung der Zeit. (Erfahrung) Nun ist aber die Zeit selbst nichts, sondern das Reale macht die Zeit zum Wahrnehmbaren Gegenstande; die Zeittheile folgen heißt nichts als die Realitäten in der Zeit folgen. Folglich bestimmen die Realitäten einander in der Zeit, d. h. sie verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung in der Abfolge. Die Zeit ist durch nichts erkennbar, als durch die Realität welche sie erfüllt. Folglich muß jede gegenwärtige Realität als gegründet in irgend einer der vorhergehenden gedacht werden, weil dadurch allein Verknüpfung der Realitäten, d. h. die Sinnenwelt als möglich gedacht werden kann. Die Transcendentalphilosophie kann für den Begriff der Ursache nichts thun, als zeigen, daß er im Allgemeinen *objektiv* sey, welches sie dadurch leistet, daß sie darthut, alle Vorstellbarkeit der

Dinge hängt von dem realen Kausalverhältnisse derselben im Allgemeinen ab. Die bestimmten einzelnen Ursachen müssen freilich empirisch gefunden werden. Denn da viele Realitäten *zugleich* sind; so fragt sich immer, welche von den vielen vorhergehenden war die Ursache dieser oder jener gegenwärtigen. Dafs aber überhaupt eine Ursache vorhanden sey, muß die Transcendentalphilosophie darthun, und dieses ist allerdings von Kant gegen Hume durch den transcendentalen Idealismus gefekehren, in welchem die Gegenstände in Beziehung auf ein Erkenntnisvermögen unserer Art erwogen werden. Rec. behält sich vor, sich hierüber an einem andern Orte ausführlicher zu erklären.

3) Wenn Hr. J. behauptet, daß auch ein spekulatives Interesse die Vernunft zur Annahme des Uebernatürlichen bestimme; so läugnet dieses Kant gar nicht; er behauptet nur daß die Gründe der bloß spekulativen oder erkennenden Vernunft nicht stark genug sind, die Annahme dieser Gegenstände zu rechtfertigen; und daß die spekulativen Gründe für dieselben den Schein ihrer Wichtigkeit noch mehr vor dem Praktischen als dem Spekulativen erhalten. Wenn Hr. J. bemerkt, daß die Geschichte lehre, die rohe Vernunft sey eher auf dem Wege der Physik als der Moral, auf die Idee von Gott gestossen, so ist zu bemerken, daß die teleologische folglich praktische Ansicht der Natur immer eher gewesen ist, als die eigentlich physische. Und um so mehr die letztere aufkam, desto mehr wurde Gott aus der Physik entfernt. Kants moralischer Grund für Gott und Unsterblichkeit wird, wie dem Rec dünk dadurch falsch beurtheilt, daß er wie ein theoretischer Beweis geprißt wird, da doch bloß darauf hätte Rücklicht genommen werden müssen, ob ein Mensch nicht dadurch, daß er sich

das höchste Gut als Objekt seines Bestrebens vorsetzt, die Möglichkeit desselben voraussetzt. Muß dieses zugegeben werden; so ist auch klar, daß er die Bedingungen desselben, d. i. Gott und Unsterblichkeit voraussetzen muß. Im Handeln also muß der gute Mensch immer so verfahren,

als ob Gott und Unsterblichkeit wirklich wären, d. h. er glaubt es *praktisch*, denn sonst wäre es unmöglich darnach zu handeln. Nicht der Bestimmungsgrund in der Moral hängt von der Religion ab, sondern jener zieht die letztere unvermeidlich nach sich.

V. PSYCHOLOGIE UND ANTHROPOLOGIE.

- 1) Altona bei Hammerich: *Lehrbuch der allgemeinen empirischen Psychologie*. Von M. Georg Aug. v. Ekking, Privatdocent der Philosophie in Göttingen 1796. 14 B. 8.

Das Geschäft der Erfahrungs-Seelenlehre besteht nach des Recensenten Erachten theils in Beobachtung dessen, was in unserm Gemüth vorgeht, theils in Bemerkung der Regeln, nach welchen die Gemüthsveränderungen erfolgen, theils in Aufsuchung der Ursachen der Gemüthszustände. Die Regeln zeigen nur an, was im Allgemeinen geschieht, wie wenn ich bemerke, daß alle Eltern ihre eignen Kinder gemeinlich mehr lieben, als fremde Kinder, oder daß man bei erhöhter Einbildungskraft, leicht träumt. Die Entdeckung der Ursachen giebt psychologische Erklärungen, die sehr selten gefunden werden, aber Regeln nach welchen die Veränderungen erfolgen, entdeckt man in Menge. Zu keinem dieser Geschäfte gehört nun eine Zergliederung der Begriffe von der Seele, der Sinnlichkeit, dem Verstande u. s. w. sondern es kommt nur darauf an, daß man die Veränderungen, deren Regel man suchen will, kenntlich mache, und dieses geschieht am besten dadurch, daß man dem Sinne selbst diese Veränderung

in einem oder dem andern konkreten Falle empfinden läßt, und dann die Regel angiebt, wornach diese Veränderungen erfolgen. Es kommt bei allen empirischen Wissenschaften nicht so wohl darauf an, was der Verstand bei der ursprünglichen Bildung der Begriffe ihrer Gegenstände denkt, als vielmehr darauf, womit die Erfahrung die allgemeinen Begriffe vermehrt, und erweitert. So kommt es z. B. in der Physik gar nicht darauf an, einen deutlichen und bestimmten Begriff von dem Körper überhaupt zu haben. Es mag viele große Physiker geben, die sehr in Verlegenheit kommen würden, wenn sie eine logischrichtige Definition der Begriffe, Körper, Salze, Oele, Gifte u. s. w. geben sollten, die aber doch sehr viel Nützlichliches über diese Gegenstände zu sagen wissen. Um jemanden in der empirischen Psychologie, die Vorstellung, das Urtheilen, Gefühl, Schmerz, Vergnügen u. s. w. kenntlich zu machen, ist es genug, ihn auf das, was in ihm bei solchen Gelegenheiten vorgeht, aufmerksam zu machen, oder ihm in einigen Beispielen die Begriffe davon anschaulich zu machen, und so dann die Erkenntniß davon durch Beobachtung zu vermehren. Man will mehr wissen, als was jedermann bei den Begriffen des

Verg

Verstandes, der Vernunft, der Sinnlichkeit u. s. w. ursprünglich (obgleich dunkel) denkt; man will seine Erkenntniß nicht so wohl *erkennen* als *erweitern*. Dieses letztere geschieht durch Aufzählung einer großen Menge von Wirkungen in dem Gemüthe, die sich in der Erfahrung zeigen, und mit diesen hat es eigentlich allein die empirische Psychologie zu thun. Die Zergliederung der *Begriffe* unserer Vermögen oder die Aufzählung und Absonderung ihrer *wesentlichen* und *ursprünglichen* Merkmale, ist ein Geschäft von ganz anderer Natur, welches eine ganz andere Methode fodert, und einen ganz andern Gegenstand hat. Man könnte es zur rationalen Seelenlehre ziehen. Denn wenn dieser Ausdruck bleiben soll; so kann er doch nichts anders bezeichnen, als die *Analysis* des allgemeinen Begriffs unseres vorstellenden Subjekts. Noch besser aber wird diese Analytik mit der Kritik der Vernunft verbunden, weil erst aus ihr die richtigen Begriffe der ursprünglichen Seelenvermögen gefolgt und richtig beurtheilt werden können.

Aus diesen Begriffen wird der Hr. Verf. des gegenwärtigen Werks leicht abnehmen, daß der Rec. über dem Entwurf einer Psychologie anders denkt als er, da in seinem Buche Zergliederung der Begriffe der Seelenvermögen, Hauptsache, die Erweiterung der Naturerkenntniß ihrer Wirkungsarten aber gleichsam nur Nebensache zu seyn scheint. Diese Verschiedenheit der Meinungen kann indessen dem Rec. nicht abhalten, den Fleiß, den Scharfsinn, und die wissenschaftliche Ordnung anzuerkennen, welche durchgängig in dieser kleinen Schrift herrscht. Rec. will dem Leser eine kurze Nachricht von dem geben, was der Verf. geleistet hat, und seine Bemerkungen zur größern Deutlichkeit des oben Gesagten, und um dem Verf. zu beweisen, wie aufmerksam er sein Buch gelesen, hinzusetzen.

Die Einleitung S. 1 — 60 beschäftigt sich hauptsächlich mit Zergliederung des Begriffs der Psychologie und ihres Objekts im Allgemeinen. Wenn ein Philosoph im Anfange Begriffe bestimmt; so hat er sich vornehmlich zu hüthen, daß er nicht sein noch im Sinne habendes System gleich anfänglich in den Begriff hinein legt, und daß er nicht das, was erst synthetisch ausgemittelt werden soll, schon vorher in seine Vorstellung aufnimmt. In diesen Fehler scheint Hr. F. gefallen zu seyn. Denn er bestimmt gleich §. II. die rationale Psychologie als die Wissenschaft der durch reine Vernunft vorstellbaren (denkbaren) Substanz des vorstellenden Subjekts, und nimmt an, daß nur das logische Subjekt oder der Gedanke *Ich* der Inhalt der rationalen Psychologie seyn könne. Daß nun durch die reine Vernunft keine reelle Substanz erkannt werden könne, daß es keine andere Mittel gebe, zur rationalen Erkenntniß der Seele zugelangen, sind letzter synthetische Sätze, die eines Beweises bedürfen, und die also in einen vorläufigen Begriff der Seelenlehre aufzunehmen, nicht gestattet seyn kann. Bekanntlich giebt es Philosophen, welche durch die Vernunft weit mehr von der Seele erkennen zu können glauben, als den bloßen Gedanken des Ich. Diese haben aber doch auch einen Begriff der rationalen Psychologie. Folglich ist der Begriff des Hrn. F. nicht so abgefaßt, daß er alles unter sich begreift, was man darunter versteht, es ist schon eine besondere Theorie darin ausgedruckt.

Ein Hauptrequisit der Erklärungen ist, daß sie die Vorstellung klärer und deutlicher machen. Nichts bringt leichter zu Vergehungen dagegen, als die Begriffe, gemeine Begriffe durch Auflösungen noch deutlicher zu machen. Aus Liebe zur Gründlichkeit wird man dunkel. Dieses begegnet dem Hrn. Verf. sehr oft. „Die empl-

empirische Psychologie, heißt es S. 9 ist Wissenschaft des empirisch erkennbaren durch den inneren Sinn.“ Dals hier ein Kunstwort (empirisch erkennbar) in die Erklärung gemischt ist, ist schon ein Fehler, aber die Erklärung, die davon gegeben wird, setzt das Verständniß der ganzen Reinhold'schen Theorie des Vorstellungsvermögens voraus. Sie heißt: „Empirischerkennbar ist überhaupt dasjenige, wovon das Bewußtseyn, als eines durch *sinnliche Anschauung* — einer Vorstellung, deren Stoff so wohl in Antheilung seines Dafeyns als seiner Beschaffenheit durchs Afficirtwerden bestimmt ist — Vorgestellten möglich ist.“ Der ganze Paragraph ist voll Kunstwörter, die kaum am Ende der Wissenschaft verständlich gemacht werden können. In der Einleitung dürfen sie aber gar nicht stehen. Ueberhaupt sängt der Hr. Verf. fast alle seine Abschnitte mit Definitionen an. Gelezt, diese wären auch nicht willkürlich; so gehört doch ein Beweis dazu, daß sie es nicht sind. Dieser kann aber erst in der Unterüchung selbst gegeben werden, und die Definition müßte also am Schlusse der Abhandlung, nicht zu Anfange stehen. Es ist dieses die fehlerhafte Methode der Scholastiker in der Philosophie, aus der in der Wolf'schen Schule, für diese Wissenschaft viel Nachtheil geflossen ist, welche Kant entfernt hat, und die Hr. Reinhold aus Mißverständnis in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens befolgt hat, worin er aber keine Nachahmung verdient.

S. 13 wird, nachdem der Gegenstand der Psychologie richtig bestimmt ist, diese Wissenschaft von der Anthropologie unterschieden. Der Verf. will nämlich, daß in der Psychologie bloß die inneren Erscheinungen erwogen werden sollen; die Anthropologie sey die Wissenschaft der Erscheinungen, welche aus dem Verhältniß zwischen Seele und Körper entspringen.

Aber dann kann nichts entspringen, als ein *Analytiren* oder Deutlichmachen der Begriffe dessen, was wir in uns wahrnehmen, wie auch der Verf. wirklich weiter nichts geleistet hat. Aber dieses kann kein *Erklären* der inneren Erscheinungen heißen, wozu die Erkenntniß der Ursachen derselben erfordert wird, die jederzeit außer ihren Wirkungen liegen und meistens in der Physiologie zu suchen sind. Soll Psychologie nur einiger Maßen auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machen können; so muß sie nach des Roc. Einsicht Anthropologie werden. Denn nur in dem menschlichen Geschlechte können wir die inneren Erscheinungen wahrnehmen, und hier sind sie sämmtlich von äusseren Erscheinungen abhängig, und hängen also mit diesen als ihren Ursachen zusammen. Der Hr. Verf. scheint indessen einen ganz andern Begriff von psychologischen Erklärungen zu haben. Der 5te §. erklärt sich hierüber folgender Gestalt:

„Eine jede einzelne Vorstellung, in so ferne sie in Hinsicht auf das in ihr, durch Auffassen und Verbinden der Spontanität *nacheinander* gegebene Mannigfaltige, Gegenstand einer inneren empirischen Anschauung ist, ist Erscheinung. Erscheinung im psychologischen Sinne aber, ist die im Gemüthe vorgehende Synthesis verschiedener Vorstellungen in einem zusammenhängenden Bewußtseyn. (So würde der Schmerz das Vergnügen für sich keine Erscheinung seyn?)

Vermittelt des inneren Sinnes, oder der inneren Wahrnehmung wird, während sich die Seele wirklich im Momente des Handelns befindet, das durch Afficirtwerden von innen gegebene Mannigfaltige einer jeden einzelnen Vorstellung verbunden, aber auf das Subjekt als handelnd bezogen; es entsteht eine Vorstellung, die eine *Anschauung* dessen ist, was in uns

vor-

vorgeht, und sich unmittelbar auf die Empfindung bezieht. In dem absichtlich wiederholten Anschauen aber einer inneren Erscheinung durch die Einbildungskraft, (Sollte wirklich die Einbildungskraft, die inneren Erscheinungen darstellen?) betrachten wir sie nicht mehr in Verbindung mit dem Subjekte, sondern als blosses Objekt, und die aus dem Verbinden des gesammten Mannigfaltigen der Erscheinung hervorgehenden Vorstellung, bezieht sich auf die Erscheinung als Objekt, und heisst nun *Begriff*.

Hiedurch ist der Seelenforscher im Stande, den Zusammenhang, der im Gemüthe verbundenen Vorstellungen, ihr Verhältnis zu einander, ihre Beziehung und das Entstehen der einen aus der andern zu bestimmen, d. h. die Erscheinung zu erklären.“

Rec. muß gestehen, daß es nicht einsehen, wie auf diesem Wege irgend eine Erklärung der innern Erscheinungen zu Stande kommen könne. Auch hat er sich vergebens in dem Werke des V. nach Erklärungen umgesehen. Denn unzulänglich kann doch die Exposition seyn, was der Verf. bei dem Begriffe Sinnlichkeit, Verstand, Wille u. s. w. denkt, eine Erklärung genannt werden. Man lernt ja daraus nichts, als was man schon in Begriffen, wenn man ihn für wahr hält, weiß. Nach des Rec. Meinung gehört die Zergliederung der Begriffe von dem was in uns vorgeht, gar nicht in die Psychologie, sondern die Methode ist, daß die Erscheinungen vor den Sinn gebracht und kenntlich gemacht werden, und dann die Regel gesucht wird, nach welcher sie entstanden sind, wobei man entweder zugleich die Ursache bestimmen kann oder nicht. Folgendes Beispiel mag die Sache erläutern: Man hat bemerkt, daß Groseltern ihre Enkel mehr lieben, als ihre eignen Kinder. Diefes ist ein psychologischs Phänomen. Die Rich-

tigkeit desselben beruhet auf der Beobachtung vieler ähnlicher Fälle, welche nach der Analogie bestimmen, einen allgemeinen Satz daraus zu machen. Um diesen Fall sich deutlich vorzustellen, ist gar nicht nöthig die Begriffe von Liebe, u. s. w. zu zergliedern, dieses wird als bekannt aus der allgemeinen Erfahrung vorausgesetzt. Aber man möchte gerne eine Erklärung dieses Phänomens haben. Wo ist die Ursache davon anzutreffen? Sonst würde man diese in der Zergliederung des Begriffs dieses Phänomens suchen. Helvetius findet die Ursache darin, daß sie in ihren Enkeln die Feinde ihrer Feinde (ihrer Kinder) sehen und sie deshalb lieben, weil sie ihren Kindern das Böse vergelten werden, was sie ihnen zugefügt haben. Diese Erklärung mag falsch seyn, aber gewiß ist die richtige Methode dabei befolgt, nämlich, die Ursache außer dem Begriffe des Phänomens in vorhergehenden Phänomenen zu suchen.

Der Nutzen der Psychologie ist auf mehr als 10 Seiten auseinandergelezt, dieses scheint dem Rec. für ein so dünnes Buch zu weitläufig zu seyn, eben so wie die metaphysischen Erörterungen der Begriffe von Seele, Gemüth, Grundkraft, u. s. w. in der folgenden Abtheilung, wo durch eine schwerfällige Kunstsprache wenig aufgeklärt ist. Wer kann ähnliche Perioden wie folgende ist, aushalten, und wessen Begriffe können dadurch Deutlichkeit erhalten: „Wenn man, heißt es, die Seele nicht, inwieferne sie nur denkbar, — nicht das absolute Subjekt, welches der inneren Anschauung zum Grunde liegt, und weil es ihr nur zum Grunde liegt, nicht Gegenstand der Anschauung selbst ist, als solches nicht erkennbar ist, sondern, in so weit sie erkennbar ist, betrachtet sie als dasjenige, wodurch die Vorstellungen in uns ihre Wirklichkeit erhalten, als Kraft anstehen, wie solches sich in

in der Wirkung charakterisirt, und in dieser Hinsicht wir nun unsere Vorstellungen weder durch die Gegenstände als gegeben, noch in uns als hervorgebracht, sondern nur durch eine gewisse leidende und selbstthätige Beschaffenheit des Gemüths als erzeugt betrachten können; in so ferne heißt Seele (im empirischen Sinne) die vorstellende Kraft, unter der Form der Receptivität und Spontanität, eines leidenden und selbstthätigen Vermögens des Gemüths.⁴⁴

Das Raisonnement, wodurch der V. S. 55 u. f. w. beweisen will, daß in der Seele nur Eine Grundkraft sey, ist ganz falsch, und beruht auf der alten Einbildung, daß man Einheit der Kräfte aufgefunden habe, wenn man sie unter einen gemeinschaftlichen Merkmale begriffen hat. Es soll nämlich die vorstellende Kraft die Grundkraft seyn. Allein Vorstellung ist blos der allgemeine Begriff, worunter man die innern Erscheinungen bringen kann. Aber deshalb macht er die Verschiedenheit derselben nicht begreiflich. Aus dem bloßen Begriffe der Vorstellung läßt sich weder Erkenntniße noch Begierde, noch Gefühl ableiten. Vorstellung ist ein bloßes allgemeines Merkmal. Die Kraft ist aber nie blos Vorstellungskraft im Wirken, sondern stets entweder Erkenntniß- oder Willenskraft. Eine Grundkraft muß zu reichen Alles in der Wirkung hervorzu- bringen. Es ist aber keine einzige konkrete Wirkung im Gemüth, wozu die bloße Vorstellungskraft hinreichte, und diese ist als Realität betrachtet, so schimärisch, als wenn man eine bloße bewegende Kraft annehmen wollte, ohne die Art dieser Bewegung zu bestimmen:

Nach der Einleitung folgt nun I. Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt, wo die Begriffe von Vorstellung, Vorstellungsvermögen, Vorstellungskraft, Bewußtseyn u. f. w. nach Reinhold'scher Art analysirt

werden. In der empirischen Psychologie hätte Rec. Bemerkungen erwartet, wie das Vorstellungsvermögen und das Bewußtseyn sich entwickelt, vollkommener wird u. f. w. II. Theorie der Sinnlichkeit, die hier blos, im wiefern sie am Erkennen Theil hat, erwoogen wird, und wohin auch die Lehre von der Einbildungskraft gezogen ist. III. Theorie des Denkvermögens, warum hier kein Wort von der Vernunft? IV. Theorie des Gefühlvermögens. V. Theorie des Bekannungsvermögens.

Allenthalben ist die Methode gleich Erst Entwicklung des Begriffs der verschiedenen Vermögen; dann die allgemeinen empirischen Regeln der Vermögen, die jedoch nicht selten wieder mit metaphysischen oder transcendentalen Reflexionen durchweht sind. Es ist leicht zu irren, wenn man allgemeine Beschreibungen empirischer Zustände versucht, und man darf sich daher nicht wundern, wenn man auch falsche Bestimmungen dieser Art bei dem Verf. antrifft. Das Methodische Ansehen der Schrift kann oft verführen dergleichen Fehler zu übersehen. So wird S. 170 in den Begriff des Gefühls mit aufgenommen, daß es der Zustand der Lust oder Unlust sey. Es soll daher nicht richtig seyn angenehme und unangenehme Gefühle zu sagen. Allein Rec. glaubt, gerade dieser Sprachgebrauch hätte den Verf. bestimmen sollen, seine Wortbestimmung fahren zu lassen. In der That, wird der Ausdruck Gefühl gebraucht, alle Veränderungen des Gemüths, in wie weit dabei auf das Subjektive gesehen wird, zu bezeichnen. Das Gefühl der Wärme der Kälte, des Salzlichen u. f. w. drückt den subjektiven Zustand aus, welchen die genannten Gegenstände hervorbringen, und wird von dem objektiven in der Erkenntniß sehr wohl unterschieden. Der allgemeine Titel für alle innere Veränderungen des Subjekts, welche von Realitäten ver-
ursacht

ursacht worden, scheint vielmehr *Empfindung* zu seyn. Betrachtet man in ihr das bloß Subjektive so heißt sie *Gefühl*, das Objektive — *empirische Anschauung*. Das Gefühl ist oft gleichgültig, weder Lust noch Unlust, wie das Gefühl, welches entsteht, wenn ich ohne Durst Wasser trinke, oder wenn ich mich mit einem Steinchen bestreue u. s. w. Der V. muß erwägen, daß hier die Wissenschaft nichts thun kann, als die Dinge, welche man in der Erfahrung schon lange kennt, unter Klassen zu bringen, und den Wörtervorrath so zu gebrauchen, daß man dadurch die Arten gehörig unterscheiden lerne. Hierzu muß man aber keinen Sprachgebrauch machen, sondern den vorhandenen nur erklären. Die Natur des Gefühls (als eines ursprünglichen Phänomens) zu erklären muß ganz misslingen. Daher läuft alles, was der V. hierüber sagt, auf leere Worte hinaus, z. B. S. 170. „Gefühl ist eine Empfindung von besonderer Art, die mehr enthält, als die bloße Empfindung.“

„Dieses Mehrere, was das Gefühl vor der bloßen Empfindung voraus hat, und wodurch jenes von dieser hinlänglich unterschieden wird, ist die im §. I angegebene besondere Beschaffenheit des Leidens, die wir Lust und Unlust nennen. Sie beruht zunächst auf einer nähern Beziehung des im Gemüthe eindringenden Stoffs auf gewisse bestimmte Anlagen und Beschaffenheiten des Gemüths; einer Beziehung, die denjenigen Stoffe, der mit dem Affeiren sogleich unmittelbar die Selbstthätigkeit des Gemüths zum Entgegenwärtigen reizt, gänzlich fehlt.“

Wir leiden zwar allemal, d. h. es ist eine Empfindung im Gemüthe da, wenn so ein Stoff gegeben wird, der die *Vorstellungskraft* unmittelbar auf sich hinzieht; allein wir leiden nicht auf solche Art, unter solchen Umständen, wie angegeben ist, und daß dadurch Belebung oder Be-

Annal. 796.

schränkung des Erkenntniß- oder Begehungsvermögens entstehen könnte: nur wenn dies geschähe, dann *fühlen* wir wirklich.“

Wer kann hierdurch klüger werd'n, als er vorher war? Eben so scheint es auf einen bloßen Wortstreit hinaus zulaufen, wenn so weitläufig untersucht wird, ob Gefühl eine *Vorstellung* seyn und heißen könne oder nicht. Ist Vorstellung der gemeinschaftliche Name aller Gemüthsveränderungen, so muß auch das Gefühl eine Vorstellung seyn. Da der V die Vorstellungskraft als die Grundkraft betrachtet, in der doch alle übrigen Kräfte liegen und sich aus ihr entwickeln müssen; so sollte er billig die Gefühle auch Vorstellungen seyn lassen. Bestimmt er aber die Vorstellung so, daß darin ein Objekt vorgestellt wird; so sind freilich Gefühle keine Vorstellungen. Wenn übrigens diejenigen S. 175 getadelt werden, welche Gefühle als Vorstellungen erklärt haben, die sich auf das Subjekt beziehen; so trifft dieser Tadel nur diejenigen, welche glauben, das Gefühl sey eine dunkle *Erkenntniß* des Subjekts. Wenn aber jener Ausdruck nichts weiter heißt als Gefühle sind subjektive Vorstellungen, d. h. Zustände des Subjekts, Zustände, die sich bloß auf das Subjekt beziehen, die dasselbe selbst darstellen, wie es empirisch beschaffen ist; so ist gar nichts an der Erklärung auszusetzen, ob sie gleich nichts mehr, vielleicht nicht einmal so viel leitet, als einige Beispiele, worin ein jeder seinen Begriff finden kann.

Die Erfahrungsregeln, welche der Hr. V. aufstellt, scheinen nicht immer richtig gefaßt zu seyn. So heißt das allgemeine Gesetz in Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust: Alles, was das Gemüth in Hinsicht auf dessen Kräfte und Bestrebungen belebt, erzeugt unmittelbar Lust, was diese beschränkt, erzeugt unmittelbar Unlust

Xx

Unlust (S. 181). Allein dieses scheint nicht immer zuzutreffen. Herannahende unvermeidliche Leiden beleben den Verstand, auf Mittel zu sinnen sie wegzuschaffen, und setzen das Gemüth in große Thätigkeit, aber deshalb ist der Zustand, den sie erzeugen, keinesweges Lust. Die Regel muß anders bestimmt werden, wenn sie in der Erziehung richtig befunden werden soll. Die Stärke und Schwäche der Gefühle leitet der V. S. 186 bloß von dem Vorhandenseyn mehrerer oder weniger Empfindungen ab, und will kein Ab- oder Zunehmen einer einfachen Empfindung selbst zusetzen. Aber ohne allen Grund. Mein Zahnweh bleibt immer einfach, es mag stark oder schwach seyn, Gefühl ist eine intensive Größe, die also, wie jede andere Größe dieser Art durch Ab- und Zunahme, vermindert und vermehrt werden kann, ohne daß sie ihre Einfachheit einbüßt. Sie kann elanguesciren, wie das Bewußtseyn, der Verstand u. s. w. oder größer werden. So wie aber nicht mehrere Bewußtseyn zu einem stärkeren Bewußtseyn, oder mehrere Verstande zu einem größeren Verstande erfordert werden; so werden auch nicht mehrere Gefühle zu einem stärkeren Gefühle erfordert, und diese Voraussetzung des Hrn. V. ist daher gänzlich falsch.

Ohnerachtet aller dieser Fehler, enthält dieses Lehrbuch vieles Gute und verdient von allen, welche sich die Wissenschaft, welche der V. abgehandelt hat, zum Zweck machen, studirt zu werden.

- 9) Wien bei Jos. Stahel und Compagnie:
Beiträge zur philosophischen Anthropologie
 und den damit verwandten Wissenschaften
 Herausgegeben von Michael Wagner.
 Erster Bandchen 1794. 20 B. 8. Zweites
 Bandchen 1796. 18 B.

Diese Beiträge werden den Liebhabern der Anthropologie sehr willkommen seyn. Wir wollen unsre Leser mit dem Inhalte der selben kürzlich bekannt machen. Der erste Band enthält: 1) Eine tabellarische Uebersicht aller Theile der Anthropologie: 11) *Versuch einer systematischen Eintheilung der Gemüthskräfte*; von Hrn. D. Erhard in Nürnberg S. 1—27; das Resultat davon giebt folgende tabellarische Uebersicht: Sie sind theils Vermögen, theils Kräfte. Die Vermögen sind 1) das Vorstellungsvermögen, das in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft zerfällt; 2) Begehungsvermögen, das in den eigennütigen und uneigennütigen Trieb und in den Willen zerfällt (diese Eintheilung möchte schwerlich Stich halten. Jeder Trieb ist eigennützig indem er bloß durchs Gefühl der Lust regiert wird. Der Wille soll das Vermögen seyn, uns selbstthätig zu der Befolgung eines von den beiden genannten Trieben zu bestimmen. Ein solches Vermögen ist aber gar nichts, weil es ein Vermögen seyn würde, ohne Vorstellungen das Begehren zu bestimmen, d. i. eine völlige *Qualitas occulta*) 3) das Empfindungsvermögen (Warum dieses nicht dem Erkenntnisvermögen, das der V. Vorstellungsvermögen nennt, vorhergeht, da es ihm doch zur Basis dient, sieht man nicht) 4) das Gefühlvermögen. Die Kräfte sind Darstellungskraft, Urtheilskraft und Thatkraft, die Unterabtheilungen der ersteren sind a) Einbildungskraft, b) Erinnerungskraft, c) transcendente Darstellungskraft, d) Geist, e) Phantasie; die Urtheilskraft wird in die bestimmende und reflektirende eingetheilt. Die Fähigkeiten sind a) Sprachfähigkeit, b) Beobachtungsgabe; c) Talente, als bloße körperliche Anlagen zu Fertigkeiten betrachtet. In der ganzen Eintheilung ist sehr viel Willkürliches, und die Glieder sind nicht dis-

junktiv.

junktiv. III. Versuch über die Begriffe von Zufriedenheit und Unzufriedenheit S. 28 — 76, Gut und lebhaft geschrieben, soß seiner psychologischen Bemerkungen. III. *Ueber Zerstreuung in Pädagogischer Rücksicht.* Von L. Bendavid S. 77 — 99. Die Zerstreuung entsteht S. 87 entweder daher, daß eine Vorstellung zu herrschend ist und die Aufmerksamkeit von allen übrigen abzieht, oder ein äußerer Gegenstand erregt zuviel Nebenvorstellung, so daß dessen eigene Vorstellung darüber verdunkelt wird. Ueber beide Zustände werden sehr interessante Bemerkungen mitgetheilt, und sodann die Anwendung auf Kinder gemacht. IV. *Versuch über die Narrheit und ihre ersten Anfänge.* Von D. Erhard, S. 100 — 143. Der V. giebt zuerst eine Skizze eines Systems der Verrückungen. Er theilt sie überhaupt in drei Ordnungen. A. *Dauernde falsche Wahrnehmungen und Verwirrungen, (hallucinationes)* 1) wenn sich die Wahrnehmungen auf einzelne Organe beziehen — *Verwirrungen der Sinne,* 2) wenn sie sich auf das Sensorium überhaupt beziehen, — z. B. im Irtsinn, der Erinnerungslosigkeit, und Hypochondrie. B) *Verstimmung der Triebe, Tollheiten.* C) *Verstimmung der ganzen Handlungsweise — Unsinnigkeit. Sinnlosigkeit — Melancholie — Narrheit, Raserei,* sind die Hauptarten davon, deren Bestimmung man bei dem V. mit Vergnügen lesen wird. Hierauf folgen S. 106 insbesondere Zeichen der *Narrheit*, S. 114 die *Verschiedenheit der Narrheiten*; und S. 118 die *Ursachen der Narrheit*; S. 126. Ueber den Keim und die ersten Anfänge der *Narrheit*; S. 138. Kur der *Narrheit*. Durchgehends sind es *Psychologische* und nicht *physiologische* Bemerkungen, welche man hier zu suchen hat. Diese müssen um so willkommener seyn, da sie von einem Manne herrühren, der zugleich ein forschender Arzt ist. V. *Anzug aus einer*

Abhandlung des Thomas Barner, über die willkürliche Gewalt, welche unsere Seele über die Sensationen ausüben soll S. 144 — 252. Höchst unbedeutend! VI. *Versuch über die Neigung zum Wunderbaren* S. 153 — 203. Eine Haupttheile dieser Neigung ist gänzlich vergessen. Diese besteht darin, daß ein Phänomen, das den Schluss auf eine überfinnliche Ursache veranlaßt, oder uns wenigstens in eine Gemüthsstimmung setzt, worin wir geneigt sind, einem solchen Schlusse. Gehör zu geben, das Bewußtseyn unsrer überfinnlichen Bestimmung oder eines Etwas außer der Natur rege macht, und uns gleichsam ein Beispiel zu dieser erwünschten Idee darbietet, wodurch wir die zweifelnde Vernunft zu beschämen gedenken. Sonst sind viele sehr richtige Bemerkungen in diesem Aufsätze enthalten. VII. *Ueber den Schlaf und das Träumen.* S. 204 — 243. Unbedeutend, und in andern Schriften weit besser und gründlicher abgehandelt. VIII. *Von der besten Methode die Taubstummen zu unterrichten.* S. 244 — 248. Einige Nachrichten von der Methode, wie in Wien Taubstumme unterrichtet werden. Es wäre zu wünschen, daß man sich Gedanken hierüber vollständig bestimmen hätte. Den Beschluß des Bandes machen *Anthropologisch-psychologische Thatsachen*: I. *Beiträge zur Naturgeschichte des Menschen,* 1. *Auszug eines Schreibens aus Siebenbürgen über einen ohnweit Kronstadt in einem Walde gefundenen wilden Menschen.* S. 251 — 259. Scheint mehr ein blödsinniger Wahnsinniger, als ein verirrer Wilder zu seyn. II. *Auszug eines Schreibens aus Zips in Ungarn, vom 1. Oct. 1793. eine ähnliche Geschichte eines halb verwilderten Menschen betreffend.* S. 259 — 263. Beide Geschichten enthalten wenig Lehrrheise für die Psychologie. Die Beobachtungen sind zu gemein, die Thatsachen rüthelhaft und nicht gehörig dokumentirt, so daß man auf sie keins

X x 2

Schlüsse

Schlüsse bauen kann. II. *Einfluss der Mutte auf die Nerven und die Gemüthsstimmung.* Es sind der Hilfen zwei. Aber so lange dergleichen Dinge nicht mit allen Umständen angeführt und ganz genau bewiesen werden, läßt sich gar nichts darüber sagen, wenn man nicht in Gefahr gerathen will, wie jener alte Philosoph von seiner alten Magd ausgelacht zu werden, der den Grund, warum sein Kohl nach Honig schmeckte, allenthalben suchte, nur da nicht, wo ihn die Magd wußte. III. *Einige sonderbare anthropologische Erscheinungen:* 1) durch einelköpfige gehobene Dummheit; 2) durch einen Stöbelhieb geheiltes Stottern; 3) das Vermögen bei der Lösung der Zunge, einige Worte auszusprechen zu können. IV. *Charakteristiken.* a) Charakteristik eines unthätigen Sonderlings. b) Charakteristik eines geizigen Mannes. Beide unbedeutend. V. *Beiträge zur Pathologie.* 1) der Tod, als eine Folge der Traurigkeit. Eine Mutter stirbt bei dem Anblicke ihres geliebten Kindes. 2) Der Tod als eine Folge der Freude. 3) Die Händewuth als eine marktschlägliche Wirkung des Schreckens. Der letzte Fall ist der merkwürdigste von den dreien. 4) Jähzornigkeit als die Folge eines Krankheitsstoffs im Körper. VI. *Beiträge zur Anthropologischen Krankheits- und Heilkunde.* Es sind der Geschichten dieser Art über zwanzig erzählt. Wenn der Hr. V. die Historien einer genau und scharfen Kritik unterwirft, ehe er sie drucken läßt; so kann die Sammlung von Thatsachen interessanter und wichtiger für die Psychologie werden, als die Fabeln, womit uns das Moritzsche Magazin belästigt hat. Der zweite Band enthält folgende Abhandlungen: I. *Ueber die Melancholie von Hr. D. Erhard* S. 1 — 66. Die Melancholie ist hier auf eine thörichte Art abgehandelt, wie die Nartheit im ersten Theile. Der Verf. versteht unter der Melancholie in-

sonderheit eine durch die Phantasie unwillkürliche dauernde Bestimmung des Begehrungsvermögens, und meint, daß diesen Begriff das deutsche Wort *Wahnsinn* entspreche. (Ken. hat immer unter Melancholie eine Vertiefung in traurige Vorstellungen der Phantasie verstanden, welche so stark ist, daß der richtige Verstandesgebrauch darüber verloren geht. Sodann unterschied er *Wahnsinn*, worunter er eine Verwirrung des Verstandes versteht, die sich auf eine falsche Sinnesvorstellung gründet; und *Wahnwitz* ein Zustand, in welchem der Witz mit den Einbildungen sein Spiel treibt und diese für reale Vorstellungen hält.) Die Kennzeichen der Melancholie S. 5 u. f. w. sind, wie es scheint, aus Sauvage. Der Verf. nimmt sodann folgende Arten des Wahnsinnes als specifisch verschieden an: 1) den gemeinen Wahnsinn, oder die Schwermuth Furcht vor Uebeln, die nicht da sind, heftige von Einbildungen herrührende Angst, charakterisirt diesen Zustand. 2) Lebensüberdruß. Wird insonderheit von einem unbestimmten Schmen erregt. 3) Furcht vor Träumen. 4) Einbildung einer gänzlichen Verwandlung des Körpers. 5) Einbildung eines gewissen Zustandes des Körpers, in welchem sich der Kranke nicht befindet; 6) Todesfurcht. 7) Das Verzauertseyn; 8) das Befessen-seyn; 9) die Hexenfurcht; 10) der Vampirismus. 11) Wahnsinn aus Aberglauben. 12) Infolenter Wahnsinn; 13) aus Liebe; 14) Eifersucht; 15) Boshafter Wahnsinn; 16) Schwärmender Wahnsinn; 17) Eifernder Wahnsinn; 18) dumpler; 19) entzückter; 20) verzweifelnder; 21) rastloser; 22) zufälliger Wahnsinn. — Viele dieser Zustände welche der V. schildert, verdienen gar nicht den Namen des Wahnsinnes, sondern können bios Veranlassung dazu geben. N. 8. 9. 10. gehören offenbar unter N. 11. Der Wahnsinn aus Stolz,

Stolz, der so häufig ist, fehlt ganz. — Die nächste Ursache des Wahnsinnes setzt Hr. B. in die fixirten Vorstellungen S. 35. Alles was körperlich ist, kann nur als vorbereitende Ursache, das sich gewisse Vorstellungen um so leichter fixiren angesehen werden. Die Gelegenheitsursachen sind gewöhnlich die den Menschen treffenden Zufälle. Der Keim muß in der Anlage des Menschen überhaupt gesucht werden. Ueber diese Punkte werden gute Bemerkungen mitgetheilt, so wie auch zuletzt über die Kur dieser Krankheiten Rec. erlaube sich nur einige Zusätze. Von N. 4 ist dem Hrn. V. kein Beispiel bekannt, das ein Kranker dieser Art durch medicinische Hilfe geheilt worden sey. Rec. hat einen Knaben von etwa 10 Jahren gekannt, welcher heftigen Nervenzufällen unterworfen war, und welchen ein sehr berühmter Arzt behandelt hat. Dieses Kind fiel in Erstarrung, wie todt zur Erde, so bald der Name einer geliebten Person genannt wurde, die ihm kürzlich durch den Tod entzissen war. Kam es dann wieder zu sich; so bildete es sich allerlei Verwandlungen ein, es glaubte eine Krähe, ein Hund u. s. w. zu seyn, und ahmte sodann die Stimmen und Gebärden dieser Thiere nach. Zuweilen bildete es sich auch ein ganz andre Person zu seyn, verwandelte ebenfalls alle Personen, die sich um ihn herum befanden, und führte diese Rolle so aus, das es nie einen Fehler machte; so das der Verstand über diese Einbildungen vollkommen richtig reflektirte. — Arzneien haben wenig Wirkungen auf dieses Kind gehabt. Bäder und starke körperliche Bewegungen scheinen seine Besserung vorzüglich hervorgebracht zu haben. Denn seit zwei Jahren hat es diese Zufälle nicht mehr gehabt. — Es scheint doch, das bei allen diesen Zuständen vornehmlich die Ursache in dem Körper liegen müsse. Denn selbst die fixe

Vorstellung würde nicht statt haben, wenn nicht irgend etwas im Körper wäre, was sie fixirte 11. *Von der wahren und scheinbaren Dauer der Zeit in psychologischer Rücksicht.* S. 67 — 87. Eine Abhandlung, die mit vielen Bemerkungen vermehrt werden konnte. 111. *Ueber den eigennützigem und uneigennützigem Trieb in der menschlichen Natur.* S. 88 — 126. Bekannte Sachen mit großen Wortaufwand. 1V. *Ueber die Sitten und den Geschmack der Griechen in Rücksicht auf Freundschaft und Liebe.* S. 127 — 222. Eine gute Abhandlung, die aber nicht recht in den Plan dieser Zeitschrift zu passen scheint. Das der Verf. Anekdoten aus dem elenden Schmierer Athenäus gebraucht, um die Sitten der Griechen darnach zu beurtheilen, mocht seine Gründlichkeit sehr verdächtig. Wie kann ein Mensch die Märchen vom Diogenes für wahr halten, die ein albernere Kopf offenbar aus dem Beinamen dieses Philosophen hinterdrein geschmiedet hat? V. *Nachtrag zur Eintheilung der Gemüthskräfte von D. Erhard.* Den Beschluß des Bandes machen wieder *anthropologische Thatsachen.* S. 229 — 272, die sämmtlich interessant sind, worunter aber die Geschichte des Fräuleins Paradies am meisten anzieht, und zu den häufigsten Reflexionen Anlaß giebt.

10) Halle in der Curtschen Buchhandlung: *Archiv für die Physiologie*, von D. Joh. Christ. Reil. Ersten Bandes drittes Heft. 14 B. Zweiten Bandes Erstes Heft. 12 B. 1796. (Jedes Heft 12 gr.)

Dieses Archiv, welches einen so glücklichen und erwünschten Fortgang hat, enthält in diesen zwei Heften für die philosophische Anthropologie vornehmlich drei Abhandlungen. Die erste gehört in die

vergleichende Psychologie und hat zur Ueberschrift: *Ueber einen mutmaßlich neuen Sinn der Fledermäuse* aus den *Giornale fisico-medico di L. Brugnatelli*. T. I. Da der Aufsatz nicht lang ist, und für den Psychologen manches Interessantes enthält, dieses Journal aber wenigen unsrer Leser in die Hände kommen möchte; so wird es ihnen nicht unangenehm seyn, wenn sie hier das wichtigste daraus finden: Der Abt *Spalanzani* machte zufällig die Entdeckung, daß die geblendeten Fledermäuse eben so handelten, als wenn sie ihr Gesicht hätten. Seine Erfahrungen wurden durch eine Menge von Versuchen anderer italienischer Gelehrten bestätigt. Dies leitete ihn auf die Vermuthung, daß die Fledermäuse einen Sinn mehr, als andere Thiere hätten, der ihnen eben die Dienste leistete, als die Augen. Er glaubt, daß dieser mutmaßlich neue Sinn nicht etwa bloß die Stelle der Augen, wenn sie durch Zufall zerstört werden, vertreten soll, sondern daß er auch statt der Augen diene, wenn dieselben aus Mangel des Lichts nicht gebraucht werden können. Allein da diese Versuche, die *Spalanzani* in einer Reihe von Briefen an den Abt *Vassali* und andere Gelehrte beschrieben hat, schon in *Grew's* neuem Journ. der Physik 1. B. 4. Heft S. 399. übersetzt sind, und wir außerdem durch wiederholte Versuche noch neue Aufschlüsse über diesen Gegenstand zu erwarten haben: so will ich sie hier weglassen und nur bloß die Resultate derselben kurz anführen. Indes bemerke ich noch, daß auch andere Thiere, selbst Menschen, zwar in einem weit geringeren Grade als einige Thiere, das Vermögen besitzen, an finstern Oertern die Gegenwart von Körpern zu ahnden, die sie nicht sehen können. Ich habe einen jungen Menschen gekannt, der durch eine Art von Angst jedes Hinderniß empfand, das ihm an stockfinstern Oertern, zur Probe,

in den Weg gelegt wurde. Geblendete Fische schwimmen im Teich herum, ohne anzustossen, und *Fouzara* hat an Aalen, denen man sogar den Kopf abgehackt hatte, dasselbe bemerkt. Auch finde ich eine merkwürdige Stelle, die hierher gehört, im *Barrh.z.* (*Nouveaux Elements de la Science de l'Homme; à Montpellier 1778 p. 47.*) *Perant*, sagt er, a vu, qu'une vipere, dont on avoit coupé la tête et les entrailles, prit son chemin dans un jardin vers un tas de pierres, ou elle avoit coutume de se cacher. R.

Fledermäuse von verschiedener Gattung wurden auf zweierlei Art geblendet; entweder durch einen glühenden Eiselndrath, oder man schnitt die Augäpfel, die man mit einem kleinen Haken hervorzog, mit einer feinen Schere ab; in einigen Fällen wurden noch die Augenhöhlen auch mit Klebewachs ausgefüllt. Dem ohnerachtet zeigten diese Thiere nach der Blendung sich eben so beherzt und erfahren bei ihren Bewegungen in der Luft, als andere Thiere dieser Art; die den Gebrauch der Augen hatten; sie flogen geschickt im Zimmer herum, ohne an irgend einen Körper desselben anzustossen, vermieden vorgehaltene Stäbe, und flohen besonders die Hand eines Menschen oder eine Katze weit mehr, als andere leblose Körper. Man ließ eine Fledermaus, ohne Augen, in einen breiten und unterirdischen Gang fliegen, der gegen die Hälfte seiner Länge sich unter einem rechten Winkel wendete. Sie durchstrich in der Mitte des Ganga die eine Hälfte desselben, und da sie an den Winkel hingekommen war, so wandte sie sich, und gieng aus dem einen Arm des Ganges in den anderen; und zwar so, daß das fliegende Thier bei seiner Beugung um viele Fulse von beiden Seitenwänden entfernt blieb. Einmal kam sie während ihres Fluges unter ein Loch in dem Gewölbe, bei einer Entfernung von anderthalb

halb Fuß; sie veränderte unvermuthet ihre Richtung, um sich darein zu verstecken. In einem Garten machte man in freier Luft ein verschlossenes Geliß von Netzen, das sechs Ellen lang, fünf Ellen breit und vier Ellen hoch war, um die Gewalt des Luftstoßes von den Wänden, wo nicht ganz aufzuheben, doch auf das kleinste Moment zu bringen. Von der Decke dieses Käfigs hingen sechszehn Fäden von Lindsäden herab. Man ließ zwei Fledermäuse, eine blinde und eine sehende, in denselben hinein, beide stießen nie mit dem Kopf oder mit dem Körper an die Fäden an, höchstens nur mit den Flügelspitzen. Die blinde Fledermaus entfloh unterdessen, durch die großen Maschen des Netzes, flog viel in der Höhe, und lange Zeit über der Gartensfläche herum, sie umschwebte eine hohe Cypressenhube, ohne sich zu setzen, und bewegte sich endlich mit einer schnellen Flucht stufenweise immer mehr gegen das nächste und einzige Dach des Orts, wo wir sie aus dem Gesichte verlohren. In Zimmern, wovon das eine einen rauhen Vorsprung, das andere Leisten hatte, geschah es sehr selten, daß die vom Fluge ermüdeten Fledermäuse sich vergeblich an glatte Stellen derselben anzuhängen suchten, sondern sie hängten sich an den rauhen Vorsprung oder nahmen gerader ihren Flug gegen die Leisten, worauf sie sich setzten. In einem Zimmer, das mit vielen Baumzweigen besetzt war, worin viele Lichter auf den Tischen standen, oder worin viele seidene Fäden von dem Boden, durch Gewichte gespannt, herunter hingen, wußten sie durch die Baumzweige, ohne sie zu berühren, durch die Fäden und durch die Lichter so geschickt durchzugehen, daß sie dieselben nicht auslöschten, noch sich die Flügel verbrannten. Wenn eine geblendete Fledermaus aus Murrigkeit an die Decke oder Wände sich ansetzte, und man um sie her-

um ein Gitterwerk, etwa einen oder zwei Fuß von ihr entfernt anbrachte, in welchem bloß ein kleiner Ausgang, entweder oben oder unten, oder zur Seite vorhanden war; das Thier dann erschreckte, um es zur Flucht zu reizen; so fand es sehr oft beim ersten Fluge, andere male nach einigen Kreisungen den Ausgang aus seinem Gelißniß, und flatterte in der Stube umher. Näherete man einer ruhenden Fledermaus auf langsamste die Hand; so konnte man sie doch fast niemals greifen, sondern sie machte sich vorher, ehe man sie erreichen konnte, eiligst auf die Flucht. Eben dieses erfolgte auch, wenn man eine lange Ruthe langsam gegen dieselbe hin bewegte. Stellte man ihr während ihres Fluges im Zimmer Netze entgegen: so vermied sie dieselben und flog da über weg.¹⁴

Diese Physiker suchten nun auch durch verschiedene Versuche es darzuthun, daß nicht durch eine besondere Schärfe der anderen Sinne diesen Thieren der Verlust der Augen ersetzt würde, sondern daß es ein nothwendlich neuer Sinn sey, der ihnen statt des Gesichts diene. Sie überfüllten mit einer Auflösung aus Weingeist und Sandarae den ganzen Körper einer geblendeten Fledermaus; und sie vermied dem ohnesachtet alle Hindernisse im Fluge. Die Ohren verstopfte man diesen Thieren mit Kügelchen von Klebewachs, die man bis auf den Boden der Müchel hinabdrückte, ja man bediente sich sogar des geschmolzenen Siegelacks zu dieser Operation; allein sie wurden dadurch im geringsten nicht in ihrem Fluge gehemmt. Beionders vermuthete man, daß die Fledermäuse einen scharfen Geruch haben und dadurch nach der Blendung geleitet werden könnten. Auch waren die ersten Versuche in dieser Rücksicht sehr verführerisch. Denn wenn man den geblendeten Fledermäusen die Nasen-

löcher

löcher verklebte: so konnte man sie nicht zum Fliegen bringen, sondern sie fielen, wenn man sie in die Luft warf, nach einem kurzen Fluge herab. Allein wenn man lebenden Fledermäusen die Nasenlöcher verklebte, so erfolgte eben dieser Zustand; und man bemerkte bald aus dem kurzen und ängstlichen Athem, daß die Respiration durch die Verstopfung der Nase in einem hohen Grade gehemmt werde, und der Mund dazu nicht hinreiche, sondern die Luft einen freien Durchgang durch die Nasenlöcher haben müsse. Man dachte daher auf andere Mittel, den Geruch durch stark riechende Substanzen, Moschus, Campher, Storax, den man an die Nasenlöcher befestigte, zu hemmen, ohne durch Verklebung derselben die Respiration zu stören. Der Erfolg blieb aber derselbe. Eben so verhielt es sich auch mit dem Geschmack; die geblendete Fledermaus flog, nachdem die Zunge ausgeschnitten war, so fertig herum, wie vorher. Aus diesen Versuchen erhellt also, daß nicht etwa einer der übrigen Sinne, der Geruch, Geschmack, das Gefühl und Gehör die Stelle des verlorenen Gesichtes vertritt.

Allein wenn man den Kopf des Thiers bis an den Hals in eine Deute von feinem Papier einschloß, die an der Seite abstand und gehörig durchlöchert war: so war es vergeblich, dasselbe zum Fluge zu bewegen. Eben dies erfolgte auch, wenn man den Kopf desselben mit anderen leichten und zarten Zeugen einhüllte. Auch machte man eine Binde aus den zarten Flügelhäuten einer gestorbenen Fledermaus und verband damit den Kopf eines geblendeten Thiers, aber auch dadurch wurde der Flug gehemmt. Nach diesen Versuchen schien es nicht unwahrscheinlich

zu seyn, daß in der Gegend des Kopfes irgend ein anderes Organ vorhanden sey, welches mit den Augen einerlei Wirkung hervorbringen könne.

Die andere hierhergehörige Abhandlung steht II 3 S. 68 - 148. und hat zur Ueberschrift: *Über die Wirkungsart der Reize und der thierischen Organe von Hrn. David von Madai*, einem jungen kürzlich verstorbenen Arzte, welcher diese wichtige Materie unter Hrn. Prof. Reils Anleitung bearbeitet hat. Die dritte befindet sich im I. Hefte des zweiten Bandes: *Versuche mit dem thierischen Magnetismus* von dem Hrn. Dr. Pezold in Dresden. Hr. Dr. Pezold hatte lange nicht an den Mesmerischen Magnetismus geglaubt, und die Erzählungen davon für Täuschungen gehalten. Was davon wahr sey, meinte er, sey Wirkung einer erhöhten Einbildungskraft. Mit diesen Zweifeln bat er den Hrn. Grafen Moritz von Brühl, der mit dieser Behandlung hinlänglich bekannte war, einige Versuche bei einer mit arthritischen Schmerzen der rechten Hand behafteten Person, einer Comtesse R. von 14 Jahren anzustellen. Der Erfolg war glücklich, die Wirkung aber so sonderbar und auffallend, daß er sich, bei der ersten Gelegenheit selbst Versuche anzustellen, entschloß. Diese fand sich auch bald, und Hr. P. beschreibt hier 22 dieser Versuche, an deren Wahrhaftigkeit man nicht zweifeln kann. Selbst ist es, daß es lauter Versuche mit Frauenzimmern sind. Auf keinen Fall kann man aber die Erscheinungen als Wirkungen der bloßen Einbildungskraft ansehen. Es ist der Mühe Werth, diese Versuche fortzusetzen, um hinter die Regeln zukommen, nach welchen diese Veränderungen erfolgen.

VI. VERMISCHTE PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN.

11) Tübingen bei Cotta: *Die Horen*. Eine Monatschrift. Herausgegeben von *Schiller*, 4 — 12 St. 1795.

Die drei ersten Stück dieser Zeitschrift sind im vorigen Jahrgange der *Annalen* (Oct. St. 128 u. f. w.) von einem andern Rec. beurtheilt worden. Da es der Plan des Instituts erfordert, aus vermischten Schriften nur solche Aufsätze zu beurtheilen, welche philosophischen Inhalts sind; so schränken wir uns auch hier auf die Anzeige derselben ein. Die Aufsätze sind:

I. *Ästhetisch*, als:

1) *Ueber Charakterdarstellung in der Musik*. Fünftes Stück. S. 97 — 121. hat Rec. zweimal gelesen, aber die Begriffe scheinen ihm so abstract, ihre Verbindung so fein, ihre Unterscheidung so subtil, daß er überall kein Objekt für sie antreffen kann. Kurz, er hat den Aufsatz mit aller Anstrengung nicht verstehen lernen. Ob es an ihm, oder dem Inhalte, oder an der Darstellung liege, mügen andre entscheiden.

2) *Die Schmelzende Schönheit. Fortsetzung der Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Sechstes Stück. S. 45 — 124. Rec. stimmt in so fern mit dem Rec. der 3 ersten Hefte der *Horen* in den *Annalen* (1795. Oct. 118 u. f. w.) in seinem Urtheile über diese Briefe, überein, daß es ihm ebenfalls unmöglich gewesen ist, bei der sorgfältigsten Durchle-

Annal. 1796.

sung, einen bestimmten Gedankengang aufzufassen oder einen zusammenhängenden Plan zu ergründen. Hier und da fließt er, wie dieses nicht anders zu erwarten ist, auf helle und fruchtbare Gedanken, einzelne schöne Bilder und vortrefliche Darstellungen, aber die vielen, oft gezwungenen Antithesen, die Menge der neuen oft unglücklich gewählten Sprachformen und Ausdrücke, die fälschlich-metaphysischen und transcendenten Abschweifungen verstickten alle Deutlichkeit der Begriffe von dem, was der V. eigentlich will, und machen das Ganze zu einer Mystik, deren Sinn wohl schwerlich von irgend jemanden erreicht werden möchte.

3) *Ueber Griechische und Gotische Baukunst*. Achstes St. 87 — 102. Der V. sucht zu erklären, wie es komme, daß die Schönheit der Baukunst so verschieden ausfiel, und welches das Princip der schönen Baukunst sey. Er glaubt, daß die Schönheit eines Gebäudes, so wie aller Schönheit auf der Einheit des Begriffs beruhe, die er S. 92 darin setzt, daß der Künstler bei seiner Arbeit, bei dem seiner Einbildungskraft vorstehenden Ideal, das gesammte Urtheil aller Menschen über den darzustellenden Gegenstand zur Einheit gemacht habe. Diese Einheit des Begriffs, die aber, wie es Rec. scheint, etwas sehr Dunkles ist, nennt der V. auch die Geschmackseinheit. Mit dem Verluste derselben sinke der gute Geschmack. Nun soll S. 95 insbesondere gezeigt werden,

Yy

was

was für eine Geschmackseinheit, der Baukunst zum Grunde liege. Alle Geschmackseinheit werde entweder an sich, oder symbolisch, oder blos analog vorgestellt, die Baukunst gehöre zu den Künsten, welche die Geschmackseinheit symbolisch darstellen. Die Einheit des Begriffs, den die Baukunst darstellen soll, ist nach dem V. S. 97. die Gesetzgebung. Die Analogie zwischen ihr und der Baukunst, als Ausdruck derselben, wird lange fortgesetzt; ein Einfall, der mehr für einen Dichter als Philosophen zu passen scheint.

4) *Von den nothwendigen Grenzen des Schönen.*, besonders im Vortrage philosophischer Wahrheiten. Neues St 99 — 127. Größtentheils richtige Gedanken, schön gesagt über einen bekannten Gegenstand.

5) *Ueber die Gefahr ästhetischer Sitten.* Eilftes Stück. 31 — 40. Ein schön geschriebener Aufsatz, worin gezeigt werden soll, daß die ästhetische Form, als höchstes Willensprincip gedacht, den Charakter verderbe. Das Fehlerhafte dieser Abhandlung liegt in dem Inhalte, Der Verf. unternimmt es nämlich, *psychologisch* zu zeigen, wie die ästhetische Verfeinerung, da man sich dem Schönheitsgefühl *angeschlossen* anvertraue, den Willen böse mache. Allein, da die ästhetische Verfeinerung selbst ein Naturphänomen ist; so kann dieses den freien Willen, als die Grundlage des moralischen Charakters nicht bestimmen, weil der selbe sonst nicht mehr frei seyn würde. Es ist vielmehr umgekehrt. Wenn nämlich der Wille böse ist, so erscheint er immer als böse, es müßten sich rohe oder verfeinerte Erkenntnis und Begehrungskräfte zu ihm gesellen. Denn ob nun das gröbere, sinnliche oder feinere ästhetische Vergnügen zu hohen Zwecken macht, ist mora-

lisch gleich böse. Also wird sich ein Wille mit verfeinerten Begierden, der das Vergnügen zur höchsten Maxime gemacht hat, immer als ein böser Wille zeigen, nur in andern Formen als der grobe sinnliche Wille, worin seine Verdorbenheit sich länger verbergen kann. So wird sich nun wohl zeigen lassen, wie die speculative Vernunft den verderbten Maximen den Schein der Moralität zu geben sucht. Aber die Aufgabe, die sich der V. gegeben hat: Wie nämlich der Charakter nach und nach in das sittliche Verderben gerathe? ist nicht blos unauflöslich, sondern selbst ohne Sinn, weil der sittliche Charakter etwas Intelligibles ist, welchem in die Zeit zu versetzen und durch zeitliche Dinge auf ihn wirken zu lassen, gar keinen Verstand hat. — Uebrigens thut der Aufsatz in vielen schönen Stellen dar, wie die Sophisterei das Unmoralische in den ästhetischen Willensmaximen zu verstecken sucht, und kann gebraucht werden, wenn man zeigen will, wie wenig sich die ästhetische Lust zu einem Moralprincip schicke.

6) *Ueber das Naive.* Eilftes St. 43 — 76. Die Natur flüstert uns bisweilen eine besondere Art von Liebe und rührender Achtung ein, worüber S 44 — 48 sehr schöne und wahre Bemerkungen gemacht werden. Diese Art des Interesses findet statt, wenn folgende zwei Umstände zusammenkommen: 1) wenn der Gegenstand wirklich Natur ist, oder doch dafür gehalten wird, und 2) wenn die Natur mit der Kunst im Kontraste steht und sie beschämt. Durch das Letztere wird die Natur zum *Nativen*. Aus dem Umstande, daß das Einwirkende als Natur vorgestellt werden muß, erheller, daß diese Art des Wohlgefallens kein *ästhetisches*, sondern ein *moralisches* ist. Denn es wird durch eine Idee vermittelt, nicht unmittelbar durch

durch Betrachtung erzeugt. Zum Naiven wird erfordert, daß die Natur über die Kunst den Sieg davon trage, es geschehe dies nur wider Wissen und Willen der Person oder mit völligen Bewußtseyn derselben. Ersteres nennt der V. das Naive der *Ueberraschung*, welches belustiget; das andere das Naive der *Gefinnung*, welches rühret. In beiden Fällen aber muß die Natur recht, die Kunst unrecht haben. Deshalb ist der Sieg des Affekts über die wahre Anständigkeit nicht naiv, wohl aber über die falsche. Das Naive der Ueberraschung kann nur dem Menschen, und zwar ihm nur, in so fern er in diesem Augenblicke nicht mehr reine und unschuldige Natur ist, zukommen. Ein solcher Mensch wird, wenn er sich besinnt, über sich selbst erschrecken. Ein naivgefinnter aber wird sich über die Menschen und ihr Erstaunen wundern. Bei dem Naiven der Ueberraschung achten wir die *Natur*, bei dem Naiven der Gefinnung die *Person*. Die letztere Art kann nur Kindern und Kindlichgefinnten zukommen. Naiv muß jedes wahre Genie seyn. Die verwickeltesten Aufgaben muß das Genie mit anspruchloser Simplizität und Leichtigkeit lösen. Es verfährt nicht nach erkannten Principien, sondern nach Einfällen und Gefühlen. Eine interessante Betrachtung über den Charakter der ältern griechischen und einige der neuern Dichter, die das Natürliche vornämlich an sich haben, macht den Beschluß dieser Abhandlung, welche etwas zu gedehnt und deklamatorisch geschrieben ist, dabei aber viele lehrwerthe Stellen enthält, obgleich die Materie nicht erschöpft ist.

7) *Briefe über Poesie, Sylbenmaß und Sprache*. Fünftes Stück, S. 77. Die Briefe sind an ein Frauenzimmer gerichtet und haben eine schöne populäre Form. Der philosophische Inhalt der beiden Brie-

fe, wovon noch keine Fortsetzung erschienen ist, ist folgender Begriff: Ueber all und zu allen Zeiten, schon mit dem Anfange des Menschengeflechtes, giebt es Poesie, und diese tritt stüts mit irgend einer geistlichen Bewegung auf. Diese muß, wie jede durchaus allgemeine Sitt, seinen Grund in der menschlichen Natur haben, dem man am leichtesten im Ursprunge derselben nachspüren kann, weil Ablicht und Ueberlegung sich da noch am wenigsten in die Spiele des sicher leitenden Instinktes mischen. Poesie entstand gemeinlich mit Musik und Tanz, und das Sylbenmaß war das sinnliche Band ihrer Vereinigung mit diesen verschwister-ten Künsten. Auch nachdem sie von ihnen getrennt ist, muß sie immer noch Gesang und gleichsam Tanz in die Rede zu bringen suchen. Dies hängt genau mit ihrem Bestreben zusammen, die Sprache durch eine höhere Vollendung zu ihrer ursprünglichen Kraft zurückzuführen, und Zeichen der Verabredung durch die Art des Gebrauchs beinahe in natürliche und an sich bedeutende Zeichen umzuwechseln. *Zweiter Brief*. Die Poesie entspringt mit der Sprache, und läßt sich aus deren Ursprunge erklären. Daher folgt eine Untersuchung über den Ursprung der Sprache. Das Ursprüngliche ist die Sprache der Gebihrden, Mienen und Accente, die nicht von Ueberdunkelung abhängt, sondern in der Natur des Menschen liegt und durch Kunst nie ganz unterdrückt werden kann. Der innere Grund derselben ist die Empfindung. Der Mensch hat, so wie jedes Thier, seine eigenthümliche Sprache der Empfindung, die Stimme auf irgend eine Art singend zu biegen, ist den menschlichen Organen natürlich. Die erste Sprache mag ein wüthes Gemisch von Geschrei und Gesänge gewesen seyn, und warum wäre es unmöglich, daß dies-

ses nach und nach durch viele Mittelstufen sich endlich in eine artikulierte Rede umgebildet hätte? Viele Sprachen der Wilden sind nach den Zeugnissen der Reisenden noch sehr unartikuliert. Die beiden Systeme, über den Ursprung der Sprache, worin das eine behauptet, daß die Sprache allein aus Tönen der Empfindung, das andere allein aus Nachahmung der Gegenstände entstanden, scheinen die Wahrheit zu geben, wenn man sie vereinigt. Die *Empfindung*, in so fern sie als Wahrnehmung des eignen Zustandes jede Vorstellung von etwas außer uns nothwendig begleitet, in Verbindung mit dem Bestreben, die Dinge nachahmend zu bezeichnen, scheinen sowohl an dem Ursprunge, als an der weiteren Ausbildung der Sprache, einen gleich wesentlichen und allgemeinen Antheil zu haben. War die älteste Sprache wirklich das Werk jener beiden vereinigt wirkenden Anlagen der menschlichen Natur, so war sie auch zuverlässig ganz Bild und Gleichniß, ganz Accent der Leidenschaften. Die sinnlichen Gegenstände lebten und bewegten sich in ihr, und das Herz bewegte sich mit allen. Hier ist Poësie und Musik. Aber wie kam eine gleichförmige Bewegung, ein Zeitmaß in den Gesang, oder ein Rhythmus in die Worte?

8) *Die sentimentalischen Dichter.* Zwölftes St. S. 1 — 54. Der Begriff der Poësie ist, (S. 3.) *der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben*, (ein sehr dunkles Merkmal) und im Zustande natürlicher Einfalt macht die möglichst vollständige Nachahmung des Wirklichen im Zustande der Kultur die Darstellung des Ideals der Dichter. Dies sind die zwei einzig möglichen Arten, wie sich überhaupt der poetische Genius äußern kann. In jener zeigt sich der naive, in dieser der sentimentalische Dichter — der Charakter

der Älteren und Neueren. Der sentimentalische Dichter ist mächtig durch Ideen, und Klopstock oder Milton können daher mit Homer gar nicht verglichen werden, weil sie Dichter ganz verschiedener Art sind. Der Charakter der Alten ist Individualität, der Modernen Idealität. In allen, was zur sinnlichen Anschauung gelangen muß, tragen die ersten; wo es aber auf Ideen ankommt, wo die Sinnenwelt überschritten werden soll, tragen die zweiten den Sieg davon. Die wichtigste Frage für die Philosophie der Kunst ist, ob und in wie fern in denselben Kunstwerke, Individualität mit Idealität zu vereinigen sey. Der sentimentalische Dichter reflektirt über den Eindruck, den die Gegenstände auf ihn machen, und nur auf jene Reflexion ist die Rührung gegründet, in die er sich und andre versetzt. Der Gegenstand wird hier auf eine Idee bezogen, und nur auf dieser Beziehung beruhet seine dichterische Kraft. Er hat es immer mit zwei streitenden Vorstellungen und Empfindungen, mit der Wirklichkeit als Gränze, und mit seiner Idee, als dem Unendlichen zu thun, und das gemischte Gefühl, das er erregt, wird immer von diesen doppelten Principien zeugen. Es kommt darauf an, welches von beiden in der Empfindung des Dichters überwiegend ist. Hierauf baut der V. die Eintheilung aller sentimentalischen Dichter in *Satyrische* und *Elegische*. Satyrisch ist der Dichter, wenn er die Entfernung von der Natur und den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Ideale zu seinem Gegenstande macht. Die Satyre ist entweder *strafend* (warum nicht lieber *ernsthaft*?) oder *scherzhaft*. Die Wirklichkeit ist in der Satyre ein nothwendiges Objekt der Abneigung. Die Abneigung muß aber aus dem entgegenstehenden Ideale (nicht etwa aus Neigung) entspringen. Die *pathetische Satyre* muß jedes

jederzeit aus einen Gemüthe fließen, welches von dem Ideale lebhaft durchdrungen ist. Sie ist das Werk erhabener Seelen. Die spottende Satyre kann nur schönen Herzen gelingen. Sie behandelt nur einen moralisch gleichgültigen Stoff, der daher durch die Behandlung veredelt werden muß. Sie fodert daher noch mehr künstlerische Kunst, als die pathetische, so wie die Komödie mehr als die Tragödie, weil diese schon einen Vortheil aus dem Stoffe zieht, den jene entbehren muß. — *Elegisch* nennt der V. den Dichter, der die Natur der Kunst und das Ideal der Wirklichkeit so entgegengesetzt, daß die Darstellung des ersten überwiegt, und das Wohlgefallen an demselben herrschende Empfindung wird. Ist die Natur und das Ideal ein Gegenstand der Trauer, welches dadurch geschieht, wenn jene als verloren, diese als unrecht angestellt wird; so ist diese Dichtart eigentliche *Elegie*; sind beide ein Gegenstand der Freude, so heißt sie *Idylle* in weiterer Bedeutung. Die Trauer muß bei der Elegie aus einer durch das Ideal erweckten Begeisterung fließen. Der Inhalt der Klage darf nur ein innerer idealischer Gegenstand seyn, selbst wenn sie einen Verlust in der Wirklichkeit betrauert, muß sie ihn erst zu einem idealischen umschreiben. Nun folgt eine Beurtheilung Rousseau's, Klopstocks, Kleists, Hallers u. s. w. in dieser Hinsicht, welche viele wahre und vortreffliche Bemerkungen enthält. Die poetische Darstellung unschuldiger und glücklicher Menschheit ist der allgemeine Begriff der *Idylle*. Die Dichter haben ihr ihre Stelle in dem kindlichen Alter der Menschheit angewiesen, allein diese Bestimmung ist bloß zufällig. Ein solcher Zustand ist nicht nur vor der Kultur, sondern auch als ihr Ende denkbar. In der Schäferidylle ist daher der wesentliche Mangel, daß sie

das Ziel hinter uns stellt, dem sie uns doch entgegenführen sollte; sie hat Interesse für das Herz, aber nicht genug für den Geist. D diesem Mangel hat alle Kunst der Dichter nicht abhelfen können: Will der Dichter diesen Mangel wegschaffen; so muß er uns vorwärts führen, muß es sich zur Aufgabe machen, die Unschuld auch in Subjekten der Kultur und unter allen Bedingungen des feurigsten Lebens, des ausgebreitetsten Denkens, der raffiniertesten Kunst der höchsten Verfeinerung, darzustellen. Kurz, er muß dem Menschen, da er nun einmal nicht nach Arkadien zurück kann, nach Elisium führen. Ruhe soll der herrschende Eindruck dieser Dichtart seyn, aber nicht Ruhe der Trägheit, sondern der Vollendung. Der V. gesteht die Schwierigkeit ein, die in der Aufgabe liegt, das Gemüth zu befriedigen, ohne das Streben zu unterdrücken, und verspricht dieselbe als Theorie der *Idylle* als Fortsetzung.

II. *Psychologische.*

Das Spiel in strengster Bedeutung. Fünftes Stück. 57 — 89 *Ernst* ist (S. 58) das Gefühl der Anstrengung, welches entweder die Spannung oder die bestimmte Richtung der Selbstthätigkeit oder beide zugleich begleitet. Das Ziel, wohin man will ist hier Alles. Giebt es keinen leichten Weg zu demselben, so muß der schwerere gewählt werden. Die Kraft ist einem bestimmten Zwecke untergeordnet. Das Gelingen soll hier nicht vom Zufalle, sondern allein von der Geschicklichkeit abhängen. Dem Ernste steht das *Spiel* entgegen. Der Zweck desselben liegt im Gefühl der Thätigkeit, die in Ansehung der Richtung und des Umfanges der Kraftanwendung ganz unangestrengt und frei ist; die splendenden Kräfte äußern sich nur so lange, als ihre Thätigkeit durch sich selbst belebt wird. Das Spiel soll einen Stoff liefern, wodurch

wodurch dem Gemüthe der reine Genuß einer unangestregten Selbstthätigkeit durch alle Sphären seines Wirkens verschafft wird; es soll den größten Umfang freier Thätigkeit mit dem kleinsten Maasse von Anstrengung verknüpfen. So viel Rücklicht auf Gewinn im Spiele ist, so viel weniger ist Spiel im Spiele. Der Gewinn ist in den meisten Spielen ein bloßes Aufmunterungsmittel in der Ferne. Der Zufall bringt Leben ins Spiel, und nur durch seinen Beitrag ist der Zweck des Spiels, nämlich Genuß aus freier Thätigkeit der Kräfte erreichbar. Schießen, Schachspiel, öffentliche Wettspiele u. s. w. sind daher kein wahres Spiel, weil die Thätigkeit der Kräfte hier nicht frei ist. Bei letzteren insonderheit verdrängt die Leidenschaft die Selbstthätigkeit aus dem Spiele und verwandelt es in Ernst. Alle Wettspiele es stehe Verstand oder körperliche Geschicklichkeit auf der Wette, haben diesen Fehler. Gar nichts kann das Spiel von seiner wohlthätigen Natur behalten, wenn man dem Zufalle und mit ihm der Leidenschaft alles einräumt, wie in den so genannten Glücksspielen. Denn der Zufall im Spiele darf kein launichter Dämon, er muß ein günstiger Genius seyn, der Erwartungen bloß hinhält, um sie am Ende vollkommen zu befriedigen. Das Spiel *est et non est* kann nicht in den Spielen anzutreffen seyn, wo die Materie des Spiels die Selbstthätigkeit nicht unmittelbar reizt, sondern die Anregung durch einen dem Wesen des Spiels fremden Zusatz geschieht. Und nun folgt eine meistens treffende Kritik dieser Art der Spiele (S 69 u. f. w.) Die Materie des Spiels hat hier für die Empfindung entweder zu wenig oder zu viel Bedeutung. Im ersten Falle wird der Mangel natürlicher Reize nur durch den künstlichen Reiz der Hülf- und Neben-

zwecke ersetzt, im andern Falle erhält der Spieler einen Ruf von höherer Art, nämlich gar nicht damit zu spielen. Thut er es gleichwohl; so ergriffet ihn unausbleiblich entweder Leidenschaft oder Frost. Die Materie womit gespielt wird, so fern sie an und für sich zur Reizung der Thätigkeit nicht hinreichend ist, aus mathematischen und mechanischen Größen, mit welchen im Gegensatz als die zu viel bedeutende Materie die moralischen Größen stehen: Beide sind aber zur Materie des vorzüglichen, d. i. freieren Spiels gleich untauglich. Folglich wird die schicklichste Materie zum Spiel, die zwischen beiden innliegende, d. i. die *ästhetische* Größe seyn müssen. Diese ist eine solche, von welcher der Sinn unmittelbar angezogen wird, und wobei die Selbstthätigkeit dennoch frei bleibt. Nun folgt eine ausführliche Zergliederung dieser ästhetischen Größe, die aber Rec dunkel findet, und wovon er deshalb keine kurze Darstellung zu geben, sich getraut. Ueberhaupt hat er diesem Aufsatze zwar viele richtige Bemerkungen und gute Einfälle angetroffen. Aber die ganze Theorie hält er selbst für ein bloßes Spiel. Die Eintheilung des Spiels, nach den verschiedenen Arten der Größen, die selbst keinen realen Grund haben, scheint ihm nichtig. Das Wesen des Spiels ist zwar im Begriffe richtig bestimmt, aber die Ursachen des Vergnügens beim eigentlichen Spiel sind zu gesucht und oft nirgends zu finden. Indessen muß in einer so schweren anthropologischen Materie jeder Beitrag eines denkenden Kopfs willkommen seyn.

III. Moralische.

Die Idee der Gerechtigkeit, als Princip einer Gesetzgebung betrachtet. Siebentes St. 1 — 30. Eine sehr gedankenreiche Abhandlung, worin der Zweck und Inhalt der Platonischen Republik meisterhaft dargestellt,

gestellt, die Mängel des Platonischen Begriffs der Gerechtigkeit aufgedeckt, und die wissenschaftlichen Vortheile der Kantischen Deduktion moralischer Begriffe gezeigt wird. Dabei lehrt der V. wie die Idee der Gerechtigkeit das Princip der Theorie einer jeden Gesetzgebung seyn müsse.

IV. *Aus der Geschichte der Philosophie,*

1) *Ueber die Idee der Alten vom Schicksal.* Aechtes St. 75 — 86. Der V. sucht zu zeigen, wie sich diese Idee mit den moralischen Begriffen der Alten habe reimen lassen. Die historischen Belege fehlen.

2) *Beiträge zur Geschichte der neueren bildenden Künste.* Neuntes St. S. 11 — 30. Eine einsichtsvolle Kritik der besten Kunstschulen und einiger Produkte derselben.

3) *Homer, ein Günstling der Zeit.* Neuntes St. S. 53 — 88.

4) *Homer und Ossian.* Zehntes St. 86 — 107. Zwei Beiträge zur Kenntniß des Ursprungs und der Natur dieser Dichter.

Am Ende des Jahrgangs erfährt man, daß von I. 1. Hr. Körner; von I. 2. 4. 5. 6. 8. Hr. Schiller, von I. 3. Hr. Bendavid; von I. 7. Hr. A. W. Schlegel; von II. Hr. D. Weiskuhn; von III. Hr. D. Erhard in Nürnberg; von IV. 1. Hr. Gros; von IV. 2. Hr. v. Meyer; von IV. 3. 4. Hr. Har der Verfasser sind.

12) Berlin b. Unger: *Deutschland.* Viertes — Neuntes Stück.

Diese Stücke sind sehr reich an philosophischen Aufsätzen. Es sind folgende: 1) *Nach welchen Grundsätzen soll man politische Meinungen und Handlungen der Privatpersonen beurtheilen?* S. 1 — 142. 4tes St. Der Verf. sagt, daß man alle menschlichen Meinungen und Handlungen I. von Seiten

der Klugheit, II. des Rechts, und III. der Moral betrachten könne. Die Beurtheilungsregel der Klugheit ist: Wer sichere und wirksame Mittel zu seinen Zwecken (welche es auch seyen) gebraucht, ist klug. Die Regel, welche der V. für die Beurtheilung der Gerechtigkeit giebt, ist: Wer Niemandes gesetzmäßige Freiheit verletzt, ist gerecht. Der gemeine Begriff der gesetzmäßigen Freiheit, wird durch folgende Formel ausgedrückt: „Ich brauche für Niemanden von Rechts wegen etwas zu thun, als wozu ich mich selbst (durch einen Vertrag) verstanden habe.“

Der Verf. setzt nun als zugestanden voraus, daß den Staat nur die Verletzung des Rechts zum Zwange berechtigen könne, und führt hierauf folgende Grundsätze aus: 1) Der Staat hat nie ein Recht einen andern wegen seiner bloßen politischen spekulativen Meinungen und deren Aeußerung zu bestrafen, oder auf irgend eine Art Gewalt gegen ihn zu brauchen; 2) Politische Gesinnungen, welche der Denkungsart des Staats zwar widersprechen, aber doch keinen moralischen Grund rechtswidriger Handlungen in sich enthalten können den Staat nie zur Gewalt gegen sie berechtigen; 3) Eine Gesinnung, welche ein offenerbarer hinreichender Grund ist, seine vollkommenen Verbindlichkeiten gegen den Staat zu übertreten, oder die Rechte des Staats zu verletzen, berechtigt zur Gewalt; 4) Der Bürger behält vollkommene Freiheit in Ansehung aller Handlungen, welche nicht durch die positiven Gesetze des Staats verboten sind. Nach diesen Grundsätzen setzt der Verf. in folgenden die Regeln fest, nach welchen der Staat das Betragen seiner Bürger während eines Angriffs auf seine Rechte zu beurtheilen hat. Es geschieht dieses theils in einer Revolution, theils im Kriege. In Beziehung auf den ersten Zustand heißt es

S. 24.

S. 24. Der Unterthan hat, in Ansehung des Rechts, mit welchem der Oberherr regiert, keine rechtskräftige Stimme, und nach dieser Maxime wird über viele blendende Handlungen älterer und neuerer Zeiten das Urtheil gesprochen, und gefolgert: 1) daß keine Person, welche durch einen Mächtigeren aus dem Besitze der Souveranität geworfen seyn, das Recht habe zu todern, daß die Unterthanen ihm mit Gewalt zu seinem Rechte verhelfen; 2) daß der wieder eingesetzte Regente kein Recht habe, die Unterthanen deshalb zu strafen, daß sie sich seiner nicht angenommen haben; 3) das Verhältniß der Prätendenten sey das Verhältniß des Krieger, wo keine Partei über die andere sich auf den Fuß des Souverains und der Unterthanen behandeln darf; 4) keiner könne bestraft werden, daß er dem Prätendenten in rechtmäßigen Dingen gehorcht habe. Für den Zustand des Krieges finder man S. 39 folgende Regeln: 1) Kein Unterthan, als solcher soll sich in den Streit mischen; 2) Magisträte können die Befehle des gewalt habenden Feindes regelmäßig ausführen; 3) Unterthanen können sich einem übergewaltigen Feinde unterwerfen, und sind zur Haltung ihres Versprechens verpflichtet, wenn er sich selbst erhält; 4) freiwillige Verbindungen mit dem Feinde, die zum Verderben des Staats gereichen, sind an Unterthanen strafbar. Diese Grundsätze sind theils gerechtfertiget, theils durch Beispiele erläutert.

2) *Ueber die Aufführung der Glücklichen Oper Alceste*, auf dem königl. Operntheater zu Berlin von 1796. (Aus dem Briefe eines Künstlers St. 5) Eine feine, und geschmackvolle Kritik, die einen Kenner von vieler Einsicht herrührt.

3) *Ueber das Verhältniß der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt*, von E. F. Klein, St. 6. Hr. Kl. glaubt, daß der

Despotismus, welchen man von der Vereinigung der gesetzgebenden und ausübenden Gewalt belege, nicht in dieser Vereinigung selbst, sondern nur in den Mißbräuchen liegen könne, welche aus dieser Vereinigung entstehen. Man könne vielmehr voraussetzen, daß der Gesetzgeber selbst das Ansehen seines eignen Gesetzes besser behaupten werde, als ein anderer. Unfre Freiheit gerathe nur dann in Gefahr, wenn der Richter willkürlich verfährt, d. i. sich nicht an das Gesetz bindet, und für vorkommende Fälle gleich neue Gesetze macht. Diesem Uebel werde nun dadurch begegnet, daß theils die schnelle Veränderung der Gesetze gehindert, theils die Ausübung der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt in den Fällen, wo sie sich küssen, geschieden werden. Das erste werde durch eine Gesetzkommision, das zweite dadurch erreicht, daß der Regent zwar die genaueste Aufsicht über die Richter führt, aber sich selbst des Richteramts enthält. Beides sey der Fall in der preussischen Rechtspflege. Die Frage, wie eine solche Trennung gesichert werde, beantwortet zwar der Hr. V. nicht ausführlich, giebt aber doch zu verstehen, daß er der Meinung sey, es gebe keine andere Garantie, als Publicität, und die daraus entspringende Schande der Uebertreter.

Obgleich Rec. dem Hr. Geh. R. in allen beitrifft; so scheint doch unter Menschen, so wie sie sind, nicht wenig auf die Form der Regierung anzukommen. Denn es ist doch nicht so wahrscheinlich, daß wenn der Richter ein Gesetz bedarf, das sein Privatinteresse begünstigt, die Gesetzgeber, die von ihm verschieden sind, sich so leicht verstehen werden, seinem Interesse zu genügen, als wenn er nur seines eignen Willens hierzu bedarf, und wenn in dem Staate die Anwendung des Gesetzes oder der richterliche Spruch nicht

von einer Instanz abhängt, auch wohl die Wahl der Gerichtshöfe freigelassen ist; so ist nicht leicht zu beforgen, daß die Parteien willkürlichen Richterprüchen unterliegen.

4) *Ich bin ein moralisches Wesen.* St. 6. Aus dem Bewußtseyn der Verpflichtung in einer populären Sprache bewiesen.

7) *Salomo Gessner* nach Hottinger St. 6 und 8. Interessante Beiträge zu dem Leben dieses berühmten Dichters.

6) *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, veranlaßt durch die Kantische Schrift: *Zum ewigen Frieden*, von *Friedrich Schlegel*, 7. St. 10 — 42. Ueber diesen wichtigen Aufsatz läßt sich ein ganzes Buch schreiben. Rec. wagt es nicht, ihn hier zu beurtheilen, weil er zur Auseinandersetzung seines Urtheils keinen Raum hier finden würde. Zwei Stellen mögen die Abhandlung charakterisiren: „Die Ochlokratie ist jedoch nebst der Tyrannie; denn die *Neronen* können dem *Sanktissimus* den Preis recht wohl streitig machen — unter allen politischen Unformen das größte physische Uebel (S. 29.) Die *Oligarchie* hingegen — der orientalische *Kostendespotismus*, das europäische Feudalsystem — ist der Humanität ungleich gefährlicher: denn eben die Schwerefälligkeit des künstlichen Mechanismus, welche ihre physische Schädlichkeit lüthet, giebt ihr eine kolossale Solidität. Die Konzentration der durch gleiches Interesse Zusammengehörigen i. wirt die Kaste vom übrigen menschlichen Geschlecht, und erzeugt einen hartnäckigen *Esprit de corps*. Die geistige Friktion der Menge, bringt die höllische Kunst, die Veredlung der Menschheit unmöglich zu machen, zu einer frühen Reife.

Mit argwöhnlichem Blicke wittert die *Oligarchie* jede aufstrebende Regung der Menschheit, und zerknickt sie schon im Keime. Die *Tyrannie* hingegen ist ein

Annal. 1796.

sorgloses Ungeheuer, welches im Einzelnen oft die höchste Freiheit, ja sogar vollkommene Gerechtigkeit überleht. Die ganze lockre Maschine hängt an einem einzigen *Resort*; und wenn dieser schwach ist, zerfällt sie bei dem ersten kräftigen Stofs. — Wenn die *Form der Regierung despotisch*, der *Geist* aber *repräsentativ* oder *republikanisch* ist, (S. die treffliche Bemerkung S. 26.) so entsteht die *Monarchie*. (In der Ochlokratie kann der Geist der Regierung nicht republikanisch seyn, sonst würde es nothwendig auch die Form des Staats seyn. In der reinen Oligarchie muß der Geist des Standes despotisch seyn, wenn die Form nicht in einen rechtmäßigen demokratischen Aristokratismus übergehen soll; der republikanische Geist einzelner Glieder hilft nichts, denn der *Stand*, als solcher, herrscht.) Der Zufall kann einem gerechten Monarchen despotische Gewalt überliefern. Er kann republikanisch regieren, und doch die despotische Staatsform beibehalten, wenn nämlich die Stufe der politischen Kultur oder die politische Lage eines Staats eine provisorische (also despotische) Regierung durchaus nothwendig macht, und der allgemeine Wille selbst sie billigen könnte. Das *Krieseisium der Monarchie* (wodurch sie sich vom *Despotismus* unterscheidet) ist die größtmögliche Beförderung des Republikanismus. Der Grad der Approximation des Privatwillens des Monarchen zur absoluten Allgemeinheit des Willens bestimmt den Grad ihrer Vollkommenheit. Die monarchische Form ist einigen Stufen der politischen Kultur, da das republikanische Princip entweder noch in der Kindheit (wie in der heroischen Vorzeit) oder wieder gänzlich erloschen ist (wie zur Zeit der römischen *Cäsare*) so völlig angemessen; sie gewährt in dem seltenen, aber doch vorhandenen Fall der *Friede* und

Z 2

Mark.

Mark-Aureli so offenbare und große Vortheile; daß es sich begreifen läßt, warum sie der Liebling so vieler politischen Philosophen gewesen, und noch ist.“

„Die *Insurrektion* ist nicht politisch unmöglich jeder absolut unrechtmäßig (wie S. 94 — 97. behauptet wird): denn sie ist mit der Publizität nicht absolut unvereinbar. Von dem (vielleicht unrechtmäßigen) Herrscher (S. 96.) gilt, was Kant S. 101 sagt: „Wer die entschiedene Obermacht hat, darf seiner Maximen nicht hehl haben.“ — Eine Konstitution, welche jedem Individuum, wenn es ihm selbst rechtmäßig schien, zu insurgiren erlaubte, würde allerdings sich selbst aufheben. Eine Konstitution hingegen, welche einen Artikel enthielte, der in gewissen vorkommenden Fällen die Insurrektion *peremptorisch* gebietet, würde sich zwar nicht selbst aufheben; aber dieser einzige Artikel würde null seyn: denn die Konstitution kann nichts gebieten, wenn sie gar nicht mehr existirt; die Insurrektion aber kann nur dann rechtmäßig seyn, wenn die Konstitution vernichtet worden ist. Es läßt sich aber sehr wohl denken, daß ein Artikel in der Konstitution die Fälle bestimmt, in welchen die konstituirte Macht für de facto annullirt geachtet werden, und die Insurrektion also jedem Individuum erlaubt seyn soll. Solche Fälle sind z. B. wenn der Diktator seine Macht über die bestimmte Zeit behält; wenn die konstituirte Macht die Konstitution, das Fundament ihrer rechtlichen Existenz, und also sich selbst vernichtet u. s. w. Da der allgemeine Wille eine solche Vernichtung des Republikanismus durch Usurpation nicht wollen kann, und den Republikanismus notwendig will, so muß er auch die einzigen Mittel, die Usurpation zu vernichten (Insurrektion), und den Republikanismus von Neuem zu organisiren (provisorische

Regierung), zulassen können. Diejenige Insurrektion ist also *rechtmäßig*, deren Motiv die Vernichtung der Konstitution, deren Regierung bloß provisorisches Organ, und deren Zweck die Organisation des Republikanismus ist. — Das zweite gültige Motiv der rechtmäßigen Insurrektion ist *absoluter Despotismus* d. h. ein solcher, welcher nicht provisorisch ist, und also bedingterweise erlaubt seyn kann, sondern ein solcher, welcher das republikanische Bildungsprinzip (durch dessen freie Entwicklung allein der politische Imperativ allmählich wirklich gemacht werden kann) und dessen Tendenz selbst zu vernichten und zu zerstören strebt, und also absolut unerlaubt ist, d. h. vom allgemeinen Willen nie zugelassen werden kann. Der absolute Despotismus ist nicht einmal ein Qualifikat, sondern vielmehr ein *Antifloos*, und (wenn auch vielleicht physisch erträglicher) doch ein ungleich größeres politisches Uebel, als selbst *Anarchie*. Diese ist bloß eine Negation des politischen Positiven; jener eine Posizion des politischen Negativen. Die Anarchie ist entweder ein *fließender Despotismus*, in dem sowohl die Personale der herrschenden Macht, als die Grenzen der beherrschten Masse stets wechseln; oder eine unächte und *permanente Insurrektion*: denn die ächte und politisch mögliche ist nothwendig transitorisch.

7) *Ehrendenkmal unsers ehwürdigen Kunstliebenden Klosterbruder*. St. 7. Verdient als Beytrag zur Biographie eines der ersten Deutschen, die Kunsttheorien geschrieben haben, erwähnt zu werden.

8) *Briefe über die Kamische Philosophie* an einen Freund in Paris. *Erster Brief*, St. 8. *Zweiter Brief*, St. 9. *Dritter Brief*, St. 10. Es werden noch mehrere dieser Briefe folgen. Sie sind für Laien bestimmt, und wenn der Verf. in dieser Popularität

aushält; so zweifelt Rec, nicht, daß sie viel dazu beitragen werden, die schiefen Begriffe über die Kantische Philosophie zu berichtigen.

9) *Erklärung einiger sinneverwandter Wörter*, von J. A. Eberhard. Ein Stück aus dem zweiten Bande der Synonymen, und zwar über *Empfindung* und *Gefühl*.

10) *Die natürliche Freiheit der Fasanen bei Weissenfels*. Eine Originalverordnung eines Oberforstmeisters, der seine Begriffe von der Freiheit der Thiere sehr praktisch macht. Es wird darin unter andern, nachdem in dem Vorhergehenden der Beschluß, den Fasanen künftig ihre natürliche Freiheit zu gestatten, bekannt gemacht ist, befohlen, „wo sich ein Fasannenest auffinden sollte, solches unange-
tastet, und das Gras um selbiges drei Ellen breit im Umkreise stehen zu lassen, damit die Fasanen in der Brut nicht gestört werden, sich auch aller sonstigen, dem wilden Fasanenstand nachtheiligen Unternehmungen bei Vermeidung nachdrücklicher Ahndung zu enthalten.“ Der Verfasser der Anordnung, wird in einer Note hinzugefügt, besitzt unstreitig von der natürlichen Freiheit eines wilden Vogels einen so vollständigen Begriff, daß, wenn derselbe überall auf Menschen übertragen würde, selbst dieses wildzähme Vernunftthier sich dabei ganz vortreflich befinden müßte. Ueberall, wo man sich, selbst in diesem Gebiete niederlassen will, drei Ellen breit im Umkreise sichern Raum und Schutz gegen alle sonstige dem wildzähmen Menschenstand nachtheilige Unternehmungen u. s. w. was könnten sich Millionen menschlicher Individuen besseres wüßchen?

10) *Der deutsche Orpheus*. Ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte. Eine mit Witz und Laune geschriebene Kritik, der neuesten Schloßerschen Schrift betitelt:

Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wolle.

11) Breslau, bei W. G. Korn: *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*, von Chr. Garve. Zweiter Theil. 1796. 8 510 S.

Der erste Theil dieses Werks erschien im J. 1792. Die an seinen, besonders psychologischen Beobachtungen, an merkwürdigen Resultaten, grünlicher Menschenkenntnis und an heilsamen Lehren erprobter Lebensweisheit so reichhaltigen, durch Mannichfaltigkeit des Inhalts und durch den schönen ruhigen, aber nicht weniger lebendigen, Vortrag so anziehenden Abhandlungen jenes Bandes haben gewiß unser denkendes und für sitzliche, intellektuelle und politische Veredlung interessirtes Publikum schon längst auf die gehoffte Fortsetzung begierig gemacht. Mit welcher Feinheit und tiefen Einsicht behandelte nicht der würdige Selbstdenker in jenem Bande die Gegenstände folgender Abhandlungen, deren Ueberschriften wir, der Vollständigkeit wegen, und für Leser, denen sie zufällig unbekannt blieben, hieher setzen! I. *Über die Geduld*. II. *Über die Moden*. III. *Über die Maxime Rochefoucaults: das bürgerliche Air verliert sich zuweilen bei der Armee, niemals am Hofe*. IV. *Über die Unentschlossenheit*. — Diesen zweiten Band ziert, statt der Vorrede, eine edle Zueignungsschrift an den Hrn. Kreissteuer-Einnehmer *Wesse*. Die Abhandlungen sind folgende. I. *Über zwei Stellen des Herodots*. Die erste Stelle betrifft die Unterredung Solons mit Krösus, im I. B. des Herodots, vom 30. bis 33. Kap. Der Vf. stellt hier scharfsinnige und durch historische Data unterstützte Reflexionen

an über die Entwicklung und den Gehalt der dort dargelegten Begriffe von Glückseligkeit. Eine Stelle ichien dem Rec. leicht zu Mißverständniß Anlaß geben zu können. Der Vf. sagt S. 50. „So wie im Menichen selbst Instinkt und Leidenschaft nach und nach in vernünftige Ueberlegungen zu Erreichung *eben der Endzwecke*, welche die Leidenschaft sucht, und in freie Sittlichkeits nach ihnen zu streben, übergeht so verfeinern und vervollkommen sich in eben der Stufenfolge, die Begriffe von demjenigen Eigenschaften, welche der Mensch von sich selbst auf höhere Wesen überträgt. Der Saame der reinen und vernünftigen Gottesverehrung entwickelt sich aus jenen rohen Vorstellungen des Aelterthums, von welchen selbst die Weisheit Solons nicht frei war, eben so natürlich, wie sich das System unsrer moralischen und politischen Kenntnisse überhaupt, aus den Eindrücken der Innlichkeit den Phantomen der Einbildungskraft und den Trieben unsrer thierlichen Natur entwickelt.“ Sollte nicht hier, vorausgesetzt die Unstatthaftigkeit einer Ableitung unsrer sittlichen und religiösen Ideen aus der Erfahrung, zur Verhütung alles Mißverständnisses, bestimmter gesagt werden, jene Begriffe entwickeln sich durch Erfahrung und durch den zu ihr gehörigen Stoff, so fern sie dadurch nur *geweckt* und *veranlaßt*, und auf etwas Aeußeres bezogen, aber nicht ihrem innern Wesen nach *hervorgebracht* werden können? Auch fehlen uns der obige Ausdruck: „Instinkt und Leidenschaft geht in vernünftige Ueberlegung über zur Erreichung *eben der Endzwecke*, welche die *Leidenschaft* sucht,“ etwas gewagt. —

Die *zweite* Stelle enthält die Unterredung des Demaratus mit Xerxes. (Herodor. B. 7. K. 101 etc. und. 209.) Auf Veranlassung derselben macht der Verf. vortref-

liche Bemerkungen über den *Nationalgeist* überhaupt, und insbesondre den griechischen, und über seinen eigenthümlichen Einfluß auf den Fortgang der Kultur, und die Beförderung des Wohlstandes der Nationen.

II. *Einige Gedanken über die Vaterlandsiebe überhaupt und über die Vorliebe insbesondere, welche in einem großen Staate die Einwohner jeder Provinz für diese ihre Provinz haben.* Der Vf. betrachtet die Vaterlandsiebe nach ihren drei vornehmsten Quellen, als Liebe zu dem *Land*, als Liebe zu den *Menschen*, und als Liebe zur *Verfassung und Regierung* des Staates. Diese der allgemeinsten und größten Aufmerksamkeit und Beherzigung, würdige Abhandlung, ist voll der interessantesten Reflexionen über verschiedene ehemalige und gegenwärtige Staatsverfassungen, mit Rücksicht auf ältere und neuere Zeitumstände. Sie endigt sich mit folgendem Gedanken: „*Vielleicht ist es die natürliche Stufenfolge, in dem Fortgange der Menschengechlechts zu seiner Vollkommenheit, daß die Vorliebe der Menschm für kleine Landstriche, die sie ihr Vaterland nennen, in den Patriotismus gegen große Staaten, und dieser Patriotismus in die weltbürgerliche Gesinnung und allgemeine Menschenliebe übergeht.*“

III. *Einige Beobachtungen über die Kunst zu Denken.* Diese an seinen psychologischen, ästhetischen und literarischen Bemerkungen reiche, und besonders für je angehende Schriftsteller interessante, Abhandlung besteht aus zwei Abtheilungen. Die *erste* betrifft das Denken überhaupt, einige Hindernisse und Hülfsmittel desselben; die *zweite* die Verschiedenheit der Methoden, durch welche sich die Denker von einander unterscheiden, oder zwischen welchen sie zu wählen haben. In der letztern handelt der Vf. von der Methode, 1) des Unterrichts, (der systematischen)

2) des

2) der Erfindung (der Sokratischen) 3) der historischen, 4) der widerlegenden, 5) der kommentirenden, 6) der beobachtenden Methode. Wir heben eine Stelle aus, welche in Beziehung auf manche Beurtheilungen der neuesten Philosophie viel Treffendes enthält. S. 373 ff. „Wenn der Mensch, in der immerwährenden Auffindung von Zweifeln und Einwürfen gegen alte Wahrheiten, die im Besitze der öffentlichen Meinung sind, oder gegen neue Behauptungen, welche den Beifall des Publikums erhalten, eine leichte und ihn befriedigende Nahrung seines Geistes findet: so spricht er sich leicht von der weit schwereren Arbeit los, in das Innere der Materie selbst einzudringen und über die Gegenstände, welche Andre nach seinem Urtheile falsch gelehrt haben, etwas Wahres bei sich festzusetzen“. . . . „Auch die jetzt eben angezeigte Weise ist die Anmaßung oder das Vorgehen, ein Skeptiker zu seyn, entstanden. Durch die Leichtigkeit und Anmuth derjenigen Geistesarbeit verführt, welche mit dem Zerstören und Niederreißen, bei dem Baue der menschlichen Erkenntnis, beschäftigt ist, haben scharfsinnige Männer, wenn sie zugleich eitel waren, ihre ganze Philosophie darauf eingeschränkt. Einige haben sogar, nur um ihre Trägheit im Nachdenken zu rechtfertigen, die Unmöglichkeit behauptet, die Wahrheit zu finden. Der Ruhm eines Philosophen und eines scharfsinnigen Kopfes läßt sich auf eine weit bequemere Weise erhalten, wenn man sich zum Richter fremder Arbeiten aufwirft, als wenn man, in derselben Gattung, eigene Werke hervorbringt und der öffentlichen Beurtheilung ausstellt. Das Erstere thut der Skeptiker. Er beugt, gleichsam als Dilettant, die Kunststiele der Philosophen, und findet an den von aller Welt bewunderten Meisterstücken Ausstellungen

zu machen. Vielleicht sind diese nicht ungegründet. Aber die große Sache wäre, es besser zu machen. . . . Bei Werken des philosophischen Geistes, bei der Auffindung und dem Erweise solcher Wahrheiten, die zu einer vernünftigen Ausführung, zur Ruhe des Lebens, oder zu einer standhaften Ertragung der Uebel gehören, ist es Niemandem erlaubt, sich mit der Aufdeckung der Schwächen und Fehler seiner Vorgänger zu befriedigen. Man verlangt mit Recht von demjenigen, welcher zu diesem Geschäfte Geistesfähigkeit genug hat, daß er wenigstens einen Versuch mache, den entdeckten Mängeln abzuhelfen und an die Stelle schwacher Gründe stärkere zu setzen.“ — — „Es ist indessen, um gerecht zu seyn, nicht zu vergessen, daß, in der spekulativen Philosophie, es unter die wichtigsten Endzwecke der Meditation gehört, uns nicht bloß unsere zufällige Unwissenheit, — der wir daher abhelfen können, — sondern auch unser natürliches Unvermögen und also die Grenzen unsers Verstandes aufzudecken: welches dann nicht anders, als durch die Vernichtung der falschen Ansprüche, geschehen kann, welche die Philosophen auf klare und gewisse Erkenntnis, in dem für den menschlichen Verstand unerreichbaren Gebiete gemacht haben. Derjenige leistet anstrengend dem menschlichen Geschlechte einen Dienst, der es von unnützen und nichts fruchtenden Grübeleien, oder von leeren und ungegründeten Einbildungen befreit, und der den künftigen Denkern die eigentliche Sphäre anweist, innerhalb deren sie hoffen können, Entdeckungen zu machen.“

Am Schlusse dieser ideenreichen Abhandlung vergleicht und entwickelt der Verf. die eigenthümliche Manier dreier berühmter Schriftsteller, welche sich in der lobachtenden oder bemerkenden Denkungsweise

welse auszeichnen, und wegen ihrer originellen Ideen jedem Studierenden als Erweckungsmittel des Selbstdenkens empfohlen werden. Diese sind *Monsaigne*, *Hume* und *Montesquieu*. — Noch ein paar Stellen, welche wir ihres gemeinnützigen Inhaltes wegen hierher setzen, mögen von der interessanten Behandlung des Gegenstandes eine Probe geben. „Den Begriff von dem, was Selbstdenken heißt (schreibt d. V. S. 427 ff.), hat mir das Buch des *Baco* von *Verulam de augmentis scientiarum* zuerst in voller Klarheit verschafft. Und ich erinnere mich daher der Zeit, welche ich mit der Lösung desselben zubrachte, eben so wie der, worin ich die neue *Heloïse*, die *Clarisse*, die *Leiden* des jungen *Werthers*, *Nathan*, *Oberon* oder irgend ein Werk des *Genies*, das zugleich auf Verstand, Einbildungskraft und Empfindung wirkt, las, als der Zeit eines höchst angenehmen Selbstgenusses. . . . Um einen von Natur fähigen Jüngling zum Denken aufzumuntern, — und ihn die Kunst des Denkens zu lehren: dazu sind Schriften, wie die des *Baco* und derer, die ihm ähnlich sind, wozu die drei zuvor genannten Männer sicher gezählt werden müssen, vorzüglich geschikt. Ich will hierdurch nicht leugnen, daß das Studium größerer systematischer Werke, wenn sie mit dem Tiefinne und dem Zusammenhange geschrieben sind, den man mit Recht an den *Kanisichen* bewundert, noch

in einem höhern Grade die Denkkraft des Lesers übe. Aber ich rede hier nur von Büchern, welche die noch unentwickelten Anlagen eines Jünglings zur Meditation aufwecken und ans Licht bringen, nicht von solchen, welche die schon gereiften Denkkräfte eines Mannes beschäftigen können.“

IV. *Ueber die Rollen der Wahnsinnigen in Shakespears Schauspielen, und über den Charakter Hamlets insbesondere.* Dieser in ästhetischer und psychologischer Hinsicht gleichanziehende und wichtige Aufsatz untersucht mit dem feinsten Geschmak und der tiefsten Kenntniß des menschlichen Herzens: welchen Werth der Wahnsinn, als dichterische Maschiene, habe; unter welchen Umständen und Bedingungen sie ihre Wirkung thun; wo sie am rechten Orte angebracht sey, und wie sie gemißbraucht werden könne.

- 14) Ohne Druckort: *Briefe eines Philosophen an die großen Philosophen.* Geschrieben im (im 1 — 9) letzten Quinquennio des gegenwärtigen Jahrhunderts. 1796. 13 B. 8.

Ein Paar erträgliche Gedanken über den Mißbrauch der Philosophie, und einige unverständliche Einwürfe gegen das Kantische Moralprincip in einem widerlich ipsasthaften Tone vorgetragen.

R E G I S T E R.

zu dem zweiten Bande der Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes.

| | A | Seite | | Seite |
|--|--------|-------|---|-------|
| Abhandlung über die Religion | | 219 | <i>Blas</i> über die moralische Bildung | 447 |
| <i>Abtels</i> berlinische Preisschrift | | | <i>Buntenweck</i> , Fr. Paulus Septimus. 2 Thle. | 97 |
| <i>Ammon</i> de notione miraculi | | 294 | <i>Bugge</i> de pervertitate humana naturali | 307 |
| <i>Anonymous</i> Schriften. | | | <i>Buhle</i> Einleitung in die allgem. Logik. | 110 |
| <i>Aglaja</i> | | 384 | C. | |
| Apologie der unumschränkten Gewalt u. s. w. | | 425 | <i>Chiavuzi</i> Abhandlung vom Wahnsinne. 3 Thle. | 936 |
| August und Hieronymus | | 533 | D. | |
| Briefe, das Erziehungsgeschäft betreffend | | 529 | <i>Dion</i> Predigten | 800 |
| Briefe eines Philosophen an die großen Philosophen | | 748 | E. | |
| Deutsche Monarschrift 1795. | | 192 | <i>Eck</i> Versuch über die Wundergeschichten. | 209 |
| Deutschland 1796. 1—10. 1796 | 198 u. | 733 | F. | |
| Elpizon oder über meine Fortdauer im Tode 1. Th. | | 563 | <i>Fichte's</i> Naturrecht | 400 |
| Kritik der Hypothese einer inneren Versuchung Jesu | | 576 | <i>Flemming's</i> Psychologie | 368 |
| Kritik über Preussens Criminalgesetz. | | 425 | <i>Fälshorn</i> Beiträge zur Geschichte der Philosophie. St. G. | 368 |
| Menschenpiegel der 3. Bde. | | 343 | <i>Fürstman</i> neueste Streitpunkte über den letzten Grund der Moralität | 333 |
| Morgengespräch zweier Freunde über Offenbarung | | 557 | G. | |
| Originalideen über die Anthropologie | | 365 | <i>Gardens</i> vermischte Schriften. 2. Th' | 748 |
| Predigten zur Beförderung eines freien u. f. w. Denkens | | 296 | H. | |
| Ueber deutsche Rechtspflege | | 800 | <i>Heydenreich</i> , K. H. System des N. R. 2 Thle. | 132 |
| Ueber die sich wiederholenden Unterhaltungen | | 388 | <i>Deffen</i> Grundlarze des natürlichen Staatsrechts | 153 |
| Ueber die sitliche Würde der Religion | | 293 | <i>Deffen</i> Originalideen | 378 |
| Versuch über den Gebruch der symbolischen Bücher | | 273 | <i>Häpfer</i> , L. I. F. Naturrecht, Sechste Auf. | 160 |
| B. | | | I. | |
| <i>Bardili</i> über die Ideoassociation | | 361 | <i>Jakobs</i> Erfahrungs- Seelenlehre. 2. Auf. | 897 |
| <i>Beck</i> , J. F. Einzig möglicher Standpunkt | | 17 | K. | |
| <i>Bendesl's</i> , L. Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft | | 81 | <i>Kant</i> Zum ewigen Frieden | 436 |
| <i>Deffen</i> Vorlesungen über die Kritik der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft | | 997 | <i>Kisfetter's</i> Logik. 2. Auf. | 508 |
| | | | <i>Klapprocks</i> Bedeutsamkeit | 578 |
| | | | L. | |
| | | | <i>Lindemann's</i> Moral älterer und neuerer Völker | 372 |
| | | | | 81 |

R e g i s t e r.

| | Seite | | Seite |
|--|-------|--|-------|
| M. | | | |
| <i>Meißner's</i> L. Philosoph am Spiegelmisch. | 201 | <i>Ebendaßelbe</i> H. 3. und 2. B. I. H. | 670 |
| <i>Mellins</i> Grundlegung zur Metaphysik des Rechts. | 464 | <i>Reinbold's</i> berlinische Preisschrift, <i>Ropers</i> Blumenlese. | 663 |
| <i>Mets</i> kurze Darstellung des Kantischen Systems. | 600 | <i>Rüdigers</i> Anknüpfungsgründe der, allgemeinen Staatslehre. | 465 |
| <i>Michaelis</i> über den Geist der Tonkunst. | 310 | F. | |
| <i>Montague's</i> Gedanken über allerlei Gegenstände 6 Bde. überf. von Bode. | 200 | <i>Sallers</i> Vernunftlehre. | 309 |
| N. | | | |
| <i>Neub</i> System der kritischen Philosophie. | 601 | <i>Schaumann's</i> Elements der Logik | 110 |
| <i>Neub</i> philosophische Versuche 1. Th. | 613 | <i>Schelling</i> Vom Ich. | 607 |
| <i>Niemeyers</i> Briefe, an christliche Religionslehrer. | 301 | <i>Schillers</i> Horen, 4—12. St. | 721 |
| <i>Deßelben</i> Grundsätze der Erziehung. | 515 | <i>Schlegel</i> über den Stand der Verpflichtung der Gelehrten u. s. w. | 392 |
| <i>Nietbammers</i> philof. Journal 1—10. 1795. | 164 | <i>Schloßers</i> Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philos. studieren will. | 602 |
| <i>Ebendaßelbe</i> H. 11. 12. 1795. | 392 | <i>Schmalz</i> Th. Recht der Natur 3ter Th. | 157 |
| <i>Nessels</i> Animadversiones in sensum LL. SS. moralem. | 265 | <i>Schmid's</i> C. F. E. E. Versuch einer Moralphilosophie 3te Ausg. | 120 |
| O. | | | |
| <i>Oltbansens</i> Lehrbuch Aer Moral und Religion. | 576 | <i>Deßelben</i> philosoph. Dogmatik. | 262 |
| P. | | | |
| <i>Pastingers</i> Religion Offenbarung und Kirche etc. | 206 | <i>Schöllmeyer</i> Katechismus der Vernunft. | 234 |
| <i>Platner</i> C. an ridiculum sit animi sedem inquirere. | 366 | <i>Schünbergers</i> kritische Untersuchungen über kritische Philosophie. | 599 |
| <i>Pölska</i> K. H. L. Lehrbuch für den ersten Kursus der Philosophie. | 113 | <i>Schröders</i> philosophisch theologische Winke. | 202 |
| <i>Deßens</i> moralisches Handbuch. | 202 | <i>Schwabs</i> Berlinische Preisschrift. | |
| <i>Deßens</i> sind wir berechtiget etc. | 226 | <i>Simonis</i> Blicke in Walhalla. | 650 |
| R. | | | |
| <i>Rohlin's</i> populäre Darstellung des Einflusses der kritischen Philosophie in der Theologie. | 307 | <i>Snell's</i> Lehrbuch der Kritik des Geschmacks. | 321 |
| <i>Reicherts</i> Deutschland H. 1—3 1796. | 198 | <i>Statters</i> wahres Verhältniß der Kantischen Philosophie zur christlichen Religion. | 305 |
| <i>Deßelbe</i> H. 4—10. 1796 | 733 | T. | |
| <i>Reils</i> Archiv für die Physiologie, 1, 2. H. | 325 | <i>Tiedemann's</i> Geist der spekulativen Philosophie 3 B. | 681 |
| S. | | | |
| | | <i>Tieftunks</i> Censur Th. 1—3. | 225 |
| V. | | | |
| | | <i>Voss's</i> ausserlesene Bibliothek 1. H. | 275 |
| | | <i>Deßelbe</i> 2. 3. H. | 474 |
| W. | | | |
| | | <i>Wagners</i> Beiträge zur Anthropologie 1. 2. B. | |
| | | <i>Wicks</i> vollständige Tafel der Kategorien. | 502 |

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

DRITTER JAHRGANG 1797.

I. STÜCK.

LEIPZIG,

IN DER VON KLEPFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

I N H A L T.

I. A N N A L E N.

| | |
|---|---|
| <p>I. Vollständige Uebersicht der philosophischen Literatur vom Jahre 1796. nach den Leipziger Offer- und Michaelis Messcatalogen und sonstigen Nachrichten. Seite 3</p> <p>II. Besprechungen.</p> <p>1) <i>Im Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.</i> 75</p> <p>2) <i>F. F. Kleins Grundriss der natürlichen Rechtswissenschaft.</i> 53</p> <p>3) <i>J. H. Tieftrams Ueber Rechte und Staat.</i> 70</p> <p>4) <i>Thomas Pains Ueber die Regierungen und die Uryrundsätze einer jeden derselben.</i> 87</p> <p>5) <i>Dr. J. W. Schmid Ueber christliche Religion etc.</i> 82</p> <p>6) <i>Dr. C. F. Ammons Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie.</i> 103</p> <p>7) <i>J. G. C. Fischer Ueber die biblischen Wunder.</i> 115</p> <p>8) <i>Religion, eine Angelegenheit der Menschen.</i> 115</p> <p>9) <i>M. C. F. Michaelis Ueber die sittliche</i></p> | <p><i>Natur und Bestimmung des Menschen. Erster und zweiter Bd.</i> 122</p> <p>10) <i>M. J. P. Sueli Sophokles.</i> 127</p> <p>11) <i>F. W. D. Sueli Menon. Zweite Aufl.</i> 130</p> <p>12) <i>C. G. Bandii Ursprung des Begriffes von der Willensfreiheit</i> 132</p> <p>13) <i>J. Lews Ueber die Bestimmung der Menschen</i> 146</p> <p>14) <i>Baylens Philosophisches Wörterbuch. 1. Th.</i> 146</p> <p>15) <i>Dr. J. C. Reils Archiv 2ter B. 2tes und 3tes Heft</i> 154</p> <p>16) <i>Dr. Chr. Görtzner Ueber das Kantische Princip für die Naturgeschichte.</i> 160</p> <p>17) <i>Nitsch's General and introductory View of Smith's philos.</i> 166</p> <p>18) <i>J. C. A. Grobmann Quae inter thein etc.</i> 168</p> <p>19) <i>Kritik der Humanität.</i> 168</p> <p>20) <i>Joannis Lucas Oratio de Socrate eius, etc.</i> 179</p> <p>21) <i>Deutschland II, 12. Heft</i> 181</p> <p>22) <i>Kritik der deutschen Reichsverfassung.</i> 182</p> <p>23) <i>Titus Lucretius Carus. Von der Natur.</i> 183</p> |
|---|---|

II. A N Z E I G E N.

NACHRICHT.

Die philosophischen Annalen erscheinen bei uns jährlich in 4 Stücken von zwölf bis dreizehn Bogen, nebst einem halben Bogen als Anzeiger für kleine Abhandlungen, interessante Nachrichten und Buchhändler-Anzeigen bestimmt. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist drei Reichsthaler (den Louisd'or zu fünf Thaler gerechnet) die bei Empfang des ersten Stückes vorausbezahlt werden. Man wendet sich deshalb entweder unmittelbar an uns oder an die zunächst gelegenen Buchhandlungen. Auch hat das Königl. Grenz Postamt zu Halle im Magdeburgischen die Versendungen an diejenigen übernommen, welche die Exemplare bequemer und lieber durch die Posten haben mögen.

Der Abdruck der Inserate in den Anzeiger, die wir franco und deutlich geschrieben erbitten, wird die Zeile mit acht Pfennigen vergütet.

von Kleefeldsche Buchhandlung.

Das Werk: *Die Allgemeine Religion* hat nun die Presse verlassen, und alle bestellten und bezahlten Exemplare sind unter der Adresse der Besteller theils durch die Post, theils durch Mess Gelegenheit versendet. Das Buch ist von nun an bei dem *Verfasser*, und in Commission bei *Hemmerde* und *Schwesfbcke* in Halle, so wie in allen soliden Buchhandlungen Deutschlands zu haben. Der Ladenpreis auf ordinärem Papier ist 1 Rthlr. 20 Gr. auf Schweizerpapier 3 Rthlr. 8 Gr. Wer Bestellungen von einer beträchtlichen Anzahl Exemplare bei dem *Verfasser* unmittelbar macht, und baare Bezahlung leistet, erhält ein Drittel Rabbat.

I N H

I. A N

ht der philosophische
1796. nach den Leipz.
Messecalogen ur
Seite

| | |
|----------------------|-----|
| stische Anfangsgrün- | |
| ze der natürlichen | |
| er Rechts und Staat. | 5 |
| er die Regierungen | 7 |
| e einer jeden der- | |
| ber christliche Re- | 8 |
| utwurf einer wif- | 8 |
| en Theologie. | 10 |
| ber die biblischen | |
| egenheit der Men- | 115 |
| ber die sündliche | 115 |

II. A N 2

Uebersicht der philosophischen Litteratur vom Jahre 1796 nach den Leipziger und Michaelis Messcatalogen und sonstigen Nachrichten.

Wissenschaftliche philosophische Schriften.

Philosophische Philosophie.

der Vernunft.

Prinzipale Vernunftkritik für das allgemeine Commentar M. Zwanzigers über die praktische Vernunft als Syntexkritik und Ontopatrik bei Schneider und Weigel, Grundriss der kritischen Philosophie von Renger.

Vorlesungen über die Kritik der Vernunft, Wien Stahel und Comp. p. 579.

Vorlesungen über die Kritik der Vernunft in Hinsicht auf die Grundlagen der menschlichen Philosophie, Basel bei Flick, die über das Vorstellungsvermögen, Verstand und Vernunft.

G. C. Gedrängter Auszug aus dem Vorlesungen zu einer jeden künftigen Philosophie, Berlin bei Oehmike.

Philosophischen Beiträge etc. vom Antiquarischen Institut, Berlin bei Oehmike.

Die kritische Philosophie auf dem neuesten Stande gegründet, 2ter Th. Frankfurt.

G. Schreiben an einen jungen Philosophen über die kritische Philosophie studiren, Berlin bei Bohn u. Komp.

- 41) *Schmidt C. F.* dicitur *Philosophiae criticae* sed Kant. *expositio systematica.* Pars Ima Critica ra. purae Havniae Profr et Storch.
- 42) *Schönherr Andre.* kritische Untersuchungen über kritische Philosophie. Manh, Schwab.
- 43) *Venturini* Geist der kritischen Philosophie in Beziehung auf Moral und Religion 1. Th. Altona bei Hammerich.
- 44) *Zwanziger J. C.* philosophisch-kantischer Kantschismus zu reifer gründlicher Beurtheilung der kantischen Kritik der reinen Vernunft. Leipzig bei Hufel.

B Elementarphilosophie.

Vocat.

C Logik.

- 1) *Abicht J. H.* Anleitung und Materialien für ein logisch praktisches Institut für die Schule. Erlangen bei Palm.
- 2) *Kiesewetter J. G. C.* Grundriss einer allgemeinen Logik so wohl der reinen als angewandten, nach Kantischen Grundsätzen zum Gebrauch für Vorlesungen. Berl. bei Lagarde.
- 3) *Dessen* Grundriss einer angewandten allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen zum Gebrauch für Vorlesungen, begleitet mit einer weitem Auseinandersetzung für diejenigen, die keine Vorlesungen darüber hören können, Berlin bei Oehmike dem Jüngern.
- 4) *Rambach J. H. Fr.* deutsche und praktische Vernunftlehre. Gießen bei Krüger.

D. Philosophische Encyclopädie und Methodologie.

- 1) *Hensinger J. H. G.* Versuch einer Encyclopädie der Philosophie verbunden mit einer praktischen

Vollständige Uebersicht der philosophischen Litteratur vom Jahre 1796 nach den Leipziger Oster und Michaelis Meßcatalogen und sonstigen Nachrichten.

I. Wissenschaftliche philosophische Schriften.

L. Theoretische Philosophie.

A. Kritik der Vernunft.

- 1) **Abraris** Dr. Pirale Vernunftkritik für das gerade Herz zum Commentar M. Zwanzigers über Kants Kritik der praktischen Vernunft mit neu pragmat. Syntexkritik und Ontopatik gr. 8. Nürnberg bei Schneid. r. und Weigel.
- 2) **Beck J. S.** Grundriß der kritischen Philosophie. Halle bei Reuger.
- 3) **Bendauid L.** Vorlesungen über die Kritik der praktischen Vernunft. Wien Stahel und Comp. rec. Annal 96 p. 579.
- 4) **Derselben** Vorlesungen über die Kritik der Urtheilskraft. Wien bei Stahel. Rec. Eb. ndsf.
- 5) **Hag J. Leonb.** Vom Ursprunge der menschlichen Erkenntniß in Hinsicht auf die Grundätze der Kantischen Philosophie. Basl. bei Flick.
- 6) **Kern J.** Versuche über das Vorstellungsvermögen. Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Ulm bei Wehler.
- 7) **Kiefewetter J. G. C.** Gedrängter Auszug aus Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik etc. Berlin bei Oehmike.
- 8) **Kritik der kritischen Beiträge** etc. vom Antikent. München bei Lindauer.
- 9) **Neub J.** System der kritischen Philosophie auf den Satz des Bewußtseyns gegründet 4ter Th. Frankf. bei Andra.
- 10) **Schiffers J. G.** Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren will. Lübeck bei Bohn u. Komp.

- 11) **Schmidt C. F.** dictus **Pfisteldeck** Philosophiae criticae seu Kant. explicatio systematica. Pars Ima Critica ral. purae Havniae Proft et Storch.
- 12) **Schönberger Andr.** kritische Untersuchungen über kritische Philosophie. Manh. Schwan.
- 13) **Venturini** Geist der kritischen Philosophie in Beziehung auf Moral und Religion 1. Th. Altona bei Hammerich.
- 14) **Zwanziger J. C.** philosophisch - kantischer Ketchismus zu reifer gründlicher Beurtheilung der kantischen Kritik der reinen Vernunft. Leipzig bei Hufcr.

B. Elementarphilosophie.

Vacat.

C. Logik.

- 1) **Abicht J. H.** Anleitung und Materialien für ein logisch praktisches Institut für die Schule. Erlangen bei Palm.
- 2) **Kiefewetter J. G. C.** Grundriß einer allgemeinen Logik so wohl der reinen als angewandten, nach Kantischen Grundätzen zum Gebrauch für Vorlesungen. Berl. bei Lagarde.
- 3) **Dessen** Grundriß einer angewandten allgemeinen Logik nach Kantischen Grundätzen zum Gebrauch für Vorlesungen, begleitet mit einer weitem Auseinandersetzung für diejenigen, die keine Vorlesungen darüber hören können. Berlin bei Oehmike dem Jungern.
- 4) **Rambold J. H. Fr.** deutliche und praktische Vernunftlehre. Gießen bei Krieger.

D. Philosophische Encyclopädie und Methodologie.

- 1) **Hensinger J. H. G.** Versuch einer Encyclopädie der Philosophie verbunden mit einer praktischen

nischen Anleitung zum Studium der kritischen Philosophie vorzögl. auf Universitäten. 3 Thle. Weimar, Industrie omnior.

- 4) *Krug W.* Versuch einer systematischen Encyclopädie der Wissenschaften 1. Th. Wittenberg bei Winkelmann.
- 5) *Parow D. J. E.* Untersuchungen über den Begriff der Philosophie und den verschiedenen Werth der philosophischen Systeme. Berlin bei Lange.
- 4) *Suif F. W. D.* Lehrbuch für den ersten Unterricht in der Philosophie 2 Thle. 2te verb. Aufl. Gießen bei Heyer.

E. Metaphysik.

- 1) *Friedrich Jos. Ford.* Gedanken über die Entstehung des Weltalls, und vorzüglich über unsern Erdball und dessen Erzeugnisse so wohl im Geistigen als Materiellen. Wien b. Parzowsky.

F. Theorie des Schönen.

- 1) *Diderott* Versuch über die Malerei Uebers. von C. F. Cramer. Riga bei Hartknoch.
- 2) *Foschke K. L.* Gedanken über einige Gegenstände der Philosophie des Schönen 2te Samml. Libau bei Friederich.
- 3) *Roth G. M.* Ueber die bisherige Unmöglichkeit einer Philosophie der Bilder der Musik und der Sprache. Göttingen bei Dietrich.
- 4) Ueber die Grundsätze und Natur des Schönen von *J. G. A. Berlin* bei Wilh. Vieweg.

G. Philosophische Anthropologie und Psychologie.

- 1) *Campe J. H.* Kleine Seelenlehre für Kinder. 4te Aufl. Braunschweig Schulhandlung.
- 2) *Davidson W.* Ueber den Schlaf. Berlin bei Fleischer.
- 3) *Hafstner J. C.* Naturlehre der Seele in Briefen. Halle Rengersche Buchhandlung.
- 4) *Maass J. G. C.* Versuch über die Einbildungskraft. Verbesserte Ausgabe. Halle bei J. G. Ruff.
- 5) Magazin eines psychologischen, 1 Bdes. 1. 2. St. Altenburg bei Richter.
- 6) Originalitiden über die empirische Anthropologie nach Kantischen Grundsätzen. Leipzig bei Bohne.
- 7) *Reil J. C.* Archiv für die Physiologie 1. B. 2. 3 H. Halle bei Curt.
- 8) *Schmidt C. E. F.* Empirische Psychologie 1 Th. 2te Aufl. Jena bei Croker.
- 9) *Deffen psychologisches Magazin.* 1. Th. Ebdnd.

10) *Stöger B.* Anleitung zum Studium der theoretischen Philosophie 3 Th. *Anthropologie.* Salzburg Dayle.

11) *Wagner M.* Beiträge zur philosophischen Anthropologie etc. 2. B. Wien bei Schabel u. Comp.

H. Philosophische Erziehungslehre.

- 1) *Niemöiers Dr. A. H.* Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts für Eltern, Hauslehrer und Erzieher. 2te Auflage. Halle Waisenhaus.
- 2) Ueber die Erziehung. Ein Wort für unsre Zeiten an jene, welche hierin zum Besten des Allgemeinen etwas leisten können. Wien bei Patzowsky.
- 3) Theorie kurze der Unterrichtskunst nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie etc. Züllichau bei Frommann.

I. Sprachphilosophie.

- 1) Beiträge zur weitem Ausbildung der deutschen Sprache von einer Gesellschaft von Sprachfreunden. 4. 5. St. Braunsch. Schulbuchhandlung.
- 2) *Delbrück Fr.* Sinnverwandte deutsche Wörter, erörtert in Hinsicht auf Sprache, Psychologie und Moral 1ste Sammlung. Leipzig bei Keil.
- 3) *Eberhard J. A.* Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik in einem kritisch-philosophischen Wörterbuche der sinnverwandten Wörter der hochdeutschen Mundart 1. 2. Th. Halle bei Ruff.

K. Geschichte der Philosophie und der menschlichen Kultur.

- 1) *Baylens* Philosophisches Wörterbuch oder die philosophischen Artikel aus Baylens historisch-kritischem Wörterbuche abgekürzt und herausgegeben v. L. H. Jakob. 1. Th. Halle bei Ruff.
- 2) *Buhle J. G.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur desselben. Göttingen bei Vandenhöck.
- 3) *Eberhard J. A.* Allgemeine Geschichte der Philosophie 2te Ausgabe. Halle bei Hemmerde und Schwetschke.
- 4) *Eichborns J. G.* Allgemeine Geschichte der Kultur und Litteratur. 1. B. Göttingen bei Rosenbusch.
- 5) *Fülleborn G. G.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie 1. 2. St. 2te Aufl. Ingelien 7tes St. Züllichau bei Frommann.
- 6) *Hülfen A. L.* Prüfung der von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgegeben-

gebenen Preisensgabe: Was hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolf für Progressen gemacht? Altona bei Hammerich.

- 7) *Schwabs R. inbolds und Abichts* gekrönte Preisschriften über die von der Berlinischen Academie der Wissenschaften vorgelegte Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht? Berlin bei Maurer.
- 8) *Religion die der Feueranbeter in Indien* Altona bei Hammerich.
- 9) *Rüper F. L.* Blumenlese aus den Weisen des Alterthums 1. B. Neustrelitz bei Michaelis.
- 10) *Schlegel Fr.* Die Griechen oder Verführte über das griechische Alterthum 1. B. Neustrelitz bei Michaelis.
- 11) *Theologie die, des alten Testaments oder Abrisse der religiösen Begriffe der Hebräer* Leipzig bei Weygand.
- 12) *Tiedemann Geist der speculativen Philosophie.* 1. B. Marburg Akad. Buchhendlung.
- 13) *Über Grund und Werth der Entdeckungen des Hrn. Pr. Kant in der Metaphysik etc. von D. Jenisch.* Berlin bei Vieweg.

II. Praktische Philosophie.

A. Kritischer praktischer Vernunft und philosophische Sittenlehre.

- 1) *Borddi C. G.* Ursprung des Begriffs von der Willensfreiheit, der dabei unvermeidlichem dialektischen Schein wird aufgedeckt, und die Forbergische Schrift über die Gründe und Gesetze freier Handlungen geprüft. Sturgard bei Ehrhard u. Löffmund.
- 2) *Forgesen Ad.* Grundsätze der Moral und Politik a. d. Engl. überf. von K. G. Schreier 1. Bd. Zürich Orell, Geßner Füßly u. Comp.
- 3) *Goyg M. F. A.* Ethices Fundamenta eruit aequae cum aliorum principis comparat Byrutha Lübecki heredes.
- 4) *Lena Job.* Ueber die Bestimmung des Menschen. Ein philos. Versuch nach Grundsätzen der krit. Philosophie.
- 5) *Michaelis Chr. Fr.* Ueber die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen. Ein Versuch zur Erläuterung über Kants Kritik der praktischen Vernunft, 2. Bde. Leipz. bei Beygung.
- 6) *Seller J. M.* Glückseligkeitslehre. 1. Th. 2te Aufl. München bei Lindauer.
- 7) *Schannmann J. C. G.* Moralphilosophie. Gießen bei Heyer.
- 8) *Schlegel Dr. G.* Der Grundsatz der Vernunftmoral. Leipzig bei Größ.

- 9) *Swell F. W. D.* Menon oder Versuch in Gesprächen die vornehmsten Punkte aus Kants Krit. der pr. Vern. zu erläutern. Neue verm. Aufl. Manheim bei Schwan u. Götz.
- 10) *Spinnow's* Ethik. 2 Bde. Neue Aufl. Leipzig bei Böhme.
- 11) *Versuch eines fasslichen Unterrichts der Rechte und Pflichtenlehre zum Gebrauche für Schulen.* Königsberg bei Nicolovius.

B. Philosophische Rechtslehre und Kritik.

- 1) *Abicht J. H.* Lehre von Belohnung und Strafe in ihrer Anwendung auf die bürgerliche Vergeltungsgerechtigkeit überhaupt und auf die Criminalgesetzgebung insbesondere, wie auf Moral etc. nach kritischen Principien bearbeitet. 1. B. Erlangen bei Palm.
- 2) *Beantwortung der Frage: Was ist Wucher? und durch welche Mittel, ohne Strafgesetz, ist derselben am besten Einhalt zu thun?* Stendal Franz und Große.
- 3) *Feuerbach Dr. P. J. A.* Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte. Altona bei der Verlagsgesellschaft.
- 4) *Fichte J. G.* Grundriss des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Jena bei Gahler.
- 5) *Hoffner L. J. E.* Naturrecht des einzelnen Menschen der Gesellschaften und Völker. Sechste umgearbeitete Aufl. Gießen bei Krieger.
- 6) *Jakobs L. H.* Philosophische Rechtslehre im Auszuge. Halle in der Bengerischen Buchh.
- 7) *Kant J.* Zum ewigen Frieden. Königsberg bei Nicolovius.
- 8) *Klein E. F.* Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft, nebst einer Geschichte derselben. Halle bei Hemmerde und Schwafschke.
- 9) *Manger Fr. von* Die Todesstrafe oder der gesetzliche Tod. Manheim bei Schwan u. Corz.
- 10) *Mellin G. S. A.* Grundlegung zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung. Ein Versuch über die ersten Gründe des Naturrechts. Zölllichau bei Frommann.
- 11) *Paine* Ueber die Regierungen und die Ursprünge einer jeden derselben. A. d. Engl. Paris.
- 12) *Reib. Job.* Grundsätze zur Strafgerechtigkeit. Leipzig bei Herrel.
- 13) *Schannmann J. C. G.* Versuch eines neuen Systems des natürlichen Rechts. 1. Th. Die Grundzüge des Naturrechts. Halle b. Gebauer.
- 14) *Sieyes* Politische Schriften vollst. gesammelt von a 3 dem

dem deutschen Uebersetzer nebst zwei Vorreden 2 Bde

- 15) *Tieftrank J. H.* Ueber Recht und Staat. 1. Th. Zerbit bei Fuchsel.
- 16) Vom Staatsvertrag. Ein Nachtrag zu der Schrift: *Mofers* und *Schlötzers* oberste Gewalt im *Seate*. Meissen bei Erbstein.
- 17) Vorschläge neue zum ewigen Frieden als Anhang zu dem Kantischen von *M. H.* Altona bei der Verlagsgesellschaft.
- 18) *Voss C. D.* Handbuch der allgemeinen Staatswissenschaft nach *Schlötzers* Grundriss bearbeitet. 1. Th. Allgemeines Staatsrecht. Leipzig bei Weidmann.
- 19) *Weiss v.* Politische philos. moral. Grundätze nach der dritten franz. Originalausg. 2. 3ter und letzter Th. Hannover bei Ritscher.

C. Religionsphilosophie.

- 1) Bemerkungen zu den Briefen über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion. Leipzig bei Jacobaer
- 2) Brief 17ter und letzter über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion an *Alethophilus*, nebst einer Nachschrift an das Publikum, Leipzig bei Barth.
- 3) Darstellung gemeinschaftliche der Kantischen Lehren über Sittlichkeit, Freiheit und Unsterblichkeit. 2. Th. Freiberg in der Crazischen Buchhandlung.
- 4) *Fischer J. G. S.* Ueber die biblischen Wunder. Ein Gegenstück zu Ecks Versuch, die Wundergeschichten des Neuen Testaments aus natürlichen Ursachen zu erklären. 2 Hefte. Sorau bei Ackermann.
- 5) Grundfeste der christlich geoffenbarten Religion gegen Kant, Weishaupt, Cagliostro, P. P. Wolf etc. Augsburg bei Wolf.
- 6) *Heidenreichs K. H.* Briefe über den Atheismus Leipzig bei Martini
- 7) *Dissen* philosophisches Taschenbuch für denkende Gottesverehrer 2ter Jahrg. Ebdem.
- 8) *Kern Joh.* Die Lehre von Gott, nach den Grundätzen der kritischen Philosophie zum Behuf für angehende Theologen. Ulm bei Wachler
- 9) *Leibnitzii* doctrina de mundo optimo sub exam. revocatur denuo a C. A. L. Creuzer. Leipzig bei Müller.
- 10) *Niemceier* Dr. Aug. Herm. Briefe an christliche Religionslehrer 1ste Samml. Ueber populäre und praktische Theologie. Halle Waiubaus.

- 11) *Observationes ad moralem f. practicam libros, S. S. interpretat. perennem Scriptis Philaleus Egebaicus.* Lipsiae Ribenhorst
- 12) *Peutinger P. A.* Religion, Offenbarung und Kirche. In der reinen Vernunft aufgeführt. Salzburg bei Doyle.
- 13) *Rotb J.* Gottes Daseyn und Willenswesen, unwiderlegbar bewiesen. Leipzig bei Hertel.
- 14) *Rouffean's* Glaubensbekenntnis, A. d. Fr. Von J. G. H. Heusinger. Neustrelitz bei Michselis.
- 15) *Schmid C. H. E. E.* Philosophische Dogmatik. Jena bei Gabler.
- 16) *Schmid Dr. J. W.* Ueber zweckmäßige Behandlung der Lehre Jesu als Wissenschaft und Volkslehre für das gegenwärtige Zeitalter. Jena bei Stahl.
- 17) *Schmidt F. T.* Christus - Religion soll doch allgemeine Religion seyn? wider den General-superint. Ewald erwiesen. Neustrelitz bei Michaelis.
- 18) Steht die Offenbarung mit der Vernunft im Widerspruche? Jena bei Gabler.
- 19) *Tieftrank J. H.* Censur des Christlichen prolettant. Lehrbegriffs etc. 1. Th. 2te Aufl.
- 20) Ueber die Hoffnung uns im andern Leben wieder zu sehen. Ein Nachtrag zum hist. theol. Auszug aus Analdi Buche gleiches Namens, Halle bei Kümmel.
- 21) Über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion an den Verf. der Briefe über dieselbe. Von Alethophilus. Leipzig bei Müller.
- 22) Versuch über das negative Religionsprincip der Neufranken. Augsburg bei Lotter.

II. Populäre und vermischte philosophische Schriften.

- 1) *Agrippa H. C.* von Nettesheim über das Weibes Adel und Vorzüge vor dem Manne. A. d. L. Kopenhagen bei Schubothe.
- 2) *Ariston* Eine Geschichte aus dem Zeitalter der Griechen. 2 Thle. Leipzig bei Fleischer.
- 3) *Ausichten* neue in die Ewigkeit. Nicht nach Lavater. 8.
- 4) Aussprüche der philosophirenden Vernunft und des reinen Herzens über die der Menschheit wichtigsten Gegenstände mit beständiger Rücksicht auf die kritische Philosophie, zusammengetragen aus den Schriften älterer und neuerer Denker 1. Bandchen. Wien bei Rötzel.
- 5) Bemerkungen gewagte philosophische über philosophische Gegenstände, Zelle.

6) *Brav*

- 6) *Benebens* Weltklugheit und Lebensgenuss. zes Bändchen. N. Aufl. Hannover bei Ritscher.
- 7) *Berichtigung der Urtheile des Publicum über Kant und seine Philosophie*. Von keinem Zunftgelehrten oder Secenphilosophen. sondern von einem bloßen Menschen gr. 8.
- 8) *Briefe eines Engländers über den gegenwärtigen Zustand der deutschen Literatur, und besonders der kantischen Philosophie, an seinen Freund in Edinburg.* 2te Aufl. Halle bei Ruff.
- 9) *Briefe über die wichtigsten Gegenstände der Menschheit.* Von C. R. *Sintenis*. 3ter Theil, Zwickl bei Fuchsel.
- 10) *Campe J. H.* Theophron oder der erfahrene Rathgeber für die unerfahrene Jugend. 4te Ausg. Braunschweig Schulbuchhandlung.
- 11) *Defsin* väterlicher Rath für meine Tochter. Ein Gegenstück zum Theophron. Neue Aufl. Braunschweig Schulbuchhandlung.
- 12) *Dellbrück Fr.* Ueber die Humanität. Leipzig bei Keil.
- 13) *Gadow Chr.* Vermischte Aufsätze, welche einzeln oder in Zeitschriften erschienen sind. Breslau bei Korn.
- 14) *Derselbe* Ueber den Charakter der Bauern und ihr Verhältnis gegen die Gutsherren und die Regierung. Neue verbesserte Auflage Ebd.
- 15) *Gespräche fortgesetzte sokratische zur Einleitung und Erläuterung des Bahrdtschen Katechismus der natürlichen Religion.* Ein Beitrag zur Beförderung eines vorurtheilfreien Nachdenkens der Gebildeten und Vernünftigen ohne Unterschied des Geschlechtes. Auch unter dem Titel: Sokratische Gespräche über die natürlichen und künstlichen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft etc. Halle bei Renger.
- 16) *Herder J. G.* Briefe zur Beförderung der Humanität. 7. und 8te Sammlung. Riga bei Hartknoch.
- 17) *Hoffmann Ch. L.* Ueber Aufklärung. Mainz bei Fischer.
- 18) *Hornemann C.* Philosophische Schriften; aus dem Danischen von C. R. Boie und nach dessen Tode von C. F. Sandt; mit einer Zugabe des Prof. Reinhold in Kiel. Altona bei Hammerich.
- 19) *Huber J.* Ueber den Einfluß der neuern, so wie der praktischen Philosophie überhaupt etc. Gätz bei Tusch.
- 20) *Journal für Philosophie.* Von K. J. *Zachariae* und J. C. A. *Grubmann.* April und Mai. Leipzig bei Höfer.
- 21) *Journal philosophisches.* Vom Prof. Niethammer 1 - 8. St. Neustrelitz bei Michaelis.
- 22) *Justus Sincerus Veridicus J C* Von der Europäischen Republik. Plan zum ewigen Frieden Altona bei Hammerich.
- 23) *Kant J* frühere noch nicht gesammelte kleine Schriften. Litz.
- 24) *Defsin* zwei Abhandlungen über moralische, politische Gegenstände (aus der Berl Monatschrift abgedruckt) G. Assen bei Krieger.
- 25) *Knigge v.* Ueber den Umgang mit Menschen. Fünfte verb. Auflage in 3 Bden, Hannover bei Ritscher.
- 26) *Derselbe* Ueber Eigennutz und Undank. Ein Gegenstück zu dem Buche über den Umgang mit Menschen. Leipzig bei Jacobaer.
- 27) *Defsin* Welt und Menschenkenntniß; ein Pendant zu dem Buche: Knigge Umgang mit Menschen. Deutschland.
- 28) *Krug W. Fr.* Ueber den Einfluß der Philosophie, sowohl überhaupt, als ins besondere der kritischen auf Sittlichkeit, Religion und Menschenwohl. Jena bei Voigt.
- 29) *Derselbe* Ueber den wesentlichen Charakter der praktischen Philosophie. Nebst zwei Abhandlungen über Vernunftglauben und Herkenglauben und über Orthodoxie und Heterodoxie. Ebd.
- 30) *Kritik der Humanität.* Leipzig bei v. Kleefeld.
- 31) *Locke* Ueber Duldung. Fünf Episteln. a. d. Engl. mit Zusätze. Leipzig bei Bahrdt.
- 32) *Maler* Briefe über das Ideal der Geschichte. Litzk bei Bohn und Comp.
- 33) *Reinhold C. L.* Auswahl vermischter Schriften. Jena bei Mauke.
- 34) *Saint-Pierre* Betrachtung über die Natur des B. Gollitz bei Hermsdorf.
- 35) *Schmittow W. F. v.* Kleine Schriften. 2ter Th. Altona bei Hammerich.
- 36) *Schöllmeyer J. G.* Carechismus der sittlichen Vernunft. Leipzig bei Crusius.
- 37) *Snell v. W.* Drei Abhandlungen philosophischen Inhalts. Leipzig bei Müller.
- 38) *Ueber den Einfluß der Philosophie, so wohl überhaupt als bes. der kritischen auf Sittlichkeit, Religion und Menschenwohl von Verf. der Briefe über die Poesekibilität.* Jena bei Voigt.
- 39) *Ueber die Freundschaft.* Mit Kupfer Ipz.
- 40) *Verschiedene Journale, welche philosophische Aufsätze enthalten.*

III. Ausgaben, Uebersetzungen und Erklärungen alter Philosophen.

- 1) *Plato's* auserlesene Gespräche. Uebers. von Fr. Leop. Graf von Stolberg. 2ter B. Königsberg bei Nicolovius.
- 2) *Platonis* Gorgias graece ad fidem codd. Mss. etc. versionumque Ficini denuo recensuit etc. M. Chr. Godof. Findeisen. Gotha bei Ettinger.
- 3) *Desen* Timaeus, nach Inhalt und Zweck mit erklärenden Anmerkungen von L. Hörsfel. Braunschweig bei Thomas.
- 4) *Platonis* Chaeron quae supersunt omnia, cum adnotat. etc. opera J. G. Hutten Vol. VIIIum. Tubing. Cotta.
- 5) *Ejusdem* Moralium i. e. opera exceptis vitis, reliqua Graeca emendavit notat. emendat. et lat. Xylandro interpret. castig. subjunct. animadv. explic. ret. ac verb. item Indic. copios. adject. *Dan. Wytenbach.* T. Imus, Lipsiae Schafer.
- 6) *Schlosser* J. G. Fortsetzung des Platonischen Gesprächs von der Liebe. Hannover Hahn.
- 7) *Seneca* L. Annaei Opera omnia, quae supersunt recognovit et illustravit Dr. Fr. Ern. Ruhkopf Vol. I. Lipsiae libr. Weidmannia.
- 8) *Sexti* Empirici Opera quae supersunt ex res. Fabricii T. I. Halae Russ.
- 9) *Seneca* L. A. sämtliche Werke, Uebers. etc. von *J. Fr. Schilke.* Halle bei Ruff.
- 10) *Derfelbe* Uebers die Kürze des menschlichen Lebens mit Erläuterungen. Berlin bei Franke.
- 11) *Vater* J. S. Vindiciae theologiae Aristot. Lips. Griethammer.

IV. Philosophische Litteratur.

- 1) Annalen der Philosophie. Herausgegeben von L. H. Jakob, Leipzig 1796. 4.
- 2) *Blankenburgs* Fr. von literarische Zusätze zu Sulzers allgem. Theorie der schönen Künste, 2ter Band.
- 3) *Voss* C. D. Auserlesene Bibliothek d. allgem. Staatswissensch. etc. 2. B. u. St. Leipzig bei Voss und Comp.

R e k a p i t u l a t i o n :

I. Wissenschaftliche philosophische Schriften.

I. Theoretische.

| | |
|--|-------|
| A. Kritik der Vernunft | 14 |
| B. Elementarphilosophie | |
| C. Logik | 4 |
| D. Encyclopädie und Methodologie | 4 |
| E. Metaphysik | 1 |
| F. Theorie des Schönen | 4 |
| G. Anthropologie und Psychologie | 11 |
| H. Philosophische Erziehungslehre | 1 |
| I. Sprachphilosophie | 3 |
| K. Geschichte der Philosophie und der Kultur | 13 |
| | <hr/> |
| | 57 |

II. Praktische.

| | |
|--|-------|
| A. Kritik der praktischen Vernunft und Sittenlehre | 10 |
| B. Philos. Rechtslehre und Politik | 29 |
| C. Religionsphilosophie | 21 |
| | <hr/> |
| | 40 |

II. Populäre und vermischte philosophische Schriften.

| | |
|--|-------|
| III. Ausgaben, Erklärungen, Uebersetzungen alter Philosophen | 11 |
| IV. Philosophische Litteratur | 3 |
| | <hr/> |
| | 14 |

| | |
|---|-----|
| Summa aller im J. 1796 erschienenen philosophischen Schriften | 151 |
|---|-----|

II. BEURTHEILUNGEN.

I. PHILOSOPHISCHE RECHTSLEHRE.

1) Königsberg bei Fr. Nicolovius: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre von Immanuel Kant. 1797. 17. B. gr. 8 (18 gl.)*

Da wir voraussetzen können, daß dieses Werk schon in den Händen eines jeden ist, der an den wichtigen Gegenständen, die es behandelt, Antheil nimmt; so halten wir es für überflüssig, einen Auszug daraus mitzutheilen, oder es unsern Lesern durch Lobsprüche zu empfehlen, da der Name des weltberühmten Verfassers die letzteren gänzlich überflüssig macht. Dagegen wird es dienlicher seyn, das Besondere und eigenthümliche des originellen Werkes auszuheben, dem möglichen Mißverstände unterworfenen Stellen zu kommentiren, einige vom gemeinen Urtheile abweichende Behauptungen nach Kräften zu prüfen, und die auflösenden Bedenklichkeiten dagegen vorzubringen.

Rec. macht indessen gleich anfänglich die Bemerkung, daß man seine Einwürfe nicht als einen Zwiespalt in den Principien, sondern nur als eine Abweichung in der Anwendung derselben anzusehen hat. Denn es ist leicht möglich, daß Männer in Principien vollkommen einig sind, und dennoch theils in Anwendung derselben auf einzelne Fälle, theils in Bestimmung einiger zum System gehörigen Begriffe von einander abweichen, woraus oft sehr ent-

Annal. 797.

gegengesetzte Behauptungen hervorgehen, und wo es also sehr wichtig ist, den Grund des Zwiespaltes aufzusuchen, der freilich in der irrigen Subsumtion des einen oder des andern, oder auch in den verschiedenen Begriffen liegen muß, die sie sich von den Gegenständen machen.

Die Einleitung in die Metaphysik der Sitten S. I. — LII. wird allen sehr willkommen seyn, welche ihre Begriffe von der eigenthümlichen systematischen Form des Hrn. Verf. mehr aufs reine zu bringen oder auch mehr bestätigt zu sehen wünschen. Man bemerkt mit Vergnügen, wie der denkende Mann bemühet ist, in den beiden ersten Nummern seinen Begriff des *ursprünglich-praktischen*, der so oft mißverstanden ist, noch mehr ins Licht zu stellen, und den Einwendungen durch Erklärungen zuvorzukommen. So räumt er S. IV. ein, wie auch schon mehrere seiner Schüler längst erklärt haben, daß allerdings auch eine Neigung zu der moralischen Handlungsweise selbst entstehen könne, und nennt dieselbe eine *sinnenfreie Neigung*, weil die Lust, welche diese Neigung hervorbringt, nicht aus einer Einwirkung irgend eines Objekts auf das Subjekt entspringt, sondern aus der moralischen Handlungsweise selbst, die dann allerdings auch Objekt einer Neigung werden kann, die aber von allen sinnlichen Neigungen wesentlich verschieden ist. Die

A

mora.

moralische Denkart beruht also auf einem ursprünglichen Princip und kann zwar Lust und Neigung erzeugen, aber nicht von den letztern erzeugt werden.

Zwischen einer *ethischen* und *juridischen* Gesetzgebung wird der Unterchied S. XIV. etc. so angegeben, daß die erstere eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, die letztere aber auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst zuläßt. Es wird hinzugesetzt, daß diese Triebfeder sich auf Abneigung (Furcht) gründen müsse, weil es eine Geletzgebung und keine Anlockung seyn soll. Die erstere ist nöthigend, die letztere einladend. Die christliche Gesetzgebung geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt, und es gehören daher alle Pflichten bloß darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik, aber ihre Gesetzgebung ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben außerhalb derselben. Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich nicht so wohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet.

Eine andere merkwürdige Erklärung ist folgende: „Das Begehrungsvermögen (S. IV.) nach Begriffen, so fern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt: *ein Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen*. So fern es mit dem Bewußtseyn des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objectes verbunden ist, heißt es *Willkühr*; ist es aber damit nicht verbunden; so heißt der Actus derselben *ein Wunsch*. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der *Wille*. Der Wille ist also das

Begehrungsvermögen, nicht so wohl (wie die Willkühr) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkühr zur Handlung, betrachtet, und hat selber vor sich keinen bestimmungsgrund, sondern ist, so fern sie die Willkühr bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.“ Hiermit muß man folgendes vergleichen S. XXVII: „Die Willkühr ist in dem Menschen eine freie Willkühr; der Wille, der auf nichts anders, als bloß aufs Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Nur die Willkühr also kann frei genannt werden.“

Diese etwas schwere Stelle kommentirt sich Rec. so: Das moralische Gesetz ist von aller Willkühr unabhängig. Der Wille, als das Princip desselben, giebt es, wie es ist, und keine Macht, auch der Wille selbst nicht, kann es ändern. Der Wille ist also in dieser Beziehung weder frei noch unfrei. Das Gesetz geht aus seiner Natur selbst hervor. Das Vermögen aber dieses Gelezes des Willens oder der praktischen Vernunft zu befolgen, d. i. die Willkühr ist frei. Man sieht wohl, daß es hier auf Ausdrücke nicht ankommt. Der Sachunterschied ist indessen klar. Will man beides den Willen nennen, wie oft geschieht; so muß man doch erwägen, daß einmal das *gesetzgebende Vermögen*, und das anderemal das *feine Gesetze befolgende Vermögen* darunter verstehen muß. Nur das letztere ist frei; auf das erstere paßt dieser Begriff gar nicht.

Der Begriff des Rechts wird S. XXXIII. so bestimmt, wie ihn auch schon einige, welche

welche nach Hrn. Kants Systeme die Rechtslehre bearbeitet haben, der Sache nach bestimmen: „als der Inbegriff der Bedingungen unter denen die Willkühr des einen mit der Willkühr des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann;“ und das allgemeine Princip des Rechts ist: „Eine jede Handlung ist *Recht*, die, oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.“ Die Befugnis zu zwingen, wird auch hier (§. D.) als in dem Begriffe des Rechts enthalten vorgestellt, und man kann daher das *Rechte* Recht, als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden, durchgängigen, wechselseitigen Zwanges vorstellen.

Das angeborene und ursprüngliche Recht ist nach Hr. Kant nur ein einziges (§. XLV.) nämlich: *Freiheit*, d. i. Unabhängigkeit von eines andern Willkühr, so fern sie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Das, was andere als das Recht der Persönlichkeit und Gleichheit, ingleichen auf das innere angeborene Eigenthum, als besondere Rechte dargestellt haben, ist nach ihm in dem Rechte der Freiheit enthalten. Es scheint indessen doch, das das, was zum innern ursprünglichen Eigenthume des Menschen gehört, aufgezählt werden müsse, wenn das Recht näher bestimmt werden soll, welches jedoch auch der Behauptung des Hr. Verf. keinesweges widerspricht.

Dieses ursprüngliche Recht auf das innere Mein zieht der Hr. Verf. noch zu dem Prologomenis, und theilt nun die ganze Rechtslehre in das Privatrecht, Vom wüßeren Mein und Dein überhaupt und

Annal. 797.

in das öffentliche — (Staats-Völker und Weltbürger-Recht) Recht.

Der Begriff des *Mein* und *Dein* wird im ersten Abschnitte auf eine sehr interessante Art entwickelt und die praktische Realität desselben auf eine ganz neue Weise sehr scharfsinnig gezeigt. Ein Satz, welcher auf das Staatsrecht des Verf. einen sehr großen Einfluss hat, und viele Sätze desselben bestimmen hilft, scheint indessen der genauesten Prüfung zu bedürfen. Es ist die Behauptung: *dass Etwas Aeußeres als das Seine zu haben, nur in einem bürgerlichen Zustande möglich sey.* (S. 72. etc.) Dieser Satz wird hier nicht etwa als bloß empirisch, d. i. also vorgestellt, das uns Erfahrung lehre, das bei der unter den Menschen gewöhnlichen Heblucht und Neigung, andere für sich arbeiten zu lassen, keine Sicherheit des Eigenthums, ohne eine bürgerliche Verfassung, zu erwarten sey; das also die Vernunft unter solchen Umständen *rathe*, eine bürgerliche Verfassung, als das einzige Mittel, sich gegen den Eigennutz anderer zu schützen, zu errichten; sondern so, als ob durch die bürgerliche Verfassung erst wahres, rechtliches Eigenthum äußerer Dinge möglich werde, und alles Recht auf äußere Dinge vor demselben, höchstens nur provisorisch sey. Wir wollen den Beweis dieses Satzes mit des Verf. eignen Worten anführen. Es ist folgender (S. 72): „Wenn ich wörtlich, oder durch die That erkläre, ich will, das etwas Aeußeres das Meine seyn solle; so erkläre ich jeden andern für verbindlich, sich des Gegenstandes meiner Willkühr zu enthalten: eine Verbindlichkeit, die Niemand, ohne dessen meinen rechtlichen Akt, haben würde. In dieser Annahme aber liegt zugleich das Bekenntniß: jedem andern in Ansehung des kützeren Seinen, wechselseitig zu einer gleichmäßigen, Enthaltung verbunden

B

den

den zu seyn; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältnisses hervor. Ich bin also nicht verbunden, das äußere Sein des andern unangestastet zu lassen, wovon mich nicht jeder andere dagegen auch sicherstellt, er werde in Ansehung des Meinigen, sich nach eben denselben Principien verhalten; welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Akts bedarf, sondern schon im Begriffe einer äußeren rechtlichen Verpflichtung, wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel, enthalten ist. — Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äußeren, mithin zufälligen Besitzes, nicht zum Zwangsgeetze für jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen, Abbruch thun würde. Alio ist nur ein jeden andern verbindender, mithin collectiv - allgemeiner (gemeinsamer) und nachhabender Wille, derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann. — Der Zustand aber unter einer allgemeinen äußeren (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung, ist der bürgerliche. Alio kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äußeres Mein und Dein geben.“

Diese angegebenen Gründe scheinen dem Rec. nicht hinreichend zu seyn, den Satz zu beweisen, und der Satz selbst gar keines Beweises fähig zu seyn, da vielmehr nach den eignen Rechtsgrundätzen des Hr. Verfassers sich darthun läßt, daß ein äußeres Mein und Dein anerkannt werden müsse, wenn auch alle Macht, dasselbe zu behaupten, fehlen sollte; woraus denn fließt, das die Macht, das Eigenthum gegen Angriffe zu schützen, unmöglich erst dasselbe rechtlich begründen könne.

Im Allgemeinen und aus dem Begriffe von Sachen überhaupt, welche im Verhält-

nisse zu Personen gedacht werden, läßt sich wohl nichts weiter herabzwingen, als daß Personen ein Recht haben müssen; Sachen als Mittel zu ihrem Zwecke zu gebrauchen, daß also jeder den andern wechselseitig zwingen dürfe, ihm diesen Gebrauch nicht zu verwehren. Das rechtliche Postulat der praktischen Vernunft scheint mir daher nicht so wohl das Eigenthum, d. i. ein Recht, alle andern von dem Gebrauche gewisser Sachen auszuschließen, als vielmehr den Gebrauch der Sachen überhaupt zu fordern, und müßte, nach des Rec. Meinung, also ausgedrückt werden: Jedes freie Wesen hat ein Recht, die äußeren Sachen zu beliebigen Zwecken zu gebrauchen; oder: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, aller Gebrauch der Sachen unmöglich würde, ist rechtswidrig. Es ist aber a priori nicht ausgemacht, ob die Sachen sämtlich so beschaffen sind, daß sie jedermann gebrauchen kann, ohne durch seinen Gebrauch, der Freiheit des andern, sie ebenfalls zu gebrauchen, Abbruch zu thun oder nicht. Im erstern Falle würde gar kein Eigenthum rechtlicher Weise möglich seyn, und alles äußere Mein und Dein wäre unrecht, wie wenn z. E. alle Dinge einen so gemeinschaftlichen Gebrauch zitierten, als das Sonnenlicht, das jeder an jeder Stelle gebrauchen kann, wie er will, ohne den andern, in seinem Gebrauche zu stören. Sobald man aber annimmt, daß es Sachen gebe, die jemand nicht willkürlich gebrauchen kann, wenn nicht andere auf den Gebrauch derselben Verzicht thun; so macht diese Beschaffenheit der Sachen, welche allein die Erfahrung lehren kann, daß in Beziehung auf sie, ein Eigenthum das Sinnen muß, weil unter dieser Bedingung allein sie von vernünftigen Wesen als Mittel zu ihren beliebigen Zwecken gebraucht werden könnten. Der Begriff des Eigenthums scheint

scheint mir also bloß dadurch praktische Realität zu erhalten, weil der Begriff des rechtlichen Gebrauchs der Sachen zu beliebigen Zwecken, sich nicht anders auf gewisse Gegenstände anwenden läßt, als wenn sie ein vernünftiges Wesen ausschließlich gebraucht, und also daraus, daß das Eigenthum in Beziehung auf diese Dinge nicht zugestanden werden sollte, der rechtliche Gebrauch dieser Gegenstände gänzlich unterfragt werden würde, welches dem Postulate der praktischen Vernunft gänzlich entgegen ist.

Zur völligen Verdeutlichung der Begriffe des Reconsenten wird folgendes dienen: Daß z. B. ein Pferd, oder jede andere Sache, wovon ein Eigenthum als möglich gedacht werden kann, nicht zum beliebigem Gebrauche aller, oder auch nur zweier dienen könne, ist offenbar, weil das Belieben des einen, dem Belieben des andern in jedem Augenblicke widerstreiten kann. Da nun aber doch jede Person der andern das Recht zugestehen muß, Sachen nach ihrem Belieben zu gebrauchen; so muß sie ihr auch die einzige mögliche Art zugestehen, nach welcher dieses möglich ist. Diese besteht aber darin, daß jeder andere auf den Gebrauch derer Sachen Verzicht leistet, welche der andere schon rechtlich gebraucht, d. h. daß jedermann der Person, welche einmal Sachen mit sich auf eine rechtliche Art in Verbindung gebracht hat, die er nicht seinem Belieben unterwerfen kann, ohne den beliebigen Gebrauch des andern dadurch zu hindern, ein Eigenthum darauf einzuräumen, weil sonst aller rechtliche Gebrauch dieser Sachen unspöglich würde, folglich diese Sachen den vernünftigen Wesen rechtlicher Weise gar nicht als Mittel dienen könnten. Denn man setze, Cajus wollte einen Stamm Holz gebrauchen; alle andere Menschen hätten aber auch das Recht, ihn zu ge-

brauchen; so würde Cajus in jedem Augenblicke, wo er ihn gebrauchte, die Rechte aller übrigen verletzen. Er und jeder andere müßte ihn also nach Rechtsprincipien gänzlich ungebraucht liegen lassen. Denn es wäre gar kein rechtlicher Gebrauch desselben möglich, welches absurd ist.

Wenn nun hieraus klar ist, daß durch das Recht auf Eigenthum, das Recht auf den Gebrauch der Sachen überhaupt in der wirklichen Welt erst möglich gemacht wird, und dieses durch ein rechtliches Postulat feststeht, wie ich hier mit dem Hr. Verf. annehme: so ist auch klar, daß das Eigenthum unmittelbar durch dieses Postulat bestimmt wird, und folglich das Recht darauf von aller bürgerlichen Gesellschaft unabhängig besteht. Muß aber jeder dem andern wechselseitig ein Recht auf den ausschließlichen Gebrauch der Dinge zugestehen, die derselbe gebrauchen will, wenn er diesen seinen Willen erklärt, und dieser Wille Niemandes Recht verletzt; so folgt, weil mit dem Rechte das Recht zu zwingen verbunden ist, daß auch ein jeder schon vor aller bürgerlichen Gesellschaft berechtigt ist, jeden zu zwingen, daß er ihm im Gebrauche seines Eigenthumes nicht störe, und die Gewalt, welche jeder nach einer Maxime anwendet, die sich als Gesetz denken läßt, um jede Verletzung seines Eigenthumes abzutreiben, scheint schon vor allem bürgerlichen Verein vollkommen rechtmäßig zu seyn, und wieder rechtmäßig zu werden, wenn dieser Verein auflört.

Mein Raisonnement stimmt mit der ersten Hälfte der in dem Kantischen Beweise vorkommenden Sätze vollkommen überein. Aber mit der letzteren kann ich nicht einig werden. Besonders nicht mit dem Satze, wo er heißt: „Ich bin also nicht verbunden, das äußerste Seine des andern

andern unangetaftet zu lassen, wenn mich nicht jeder andere dagegen auch sicher stellt, er werde in Ansehung des Meinigen sich nach eben demselben Princip verhalten.“ Hier sehe ich nicht ab, warum meine Verbindlichkeit das Seine des andern nicht zu verletzen, von der wirklichen Verletzung des Meinigen abhängen soll. Von der *inuenen* Verbindlichkeit ist es für sich evident, daß die meinige nicht aufgehoben wird, wenn auch alle andern die ihrice übertreten. Der Hr. Verf. kann also nur die *äußere* meinen. Aber auch in Ansehung der äußeren scheint es doch vollkommen einleuchtend, daß wenn nur die allgemeine äußere Verbindlichkeit klar ist, dieses schon vollkommen hinreicht, jedermann zu verbinden, sie zu beobachten, ohne daß er erst das Betragen des andern abwarten soll. Wenn nun das Recht auf den beliebigen Gebrauch der Sachen mit jedem moralischen Wesen gesetzt wird, und unter Menschen die Bedingung dieses Rechts das Eigenthum ist; so muß ich jedermann ein Recht darauf einräumen, dieser mag selbst das Eigenthum anderer respektiren oder nicht. Es ist genug, daß er das meinige ebenfalls anerkennen muß, und sich nicht über Unrecht beschweren kann, wenn ich ihn dazu zwingen.

Wenn die Erfahrung lehrt, daß die Menschen von Natur einen Hang haben, oder durch besondere Verhältnisse die Begierde erlangen, fremdes Eigenthum zu verletzen; so folgt hieraus, meines Erachtens, weiter nichts, als daß es der *Klugheit* und dem *Rechte* gemäß sey, sich mit hinlänglicher Macht zu versehen, um ihre Begierde einzuschränken. Daß aber ein Recht da sey, andere selbst zu zwingen, sich mit mir zur Abtreibung des Unrechts zu vereinigen, oder sich mit mir in eine bürgerliche Gesellschaft zu vereinigen, kann ich nicht einsehen. Denn die Hülfe,

welche einer dem andern leistet, um seine Rechte beschützen zu helfen, ist doch immer ein *positiver* Beistand, also eine wirkliche Wohlthat. Dadurch aber, daß ich dem andern meine Wohlthat verweigere; verletze ich sein Recht nicht. Die Verweigerung also, mich in eine bürgerliche Gesellschaft einzulassen, ist keine Verletzung der Freiheit des andern. Jeder hat ein Recht, sein Recht sicher zu stellen; aber diese Sicherstellung kann er nicht von andern erwarten, sondern er muß selbst dafür sorgen. Es kann aber, meines Erachtens, nicht erwiesen werden, daß ein Mensch schon dadurch, daß er kein Mitglied eines Staats ist, und sich mit mir in keinen Staat vereinigen will, mein Recht absolut unsicher mache. Denn 1) wäre es möglich, daß der andere einen guten Willen und selbst Achtung gegen die Rechte anderer hätte, ohne daß er deshalb eben Lust hätte, sich mit mir in einen Staat einzulassen. In diesem Falle würde mir sein guter Charakter ein besserer Bürgers für die Sicherheit meines Rechts in Ansehung seiner seyn, als selbst der Staat; 2) kann ich auf tausend andere Arten mich in den Besitz überlegener Kräfte setzen; die mich durch die Furcht, welche sie andern beibringen, gegen diejenigen schützen, welche einen bösen Willen haben; sie mögen im Staate leben oder nicht. Denn ihre äußere Verbindlichkeit, mich nicht zu beleidigen, bleibt außer dem Staate so gut, als in demselben.

„Die Sicherstellung,“ sagt Hr. Kant S. 73. „bedarf keines besondern rechtlichen Akts, sondern ist schon im Begriffe einer äußeren rechtlichen Verpflichtung, wegen der Allgemeinheit — der Verbindlichkeit — enthalten.“ Hiermit ist Rec. ganz einig. Aber diese Sicherstellung besteht in weiter nichts, als darin, daß jedermann die äußere Verbindlichkeit aner-
ken-

kennen muß, und sich nicht über Unrecht beschweren darf, wenn er im Uebertretungsfalle mit Gewalt dazu angehalten wird. Diese Gewalt, welche zum Zwecke hat, jeden auf den Gebrauch seiner eignen rechtmäßigen Freiheit einzuschränken, und jeden zu zwingen, daß er andere nicht beleidige, muß von jedermann für rechtmäßig erkannt werden. Aber wenn jemand anklünde, für sich selbst von einer solchen Gewalt Gebrauch zu machen; so würde man ihm doch offenbar Unrecht thun, wenn man ihn zwingen wollte, andern diesen Zweck ausführen zu helfen, welches offenbar dadurch geschehen würde, daß man ihn zwingt, in eine bürgerliche Gesellschaft zu treten. Es lassen sich viele Fälle denken, wo jemand zu einem solchen Verein keine Lust hätte, ohne deshalb irgend eine Begierde zu empfinden, anderer Rechte unsicher zu machen. Wahr es nicht Unrecht, einen ruhigen Eifredler zum bürgerlichen Verein zu zwingen, der selbst unabhängig von allem fremden Beistande von rohen Naturprodukten lebt, und der in dem Umstande, daß er überall nichts, was andere Menschen begehren könnten, um sich hat, einen triftigeren Grund seiner Sicherheit vor fremden Anfällen findet, als in den Wachen eines Staats? Soll ein Mensch, der den Staat entbehren kann, doch gezwungen werden dürfen, wider seinen Willen hineinzutreten?

„Der einseitige Wille,“ sagt Hr. Kant, „in Ansehung eines äußern, mithin zufälligen Besitzes, kann nicht zum Zwangs gesetz für jedermann dienen, weil das der Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze Abbruch thun würde. Also ist nur ein jeden andern verbindender, mithin kollektiv - allgemeiner und machthabender Wille, derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann.“ Ich erwiedere

hierauf: 1) Es scheint mir in dem Ausdrucke: der „*einseitige* Wille“ eine Zweideutigkeit zu liegen. Der einseitige Wille nämlich, in wie weit er beliebig ist, kann freilich andern kein Zwangs gesetz aufliegen. Wenn es aber schon ursprünglich allgemeiner Wille (objektive) ist und seyn muß vermöge des rechtlichen Postulats der praktischen Vernunft, daß der einseitige Wille (die Willenserklärung eines Individuums) daß eine äußere Sache ausschließlich von ihm gebraucht werden solle, für alle übrigen Zwangs gesetz sey; so scheint es mir allerdings, daß der einseitige Wille allen übrigen ein Zwangs gesetz aufliegen. Jener ursprünglich allgemeiner Wille ist aber doch noch keine bürgerliche Gesellschaft; es ist noch keine Zwangsverpflichtung da, daß jedermann, dessen Vernunft diesen Willen hat, auch denselben in Ausübung bringen, und so die Rechte anderer mit Gewalt beschützen helfe. Es ist nur eine Zwangspflicht, Niemandes Eigenthum zu verletzen, allgemein anerkannt. Für die Gewalt, andere zur Beobachtung ihrer Pflicht zu zwingen, muß jeder selbst sorgen, so gut er kann, und wenn mehrere finden, daß die bürgerliche Gesellschaft das beste und zweckmäßigste Mittel hierzu ist, so steht es ihnen frei, für sich eine solche zu erreichen, aber sie würden die Freiheit anderer verletzen, wenn sie dieselben zwingen wollten, ihr beizutreten.

2) In der That, wenn es Recht wäre, einen andern zu zwingen, mit uns in eine bürgerliche Verfassung zu treten, unter dem Vorwande, daß er sonst mein Recht lädiren möchte; so müßte es auch Recht seyn, daß jeder Staat den andern zwänge, mit ihm in eine weltbürgerliche Verfassung zu treten. Denn so unsicher das Eigenthum des einen, vor den Angriffen des andern im Naturstande ist; so un-

sicher

sicher ist das Mein. des eignen Staats vor dem andern, weil Staaten gegen einander nicht minder habüchtig sind, als Privatpersonen, und das Elend des Krieges ganz Nationen noch fürchterlicher ist, als das Unglück, in welches Menschen sich durch ihre Zänkereien über ein Paar Fische oder Ochsen stürzen. So nothwendig ist die Sicherheit des Eigenthums der einzelnen der Staat ist; so nothwendig ist ihm den Frieden ganzer Staaten ein Staatensystem. Dennoch scheint es nicht, als ob Hr Kant den Staaten ein Recht einzukomen wollte, sich zu einem kosmopolitischen Verein zu zwingen, und Rec. sieht daher nicht ein, wie gleiche Gründe in Ansehung einzelner Menschen etwas anders hervorbringen sollten.

Wie es Rec. vorkömmt, hat jeder Mensch ursprünglich eine Zwangspflicht, das was ein anderer auf eine ursprüngliche oder abgeleitete Art als sein Eigenthum erworben hat, nicht zu verletzen, und jeder Zwang, welcher nach einer Regel angewandt wird, die durch die Vernunft als allgemeines Gesetz gedacht werden kann, um sich in seinem Rechte gegen wirkliche Angriffe zu schützen, ist rechtmäßig. Da nun die Erfahrung lehrt, daß die bürgerliche Gesellschaft das beste Mittel ist, den Zwang regelmäßig auszuüben, und die Rechte mit Gewalt zu schützen; so rathet die Vernunft zwar an, dieselbe zu errichten; und macht es jedem zur Gewissenspflicht, zur Errichtung derselben das Seinige beizutragen. Aber da die Nichterrichtung derselben doch weder eine Rechtsverletzung anderer ist; noch eine Beleidigung *nothwendig* aus derselben fließt; so würde die natürliche Freiheit des Menschen dadurch verletzt werden, wenn man ihn zwingen wollte, Theil an der bürgerlichen Gesellschaft zu nehmen.

Um die Möglichkeit des Rechts in einer Sache zu erklären, nimmt der Hr. Verf. einen ursprünglichen *Gesamthefiz* des Bodens an, der ein praktischer Vernunftbegriff ist, und a priori das Princip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können. Es ist dieses keine *communio primæva*, sondern *communio possessionis originaria*. Die Unterscheidungen werden hier, wie es bei dergleichen Materien ganz natürlich ist, etwas fein, und daher können die Begriffe leicht dunkel werden, und zu Mißverständnissen Anlaß geben. Rec. hat sich dieser immer so vorgestellt: Alle Sachen, welche mit den Menschen in einer möglichen dynamischen Verknüpfung stehen, d. h. einer solchen, daß sie auf einander wirken können, stehen ursprünglich in einem solchen Verhältnisse zu denselben, daß sie ein Recht haben, dieselben nach Belieben zu gebrauchen. Von diesen Sachen ist nun entweder ein gemeinschaftlicher Gebrauch möglich, ohne daß durch denselben, dem beliebigen Gebrauche irgend eines andern Abbruch geteicht oder nicht. Im letztern Falle wird der beliebige Gebrauch durch den gemeinschaftlichen vernichtet, und nur unter der Voraussetzung eines ausschließlichen Gebrauchs (Eigenthums) ist der beliebige Gebrauch möglich. Auf Dinge ersterer Art kann nie ein Eigenthumsrecht entstehen, und in Beziehung auf sie, bleibt als stets eine *communio possessionis originaria*. In Ansehung der letzteren gründet die erste Bemächtigung das Eigenthumsrecht. Was das Recht auf Grund und Boden betrifft; so dünkt mich, muß man den Boden, als die Bedingung der Existenz der Menschen, und ihn als eine Substanz, welche allerlei zufällige Vortheile gewähren kann, wohl unterscheiden.

den. Der Boden, als die nothwendige Bedingung der Existenz der Menschen kann nie ein Eigenthum werden, sondern bleibt auf ewig im Gemeinbesitze aller Menschen, die mögen schon vorkorgewesen seyn, oder jetzt erst zu seyn anfangen, oder: Niemand hat das Recht, einen Menschen unter dem Vorwande, daß der Boden unerschließlich seyn wäre, in die Luft zu werfen, und jeder hat von Natur oder ursprünglich ein Recht auf den Boden, welchen er zu seiner Existenz braucht, und Niemand kann sich denselben etwa schon vorher zugeeignet haben. Wenn also alles Land auf der Erde wirklich schon okkupirt wäre; so hätten die Besitzer doch kein Recht, den neu ankommenden Menschen einen Platz auf ihrem Boden zu verweigern, weil sich ihr Recht nie bis zur Verweigerung derjenigen natürlichen Dinge erstrecken kann, welche die nothwendigen Bedingungen der Existenz eines Menschen ausmachen, welche, in wie ferne sie Erzeugnisse der Natur (nicht der Kunst) sind, stets zum gemeinschaftlichen Gebrauche bleiben müssen. Es kann sich daher ein Mensch ein Stück Land nur in so weit zu eignen, als andern Menschen dadurch die nothwendige Bedingung ihrer Existenz nicht entzogen wird. Da aber der Boden eine Theilung zuläßt, und zur Existenz eines Menschen eben nicht nothwendig ist, daß er gerade diesen und nicht einen andern Platz einnimmt; so kann allerdings der, welcher schon einen Platz eingenommen hat, fordern, daß der andere seinen Sitz an einer andern Stelle nehme, die doch niemandes andern Sitz ist. Dieses währende Princip geht, dünkt dem Rec., wenn so unmittelbar aus der Vergleichung des ursprünglichen Rechts mit der allgemeinen empirischen Beschaffenheit des Bodens hervor, als der ursprüngliche gemeinsame Besitz des Bodens überhaupt, und es

scheint, also, um dieses rechtlich zu begründen, so wenig eine bürgerliche Gesellschaft nöthig als zur Begründung des Gesamtwesens des Bodens. Die bürgerliche Gesellschaft bleibt immer bloß nur in der Erfahrung als zweckmäßig erkannter Mittel, die Streitigkeiten zu enden, und anerkannte Rechte zu schützen. Aber a priori folgt weder, daß sie das einzige, noch daß sie das beste Mittel sey. Der gute Wille Aller würde ein weit besseres Mittel seyn; und wo die Menschen weit genug aueinander (in Horden) leben können, haben sie ebenfalls keinen bürgerlichen Verein nöthig, um sich in ihren Rechten zu schützen. Es lassen sich also mehrere Zustände denken, wo Eigenthum erhalten und beschützt werden kann, ohne daß eine bürgerliche Gesellschaft dazu nöthig ist. Diese kommt doch immer erst dadurch zu Stande, daß der kollektive Wille, daß jeder sein Recht behalten soll, einer Person (Souverain) übertragen wird, die ihn ausübt, und wodurch er Macht erhält, gegen alle Hindernisse, ihn durchzusetzen. Denn der Wille selbst ist schon vorher da, (in der Vernunft eines jeden) und wer daher ihm gemäß handeln kann, darf es auch thun. Rec. sieht daher nicht ein, warum vor dem bürgerlichen Zustande nur ein provisorischer Erwerb möglich seyn sollte, wie der Hr. Verf. behauptet, und weshalb die peremptorische Ackerwerb nur im bürgerlichen Zustande statt finden könne; da die Unsicherheit des Besitzes, welche aus den Leidenschaften und aus zufälligen Hindernissen entspringt, doch immer mehr, als durch Vernunft gegründete Recht vermichten kann. Rec. würde alles zugeben, wenn hier von der wirklichen, nicht von der bloß rechtlichen Ruhe des Besitzes die Rede wäre. Denn jens wird freilich im Naturstande oft genug angefochten, aber das Recht geht ja durch die wider-

widertrechtliche Gewalt vor der Vernunft nicht unter

Die Frage, wie weit sich die Befugniß der Besitznehmung eines Bodens erstreckt? beantwortet der Hr. Verf. S 87 u. f. w. „So weit als das Vermögen ihn in seiner Gewalt zu haben geht, d. i. als der, so ihn sich zueignen will, ihn vertheidigen kann.“ Allein es scheint doch, als ob dieses Kriterium etwas willkürlich wäre. Denn da die Kräfte des Okkupanten steigend und fallend sind; so würde sich seine rechtmäßiges Gebiet fast in jedem Augenblicke ändern, und z. B. in seinem gefunden Zustande größer seyn, als im kranken; es würde der Umfang seines rechtmäßigen Besitzes von der Größe des Pulvers und der Kanonen gewissermaßen abhängen. (S 88.) Die physische Macht des Okkupanten scheint dem Rec. daher kein Mittel, die Grenze des Besitzungsrechts zu bestimmen. Sollte nicht der *reelle, beliebige Gebrauch, in wie fern der Gebrauch mehrerer denselben unmöglich machen würde*, ein besseres Kriterium des Umfangs einer rechtmäßigen Besitznehmung seyn, so daß es hieße: „Jedermann kann von einer herrenlosen Sache, auf welche ein Eigenthum möglich ist, so viel in rechtlichen Besitz nehmen, als er möglicher Weise (nach seinen Kräften zu urtheilen) seinem Beleben unterwerfen kann, und welches nicht mehrere zugleich beliebig gebrauchen können, ohne dem rechtlich möglichen beliebigen Gebrauche Abbruch zu thun. Dats ein Volk Flüße in seinem Lande, Seen und Küstenwasser sich zueignen könne, ist hieraus klar. Den freien offenen Ocean, aber sich zueignen zu würde, nach obigem Merkmahe gar nicht als rechtlich möglich gedacht werden können, wenn auch gleich eine Nation Waffen erfände, womit das ganze Weltmeer besritten werden könnte. Denn es läßt

sich kein rechtlicher Gebrauch denken, den ein Volk nicht auch von dem Ocean machen könnte, wenn es auch allen Völkern einen gleichen Gebrauch verstatte. Ein Mensch oder ein Volk, das eine wüste Insel mit Keuzen besetzte, oder Besitznehmungspatente an die Bäume schlug, indels die Aussteller selbst mehrere hundert Meilen davon ruhig lebten, bis es ihnen etwa einhele, Kolonien dahin zu senden, würde doch durch dergleichen Handlungen gar kein Eigenthumsrecht begründen. Denn eine so vage Willenserklärung, da tie den Gegenstand in gar keine reelle Verbindung mit dem Besitzer setzt, ist ohne alle rechtliche Folgen.

Die Lehre von dem persönlichen Rechte oder dem Rechte durch Verträge ist, sehr lichtvoll abgehandelt, und nach des Rec. Urtheil für die Vernunft vollkommen befriedigend. Zu dem dinglichen und persönlichen Rechte kömmt bei dem Hr. Verf. noch ein drittes, nämlich das *auf dingliche Art persönliche* Recht, worunter er „das Recht des Besitzes eines äußeren Gegenstandes als einer Sache, und des Gebrauchs desselben als einer Person“ versteht, und nach welchem Begriffe das sogenannte Familienrecht auf eine ganz neue und originelle Art abgehandelt wird. „Das Mein und Dein nach diesem Recht (S. 105) ist das *häusliche*, und das Verhältnis in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Weien, die — eine Gesellschaft ausmachen — welche *das Hauswesen* heißt. Die Erwerbungsart dieses Zustandes und in demselben geschieht weder durch eigenmächtige That factio) noch durch bloßem Vertrag (pacto) sondern durchs *Gesetz* (lege), welches, weil es kein Recht in einer Sache, auch nicht ein bloises Recht gegen eine Person, sondern auch ein Besitz derselben zugleich ist, ein über alles Sachen- und

wird 'persönliche hinausliegendes' Recht, nämlich das Recht der Menschheit in unsere eigene Person seyn muß, welches ein natürliches Erlaubnisgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist. Die Erwerbung nach diesem Gesetz ist dem Gegenstande nach dreierlei: der Mann erwirbt ein Weib, das Paar erwirbt Kinder und die Familie Gefinde. — Alles dieses Erwerbliche ist zugleich unveräußerlich, und das Recht des Besitzers dieser Gegenstände das *alterpersonliche*.“ Nach diesen Principien wird nun das *Eherecht*, *Eltnerrecht* und *Hausherrrecht* abgehandelt.

Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft nach dem Gesetz nennt der Verf. die *Ehe*, und definiert sie (S. 107.) als die Verbindung *zweier* Personen verschiedenen Geschlechts zum *lebenwärtigen* wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. Aber sind hier nicht willkürliche Merkmale in den Begriff der Ehe aufgenommen werden, und muß es nicht erst bewiesen werden, daß das Gesetz nur *zwei* Personen diese Vereinigung gestattet, und daß es die *lebenwärtige* Vereinigung schlechterdings fordert? Da nun beide Bedingungen bloß auf empirischen und zufälligen Beschaffenheiten der menschlichen Natur beruhen, die bei verschiedenen Geschlechtern und Nationen anders seyn können; so scheint es nicht, als ob diese Merkmale wesentlich zum Begriffe der Ehe gehörten, sondern nur *comparativ* allgemein, d. h. so weit uns die Menschen bekannt sind, aufgenommen werden müssen. Wenn wir uns aber z. B. vorstellen, daß es wirklich möglich wäre, den Geschlechtstrieb und die damit verbundenen Neigungen mehr der Willkühr zu unterwerfen, als wir es in uns erfahren, und also bei der Geschlechtervereinigung bloß auf Gesundheit und Schönheit der Nachkommenschaft Rück-

Annot. 797.

sicht zu nehmen; so ist nicht abzusehen, warum unter solchen Umständen eine Gemeinschaft der Weiber, wo allenfalls ein Arzt oder der Magistrat die Reichthümer jedesmal snordnete, woraus die beste Nachkommenschaft zu vermuthen wäre, nicht unter das Gesetz passen sollte. Setzt man ferner voraus, daß in einer platonischen Republik, die nur Eine Familie ausmacht, der Unterhalt des Weibes von dem, der ihr beiwohnt, ganz unabhängig ist, und daß die Erziehung das gemeine Wesen denen überträgt, die in dieser Kunst am geschicktesten sind; so scheint eine lebenslängliche Vereinigung ganz unnöthig: Hier leben alle Männer und alle Weiber in Einer Ehe, und zwar nach dem Gesetz, ohne alle Unsitlichkeit — Rec. will hierdurch nichts dorthin, als daß bloß, die besondere empirische Erkenntnis der menschlichen Natur, macht, daß wir die Ehe, so wie sie der Verf. bestimmt hat, bestimmen, daß aber, da es doch immer möglich bleibt, daß gewisse Menschen oder gewisse Völker diese *comparativ* allgemeinen Eigenschaften nicht haben, immer ein Platz für Ausnahmen offen bleiben müßte, und sich hier keine absolute Allgemeinheit erweisen lasse. In dem Elternrechte wird (S. 111) behauptet, daß die Kinder ein angeborenes Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern hätten, und zwar durchs Gesetz unmittelbar. Allein des Verf. Rechtsprincip S. XXXII. erklärt alle Handlungen für recht, welche mit der Freiheit anderer bestehen können. Nun aber wird die Freiheit eines Kindes gar nicht verletzt, wenn sich die Eltern seiner nicht annehmen. Rec. sieht also nicht ein, wie nach diesem Princip, welches er auch für richtig annimmt, ohne Vertrag, irgend ein Recht auf den positiven Bestand eines andern statt finden könne. Das Gesetz legt zwar Pflichten auf, aber diese Pflichten sind frei, (nicht

C

Zwangs-

Zwangspflichten) so lange durch Uebertretung derselben nur nicht die Freiheit verletzt wird. Zwar sagt der V. (S. 179.) der Act der Zedung sey als ein solcher anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben, und für diese That haften auf den Eltern eine Verbindlichkeit, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. Aber Rec. erkennt hierin doch nur den Grund einer Tugendpflicht, keine Rechtspflicht. Denn im Grunde ist doch die Natur an der Einrichtung Schuld, daß durch die Geschlechtervereinigung ein Mensch erzeugt wird, und ich bin es nicht, der dieses Wesen zur Weltkistenz nöthiget, (welches in der That eine Verletzung seiner Freiheit seyn würde) sondern die Natur thut ihm diesen Zwang an. Ich habe also vor dem Foro des Rechts die Folgen nicht zu verantworten, welche aus dieser natürlichen Einrichtung für die freien Wesen fließen, und das freie Wesen, welches aus einer Befriedigung meines Triebes nach Naturgesetz seine Existenz erhält, kann deshalb keine positive Rechtsanforderung an mich machen. Sein Recht gegen mich ist, so wie gegen alle andere, ursprünglich bloss negativ. Aber gegeneinander müssen sich die Eltern zur Erziehung der aus ihrer Vereinigung entspringenden Kinder verpflichten, weil ein Vertrag nur unter sitzlichen Schranken möglich ist, und das Sittengesetz allerdings die Sorge für die Erzeugten zur Pflicht macht. Die Eltern können also die Erziehung der Kinder von sich wechselseitig als Rechtspflicht fordern; die Kinder aber haben ihre Erziehung immer als bloße Wohlthat ihrer Eltern; nicht als rechtliche Schuldigkeit, wofür sie nicht zu danken brauchen, anzusehen.

Die Art, wie Hr. K. das Unrecht des Büchernachdrucks erweist, ist schon aus

einem früheren Aufsatze desselben in der Berlinischen Monatschrift bekannt. Das Buch wird als eine Rede vorgestellt, die jemand aus Publikum hält, diese Rede behauptet Hr. K., dürfe Niemand nachhaken, als wenn es der Urheber der Rede selbst trägt, und wer ohne Auftrag, die Rede eines andern nachhakt, begehe ein Unrecht, und bei dem Buche ein furtivus usus. Allein dieser Grund scheint dem Rec. doch noch nicht evident zu seyn. Der Hr. Verf. hat sehr richtig den Unterschied des Buchs als eines mechanischen und als öffentliche Rede aufgedeckt. Aber ist der Grundsatz gewis: daß es Unrecht sey, eines andern Rede, ohne Vollmacht von ihm dazu zu haben, nachzusprechen? Sind die Gedanken nicht ein gemeines Gut, mit denen jeder machen kann, was er will? Wenn ich an öffentlichen Oertern, in Wirthshäusern, auf der Straße, im Parlamente, auf der Kanzel, Theater, Katheder u. s. w. rede, und meine Worte dem großen Haufen, ohne Bedingung und Vertrag mittheile, auch wohl mittel, für mein Reden bezahlen lasse; verletzt der mein Recht, der meine Worte ausbringt und meine Rede nachhakt? Darf er aber meine Rede ändern erzählen, sie aufschreiben, warum nicht auch das, was ich ihm durch mein Buch mittheile? daß man Collegienhefte drucken lassen, wie der Hr. V. selbst, nach einer Erklärung im Intelligenzblatte der A. Z. zugiebt; warum soll ich nicht auch Bücher nachdrucken lassen dürfen? Daß es also ein persönliches Recht sey ändern zu verwehren, die Worte, die man öffentlich hingiebt, nicht als Worte des Redners nachzusprechen, oder nachzudrucken: (Denn das ist in dieser Beziehung einerley, da letzteres nur ein symbolisches Nachsprechen ist.) Das ist es eben, was nicht klar zu seyn scheint, und weshalb man bei keinem öffentlichen Gerichte, wo keine besondern positi-

positiven Verordnungen dagegen vorhanden sind, mit einer Klage gegen den Nachdruck durchkommen wird.

In einem epifodischen Abschnitte (S. 130) handelt der Hr. V. *Von der idealen Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkühr*, worunter er eine solche versteht, die eine bloße Idee, der reinen Vernunft zum Grunde hat, und er rechnet dahin die Erwerbungsart: 1) durch Erzeihung (sonst Verjährung) 2) durch Beerbung; 3) durch unsterbliches Verdienst. Der Grund, daß ein langer Besitz eine Erwerbungsart sey, wird darin gesetzt, daß jemand sich nur durch einen rechtlichen und zwar sich continüelich erhaltenen dokumentirten Besitze das Seine sichern könne, weil sonst gar keine Erwerbung sicher seyn würde, indem in jedem Augenblicke jemand mit ältern Ansprüchen kommen könnte. Wenn hierdurch bloß die Erwerbungsart eines möglichen Rechts im bürgerlichen Zustande angedeutet werden sollte; so ließe sich wohl nichts dagegen sagen, und da der Verf. die Möglichkeit des Rechts erst von dem bürgerlichen Zustande abhängen läßt; so sieht man wohl, daß es in sein System paßt. Aber wenn man sich genau an das Rechtsprincip der Erziehung, als allgemeines Gesetz gedacht, hält; so müssen alle diese idealen Erwerbungsarten aus dem Naturrechte verschwinden, und erst in einer positiven Verfassung ihre Realität finden, welche sich um die besten Mittel bemüht, sichere Kriterien festzusetzen, wodurch die Anwendung ihres Schutzes bestimmt werden kann.

A priori aber läßt sich nach des Rec. Ermeßen der lange Besitz des Gutes eines andern nicht als ein Erwerbungsgrund rechtfertigen. Denn was den Grund des Hrn V. anbetrifft, daß nämlich sonst gar keine Erwerbung gesichert, sondern nur

einstweilig seyn würde; so fällt er dadurch weg, daß der Besitz so lange für ein hinreichender und voller Grund des rechtmäßigen Eigenthums gelten muß, bis der andere sein früheres Recht auf dasselbe beweiset. Es giebt aber unendlich viele Fälle, wo die Unmöglichkeit dieses Beweises erkannt werden kann, und in allen diesen Fällen ist das Eigenthum vollkommen peremptorisch.

Was von der Gültigkeit der Testamente in Naturrechte (S. 135) gesagt wird, kann eher eingeräumt werden, da sie bloß so viel bedeuten soll, daß ihre Würdigkeit im bürgerlichen Leben eingeführt zu werden, a priori erkannt werden könne. Aber ein wirkliches Recht im Naturzustande läßt sich schwerlich durch sie begründen. Die Verletzung des guten Namens eines andern nach seinem Tode, scheint nicht sowohl eine Beleidigung der verstorbenen Person, als vielmehr der Menschheit in einer nicht mehr vorhandenen Person zu seyn, und das Recht eines jeden, eine solche Beleidigung, die ihn unmittelbar nichts angeht, zu ahnden, scheint sich bloß darauf zu gründen, daß jeder das Recht hat, eben so gut die Wahrheit zu sagen, als jener das Recht, falsche Gerüchte zu verbreiten. Aber das Recht der Lebendigen, den Verleumder eines Verstorbenen zum Widerruf zu zwingen, oder ihn wegen der ausgebreiteten Verleumdung zu strafen, kann schwerlich aus Principien des N R erwiesen werden.

Das dritte Hauptstück (S. 137.) handelt: *Von der subjektiv bedingten Erwerbung durch den Ausspruch ein r öffentlichen Gerichtsbarkeit*, worin untersucht wird, was vor einem Gerichtshofe recht sey und wie also das Recht nach allgemeinen Principien öffentlich entschieden oder bestimmt werden müsse. Der Hr. V. macht auf den

Unterschied aufmerkiam, was an sich betrachtet, nach dem Privattheile des Einzelnen, und vor einem Gerichtshofe für Recht erklärt werden könne. Was hierüber erlätzt wird, ist eben so schön, als gründlich. Rec. bemerkt nur, daß es ihm scheine, als ob das Privattheil in Rechtsfachen, überall keine Gültigkeit habe, als unter der Bedingung, daß es sich vor einem öffentlichen Gerichtshofe rechtfertigen, d. h. ein objektiver Beweis dafür führen läßt. Das bloße Privattheil ist daher, auch im bloßen Naturstande nicht gültig, sondern es gilt hier das Gesetz: Niemand darf seinem Privattheile eher folgen, als bis er sicher seyn kann, es müsse auch das Urtheil eines Gerichtshofes seyn; weil dieses die einzige Bedingung ist, unter welcher andere sein Recht anerkennen können, und die Anerkennung der einzige Grund ist, weshalb er Anspruch an andere machen kann, daß sie sein Recht achten. Einig mit dem Hrn. Verf. darüber, daß die Principien der subjektiven Beurtheilung von denen der objektiven, verschieden sind, und daß man bei letzterer auf Principien bedacht seyn müsse, welche die Rechtsbeurtheilung theils möglich machen, theils erleichtern, scheint es doch als ob die Principien der objektiven Beurtheilung vor dem Gericht, hie und da anders bestimmt werden könnten oder müßten, als es von ihm geühen ist, und als ob der subjektiven Beurtheilung des Rechts mehr Gültigkeit eingeräumt würde, als ihr zukömmt. Dem Rec. kommt es nämlich so vor, als ob die bloß subjektive Beurtheilung des Rechts gar keine Gültigkeit habe, sondern eiter Schein sey, und daß jede subjektive Beurtheilung des Rechts, welche nicht als eine objektive gedacht werden kann, d. i. eine solche, nach welcher auch jedes öffentliche Gericht urtheilen muß, gar

keine Rechtsbeurtheilung sey, folglich, daß nur die erstere im Naturstande in so weit gelten könne, als auch jeder Gerichtshof darnach sprechen muß. Hiernach aber ist z. B. ein Schenkungsvertrag mit dem heimlichen Vorbehalt des Schenkenden, das Versprochne auch nicht zu schenken, überall nicht, und kann unter keiner Bedingung als ein rechtlicher Vertrag gedacht werden, weil er ein Vertrag seyn würde, wodurch ich ihm etwas gebe und auch nichts gebe. Der Satz: *nemo suum iactare praesumitur*, gilt nur so lange kein Beweis da ist, daß jemand etwas umsonst weggegeben habe. So bald aber der Beweis, daß jemand wirklich etwas umsonst weggegeben habe, und in diesem Falle ist das Recht, was er einmal weggegeben hat, verloren, es sey nun eine Sache, oder eine künftige Leistung. Hr. Kant redet (S. 143.) bloß von Schenkungen durch Versprechen. Wahrscheinlich nimmt er also nicht an, daß der, wer dem andern eine Sache (ein Stück Geld etc.) geschenkt hat, ein Recht behalte, solche dem Beschenkten wieder zu nehmen, wenn es ihm einfällt. Gilt dieses aber von einer Sache, die in seinen realen Besitz genommen ist; warum soll es nicht auch von einer Leistung gelten, die in einem idealen Besitz des andern durch die Schenkung übergeht? Ich bin so wenig mehr Herr über die Handlung, welche ich einem andern zu thun versprochen habe, und deren Verpflichtungen er angenommen hat, als über den Dukaten, den ich ihm geschenkt habe, und den er in seinen Beutel gesteckt hat. Die Schwingigkeit, die Geschenke durch Versprechen

chun-

gen, zu erzwingen, liegt nur in der Schwierigkeit, den Beweis zu führen, daß mir wirklich etwas gekhanke sey. Ist dieser da; so ist das Recht, das Geschante zu erzwingen, subjektiv und objektiv klar.

In Ansehung des Leihvertrags, scheint es, als ob die Privatvernunft ebenfalls gar nicht anders urtheilen dürfte, als das Gericht, wenn sie anders ein Recht auf ihr Urtheil gründen will. Der Satz: *casum sentit dominus*, gilt so gut im Privat- als im öffentlichen Urtheil objektiv; nur daß es oft schwer ist, zu bestimmen, was der Zufall *alieu* gewirkt hat. Wenn das gemietete Pferd vom Blitze erschlagen wird: so wird Niemand dem Miether zum Erlöse verdammen können. Denn hier ist der casus evident. Sieht aber das Pferd auf eine andere Art, so ist schwerlich zu entscheiden, ob der Miether Schuld, oder der Zufall allein die Ursache war; und in solchen Fällen, die gar keine Entscheidung zulassen, muß sich die Privatvernunft so wohl, als die öffentliche es gefallen lassen, den Nooththeil so lange dem Zufalle beizumessen, bis ein Beweis vom Gegentheile geführt ist. Eben dieses ist der Fall, wenn ich einen geliehenen Mantel mir stehlen oder verderben lasse. In dem Leihvertrage liegt das Versprechen des Leihenden, das Geliehene in dem bestmöglichen Stande zu erhalten; folglich auch, daß er an jeden Regress nehmen wolle, der der Sache Schaden zufügt, um ihn zum Ersatz anzuhalten, ohne dem Ausleiher dieses zuzumuthen. So scheinen also Rechtsbeurtheilungen, die bloß Privattheile sind, und sich nicht zu allgemeinen Urtheilen qualifiziren, gar keine rechtliche Gültigkeit zu haben. Nur möchte Rec. diese allgemeine Gültigkeit nicht erst von dem bürgerlichen Zustande abhängig machen. Wer nach einem Gesetze verfährt, das nach objektiven Vernunftprincipien für

Recht erkannt werden muß, handelt recht, er mag im natürlichen oder im bürgerlichen Zustande leben. Doch hiervon gleicht ein Mehreres.

Der Hr. Verf. unterscheidet den rechtlichen und nicht rechtlichen Zustand, und nennt den letztern den *natürlichen*, und jenen den *bürgerlichen*. Aber weng der Streit nicht in einen bloßen Wortstreit verwandelt werden soll; so sieht man bald, daß die beiden letzten Merkmahle nicht in den erstern *analytisch* gedacht werden, sondern erschlossen sind. Die Sätze: der rechtliche Zustand ist der bürgerliche, und jeder nicht bürgerliche Zustand ist nicht rechtlich, sind *synthetische* Sätze, welche eines Beweises bedürfen, welcher außer diesen Begriffen selbst gesucht werden muß. Dieser Beweis kann aber nicht anders, als *empirisch* seyn. Denn da die Rechtsätze selbst in der Vernunft a priori gegründet sind; so muß ihre Bestimmung selbst von allen Verhältnissen, in welchen sich Menschen gegen einander befinden, unabhängig seyn, und was Recht sey, muß durch Vernunft ausgemacht werden können, und darf nicht erst auf die Willkühr eines fremden Richters warten. Es muß also bloß bewiesen werden, daß im natürlichen Zustande schlechterdings niemand zu seinem Rechte gelangen, oder dasselbe ausüben könne, und daß in demselben lauter Unrecht begangen werde. Daß nun die Menschen von Natur eine unwiderstehliche Neigung haben, einander Unrecht zu thun, und sie nichts vermögen könne, sich den Rechtsgesetzen zu unterwerfen, als die Gewalt, welche im bürgerlichen Zustande gebildet wird, ist a priori gar nicht einzusehen, und muß also aus der Erfahrung erwiesen werden. Wenn aber das letztere seine Richtigkeit hat; so scheint es dem Rec. als ob keine allgemeine gültige Theorie darauf gegründet wer-

werden könne. Es würde nur folgender Satz heraus kommen: „Die Erfahrung hat bisher gelehrt, daß die Rechte außer dem bürgerlichen Zustande in großen Völkern nicht sicher sind, und daß der natürliche Zustand leicht in einen Zustand der Ungerechtigkeit ausartet.“ Aber ob die Ungerechtigkeit mit dem natürlichen Zustande *nothwendig* verknüpft sey, und ob es nicht so fromme Völker geben könne, die, wie gute Familien, sich vertragen, und ihre Rechte untereinander ohne bürgerlichen Zwang aufs heiligste achten, läßt sich nicht mit vollkommener Gewißheit bestimmen. Solche würden aber offenbar auch im natürlichen Zustande in einem *rechtlichen* Zustande, d. h. nach des H. V. eignen Erklärung (155.) in einem solchen Verhältnisse gegen einander leben, welches die Bedingungen enthielte, unter denen jeder seines Rechts theilhaftig werden kann. Denn die Bedingungen, welche einem jeden, sein Recht vor den Angriffen des andern sichern würden, wäre der gute Wille aller oder doch der mehresten Glieder der Gesellschaft, oder irgend ein anderes Mittel (denn wer weiß, wie viele deren der menschliche Scherz sinn oder die fruchtbare Natur noch ans Licht bringen kann!) das nur uns nicht bekannt ist, weil wir uns immer an die bürgerliche Gewalt gehalten haben. Es läßt sich also offenbar eine aushaltende Gerechtigkeit ohne Staat, oder ohne bürgerliche Gesellschaft denken, und wenn die Menschen nur nicht allzu schlecht sind, so mag der natürliche Zustand, was die Sicherheit des Rechts betrifft, leicht besser seyn, als mancher Staat, wo sich die Ungerechten gerade am Hofe zusammengedrängt haben, und unn die Unterthanen mit ihren eigenen Kräften bezwingen, deren Rechte höchst wahrscheinlich weit weniger Gefahr ausgesetzt seyn würden, wenn die Hofschranzen ihnen bios

mit ihrer Privatmacht Unrecht thun sollten. Und so wäre es wohl möglich, daß in manchem Lande der rechtliche Zustand gerade dadurch hergestellt würde, wenn man nur denjenigen die Macht aus den Händen winden könnte, die ihn aufrecht erhalten sollen, aber es nicht thun. Zwar meint der Hr. V. S. 163) es sey a priori klar, daß ein außerbürgerlicher Zustand, selbst bei Voraussetzung von lauter rechtliebenden Menschen, ein rechtloser Zustand seyn müßte, weil in zweideutigen Rechtsfällen, doch jeder nur seiner Meinung würde folgen wollen, und hier kein gültiges Entscheidungsprincip möglich seyn würde. Allein ich erwiedere: 1) daß unter der angenommenen Voraussetzung Rechtsstreitigkeiten nicht nothwendig sind, weil sie nur größtentheils aus der subjektiven Leidenschaft fließen, mit welcher der Eigennützigte seinen Vortheil will; 2) daß rechtliebende Menschen diese subjektive Befchaffenheit ihrer Natur kennen, und wegen der natürlichen Regel, daß Niemand in streitigen Fällen sein eignen Richter seyn könne, sich freiwillig einem Schiedsrichter unterwerfen werden. Denn der Streit gilt nicht das Rechtsgesetz, dessen Promulgation die Vernunft eines jeden ist, sondern nur dessen Anwendung auf einen besondern Fall.

„Aus dem Privatrecht,“ sagt der Hr. V. (S. 157) „im natürlichen Zustande, geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: da sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseyns mit allen aus jenem heraus, in einem rechtlichen Zustand d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit übergehen.“ Diese Pflicht ist einleuchtend; aber es scheint mir, es bedürfe hierzu keines Uebergangs, sondern der Zustand konstituirt sich durch das Nebeneinanderseyn mehrerer Menschen von selbst, und das Postulat des öffentlichen

chen Rechts scheint mir vielmehr folgendes zu seyn: „So bald du in das Verhältniß mit irgend einem andern Menschen kommst, so bedenkst du dich in einem rechtlichen Verhältnisse mit ihm, und jeder muß in dem elben bei allen seinen Handlungen dahin sehen, daß er die Rechte des andern nicht verletze.“ Niemand ist verbunden heißt es S 157. sich des Eingriffs in den Besitz des andern zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit glebt, er werde eben dieselbe Enthaltämkeit auch gegen ihn beobachten. Aber gegen diesen Satz ist schon oben eine Anmerkung gemacht worden. Die Verbindlichkeit, anderer Rechte nicht zu verletzen, ist an sich evident. In Ansehung der Seinigen darf jeder für seine Sicherheit sorgen, aber doch nur durch gerechte Mittel. Nimmermehr kann aber die Verletzung der Rechte anderer, ein gerechtes Mittel seyn, mein Recht zu sichern. Sie muß also nach ihrer Rechtsbeurtheilung verworfen werden. Der Argwohn, daß andere uns angreifen möchten, kann uns zu nichts berechnen, also unsre Macht zu verstärken, und ihm dadurch Furcht einzufößen, nie aber die Feindseligkeit zuerst anzufangen, wie der Verf. will. — Daß der Mensch seiner Natur nach, dem andern schon mit seinem Zwange drohe, ist ein empirischer Satz, der unendliche Ausnahmen zuläßt, und wenn dieses auch wäre; so würde doch nichts folgen, als daß jeder sich Mühe geben müsse, sich gutwillige Hülfe gegen dergleichen feindselige Wesen zu verschaffen; das Gebot aber, anderer Freiheit nicht zu verletzen, wenn die selbige nicht erst verletzt ist, dürfte er doch niemals übertreten. Es ist 1) an sich möglich, meine Rechte gegen feindselige Angriffe durch gutwillige Vereinigung mit mehreren, die ein Interesse bei dieser Vereinigung finden, zu sichern. Der Grund

also, als ob das bloße Daseyn anderer Menschen neben mir, schon als ein wenigstens höchst wahrscheinlicher Angriff auf mein Recht anzusehen wäre, ist falsch. Er verschwindet, wenn ich nur die Vorstellung in feindseligen Wesen erregen kann, daß ich stärker bin, als sie. Dieses ist aber möglich, ohne daß ich sie zwingen, sich mit mir in einen bürgerlichen Zustand einzulassen. Es ist also zur Sicherheit des Rechts gar nicht nöthig, daß jedermann im bürgerlichen Zustande lebe. 2) Gefetzt ich könnte mein Recht auch nicht sichern; so ist es doch besser, daß ich meine Güter Preis gebe, als daß ich einer andern Freiheit verletze, d. i. Unrecht thue. Muß ich mir das letztere oft im Staate aus Pflicht gefallen lassen; warum nicht auch außer dem Staate?

Den Satz also, welcher ein Hauptfundament des ganzen Kantischen Naturrechts ausmacht, und mit welchem so viele andere Sätze, unter andern auch der, der unbedingten bürgerlichen Gehorsams zusammenhängen, ist nämlich, daß alles eigentliche Recht erst durch den Staat möglich werde, oder daß der bürgerliche Zustand der einzige denkbare sey, in welchem jeder seines Rechts theilhaftig werden könne, hält Rec. für unerwiesen, mithin auch dessen vielen und mannichfaltigen Folgen.

Aus diesen Gründen kann Rec. mit der gegebenen Erklärung eines Staats nicht übereinstimmen. „Ein Staat (civitas)“ heißt es S. 45. „ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Nach des Rec. Ermessen ist der Staat die Vereinigung einer Menge Menschen unter einer moralischen Person, welcher die nähere Bestimmung und Ausübung der Rechtsgesetze übertragen ist. Die Vereinigung unter die Rechtsgesetze selbst bedarf keines besondern Acts, sondern ist von Natur schon

schon da. Jeder soll des Menschen Rechte achten. Folglich ist jedes Zusammenkommen der Menschen, schon an sich ursprünglich so bestimmt, daß unter ihnen die Rechtsgesetze gelten müssen; und die Menschen befinden sich in jedem Zustande in einem solchen Verhältnisse, wo sie ihre Rechte wechselseitig gelten lassen müssen. Weil sie aber Erfahrung lehrt, daß sie ihre Rechte nicht gehörig behaupten können, ohne daß sie den Schutz der Rechte, einer Person gemeinschaftlich übertragen; so rathet die Klugheit den Staat, als das kleinere Uebel vor dem größeren (der immerwährenden Uneinigkeit) zu wählen. Des Verf. Erklärung des Staats ist also keine Definition. Denn sie läßt sich nicht umkehren. Umgekehrt bedarf der Satz eines Beweises a priori, der nicht befriedigend gegeben ist, und selbst unmöglich zu seyn scheint.

Des Hr. Verf. Gedanken über das öffentliche Recht, sind schon aus einigen früheren Aufsätzen desselben so ziemlich bekannt. Hier erscheinen sie mehr im Zusammenhang des Systems, und sind also vorzüglich zur näheren Prüfung geeignet. Es zerfällt in das Staatsrecht, Völkerrecht und weltbürgerliche Recht. Nach einigen sehr schön und gründlich entwickelten hierhergehörigen Begriffen redet der V. S. 157. von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins, wo A. vorzüglich die Frage wegen des möglichen Widerstandes gegen einen ungerechten Regenten abgehandelt und völlig verneinend entschieden wird. Ein Unterthan heißt es S. 173 *soll* nicht über den Ursprung der obersten Gewalt *werkthätig* vernünfteln, d. h. wie ich es aus dem Zusammenhange erkläre, in der Absicht, um darauf ein Unternehmen gegen den Besitzer der Souveränität zu gründen, im Falle er entdeckt, daß er, oder seine Vor-

fahren auf ungerechtem Wege zum Besitze der Regentenschaft gelangt sind. Sollte es aber nicht besser und selbst dem Sinne des Hr. V. gemäßer seyn, wenn es hiesse: der Unterthan mag auch noch so deutlich beweisen können, daß die Besitzer der höchsten Gewalt unrechtmäßiger Weise dazu gelangt sind; so giebt ihm dieses doch kein Recht, sich gegen ihn aufzulehnen, ihn abzusetzen etc. Denn es würde hieraus mehr hervorgehen, daß keine Vernünftelheit über den Ursprung der Staaten, weder dem Staate selbst, noch ihren Verwaltungen gefährlich werden könnte, und bei der vollkommenen Untersuchungsfreiheit und der Entdeckung des Schlimmsten, würde der Herrscher doch nichts von Rechtswegen zu fürchten haben. Mich dünkt auch, daß der Verf. nur das *werkthätige* Vernünfteln als pflichtwidrig vorstellt; vor dem *spekulativen* aber, welches in der bloßen Erforschung der Wahrheit besteht, wird er den Ursprung der Staaten nicht verhergen wollen. Denn dieses wird die Freiheit der Untersuchung hemmen. Der Staat kann unmöglich verlangen, daß wir über seinen Ursprung, gleichsam als ob er sich dessen zu schämen hätte, ein Auge zudrücken, oder gar nicht darüber nachdenken sollen, obgleich der Umstand, daß er etwas Schändliches darin entdeckt, den Unterthanen so wenig von seiner Pflicht gegen den Staat befreien kann, als einen Sohn von der Pflicht gegen seine Eltern, die ihn durch einen schändlichen Umgang erzeugt haben.

Ueberhaupt scheint es mir, als ob diejenigen, welche die Frage, ob das Volk je ein Recht haben könne, sich seinem Beherrscher zu widersetzen? anders entscheiden und unter gewissen Bedingungen einen Widerstand einräumen, und der Hr. V. mehr in den Worten, als der Sache nach verschieden sind. Wenn man den Begriff einer

einer *obersten Gewalt* zum Grunde legt: so ist es freilich eine *Contradictio in Adjecto*, eine andere Gewalt festsetzen zu wollen, welche dieser Gewalt Widerstand leisten solle, weil sie eben dadurch aufhören würde, die oberste zu seyn. Allein wenn man erwägt, daß doch die oberste Staatsgewalt ein *Abstractum* ist, in welcher ein gewisser Zweck, als ihr einziges Kriterium gedacht wird, und dabei bedenkt, daß man eine bestimmte Person nicht anders unter den Begriff des Beherrschers bringen kann, als in wie weit sie dieses Kriterium der höchsten Staatsgewalt an sich trägt: so könnte es gar wohl seyn, daß eine Person, auf welche vorher der Begriff der *Souveränität* gepaßt hätte, sich so veränderte, daß dieses Prädikat gar nicht mehr mit ihr verbunden werden könnte, wodenn die *Widerständigkeit* gegen eine, auf solche Weise des Charakters des *Souverains* verlustig gewordene Person, nicht mehr *Widerständigkeit* gegen die höchste Staatsgewalt (die nie unrecht thun kann) sondern gegen den ungerechten Gewaltigen, der eben deshalb nicht *Oberherr* seyn kann, weil er ungerecht ist, gerichtet seyn würde. Auf jeden Fall muß doch das Volk beurtheilen, wer sein *Oberhaupt* ist. Denn sonst könnte es ja gar nicht wissen, wem es gehorchen sollte. Es muß also auch *Kennzeichen* haben, nach welchen es eine Person unter den Begriff des *Souverains* subsumiren soll. Nun können diese *Kennzeichen* doch nicht bloß äußere, Krone, Storn, Ordensband, Siegel etc. seyn, sondern es muß das *innere* wesentliche, wenigstens noch hinzukommen. Dieses besteht aber darin, daß die Person, welche die höchste Macht in Händen hat, so verfährt, daß ihr Verfahren, wenigstens als das *mögliche* Verfahren eines *Souverains*, d. i. eines Wesens, das Schutz der Rechte zum Zweck hat, gedacht werden kann. Wollte man dieses nicht

Annal. 797.

zugeben; so würde folgen, daß das Volk auch nicht einmal beurtheilen dürfte, ob sein König *wahnsinnig* geworden wäre; und daß es sich unterwerfen müßte, wenn es ihm einfiel, alle Morgen zehn Unterthanen zu seiner Luft zu verbrennen. Also das Recht der Beurtheilung, ob eine Person noch ein *Oberherr* sey, und noch als solcher gedacht werden könne, kann dem Volke nicht genommen werden, und dieses ist vollkommen hinreichend zu dem Rechte, die *Neronen*, *Christionen* und *Philippe* die zweiten vom Throne zu jagen. Denn diese *Ungeheuer* zeigten sich sämtlich durch Handlungen, deren Ursprung von einer obersten Staatsgewalt gar nicht als möglich gedacht werden konnte. Man kann also den Satz (174): der Herrscher im Staate hat gegen den Untertho nur Rechte, keine *Zwangs*(Pflichten) gelten lassen, jedoch unter der Einschränkung, in wie weit er Herrscher ist. Hat der Herrscher selbst *Eigenthum* (Domains) oder steht er mit andern in *Verhältnissen*, die keine Herrscherverhältnisse sind, als das Verhältnis eines Geliebten zur Geliebten, eines Herrn zum Bedienten, eines Vaters zum Sohne etc. so kann er in allen diesen Verhältnissen nicht als Herrscher beurtheilt werden, und jeder Widerstand, der in solchen Verhältnissen geleistet wird, geschieht ihm nicht als Herrscher, sondern als einem *Privatmanne*. Entlediget er sich also selbst seines Herrschercharakters durch evidente Ungerechtigkeit; so trifft der Widerstand, der gegen ihn geschieht, nicht ihn als Herrscher, sondern als *Böswicht*, welches ein Herrscher in abstracto nie seyn kann.

Man sieht wohl, daß durch den Widerstand der Unterthanen gegen den Souverain oder dessen Agenten, das bürgerliche Verhältnis, das zwischen ihnen ist, aufgelöst wird, und da der Hr. V. dieses

Verhältnisse für etwas nothwendiges erklärt, das jeder Mensch unbedingt wollen soll; so scheint dieses der Grund zu seyn, weshalb es eine solche Auflösung für unbedingt unsehr erklärt. Allein es ist zu bedenken, 1) daß durch den Widerstand, den ein Unterthan gegen den ungerechten Angriff einer Person leistet, die den Souverain vorstellt, die Souverainität selbst nicht angegriffen wird. Wenn ein König seinen Unterthan im Zorn erstechen will, und dieser wehrt sich und tödtet ihn; so tödtet er nicht den Souverain, sondern einen Mörder. Die Souverainität haftet nicht an dem Lebern dieses oder jenes Menschen. Stirbt er, oder wird er, weil er sich an dem Lebern eines andern vergehen wollte, umgebracht; so geht die Souverainität nach der Regel des Staats, auf eine andere Person über, und der Staat wird durch einen solchen Widerstand gar nicht vernichtet; 2) daß ein außerbürgerliches Zustand doch besser ist, als ein solcher, wo die Ungerechtigkeit Princip ist, und die Stelle des Souverains vertritt, denn jene ist doch ein Uebergang in den Zustand der Gerechtigkeit, weil jeder Staat nur aufgelöst wird, um in einen bessern überzugehen: dieser aber ist ein Zustand der Ungerechtigkeit selbst, ein Zustand, in welchem die Menschen verbunden wären, alle ihre Rechte der Willkühr eines einzigen Preis zu geben, und sich von ihm, als seine unbedingten Sklaven, behandeln zu lassen; welches unmöglich recht seyn kann.

Wenn der Hr. V. S. 177. zum Kriterio der Richtigkeit des Satzes, daß ein Widerstand der Unterthanen gegen Unrecht des Beherrschers, nie recht seyn könne, den Umstand angiebt, daß in einem solchen Streite die eine Partei (das Volk) ihr eignen Richter seyn würde; so erwiedere ich, daß es nicht an sich unrecht ist,

sein Richter zu seyn. Es ist allemal unter folgenden zwei Bedingungen zusammengenommen Recht: 1) im Nothfalle, wenn kein dritter da ist, dem die Sache vorgebracht werden konnte; 2) wenn die Maxime, wornach ich in der Noth verfahren bin, als allgemeines Vernunftprincip be-
rethen kann. Aber, sagt der Hr. Verf. Wer soll denn Richter seyn, ob das Ver-
fahren dem Rechtesgesetz gemäß und nicht bloß willkürlich ist? Kann unter dem Vorwande der ungerechten Behandlung, nicht jeder in jedem Augenblicke rebelliren? Ich frage dagegen: warum hat diese Bedenklichkeit der Staat selbst nicht, wenn er einem Menschen, der im Walde von Räubern angefallen wird, verstatet, sich selbst zu vertheidigen. Das Urtheil, ob er wirklich angefallen worden, überläßt er ihm auf seine Gefahr, jedoch nur provisorisch, d. h. also zu fällen, daß es vor jedem Gerichtshofe als wahr rechtfertigen, und ihm wenigstens Niemand das Gegentheil beweisen kann. Wenn es also Rechtsprincip wäre: *Jedermann kann sich dem Agenten des Souverains widersetzen, wenn dieser eine Handlung gegen ihn begeht, die gar nicht als eine Handlung einer obersten Staatsgewalt gedacht werden kann, welche Schutz der Rechte sich herablassend nicht zum Zweck haben konnte; so ist nicht abzusehen, wie ein solches Gesetz den Staat selbst zerstören könnte. Vielmehr ist offenbar, daß es diene, ihn aufrecht zu erhalten, indem ein Regent, der sich bewußt wäre, er dürfe Niemanden, der sich nach diesem Princip ihm widersetzt, bestrafen, in einem solchen Princip nichts finden kann, als ein Hinderniß, willkürlich den Zweck des Staats zu vernichten, welches er, wenn er anders die Gerechtigkeit liebt, von Herzen billigen muß. Ob der Fall da ist, in welchem der Regent allen Staatszweck vernichtet, muß freilich der beurtheilen, welcher*

cher die Widersetzung wagt. Sie mag ihm aber gelingen oder nicht; so wird er sich immer der Beurtheilung der objektiven Vernunft unterwerfen, und darnach gerichtet werden müssen; es richtet ihn nun das Publikum oder das Gericht seines Landes. Beide würden aber doch nur urtheilen müssen, ob er dem Princip gemäß, oder ihm zuwider gehandelt habe; im ersteren Falle werden sie ihm Recht, im letzteren Unrecht geben. Die Schwierigkeit, einen gerechten Urtheilspruch von dem Gericht zu erhalten, kann auch niemals ein Grund seyn, eine Handlung selbst schlechthin für unrecht zu erklären. Denn das würde den Knoren auf eine sehr barbarische Art zerhauen heißen. Daß aber der Richter gegen den Agenten des Souverains entscheidet, ist gar kein Widerspruch, weil ersterer nicht den Privatwillen des letzteren, sondern das Gesetz zum Princip seines Richtens erwählen muß, das sehr wohl eine Sentenz bestimmen kann, die dem Privatwillen des Souverains widerstreitet; einen Unterchied, den sich sogar die despotischsten Regenten gefallen lassen, wenn sie vor ihren Gerichten in Civilsachen Recht nehmen.

Ueberhaupt genommen giebt es keine einzige Handlung in der Welt, von der man schlechthin sagen könnte, sie sey allemal und in allen Fällen Recht oder Unrecht, weil jede Handlung, die der Materie nach einerlei ist, der Form oder den Maximen nach, verschieden seyn kann, und Rec. begreift daher nicht wohl, wie der Hr. V. a priori behaupten könne, daß einzelne bestimmte Handlungen z. B. die unnatürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes unbedingt wider das Sittengesetz und der Widerstand gegen einen Regenten unbedingt gegen das Rechtsgesetz sey. Er wünscht, daß es dem tiefdenkenden Verfasser gefallen möchte, hierüber, so wie über die meh-

rerer berühren Punkte, Aufschlüsse zu geben, und die Mißverständnisse zu heben. Denn dem Rec., der die tiefste Verehrung gegen Hr. K. von jeher empfunden und bezeugt hat, ist es um nichts, als um Wahrheit bei allen seinen Bemerkungen zu thun.

Um über den bisher abgehandelten Punkt noch bestimmter seine Meinung zu äußern, will Rec. die Hauptstelle des V. hierhersetzen, und noch einige Bemerkungen darüber machen: „Der Grund der Pflicht des Volks,“ heißt es, S. 126. etc. „einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders, als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß. „Denn um zu demselben heftigt zu seyn, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden seyn, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu seyn, und das Volk, als Unterthan, in einem und demselben Urtheile zum Souverain über den zu machen, dem es unterthänig ist, welches sich widerspricht, und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverain richten sollte — wo sich denn zeigt, daß das erstere es in seiner eignen Sache seyn will.“ Daß in dem letzteren Umfange kein Widerspruch liege, ist schon gezeigt worden. Der Widerspruch in dem ersteren scheint aber bloß scheinbar zu seyn, weil dem Ausdrucke, *oberste Gesetzgebung*, ein doppelter Sinn beigelegt ist, nämlich 1) heißt die oberste Gesetzgebung ein Princip, wodurch der Zweck des Staats als möglich gedacht werden kann; 2) eine

konkrete Person, welche a) solche Gesetze geben kann, die dem Begriffe N. 1. gemäß sind, und dann ist freilich kein Widerstand rechtlich denkbar; aber b) es ist auch möglich, daß sie solche Gesetze giebt, wodurch aller Zweck des Staats zerstört und vernichtet werden müßte. In diesem Falle würde sie den Charakter von N. 1. verlieren, und die Widersezlichkeit gegen ein solches Ungeheuer würde dem Begriffe von N. 1. gar nicht widersprechen. Daß die Beurtheilung, in welchem Falle ein Gesetz so beschaffen sey, daß es gar nicht mit dem Staatszwecke als vereinbar gedacht werden könne, in vielen Fällen Schwierigkeit hat, daraus würde nichts weiter folgen, als die Pflicht, daß in zweideutigen und nicht ganz evidenten Fällen, angenommen werden müsse, das Recht sey auf der Seite des Souveräns. Es giebt aber Gesetze, bei denen es so evident ist, daß durch dieselben aller Zweck des Staats vernichtet würde, daß man in der That die Menschheit auf eine grausame Art höhnen würde, wenn man daran zweifeln wollte, ob der Mensch auch richtig urtheile, wenn er annähme, daß durch deren Befolgung der ganze Staatszweck aufgehoben würde. Wir wollen setzen, ein Tyrann wolle alles Eigenthum seiner Unterthanen durch ein Gesetz für sein Domainengut erklären, oder er wolle durch ein Gesetz alle erstgeborenen Kinder seiner Unterthanen zu seinen Sklaven machen, und sie in die Bergwerke nach Peru schicken, so könnte doch in der That kein Mensch daran zweifeln, daß in diesen Gesetzen eine offenbare Vernichtung des Staatszwecks liegt; und wenn nun das Volk den Regenten zwänge, diese Gesetze zu widerrufen, oder kein Mensch sich da zu verstünde, ihnen zu gehorchen; so scheint es doch aller gesunden Urtheilskraft zuwider zu seyn, wenn man einen

solchen Zwang und eine solche Widersezlichkeit für Hochverrath erklären wollte, und eine Philosophie, welche ein dem gesunden Menschenverstande so widerstrebendes Urtheil durchtreiben wollte, würde ganz sicher die Falschheit ihrer Principien dadurch verrathen.

Eben so muß Res. aufrichtig bekennen, daß er den Schauder vor einer formellen Hinrichtung eines Regenten weder selbst empfindet, noch diese Empfindung bei andern bemerkt hat, die doch sonst mit sehr feinem moralischen Gefühl versehen sind. Der Abscheu vor der Hinrichtung Ludwigs des Sechzehnten, rührt wohl vielmehr daher, daß dessen Verurtheilung samtuarisch und ohne Rechtsprincipien geschah. Aber wenn man sich z. B. vorstellt, es wäre erwiesen, daß ein Regent viele tausende seiner Unterthanen als Sklaven verkauft, mehrere im Zorn, oder weil er seine Lust daran gehabt, erschossen, skalpirt, oder andere Verbrechen begangen hätte, die den Tod verdienen, und das Volk rißte sich von diesem Ungeheuer los, gäbe sich eine neue Verfassung, und liesse den Böfewicht, ohne alle Leidenschaft, nach den Gesetzen, wie jeden andern Verbrecher, der ein gleiches gethan hätte, bestrafen; so kann ich nicht begreifen, wo hierin das Unrecht liegen soll, dessen sich das Volk schuldig macht, und es kommt mir daher immer so vor, als ob ich in alle dem, den würdigen Verf. mißverstanden hätte. Denn nimmermehr kann er einen moralischen Horreur gegen die Bestrafung eines solchen angenommenen moralischen Ungeheuers betrogen, er heiße nun König oder Highwayman.

Wenn der Herrscher so beschaffen ist, wie der Verf. den Begriff von ihm entworfen hat; so ist gar kein Zweifel, daß jeder Widerstand gegen ihn Hochverrath sey. Denn nach demselben darf er nach

B.

B. gar kein Privateigenthum, keine Domainen haben; er darf gar nichts zu eigen besitzen, außer sich selbst, hat nach C. kein Recht, Glaubensvorschriften zu machen, darf nach D. seine Beamten nicht willkürlich absetzen etc. Kurz die Rechte des Souveräns werden so genau bestimmt und beschränkt, daß jedermann willig ihm dieselbe einräumen wird, und es ist hiernach um so mehr zu verwundern, weshalb der Hr. V. dem Volke schlechterdings kein Recht einräumen will, zu beurtheilen, ob eine Person X. wirklich sich als Souverain gerire oder nicht, da die Kriterien so einleuchtend sind, daß der, welcher sich anmaßen wollte, ihm seine Würde beliebig streitig zu machen, augenblicklich seines Muthwillens oder seiner Bosheit auf eine augenscheinliche Art vor aller Welt überführt werden könnte.

„Das Strafrecht, sagt der Hr. Verf. S. 195. ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerze zu belegen.“ Diese Erklärung setzt voraus, daß zwischen Personen, die auf dem Fuße der Gleichheit mit einander stehen, kein Strafrecht statt finde. Aber wenn dieses auch wahr wäre; so bedürfte es doch eines Beweises, welchen Rec. ungenügend vermisst hat. Denn das im Naturstande kein Strafrecht statt finden kann, liegt weder im Begriffe dieses Rechts, noch ist es der gemeinen Vernunft zuwider. Denn wenn ein muthwilliger Rube z. B. im Naturstande einen Mann kontinuierlich neckt, und dieser giebt ihm eine Tracht Schläge dafür; so erkennt jeder dieses für eine ganz gerechte Strafe, ob der Strafende gleich dem Beleidiger sonst nichts zu befehlen hat. Der Satz also S. 195. der oberste im Staate kann nicht bestraft werden, scheint 1) eine

Folge einer willkürlichen Definition des Strafrechts zu seyn; und 2) müßte wenigstens hinzugesetzt werden; so lange er den Charakter des Obersten wirklich an sich hat, und durch ein Betragen, das dem Begriffe eines Obersten im Staate widerspricht, sich nicht selbst seiner Würde entkleidet.

Was das Völkerrecht und Weltbürgerliche Recht betrifft; so ist es dasselbe, was der Hr. Verf. in der Schrift: Zum Ewigen Frieden vorgetragen hat — ein Inbegriff vortrefflicher Ideen, welche sämtlich praktisch sind, und deren vollständige Erhellung und Berichtigung alles Nachdenkens werth ist. Welchen Begriffen Rec. nicht beitreten kann, wird aus dem vorhergehenden leicht abzunehmen seyn. Es sind alle diejenigen, welche aus der Voraussetzung des Hr. Verf. fließen, als ob ein ausserbürgerlicher Zustand kein rechtlicher seyn könne. In dieser Idee liegt aber auch ganz allein die Quelle aller Verschiedenheit zwischen ihm und dem Recensenten. — Es bedarf übrigens wohl keiner Erklärung, daß die Gegenbemerkungen des Rec. mehr die Achtung gegen die Verdienste des tiefdenkenden Verf. bezeugen, als sie verleugnen sollen, und daß Rec. gern, Überwiegenden Gründen nachzugeben bereit sey.

2) Halle bei Hemmerde und Schwetfchke: *Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft*, nebst einer Geschichte derselben von *Ernst Ferdinand Klein*, Königl. Preuss. Geheimen Justiz- und Kammergerichtsrath, Direktor der Universität Vorsteher der Juristenfacultät und Professor Juris zu Halle, Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1797. 26 B. 8.

Men

Man findet in diesem Lehrbuche die Materien, welche zu der natürlichen Rechtswissenschaft gehören, in einer leichten natürlichen Ordnung abgehandelt. Der Hr. Verf. hat auf die neuesten Bearbeitungen dieser Wissenschaft allenthalben Rücksicht genommen, und die Begriffe, welche seinen Beifall erhielten, mit in sein System aufgenommen, andere hingegen berichtigt oder kritisiert; so daß kein Philosoph dieses Buch lesen wird, ohne von dem Gedankenreichen Hrn. Verf. belehrt und unterhalten zu seyn. Rec. will die Leser nur auf diejenigen Punkte dieses Werks aufmerksam machen, wodurch es sich von andern unterscheidet, und welche ihm einer Berichtigung oder Veränderung zu bedürfen scheinen. Es enthält überhaupt 1) die Vorbegriffe in der Einleitung; 2) das unbedingte und hypothetische Naturrecht; 3) das Gesellschaftsrecht, wo erstlich die Gesellschaft überhaupt, zweitens die häuslichen, drittens die bürgerlichen Gesellschaften abgehandelt werden; viertens folgt die Lehre vom Staatsrecht, und fünftens vom Völkerrechte. Den Beschluß macht eine Geschichte des natürlichen Rechts.

In der Einleitung kommen Erörterungen von Begriffen vor, welche mit der Rechtswissenschaft in keiner nothwendigen Verknüpfung stehen, und die vielleicht eben, weil sie isolirt vorgetragen sind, dunkel geblieben sind, und sich nicht vollkommen haben rechtfertigen lassen. Dahin rechnet Rec. z. E. die Eintheilung aller uns bekannten (könnte heißen für uns möglich erkennbaren) Wirkungen in Vorstellungen und Bewegungen, wobei gesagt wird, daß wir die Bewegung nicht ohne Vorstellung denken könnten, welches doppeltinnig ist. Heißt es, daß die Bewegung *realiter* von der Vorstellung abhängt; so möchte dieses schwerlich zu er-

weisen seyn. Heißt es, daß die *Vorstellung* der Bewegung nicht ohne Vorstellung möglich sey; so ist der Satz unfruchtbar und identisch. Eben so viel Zweideutigkeit und selbst Unerweislichkeit scheint der metaphysische Satz §. 12. zu enthalten, daß in der Geisteswelt der Anfang aller Wirkung zu finden sey. Jedoch sind diese Begriffe, die keinen Einfluß auf rechtliche Behauptungen haben, und daher kann sie Rec. übergehen. — *Frei* ist eine Handlung, heißt es §. 21. „in so fern sie die Wirkung eines Entschlusses ist.“ — Allein, wenn der Entschluß die Handlung als eine Ursache nothwendig hervorbringt, und selbst wiederum von vorhergehenden Zuständen eben so nothwendig hervorgebracht würde; so wäre die Handlung, welche die Wirkung eines Entschlusses ist, doch nicht frei, sondern gezwungen. Freiheit kann bloß negativ, als die Unabhängigkeit von einer andern Ursache, bestimmt werden. Daher scheint es auch nicht genug zu seyn, zu sagen S. 13; „die innere Freiheit besteht in der Unabhängigkeit des Entschlusses von fremder Willkühr,“ sondern es muß heißen, von jeder fremden Ursache, diese mag Willkühr oder etwas anderes seyn. Die *äußere* Freiheit besteht nach S. 13, in der Abwesenheit eines Hindernisses der beschlossenen äußerlichen Handlung. Dieser Begriff ist richtig, nur muß es nach des Rec. Meinung heißen, eines *äußeren* Hindernisses. Denn die Abwesenheit der *inneren* Hindernisse macht noch nicht die äußere Freiheit aus. Der Begriff der Freiheit wird von dem Hrn. Verf., wie es auch zu dessen Zwecksrecht ist, besonders in rechtlicher Beziehung entwickelt. Daher heißt es vollkommen richtig §. 22: „Wenn ein anderer Entschluß, nur mit gänzlicher Unterdrückung des eigennützigen Triebes gedacht werden könnte; so mangelt die *gemeine* Freiheit.“

heit. Denn dieses ist eine zichtige Regel um die Imputation darnach zu bestimmen. Mehreren Schwierigkeiten scheinen die in eben diesem §. folgenden Bestimmungen unterworfen zu seyn, wie wenn es heißt, die heroische Freiheit bestehe in der möglichen Wahl zwischen der Befriedigung des eignen und uneygen nützigen Triebes. Denn mit diesem Merkmale versucht man in die positive Natur der Freiheit einzudringen, wobei jederzeit Gefahr ist, nicht nur etwas Unerweisliches zu behaupten, sondern auch unverständlich zu werden. Denn es möchte sehr schwer werden, zu bestimmen, was eine solche Wahl eigentlich sey. Vollkommen richtig wird die moralische Freiheit §. 14. bestimmt, welches dadurch möglich wird, das sich der Hr. V. hier blos an negative Merkmale hält. Die Eintheilung der Handlungen in Beziehung auf ihre Freiheit, welche §. 16. gegeben wird, hat alle Eigenschaften einer richtigen und zweckmäßigen Eintheilung.

Der Satz §. 18. „das zum Bedürfnis des Rechtsgelehrten auch die scheinbare Freiheit hinreichend seyn würde,“ könnte leicht so verstanden werden, das man eben nicht gewis zu seyn brauchte, ob ein Mensch wirklich frei gehandelt habe, oder nicht, um ihm mit Recht etwas zu imputiren. Aber dieses würde ganz falsch seyn. Denn das hiesse, einen auf die Gefahr, das man ihm Unrecht thue, verdammen, welches nie gut geheissen werden kann. Man muß also unstreitig den Hr. V. so auslegen, das er damit sagen wolle; es sey eben nicht nöthig, einen spekulativen Beweis für die Freiheit zu setzen, um nach dem Rechte zu verfahren, sondern die praktische Gewisheit davon sey hierzu vollkommen hinreichend. Dieses ist auch wohl unstreitig die Bedeutung des dreißigsten Paragraphen. Vielleicht wäre es besser zu sagen: Wenn gleich die

Freiheit in der Spekulation bezweifelt werden mag (als welche überall nicht sthig ist, Beweise für die Freiheit zu liefern); so liegen doch hinreichende Gründe in der weit gewisseren Moral, sie praktisch zuzulassen, anstatt, wie der Hr. Verf. sich ausdrückt: Freiheit des Willens wird im praktischen Sinne vorausgesetzt, wenn sie auch im spekulativen Sinne bezweifelt werden sollte.

Die Rechtswissenschaft überhaupt wird §. 46. definiert: „als ein System von Lehren über die moralische Grenzbestimmung der küsseren Freiheit für die moralischen Wesen, welche in der Sinnenwelt leben.“ Diese Definition greift sehr tief in das Wesen der Wissenschaft ein. Vielleicht erhalte sie einen noch größern Grad von Deutlichkeit, wenn man statt des Ausdrucks: *moralische Grenzbestimmung* setzte: über die Grenzbestimmung der küsseren Freiheit nach allgemeinen Gesetzen. Von der natürlichen Rechtswissenschaft wird §. 48. noch das Naturrecht unterschieden, welches letztere von den Rechten und Verbindlichkeiten handelt, so weit sie allein aus der allgemeinen Menschennatur hergeleitet werden können, da die Rechtswissenschaft noch diejenigen Wahrheiten hinzufüge, welche sich aus der Kenntniss der Gegenstände der gewöhnlichsten Zustände in und ausserhalb der bürgerlichen Gesellschaft ergeben. Es scheint also, als ob der Verf. unter der Rechtswissenschaft dasjenige verstanden wissen wolle, was andere *angewandtes Naturrecht* genannt haben.

In dem vierten Abschnitte, der von den Grundätzen der praktischen Philosophie überhaupt, und der natürlichen Rechtswissenschaft insbesondere handelt, sucht der Hr. V. den neuern Streitigkeiten über die ersten praktischen Principien aus dem Wege zu geben, welches aber nur dadurch

durch gelingen konnte, daß er den Punkt, welchen sie betreffen, nicht berührt. Denn wenn sich gleich alle Parteien leicht darin vereinigen möchten, daß es Pflicht sey, nach einem guten Willen zu streben; so werden sie doch bei der Bestimmung dieses Willens in Uneinigkeit gerathen, und wenn die Güte des Willens S. 41. darin gesetzt wird, daß er so viel als möglich von äußeren Dingen unabhängig, Sinnlichkeit und Vernunft in Uebereinstimmung bringt; so wird man doch erst den Inhalt der Forderungen der Vernunft und der Sinnlichkeit wissen müssen, um diese Uebereinstimmung zu beurtheilen. Hier geht aber eben erst aller Streit an. Wenn also das oberste Sittengesetz S. 41. so ausgedrückt wird: „Strebe nach einem Willen, welcher mit sich selbst und dem Verstande übereinstimmt, und die Sinnlichkeit der Vernunft unterordnet,“ so scheinen dadurch die Forderungen, welche man an ein oberstes Princip machen kann, noch nicht erfüllt zu seyn; weil man durch ein solches Princip eben wissen will: *wenn der Wille mit sich übereinstimme*, und welches eigentlich der Inhalt der obersten Vernunftforderung sey. Wenn dieser Inhalt bestimmt worden wäre; so hätte sich vielleicht der §4te §. daraus ableiten lassen, wo es heißt: „So bald man mehrere freie Wesen in der Sinnenwelt voraussetzt, muß man ihnen gleiche äußere Freiheit zugestehen, und also einem Jeden die Befugniß einräumen, Zwang und Gewalt mit Gewalt abzuwenden.“ Aus dem bloßen Begriffe freier Wesen der gedachten Art folgt dieses nicht. Denn wenn auch daraus folgt daß jedem das Merkmal der Freiheit zukomme; so folgt doch hieraus nicht, daß jeder diese Freiheit in dem andern sehen soll. Die Erkenntniß dieser Pflicht muß entweder ursprünglich oder von irgend einem andern Sittengebote abgeleitet

seyn, welche Ableitung aber von dem vom Verf. angenommenen Princip nicht möglich zu seyn scheint. Wenn indessen gleich das Rechtsprincip nicht bis auf seinen ersten praktischen Ursprung verfolgt ist; so ist doch der Rechtsgrundsatz selbst gut getroffen, welchen der Hr. V. zum Grunde legt, und welcher heißt: „Zwang und Gewalt sind nur zum Schutz der ursprünglich zustehenden und rechtmäßig erworbenen Freiheit erlaubt, so weit sie nicht rechtsgültig eingeschränkt werden.“ Man könnte auch sagen: die Freiheit als allgemeines Gesetz gedacht, ist das oberste Rechtsprincip, oder: Jeder hat ein Recht, die Freiheit des andern so weit einzuschränken, daß die Seinige dadurch nicht verletzt wird.

In der unbedingten natürlichen Rechtswissenschaft wird Kap. 1. von *Befugnissen*, Rechten und Verbindlichkeiten gehandelt. Der Hr. V. macht einen Unterschied zwischen *Befugniss* und *Recht*, welcher eine genauere Prüfung verdient. Das Wort *Recht*, im weiteren Sinne, sagt er, bedeutet, was dem Grundsätze des Naturrechts nicht widerspricht. „Hierunter begreift man so wohl das, was ich *Befugniss*, als das, was ich *Recht* im engern Sinne nenne. Das Wort *Befugniss* bezeichnet den durch den Grundsatz des Naturrechts bestimmten Wirkungskreis, ohne Rücksicht auf die Verbindlichkeit der andern, diesen Wirkungskreis anzuerkennen, und die Befugnisse eines Menschen bestehen daher in dem Umfange des Erlaubten, so weit es mit Gewalt durchgesetzt werden darf. — Eine Befugniss, welcher eine Zwangspflicht des andern gegenüber steht, heißt *sich Recht*.“ Allein dem Rec. scheint es, daß es überall keine Befugniss gebe, deren Wahrheit nicht eine Verbindlichkeit erzeugt, die Handlungen, welche aus der Befugniss fließen können, für Recht zu erken-

erkennen, das also nicht einer Zwangspflicht entspräche, die befugtest Handlungen zu dulden. Es könnte dieses doch nirgends der Fall seyn, als: 1) wo die Erkenntniß der Befugniß von der einen Seite unbekannt oder ungewiß ist, wie wann jemand sich einer Sache bemächtiget, die er für eine res nullius hielt, die es aber nicht ist, wo offenbar nur eine vermeinte Befugniß da ist, und die Handlung bloß wegen der unvermeidlichen Unwissenheit als unschuldig angesehen werden muß. Der, dessen Eigenthum ich mir auf eine solche Art anmaßte, hat allerdings eine Zwangspflicht, diese Anmaßung nicht als eine Beleidigung zu sühnen. Er hat aber keine Pflicht, ihm sein Eigenthum zu lassen, wo aber auch jener sogleich die Nichtigkeit seines Rechts erkennen muß, so bald er von den rechtmäßigen Ansprüchen des andern belehrt wird. In diesem Falle war also bloß ein Scheinrecht oder ein Scheinbefugniß da; 2) wenn zwei über ein Recht streiten, die auf dem Fusse der Gleichheit stehen, wie im Kriege Feind gegen Feind, wo jeder ein Befugniß hat, sich gegen den andern zu wehren. Aber hier ist das Recht zweideutig und unausgemacht. Jede Partei glaubt allerdings, das die andere eine Zwangspflicht gegen sie habe. Das sie aber nach dieser Meinung nicht beurtheilt werden können, kommt bloß daher, weil ihre beiderseitige Meinungen subjektiv sind, und keine von beiden das Recht hat, von der andern zu verlangen, das sie ihr subjektives Urtheil als gültig annehme. Fast auf gleiche Art unterscheidet sich Meilin Befugniß und Recht, welches ein anderer Rec. in den Annalen (1796. 3. St. p. 458.) ebenfalls nicht zu lassen will.

Auf die Einleitung folgt die unbedingte natürliche Rechtswissenschaft, die der Rec. ganzen Beifall hat. Das Noth-
Annal. 797.

recht wird §. 117 als ein wirkliches Recht aufgeführt. Aber es ist wohl gar kein Recht, und Rec. glaubt, das diesen Punkt Kant in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre in das vollste Licht gesetzt hat. Wenn es §. 113. heißt: „Nach dem Naturrechte ist jeder befugt, sein Recht dem Rechte des andern vorzuziehen, wosern nicht auf der einen Seite ein verkäufliches, auf der andern Seite aber ein unverkäufliches ist;“ so trit Rec. diesem Princip vollkommen bei, wenn es nur so viel sagen will, als das Niemand gezwungen werden kann, sich darum zu bekümmern, ob andere ihre Rechte zur Ausübung bringen können, oder nicht, und glaubt, das in diesem Falle, so gar die letztere Einschränkung wegfallen muß. Allein wenn diese Regel des Nothrechts begründen sollte, wie der Hr. Verf. will; so würde sie andeuten, das jemand, um die Objekte der Rechte anderer vernichten, also anderer Rechte oder Befugnisse verletzen könne, und in diesem Sinne glaubt Rec., das sie von der Vernunft nie gerechtfertiget werden kann, weil sie das Princip, wosnach die Freiheit, also auch das Recht eines jeden unverletzlich ist, umwerfen würde. Ein Mensch, der mit einem andern in Lebensgefahr ist, hat also zwar das Recht, sich nicht darum zu bekümmern, ob der andere gerettet werde, und auf seine eigne Rettung zuerst bedacht zu seyn, aber nimmermehr ein Recht, die Lebensgefahr des andern dadurch zu vergrößern, das er ihn aus dem rechtmäßigen Besitze des einzigen Mittels wirft, wodurch sein Leben noch erhalten wird. Es giebt in diesem Sinne gar kein Nothrecht, ob es gleich Fälle giebt, wo der Richter die Verletzung des Rechts eines andern nicht bestrafen kann.

Für die Entstehung der hypothetischen Rechte, werden §. 121. drei Hauptgründe

angegeben, nämlich *Einwilligung*, *Beleidigung* und *Zueignung*. Wenn auch bei der Ausführung dieser Punkte gewisse Schwierigkeiten übergangen sind, welche, ohne sehr subtile Unterfuchungen anzustellen, nicht aufgelöst werden können; so sind doch dafür die Fälle in der Anwendung so genau bestimmt, und die Resultate jener feiteren Unterfuchungen, so gut getroffen, daß die Uebergang derselben nicht den mindesten Schaden in der Anwendung hat, und der praktische Jurist, welcher sich mit den angezeigten Grundfätzen gelüßig vertraut gemacht hat, wird sein Geschäft mit höchtem philosophischen Geiste betreiben. Die Lehre von den verbindlichen Willenserklärungen ist vornämlich sehr detaillirt abgehandelt. Das Strafrecht (§ 221. etc.) hält der V in so weit für ein absolutes Recht, als die Strafe ein bloßes Verteidigungsmittel gegen Unrecht sey. — Die Testamente und Erbverträge werden §. 296. 297. verworfen. Allein letztere lassen sich allerdings aus dem Grunde des Miteigenthums rechtfertigen.

Von dem natürlichen Staatsrechte wird, wie gewöhnlich, das Gesellschaftsrecht im allgemeinen und das Familienrecht insbesondere abgehandelt. Die *Ehe* definiert der Hr. Verf. §. 423. als eine zu dauernder Befriedigung der Geschlechtsbedürfnisse errichtete Gesellschaft zwischen Personen verschiedenen Geschlechts. Allein dieses ist kein charakteristisches Merkmal der Ehe. Eine Gemeinschaft der Weiber kann auch eine solche Gesellschaft seyn, aber es ist doch keine Ehe. Verbindungen dieser Art mit Konkubinen und Kebsweibern sind ebenfalls keine Ehen. Da die Ehe ein Vertrag ist; so kann sie die Befriedigung des Geschlechtstriebes nur so zum Zwecke haben, wie sie nach sittlichen Gesetzen möglich ist. Das Sittengesetz aber gestattet nur die einige Mo-

nogamie. Folglich verdient auch diese nur den Namen der Ehe. Jedoch bedarf dieses eines Beweises. Das ausschließende Recht der Eltern zur Erzielung ihrer Kinder, wird §. 436. aus ihrer Pflicht abgeleitet. Dieses scheint aber kein hinreichender Grund zu seyn, da die Pflicht doch nur daraus entspringt, daß der Zufall sie mit Wesen in Verbindung setzt, die ihrer Hülfe bedürfen, andere aber eben diese Pflicht auf sich haben, wenn der Zufall ein gleiches thut. Demnach würde der, welcher ein verlornes Kind aufnähme, um es zu erziehen, ein Recht auf die Detention des Kindes präcendiren können; welches doch nicht der Fall ist. Diese Punkte haben durch Kants Naturrecht ein helleres Licht erhalten. Sklaverei und Leibeigenschaft werden, wie billig verworfen. Wenn wird man endlich in der wirklichen Welt die Stimme der Menschheit und der Menschlichkeit hören?

In der Einleitung zum Staatsrecht wird gezeigt, wie Klugheit und Vernunft die Errichtung eines Staats nothwendig machen und anrathen. Der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft wird richtig §. 430. in die äußere und innere Sicherheit der Mitglieder gesetzt, und wenn eine Oberherrschaft darin existirt; so heißt sie *Staat* (§. 482) die rechtliche Fortdauer des Staats ist §. 484 nicht so vorgestellt, als ob sie nothwendig zum Staatsvertrage gehöre, sondern als ob es von der Willkühr der Glieder abhängt. Allein es scheint, daß die ewige Fortdauer des Staats ein wesentlicher Bestandtheil des Grundvertrages sey. — Neben der obersten gesetzgebenden und vollziehenden Gewalt, hält der Hr. Verf. noch eine *ausselende Gewalt* (§. 500.) zur Bewahrung der beiden übrigen möglich. Allein wenn diese eine *Gewalt* und nicht eine bloße Stimme ohne rechtlichen Effekt (wie die Publicität der **Völker**

Volkurtheile) seyn soll; so würde sie offenbar die einzige oberste, und alle übrigen von ihr abhängig seyn. Denn sonst würde sie abermals einer aufsehenden Gewalt bedürfen, und so ins Unendliche. Dem Uebel einer letzten Gewalt ist durch keine gesetzliche Einrihtung abzuhelfen. Die Constitution und der Geist der Zeit ist wohl das einzige Mittel, den Bürger vor auszu großen Ausbrüchen der Willkühr der Staatsobersten zu schützen. Die Todesstrafen werden §. 514. nur in so fern für erlaubt gehalten, als der Staat sich und seine Mitbürger auf eine andere Art nicht schützen kann. Allein wer kann das gewiß wissen, ob er es nicht auf eine andere Art gekonnt haben würde? der Staat würde bei diesem Grunde, immer in Gefahr seyn, zu irren, folglich dem Zufassenden Unrecht zu thun. Es ist aber eine Hauptregel, niemanden auf die Gefahr zu strafen, daß man ihm Unrecht thun könne. Wenn daher Todesstrafen gerecht seyn sollen; so müssen sie einen andern Grund haben. Ueberhaupt ist die Lehre des Strafrechts noch sehr im Dunkeln, so viel auch darüber geschrieben ist. Dem Begnadigungsrechte scheint der V. §. 520. einen zu weiten Umfang zu geben — Der Begriff der *Aristokratie* (§. 536.) scheint nicht bestimmt genug gefaßt zu seyn, wenn gesagt wird, sie bestehn darin, daß einer ganzen Gesellschaft die Oberherrschafft zustehe. Denn wenn diese Gesellschaft durch das Volk und aus den Gliedern des Volks (nicht aus einem erblichen Adel) bestimmt würde; so würde doch eine (repräsentative) Demokratie da seyn. Die angehängte Geschichte des Naturrechts ist ziemlich ausführlich, und ob man gleich in Bestimmung der Verdienste der einzelnen Bearbeiter abweichen möchte; so wird doch jeder die Gedanken des Hrn. Verf. mit Nutzen und Vergnügen lesen.

3) Zerbst bei A. Pflüchel: *Ueber Rechts und Staat*. Von Joh. Heinrich Tieftrunk. Professor in Halle. *Erster Theil*. 1796. 21. B. gr. 8.

Wer einen deutlichen und ausführlichen Kommentar über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts und insonderheit über das, was in den neuesten Zeiten in dieser Wissenschaft gethan ist, sucht, wird in diesem Werke seine Befriedigung finden. Besonders ist es für angehende Denker eine Anleitung, wie sie methodische Begriffe erörtern, und die Regeln der allgemeinen Logik auf wichtige Materien anwenden sollen, indem der Verf. die Regeln der Methode, welche er in der Erörterung und Beurtheilung befolgte, zugleich mit angeben, und die Anwendung davon praktisch gezeigt, besonders in den ersten Abschnitten. Er setzt zuerst die Begriffe nach seiner eignen Art auseinander, und beurtheilt sodann die neuesten Versuche, welche man in den Werken von Hofbauer, Meiss, Heydenreich, Jakob, Klein etc. antritt, deren Meinungen er theils beirrit, theils sie berichtigt, tadelt und kritirt, so daß man das Buch zugleich als eine Kritik der neuesten wichtigsten Versuche in der Rechtslehre ansehen kann. Dieser *erste Theil* faßt das eigentliche Naturrecht in sich; die Gedanken über das Staatsrecht muß man in dem folgenden erwarten. Wir wollen den Inhalt dieser Schrift kürzlich anzeigen, und einige streitigen Punkte der Prüfung unterwerfen.

Das *erste Kap.* enthält eine vorläufige Betrachtung und Entwicklung des Begriffs vom Rechte überhaupt S. 9 — 25. worin nicht so wohl der Inhalt des Begriffes Recht, selbst angegeben, als vielmehr die Art des Begriffes von Recht bestimmt wird, den realen Inhalt erfährt man mehr im dritten Kap., worin der oberste Grund-

satz des Rechts gesucht und deducirt wird. Das dritte giebt den Unterschied der Rechts- und Tugendlehre sehr gut und sehr bestimmt an. Im vierten werden die neueren Versuche den Rechtsbegriff und den Grundsatz des Rechts zu bestimmen kritisiert, und im fünften Kap. Principien einer rechtlichen Beurtheilung aufgestellt. S. 26 — 169. Wir können den Inhalt dieser Abhandlungen nicht besser als mit den Worten der eignen Rekapitulation des Hrn. V. darstellen, woraus man zugleich dessen Methode besser, als aus unsrer Beschreibung wird abnehmen können. S. 170 etc. „Die vorläufigen und einleitenden Untersuchungen zu einer Rechtswissenschaft betreffen vorzüglich folgende Gegenstände: *Ersichtlich*. Erörterung und Darstellung des obersten Grundes aller praktischen, mithin auch der rechtlichen Gesetzgebung. *Zweites*. Rechtfertigung des obersten praktischen Gesetzes, als eines a priori synthetischen Satzes. *Drittens*. Begründung der Möglichkeit, wie ein ursprünglich bloß rationaler und als Gesetz der übersinnlichen Welt konstituirt Satz Anwendung auf Gegenstände der Natur und Gebrauch in Erfahrungsfällen haben könne. *Viertes*. Welches die vermittelnden und leitenden Principia für die Urtheilskraft sind, um das Verhältniß der menschlichen Handlungen zur Autonomie zu bestimmen und über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit derselben ein objektiv gültiges Urtheil zu fällen.

A) Der oberste Grund aller praktischen Gesetzgebung liegt in der reinen Vernunft und ist deswegen bloß *formal*. Da nun der Wille ein Vermögen der Kau- salität nach Regeln ist, Regeln aber, so fern sie den Bestimmungsgrund des Willens enthalten, *Maximen* sind, so wird es die *obere Form* der Maximen seyn, wodurch der Wille der Bedingung, die ihm

die Vernunft macht, *unantworten* seyn und derselben angemessen handeln kann.

Die Form der Maximen ist also allein der Vernunftmäßigkeit empfänglich. Nun ist aber das allgemeine Merkmal des Vernünftigen das *Unbedingte* in der Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung; mithin wird die Vernunftmäßigkeit der Form der Maximen darin bestehen, daß sie die unbedingte Bedingung alles möglichen Bedingten, als Bestimmungsgrundes des Willens ist. — Das Unbedingte der Form der Maximen durch die vier ursprünglichen Functionen der Denkkraft *bestimmt*, wird daher folgende Merkmale für die Form der Maximen erhalten. Nämlich die durch die Vernunft bedingte Form der Maximen wird als Gesetz des Willens seyn, *ersichtlich*: von *unbedingter Allgemeinheit*; es ist Gesetz für jeden vernünftigen Willen ohne Ausnahme und Einschränkung; *zweites*: von *unbedingter Realität*, d. i. *Gültigkeit* oder *Gesetzkraft*; es ist verpflichtend durch sich selbst, ohne alle Einschränkung durch irgend etwas anderes, *drittens*: *oberster Bestimmungsgrund* des Willens. Es mögen Dinge auf den Willen einfließen, welche da wollen, so ist ihr Einfluß diesem obersten Einflusse, als einer für sie sämtlich gesetzlichen Regel untergeordnet. *Viertes* *nothwendiger* Gesetz, d. i. ein solches, dessen Allgemeinheit, Gültigkeit und Bewegungskraft aus dem bloßen Begriff desselben hinlänglich erweislich und erkennbar ist. Nach dieser Durchführung der Form der Maximen durch die vier ursprünglichen Momente des Urtheilens lautet das Gesetz der reinen Vernunft für den Willen: *Handle nach einer Maxime, von der du wollest konnen, daß sie unbedingt allgemeingültiges Gesetz und nothwendiger Bestimmungsgrund eines jeden Willens sey.*
B) Der aufgestellte Satz ist *synthetisch*; denn er enthält die Verknüpfung der Bedin-

dfung mit einem Bedingten so, daß keins durch bloße Zergliederung des Andern gefunden werden kann. Denn der Wille ist ein Vermögen der Kausalität nach der Vorstellung von Regeln; *welches* die Regeln sind kann aus dem Begriffe des Willens nicht weiter herausgefunden werden, am wenigsten, daß oder ob die Regel eine vernünftige seyn solle. Wäre der Wille durch sich selbst dem Vernunftgesetze angemessen, so läge das Merkmal der Vernunftmäßigkeit schon in ihm, und könnte durch Entwicklung des Begriffs von ihm gefunden werden, so aber ist der Wille nicht von selbst der Vernunftform angemessen, sondern er soll dieselbe erst zur Regel seiner Kausalität machen. Gleicher Weise liegt auch der Begriff des Willens nicht im Vernunftgesetze, denn durch alle Auflösung des Begriffs von dem Vernunftgesetze wird man nie auf ein Prädikat kommen, das den Willen ausdrückte. An sich sind sich also der Wille und die Vernunftmäßigkeit fremde, da sie aber doch in jenem Gesetze zu einander verbunden werden, wie das Bedingte mit der Bedingung, indem die Idee eines reinen Vernunftgesetzes Kausalgesetz des Willens werden soll, so ist diese Verknüpfung synthetisch, nicht analytisch. — Da ferner der Satz kein theoretischer ist, welcher etwa ein Gesetz für Dinge enthält, die der Vernunft irgendwo andersher gegeben würden; sondern er vielmehr ein praktischer Satz ist, welcher ein Gesetz enthält, dessen Vorstellung der G- und von der Existenz der Dinge nach demselben seyn soll, so entsteht die Frage: wie ist ein solcher synthetischpraktischer Satz möglich? oder wie kann reine Vernunft unmittelbarer Bestimmungsgrund für den Willen seyn? Die Antwort ist: nur dadurch, daß der Wille frei, mithin unabhängig von dem Naturgesetze der sinnlichbedingten Gegenstände,

folglich ein Vermögen einer absoluten Selbstbestimmung oder Autonomie ist. Praktische Vernunft, d. i. die Vernunft als Vermögen, den Willen zu bestimmen, ist nur dadurch möglich, daß der Wille frei ist; ist aber der Wille frei, so ist die Bestimmung desselben durch reine Vernunft sogar *notwendig*, d. h. es folgt aus dem Begriffe eines freien Willens, daß er, wenn er sich zum Handeln bestimmt, sich nur durch Vernunftprinzipien unmittelbar bestimmen könne; weil alle andere Bestimmungsgründe nur mittelbar auf ihn einfließen und als alleinige Bewegungsgründe des Willens die Autonomie desselben aufheben würden. C) Das obige Gesetz war aber auch *praktisch*, mithin Bewegungs- und Bestimmungsgrund für den Willen. Der Wille, als ein Vermögen des Menschen, mithin eines Wesens, das in der Sinnenwelt existirt und wirkt, ist in Ansehung der Materie des Willens von sinnlichen Objekten abhängig, und in Ansehung der durch ihn hervorzubringenden Wirkungen dem Naturgesetze der Sinnenwelt unterworfen. Da aber das Vernunftgesetz immer die *Bedingung der Form* des Willens bleibt, die *Materie* oder Objekte des Willens mögen seyn, welche sie wollen; so steht das Vernunftgesetz als Kausalgesetz des Willens in *Beziehung* auf alle Handlungen des Menschen, selbst diejenigen nicht ausgenommen, welche erscheinen, mithin dem Gesetze des Naturmechanismus unterworfen sind. — Die Beziehung der Vernunft auf die Objekte des Willens besteht aber darin, daß sie durch die Idee eines Kausalgesetzes des Willens selbst Kausalität hat oder Bestimmungsgrund desselben ist, in wie fern er handelt, d. h. sie will durch ihre Ideen im Felde der Erfahrung *wirkende Ursache* seyn. In wie fern sie dies ist, ist der Gebrauch ihrer Ideen *immanent*. Wie ist es aber möglich, daß Ver-

Vernunftideen immanent seyn und auf Erfahrung angewandt werden können; da sie an sich ganz fremdartig sind? Dies ist dadurch möglich, daß zwischen beiden an sich so heterogenen Elementen als Vernunftidee und Erfahrung sind, etwas in die Mitte tritt, welches mit beiden verwandt ist, folglich den *Uebergang* von dem Einen zum Andern vermittelt. — Das Mittel selbst aber ist der *reine Verstand* als Princip der Natur ihrer Form nach. Im Verstande nämlich liegen die Gründe der Möglichkeit einer Natur überhaupt, und der allgemeine Begriff desselber ist der der Form einer allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit. — Dieser Begriff ist erstlich dem Vernunftgesetz homogen, denn er entspringt völlig a priori und prädicirt das von der Natur, was das Vernunftgesetz von den Maximen verlangt, nämlich, allgemeine Gesetzmäßigkeit. Er ist zweitens immanent; den unter ihm, als der Bedingung der Natur überhaupt, müssen alle Objekte derselben stehen, und seine Realität beweist sich im Felde der Erfahrung. Soll nun das Vernunftgesetz in der Erfahrung Kausalität haben, so ist dies nur dadurch möglich, daß es die Form der Natur als Mittel seiner Anwendung annimmt, und die Form der allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit zur Bedingung der Maxime macht. Das hieraus entspringende Princip für den Willen im Verhältnis zur Natur, als dem Felde seiner Wirklichkeit, heißt daher: „Handle nach Maximen, die sich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstand haben können.“ Hiermit wäre also die Frage beantwortet: Wie ist die Anwendung des Vernunftgesetzes auf Erfahrung möglich? — Aber auch eben hieraus lassen sich C) die Principia ableiten, nach welchen die Moralität der Handlungen des Menschen, in so fern sie in der Erfahrung vorkommen, beurtheilt werden kann. Denn ist das obige

Princip, die Regel der Kausalität des Willens, in wie fern er im Felde der Erfahrung wirkende Ursache ist; so können seine Maximen zugleich als Naturgesetze angesehen werden, und die Folge davon ist, daß die Natur nicht allein besteht, sondern auch zur übersinnlichen Idee der Vernunft zusammenstimmt. Denn bestehen muß sie dadurch, weil das Princip ihres Daseyns Bedingung der Maximen ist, und zur Vernunftidee muß sie zusammenstimmen, weil die Bedingung der Maxime zur Vernunftform harmonirt. Bei dieser Folge als wahrnehmbare Wirkung des durch Vernunft bestimmten Willens müssen wir stehen bleiben; denn es ist wichtig und entscheidend, daß die Nothwendigkeit derselben a priori eingesehen wird. Ist nämlich die Vernunftform das Kausalgesetz oder der Bestimmungsgrund des freien Willens und macht sie ihm, im Verhältnis seiner Kausalität zur Natur, die Form der Naturgesetzmäßigkeit zur Bedingung und zum einschränkenden Regulativ seiner Maximen, so ist die unausbleibliche Folge von seiner Wirksamkeit auf die Gegenstände der Natur, daß sie als Naturwesen bestehen; denn die also bestimmte Maxime kann sich als Naturgesetz zum Gegenstande haben oder mit andern Worten, sie stimmt zur Form der Natur. Was nun unausbleibliche Folge einer durch Vernunftideen im Felde der Erfahrung wirkenden Ursache oder des vernünftigen Willens ist, das muß in der Zweckvorstellung eben diesen Willens, als nothwendiger Zweck gedacht und gewollt werden. Denn die subjektive Einschränkung des menschlichen Willens, sich nach den Folgen seiner Thätigkeit umzusehen, und die Vorstellung von denselben zum Bestimmungsgrunde zu machen, kann in Ansehung des objektiven Gesetzes seiner Kausalität nichts ändern. Wäre das Handlungsvermögen

der

der Menschen nicht auf die Zweckvorstellung eingeschränkt, so dürfte der Mensch nur dem Vernunftgesetz folgen, und die Natur würde zur Freiheit zusammen stimmen, ohne daß der Mensch auf die Folgen seiner Thätigkeit zu sehen hätte; da Jedem aber nicht also ist, so muß er die Folgen bedenken. Eine Folge aber, die durch die Vorstellung von ihr wirklich wird, heißt Zweck. Nun liegt es aber schon im Begriffe des Zwecks, daß ein Daseyn auf ein anderes Daseyn bezogen wird; da aber diese Beziehung immer weiter geht, und nicht eher aufhört, als bis man auf ein Daseyn kommt, das nicht mehr relativ ist, so muß der Mensch in der Zweckvorstellung etwas haben, worauf alle Zwecke bezogen werden müssen, welches mithin absoluter Zweck ist. Dies kann nun nichts anderes seyn, als dasjenige, wodurch die Vorstellung von Zwecken und Naturwesen selbst nur möglich ist; und das ist der Mensch. Denn der Mensch allein hat eine Vorstellung von der Natur oder dem Daseyn der Dinge nach Gesetzen und eine Vorstellung von Zwecken oder von einem Daseyn, daß durch die Vorstellung von ihm wirklich wird. Da nun der Mensch der Beziehungspunkt aller Daseyns und aller Zwecke ist, so ist sein Daseyn selbst ein absolutes Daseyn und es selbst ein absoluter Zweck. Unter allem Daseyn also, das Folge der Willens-thätigkeit seyn, mithin von ihr hervorgebracht werden kann, gehört nichts das Daseyn des Menschen, folglich ist der Mensch selbst auch kein relativer Zweck, vielmehr ist das Daseyn des Menschen die einschränkende Bedingung aller möglichen Zwecke, die ein Wille nur haben mag. Nun sehen wir oben, daß die unvermeidliche Folge der vernunftmäßigen Willensfähigkeit darin bestand, daß die Natur erhalten wurde; jetzt können wir diese Folge dahin bestim-

men, daß das *Daseyn der Menschheit* erhalten werde; indem sich alle andere Dinge auf dasselbe, als ihren gemeinchaftlichen Beziehungspunkt, concentriren. Hieraus folgt, daß der a priori bestimmte Endzweck des Menschen in nichts andern besteht, als darin, daß er zur Würde der Menschheit zusammen stimme. Die Würde der Menschheit besteht aber eben in der Vernunftmäßigkeit der Maximen oder in der Möglichkeit, durch seine Maximen selbstgeleitet seyn zu können; folglich ist der Endzweck der Menschen das Daseyn der Menschheit, und alles, was aus dem innern Princip desselben abgeleitet werden kann, im höchstmöglichen Grade zu befördern. Die Zusammenstimmung zu diesem Endzwecke legt sich durch ihre Wirkungen in der Erfahrung dar, und daher ist das Verhältnis der *Wirkungen* des Willens zu dem aufgegebenen Endzwecke das Princip der Beurtheilung und Erkenntniß der Moralität seiner Maximen. Alle mögliche Zwecke der Menschheit kreifen nämlich in zwei Bestandtheile zusammen, in den der Sittlichkeit und Glückseligkeit, mithin machen diese das höchste in der Welt mögliche Gut aus. Da die Glückseligkeit durch die Sittlichkeit bedingt ist, so gründet sie nur bedingte Pflichten, die Sittlichkeit hingegen unbedingte Pflichten. Die Rechtslehre hat es nur mit den unbedingten Pflichten zu thun. Unbedingte Pflicht ist die negative Zusammenstimmung zum Endzweck der Welt; und die Verletzung derselben legt sich in der Erfahrung durch Widerstreit gegen das Daseyn der Menschheit dar, mithin ist die Legalität der äußern Handlung, nach den drei Arten der Moralität leicht zu bestimmen. 1) Eine Handlung ist dem Rechte nach möglich, wenn sie dem Endzwecke der Welt nicht widerstreitet; sie widerstreitet ihm nicht, wenn zu ihr eine Max-

Maxime gedacht werden kann, die als Naturgesetz der Menschheit möglich ist. 2) eine Handlung, ist recht, wenn zu ihr eine Maxime, die sich als Naturgesetz der Menschheit zum Gegenstande haben kann, gedacht werden *muß*; wenn mithin das Gegentheil zu denken unmöglich ist. 3) Eine Handlung ist *nothwendig* recht; wenn sie unter den elben Bedingungen nur das erwidert, was ihrem Subjekte von einem Andern widerfahren ist.

Im sechsten Kapitel wird hierauf von den Rechtspflichten und Rechtsansprüchen nach den formalen Principien der Natur gehandelt, und es werden die Principien der Persönlichkeit, Freiheit und Gleichheit dargestellt und zergliedert; die Eintheilung der Rechte nach der Ordnung der Kategorien wird erläutert, und die Folgen gezogen, welche aus jenen Rechten fließen. Das siebente Kapitel setzt den Begriff des Naturrechts näher fest. Als *Gesetz* heißt es S. 218. bedeutet es die Regel, welcher der menschliche Wille, um des Daseyns der Menschheit willen unterworfen ist; und als *Rechtsanspruch* bedeutet es die Rechte, welche aus den Principien des bloßen Daseyns der Menschheit hervorgehen. Dieses letztere ist etwas dunkel ausgedrückt, indessen erläutert das Vorhergehende und Nachfolgende den Sinn hinreichend. Das achte Kapitel erörtert insbesondere den Begriff des Zwangsrechts, im neunten wird von den materialen Rechten geredet, in welchem Abschnitt die Hr. Verf. insbesondere der philosophischen Rechtslehre des Prof. Jakob am nächsten kommt, und wo er von Eigenthum und Verträgen handelt. In den folgenden Kapiteln wird: von der Ausübung, Einschränkung und Kollision der Rechte; von der Verletzung des Rechts, von der Zurechnung und Strafe und zuletzt vom Naturstande gehandelt.

Das natürliche Strafrecht wird von dem Hr. Verf. bestritten. Sein Hauptgrund dagegen ist: (S. 299.) weil kein Mensch von Natur ein Vermögen habe, den moralischen Werth seines Nächsten genau zu würdigen, noch Creditiv sich zum Geleitzgeber auf zuwerfen. Allein weder dieser Grund noch die gegen den Verteidiger des natürlichen Strafrechts gemachte Einwendungen erweisen das Ungegründete des natürlichen Strafrechts. Denn 1) behaupten weder *Schmalz* noch *Jakob*, gegen welche der Hr. V. seine Gründe namentlich richtet, ein Strafrecht gegen alle Menschen, sondern nur gegen Beleidiger. Sie nehmen also kein moralisches, sondern ein *rechtliches* sich bloß auf äußere Beleidigungen beziehendes natürliches Strafrecht an. Zu der Bestimmung dieser Art des Strafrechts ist aber gar nicht nothwendig, daß der Grad der Moralität in der Handlung bestimmt werde. Denn wenn dieses überhaupt zur Strafe nothwendig wäre; so könnte auch der Staat nicht strafen. Eben so ist der Begriff, daß jede Strafe einen Oberherrn voraussetzt, nur willkürlich in den Begriff der Strafe aufgenommen, und bedarf erst eines Beweises, welcher aber nirgends gegeben ist. Wenn gegen die Jakobische Definition der Strafe, daß sie „ein physisches Uebel sey, welches einem andern um der Beleidigung willen“ zugefügt wird,“ S. 292. erinnert wird, daß nicht jedes Uebel, das der Beleidigte dem Beleidiger zufügt, Strafe sey, so trifft diese Bemerkung jener Definition gar nicht, weil sie dieses nicht behauptet; ein solches Uebel ist nach jene Definition nur dann Strafe, wenn die Beleidigung den (Haupt) Grund dazu enthält, also nicht bloß Ersatz, Selbstvertheidigung, Rache etc. die Zufügung des Uebels bestimmt. Das aber Strafe auch im Naturstande rechtlich möglich seyn müsse, erhellt, sobald man nur über

überall eine Gültigkeit des Rechts in diesem Zustande gelten läßt. Denn in diesem Falle ist sie das einzige Mittel den, welcher den Willen hat, zu beleidigen, zu bestimmen, seinen Willen nicht auszuführen. Die Furcht, daß er seinen Entschluß wegen den Widerstand nicht möchte ausführen können, oder daß er das geraubte Gut werde wieder ersetzen müssen, wird ihn nicht einmal abhalten können, die Beleidigungen zu wiederholen, welche das Eigenthum betreffen. Injurien aber und Verletzungen der Person, wird sogar jeder ungescheuet begehen können. Denn für diese ist kein Ersatz, und wenn sie schon geschehen sind, keine Vertheidigung gegen sie mehr möglich. Die Strafe ist also das einzige Mittel, wodurch der Mensch sein Recht auch im Naturstande gegen Uebermuth sichern kann, und da hiendurch auch niemandes Freiheit verletzt wird, indem die ungerechte Handlung des Beleidigers selbst der Grund dazu ist; so kann die Strafe im Naturstande wohl als rechtlich möglich gedacht werden. Nur wenn man mit Herrn. Kant annehmen wollte, daß im Naturstande gar keine Ausübung des Rechts möglich sey, und jeder rechtliche Zustand ein Oberhaupt voraussetze, würde das Strafrecht wegfallen.

- 4) Paris im dritten Jahre der Republik: Ueber die Regierungen, und die Grundsätze einer jeden derselben. Aus dem englischen von *Thomas Payne*. 4. H. 8.

In der dem Verf. eignen lebhaftesten Manier sucht er in dieser Piece darzuthun, daß Regierung durch Erbfolge an sich und unbedingt unrecht sey, folglich weder durch Verträge, noch auf irgend eine andere Art rechtmäßiger Weise eingeführt und bestet-
Annel. 797.

hen könne, und daß die Regierung durch Wahl und Stellvertretung die einzige rechtlich-mögliche sey. Beweise für beide Sätze wird man ganz umloßt bei dem Verf. suchen. Er versichert bios, daß sein Satz so evident sey, als Euklids Axiom. Alles ist bei ihm bloße Deklamation. Das, was noch als ein Grund angesehen werden kann, findet sich S. 23. und läuft darauf hinaus, daß eine solche Regierung wenigstens die Freiheit der Nachkommen verletze. Denn diese hätten das Recht, selbst die Regierungsart zu bestimmen. Allein die er Grund trifft die repräsentative Form so gut, als die Erbfolge. Denn wenn es ein absolutes Recht ist, die Regierungsart zu wählen; so würde jeder Hinzukommende das Recht haben, zu bestimmen, daß der Staat, wenigstens für ihn, entweder gar nicht seyn, oder doch anders organisiert seyn sollte. Denn wenn die Mehrheit der Stimmen für ihn gelten soll, so muß er erst selbst seine Einwilligung zu einem solchen Gesetze geben, und folglich kann sie ihn nicht binden, ehe er freiwillig eingestimmt hat. Wenn also die Fortdauer einer Verfassung wider den Willen derer, die sich ihr unterwerfen sollen, Despotismus ist; so dringt sich das repräsentative System den Nachkommen so gut despotisch auf, als die erbliche Monarchie oder Aristokratie. Wenn nicht Payne's Schriften den unverdienten Ruhm in England genossen hätten; so wäre es nicht der Mühe werth, dessen leichte Produkte auf deutschen Boden zu pflanzen.

II. RELIGIONSPHILOSOPHIE.

- 1) Jens bei Wolfgang Stahl: *Ueber christliche Religion*, deren Felsfestigkeit und zweckmäßige Behandlung als Volksschule und Wissenschaft für das gegenwärtige
F ge

ge Zeitalter von *D. Johann Wilhelm Schmid* ordentlichem Professor der Theologie 1797 32. B. 8.

Rec. hat dieses Buch mit großem Vergnügen gelesen. Der ruhige und unparteiische Ton des Verfassers, die Unbefangenheit, mit welcher er alle Gedanken, sie mögen herrühren, von wem sie wollen, benutzt und in seinen Idengang verwebt, geben schon an sich eine erfreuliche Erscheinung. Man ist aber auch außerdem mit dem Herrn Verf. fast immer einig; sein Urtheil ist hell und vorurtheilfrei; seine Sprache populär, und er verräth dabei eine vertraute Bekanntschaft mit der neueren theologischen Literatur, so daß sein Buch in mehrerer Rücksicht lehrreich wird. Das ganze ist eine philosophische Methodenlehre der christlichen Religion, und verdient in dieser Hinsicht eine ausführliche Anzeige in den Annalen.

Der Endzweck des Verf. geht dahin, zu bestimmen, nicht nur, ob die christliche Religion sich zur allgemeinen Volksreligion qualificire, sondern hauptsächlich darauf: ob eine wissenschaftliche Behandlung der christlichen Religions- und Sittenlehre zweckmäßig und ausführbar sey, und in welchem Verhältnisse der biblisch-christliche Lehrbegriff zu dieser theologisch-moralischen Wissenschaft stehe? (S. 15.) Die Entscheidung dieser Frage hängt ganz von der wesentlichen Beschaffenheit der Lehre Jesu und der Apostel ab. Dieses giebt Veranlassung zu den Untersuchungen über die Beschaffenheit und den Werth einer *positiven* Religion, einer mittelbaren und unmittelbaren Offenbarung über das Vernunftmäßige der Lehre Jesu, seine göttliche Sendung, die Absicht und Beweiskraft der von ihm verrichteten Wunder, über Accommodationen im N. T. über die gründliche Mittheilung der Religions-

lehren in fundamentales et non fundamentales etc. Nach diesen nöthigen Vorberurtheilungen, welche im ersten Abschnitte abgehandelt werden, geht der Verf. zum zweiten Abschnitte zur Hauptsache über, und beantwortet die oben angeführten Hauptfragen. Der Inhalt des ersten Abschnitts ist nun folgender: 1. *Absicht und Plan Jesu bei Bekanntmachung seiner Lehre.* Der Verf. behauptet die genaue Meinung daß Jesus die Stiftung einer neuen Religion zur Absicht gehabt habe, und daß er die jüdische Religion nicht bloß habe verbessern, sondern eine neue an deren Stelle setzen wollen, und belegt seine Behauptung mit den gewöhnlichen Stellen — Ob dieses wirklich die Absicht Jesu gleich vom Anfange an gewesen sey, läßt sich wohl schwerlich ausmachen, obgleich Rec. einräumt, daß die entgegengesetzten Meinungen von Mendelssohn, Kiem, dem Fragmentisten etc. ebenfalls bloße Hypothesen bleiben. Der Hr. V. hat daher freilich recht, wenn er die Schwäche der Gründe der letzteren aufdeckt, aber die Gründe seiner eignen Meinung werden dadurch nicht stärker, weil die angeführten Stellen theils allgemeine moralische Aussprüche sind, die immer so angeführt werden konnten, Christus mochte die eine, oder die andere Absicht oder auch wohl, welches eben so wahrscheinlich ist, keine von beiden haben, theils nur beweisen, daß Christus in der Folge bei den wahrgenommenen Schwierigkeiten, die Verbesserung des Judentums unter den Juden aufgegeben habe. Der Vortrag Christi kann aber auch in vielen Stellen so ausgelegt werden, daß er nur die bornirte moralische Denkart der Juden erweitern will, ohne dadurch das *Positive* der jüdischen Religion abzuschaffen, daß sich immer einer besseren Denkart anbequemen liefs. Indessen bekennet Rec. nochmals, daß er nicht

nicht meint, des Verf. Behauptung sey durch alles dieses widerlegt. Er glaubt nur, daß die Absicht Jesu bei so vielen historischen Dunkelheiten schwer zu erforschen sey, und daß also alles, was hierüber gesagt wird, bloße Muthmaßungen bleiben.

2) *Wie ist natürliche und positive Religion als allgemeine Volksreligion denkbar?* Jede Religion, lehrt der Verf., muß auf Sittlichkeit gegründet seyn. Unfre eigne Vernunft führt uns zur Moralität, und diese zeigt uns die Bahn, auf welcher wir zur wahren Religion gelangen. So sehr das Gesetz der Freiheit vor sich besteht, und keiner mächtigen Beihülfe bedarf, um sein Ansehen und seine eigenthümliche Würde zu behaupten; so sehr ist doch der vernünftigen Gattung endlicher Wesen eine Unterstützung nöthig, um sich gegen die mächtigen Reize der Sinnlichkeit zu waffnen und der gesetzgebenden Vernunft hinlängliche Gewalt auf den Willen, gegen alle ihr entgegenstrebende Hindernisse zu verschaffen. Diese Unterstützung findet die Vernunft in der Hoffnung einer unserer Tugend angemessenen Glückseligkeit, in dem Glauben an Unsterblichkeit, und an ein höchstes moralisches Wesen, welches zugleich der Oberherr der ganzen Natur ist. So allgemein der Trieb nach Glückseligkeit bei allen endlichen vernünftigen Wesen ist, so unentbehrlich ist einem jeden der Glaube an Gott und an Unsterblichkeit zur Ausübung der Tugend in einer Sinnewelt, die es ihm nicht verstatet, dem Sittengesetze den Gehorsam zu leisten, den die Vernunft auf eine unbedingte Weise von ihm fordert. Dadurch werden wir in ein solches Verhältnis zu der Gottheit gesetzt, daß wir genöthigt sind, in ihr den heiligen Gesetzgeber, den allmächtigen

und gütigen Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge und den gerechten Richter und Vergelter alles Guten zu suchen, der den Willen und das Vermögen besitzt, bei einem jeden das genaueste Ebenmaas zwischen Tugend und Glückseligkeit zu veranstellen. Die Gesetze unterer Vernunft, wenn sie gleich Gesetze der Freiheit sind, müssen wir als Gesetze Gottes betrachten, und bei deren redlichen Befolgung Glückseligkeit von ihm erwarten; durch ihn können wir also hoffen, des höchsten vollendeten Guts theilhaftig zu werden. Dieses Verhältnis zu der Gottheit ist das, was wir Religion objectiv betrachtet nennen. Eben dieses Verhältnis müssen wir aber auch kennen lernen, dasselbe als ein notwendiges, für uns überaus wichtiges Verhältnis betrachten, und demselben nach einer freien Anerkennung uns unterwerfen. Wenn dadurch, dem gemäße, auf die Gottheit sich beziehende, Gefühle in uns hervorgebracht werden, wenn wir diese in unsere Maxime aufnehmen oder sie zur herrschenden Gesinnung unsers Herzens machen, und sie alsdenn in Worte und Thaten übergehen lassen, so ist dieses die Religion subjectiv betrachtet, die in uns befindliche Erkenntnis aller unserer Pflichten als Gebote Gottes, die freie in Gefühlen und Handlungen sich offenbarende Anerkennung unsers Verhältnisses zu Gott als dem heiligen Gesetzgeber und Beförderer unserer ganzen Glückseligkeit. Diese Religion, wenn sie eine wahre seyn soll, kann also nur eine einzige seyn, so verschieden auch die Formen und Modificationen seyn mögen, unter welchen wir uns dieselbe zu eigen gemacht haben. Hierauf wird der Unterschied zwischen *natürlicher* und *positiver* Religion bestimmt (§ 1). Jene kann theils durch Betrachtung der ganzen Natur entstehen, so daß man an den Erscheinungen der Natur auf das

Daseyn Gottes, auf seine Vollkommenheiten schließt: theils aus der vernünftigen moralischen Natur des Menschen. Diese letztere wird für die alleinige Quelle der ächten Religion gehalten. Die natürliche Religion wird der positiven entgegenge-
 setzt, in wie weit die erste durch eigne Vernunftkräfte gefunden, die letztere aber *gegeben*, und durch fremde Auktorität entstanden ist. Diese Auktorität kann entweder eine menschliche oder göttliche seyn. Letztere ist die *geoffenbarte*. Kec. bemerkt, daß hier das erste Glied der Eintheilung Null ist. Menschliche Auktorität kann in Religionsangelegenheiten überall nicht gelten, und in der That erkennt sie auch selbst der einfältigste nicht an. Eine Religion, deren letzter Grund menschliche Auktorität seyn sollte, ist daher erwas ganz unmögliches. Der Begriff der Offenbarung wird S. 57. etc. richtig und ohne Umwege bestimmt, als eine besondere außerordentliche Veranstaltung Gottes, wodurch uns Religionswahrheiten bekannt werden, die wir nicht durch eignes Nachdenken kennen können, es mag nun diese Mittheilung mittelst der Träume, Visionen etc. geschehen, oder die Gedanken mögen unmittelbar ohne Zwischenanlaßten von der Gottheit kommen. Immer ist sie eine unmittelbare Wirkung der Gottheit. Neben dieser eigentlichen *unmittelbaren* Offenbarung denkt sich der Verf. S. 59. noch eine *mittelbare*, die von anderer Beschaffenheit ist, als was man gewöhnlich Offenbarung durch Natur nennt. Es ist der Mühe werth, seine Gedanken hierüber zu hören: „Wir können uns,“ heißt es S. 59. „eine andere Art der göttlichen Offenbarung denken, die durch solche Mittelursachen bewerkstelligt wird und deswegen keine übernatürliche Wirkung der Gottheit ist, aber doch deutliche Spuren eines besondern göttlichen Einflusses

uns vor Augen legt. Am schicklichsten ist es, sie mittelbare Offenbarung Gottes zu nennen, so wie jene durch die Benennung: unmittelbare Offenbarung von ihr unterschieden wird. Diese Art von Offenbarung, an welche man ehemals nicht gedacht hat, die aber die neuern theologischen Schriftsteller oft in Gedanken haben, wenn sie von Offenbarung sprechen, verdient gewiß alle Aufmerksamkeit, und darf bei Untersuchungen über geoffenbarte, besonders christliche Religion nicht übergangen werden, weil sie uns in den Stand setzt, vieles genauer zu bestimmen, und manchen Mißverständnissen und Schwierigkeiten vorzubeugen. Eine solche mittelbare Offenbarung unterscheidet sich von jeder andern Entstehung neuer Religionskenntnisse dadurch, daß so viele außerordentliche Umstände sich mit einander vereinigen, diese Wirkung hervorzubringen, als bei keiner andern Gelegenheit je geschehen ist. Wenn Männer auftreten, die sich durch höhere Geisteskräfte und richtigere Einsichten vor allen andern ihrer Zeitgenossen auf eine vorzügliche Weise auszeichnen, wenn diese sich wirklich für Gesandte Gottes ausgeben, und unter göttlicher Auktorität neu noch ganz unbekannte Lehren vortragen, durch viele ganz außerordentliche unerklärbare Phänomene Aufmerksamkeit erregen und Glauben finden, wenn man nach angestellter Prüfung ihre Lehren selbst sehr vernünftig und annehmungswürdig findet, wenn alle äußere Umstände, die Zeitperiode, die Sitten, die Denkungsart der Zeitgenossen, die politischen Ereignisse ihr Unternehmen begünstigen, ohne daß im geringsten gewaltsame und betrügerische Mittel gebraucht werden, wenn eine Religionsrevolution zu Stande gebracht wird, die ohngeachtet aller Hindernisse und aller entgegenstrebenden Bemühungen anderer sich

sich auf einen großen Theil des Erdbodens in verschiedenen Ländern und Völkern ausbreitet und in den fernsten Zeiten, bei den spätesten Nachkommen ihre Wirkung äussert, wenn alles auf eine solche Weise sich zutrüge, daß die Geschichte nichts Aehnliches aufzuweisen hat; wer wird dieses nicht in einem vorzüglichen Verstande als ein Werk Gottes betrachten? Wer wird wohl Anstand nehmen, diesen Männern das Prädikat von Gefandten Gottes einzuräumen und ihre Lehren mit besonderer Aufmerksamkeit anzuhören, diese als göttliche Lehren zu schützen, und eine Schrift, in welcher sie aufzeichnet stehen, als eine heilige Schrift anzunehmen und zu gebrauchen? Wie viele werden nicht sogar kein Bedenken tragen, eine unmittelbare übernatürliche Mitwirkung Gottes zu glauben, und diese Schrift als eine wirklich göttliche Schrift zu betrachten? Und warum sollten wir uns weigern, eine solche ausserordentliche Veranstaltung Gottes zur Einführung besserer moralischer und religiöser Kenntnisse und Gesinnungen, die eine so ausgezeichnete große Wirkung gehabt hat, göttliche Offenbarung, und die auf eine solche Weise bekannt gemachten Lehren geoffenbarte Lehren zu nennen? Die Religion, welche durch eine solche unmittelbare Offenbarung eingeführt wird, ist auch eine positive Religion, weil sie von Gott den Menschen gegeben ist, und ohne seine besondere Veranstaltung ihr Daseyn nicht würde erlangt haben.“

Dem Rec. scheint der Begriff einer solchen Offenbarung schwankend zu seyn. Denn es ist nicht bestimmt, ob die ausserordentlichen Begebenheiten den Schluß auf ein überfinnliches Princip rechtfertigen sollen, in welchem Falle die Gottheit offenbar als ein theoretischer Erklärungsgrund

gegen alle gute Physik und Metaphysik gebraucht werden würde, oder ob sie blos den Gedanken hervorbringen sollen, daß Gott, wegen der Hinwirkung dieser Dinge auf sittliche Zwecke, im Spiele seyn könne, und es also nur eine moralische Reflexion über gewisse Weltbegebenheiten ist. Wahrscheinlich ist das letztere die wahre Meinung des Verf. Dann sichts aber Rec. nicht ein, warum hierzu ausserordentliche Begebenheiten erfordert werden. Die natürlichsten Dinge können diese Reflexion eben so gut befördern, wenn man aus denselben moralische Zwecke entspringen sieht. Ueberdem würden in diesem Falle doch nicht die ausserordentlichen Mittel, sondern nur der dadurch erreichte Zweck von Gott abzuleiten seyn; die Mittel aber müssen immer aus andern natürlichen Ursachen verstanden werden können. Dieses ist auch ganz die Meinung des Hrn. Verf. Denn er sagt (S. 62.): die Frage: Ob eine Religion zugleich natürliche und positive seyn könne, sey völlig gleichbedeutend mit der, ob sie vernünftige und geoffenbarte Religion zugleich seyn könne? und entscheidet für die Bejahung dieser Frage dadurch, daß er unter der Offenbarung jene mittelbare versteht. Denn, heisst es S. 62. „Wir sehen dabei nichts als eine besondere weite Providenz Gottes, die alles nur auf eine wunderbare und ausserordentliche Weise zur Beförderung reiner Religion und Sittlichkeit veranstaltet, die Umstände bei der Geburt, der Erziehung und Bildung gewisser Menschen so gelenkt hat, daß sie zu größern Scharfsinn und hellern Einsichten als andere haben gelangen können, ausserordentliche Begebenheiten, die jedem unerklärbar waren und allgemeine Aufmerksamkeit erweckten, geschehen lassen, durch diese Vorbereitung und durch ein glückliches Zusammenreffen anderer günstiger Zeitumstände diese Männer mit Muth und
Be-

Begegnung erfüllt die menschliche und animalische Verfassung mit dem so zu sagen gewöhnlichen und in gewisser Hinsicht selbst bei so das nicht die moralische Religion getrieben, was unter andern Umständen ganz anders, aber doch immer wieder eine gewisse Fortpflanzung hervorzubringen würde. Alles was zwar der Werk Gottes, aber nicht seine wahrliche Mittheilung veranlaßt. Alles fließt aus der menschlichen Vernunft her, als aus der einzigen Quelle der Moralität, der Religion und Sittlichkeit, und die Gottheit erleuchtet nur ihr Bestreben, sich über die damals lebenden Menschen und über die spätere Nachwelt an reichen Strömen zu ergießen. Die dadurch verbreiteten Lehren sind also Lehren der Vernunft, können aber mit Recht auch geoffenbarte Lehren genannt werden."

Diese Stelle bedarf indeed einer behutsamen Auslegung. Denn sonst könnte sie leicht so verstanden werden, als ob im Grunde doch etwas Wunderbares vorgefallen sey, und es würde des Verf. mittelbare Offenbarung keine andere seyn, als die sonst die *naturalis* heißt, welche es doch nach S. 96. nicht seyn soll. Der Verf. hat also wohl nichts anders im Sinne, als daß er lösen will, die Wahrnehmung der Begebenheiten, wodurch eine moralische Religion so weit ausgebreitet ist, und wodurch das Menschengeschlecht einen so großen Fortschritt zu seiner Bestimmung gemacht hat, führe vorzüglich die Betrachtung herbei, daß hier eine moralische Weltregierung durchblicke, ohne daß wir deshalb diesen Begebenheiten einen Vorzug, in Ansehung ihrer Abhängigkeit von Gott einräumen, gleichsam, als ob er sich um das übrige weniger bekümmere. Nein, sondern jene Begebenheiten ziehen nur deshalb unsere Aufmerksamkeit mehr an, weil sie *fast* nur Spuren der Vorlesung enthalten, die wir in andern nicht so bemerk-

bar. Was der Verf. gegen die geoffenbarte Religion im theoretischen Sinne sagt, ist also wahr und gründlich, wenn es auch angenommen, die sich in der Vorstellungsort des Verf. nicht finden können, anstößig anerkennen möchte. Indessen scheint es doch, als ob für selbst etwas reelles, gleichwie eine causative Ursache wäre, welche gewisse Wirkungen in der Welt hervorgebracht hätte, da es doch nur etwas Subjektives, eine Betrachtungsweise des Menschen ist, die zwar in ihm viel ausgerichtet kann, aber doch nie nur in die Reihe äußerer realer Ursachen versetzt werden darf. — Das Sottengesetz erhält in dem Menschen; Welche Leute fangen es an deutlich zu denken, und theilen es andern in verschiedenen Formeln mit, durch die sie ihre innere Stimme auch verstehen und deutlich denken lernen. Aber die Wahrheit dieses Gesetzes glauben sie nicht auf Auktorität eines Menschen. In diesem Gesetze kündiget sich ein höherer Befehlshaber an. Siehe das ist Gottes Stimme! — Und wer ihnen dieses deutlich macht, ist ein göttlicher Gesandter, ein Mann Gottes, er versteht die göttliche Stimme in den Menschen auszulegen. So entwickelt sich die Stimmung, etwas Göttliches anzuerkennen, unvermerkt in dem Menschen, aber diese Idee ist dunkel, und der rohe noch ungebildete Mensch sucht objektive Merkmale des Göttlichen, und verlangt etwas Außerordentliches, Wunder. Daher müssen Wunder erst dem Eingange des moralischen Unterrichts den Weg bahnen, obgleich das Moralische selbst das Zeichen ist, woran selbst der Roheste die Aechtheit der Wunder beurtheilen will. — Es ist indessen recht gut, den Begriff einer positiven und geoffenbarten Religion beim Volke nicht also zu reformiren, daß man seine Natur und Inhalt untersucht, und die falschen objektiven Merkmale, die

die sich daran geknüpft haben, sozleich zerstört. Denn es ist unmöglich, den gemeinen Mann hierüber aufzuklären zu wollen, da die Berichtigung des Begriffs auf abstrakten Unterleuchungen beruht. Es ist vielmehr besser, den Begriff der Offenbarung, seiner objektiven Bedeutung nach, problematisch zu lassen, und nur in seinem Objekte, was dieses auch übrigens sey, diejenigen Merkmale zu heben, welche für eine moralische und göttliche Religion nothwendig sind. Diesen Weg befolgt der Hr. Verf., indem er S. 71 etc. die Merkmale der reinen Vernunftreligion zu Merkmahlen macht, unter welchen allein eine vorgeliebte positive Religion für nicht gehalten werden kann.

Die Mittel, wodurch eine positive Religion eingeführt wird sind *Wunder* und *Weissagungen*. Um die gehörige Wirkung hervorzubringen, kommt es bloß auf den *Eindruck* an, den diese Erscheinungen auf das Volk insuchen, unter welchem die Religion eingeführt werden soll. Was diese vermeintlichen Wunder an sich sind, kann ununtersucht bleiben, da sie nicht zum wesentlichen Inhalte der wahren Religion gehören, sondern nur als Introdunktionsmittel betrachtet werden müssen (S. 75 etc.) Hierbei hätte der Meinung des Rec. nach, der Verf. stehen bleiben, und die Fälle, welche S. 77 etc. namhaft gemacht sind, als unbedenkbar und widersprechend, mit dem Begriffe Gottes gar nicht verträgliche Fälle verwerfen müssen. Aber der Gedanke verführt ihn, daß die Offenbarung eine *Thatsache* sey, deren Wirklichkeit sich aus historischen Gründen erweisen lasse (77.) Wenn aber Offenbarung, so wie jedes Wunder allemal etwas übernatürliches sind, wie kann sie denn eine Thatsache, ein historisches Faktum seyn? Offenbarung ist jederzeit ein *erschlossener, gemachter* Begriff. Historische Thaten können bloß veranla-

fen, daß man durch einen *Schlus* die Realität derselben mit ihnen verknüpft, indem man die Naturursachen überspringt oder nicht auf sie achtet. Ein solcher Schluß kann aber, vermöge seiner Natur, (da er von dem Sinnlichen aufs Ueber sinnliche geht) keine Evidenz haben. Die Bedingungen, einen solchen Schluß unterlassen einzuweilen dahin gestellt seyn zu lassen, sind aber die Moralität des Inhalts der bekannt gemachten Sätze. Wie kann nun noch die Frage seyn, daß eine Offenbarung der Moralität widersprechende Sätze enthalte? da diese gerade das evidentste Merkmal seyn würde, daß sie gar nicht einmal als Offenbarung gedacht werden könnte?

3) *Ist Jesu Religion eine positive und natürliche Religion, und ist sie zu einer allgemeinen Volkreligion tauglich?* Wird natürlich bejahend entschieden, und die im vorigen Abschnitt angegebene Kritiken werden auf die christliche Religion insbesondere angewandt.

4) *Unterschied des Wesentlichen und Aufferwesentlichen einer positiven und insbesondere der christlichen Religion.* „Eine geoffenbarte Religion sagt der Hr. V. S. 104. wird dadurch *positiv*, nicht in Ansehung ihrer wesentlichen Lehren und Vorschriften, wodurch sie gleichen Inhalt und gleichen Werth mit der Vernunftreligion hat; sondern in Ansehung der Art und Weise, wie sie bei den Menschen introducirt wird, wodurch sie sich von einer bloß natürlichen Religion unterscheidet, und wegen ihrer weiteren Verbreitung einen Vorrug vor derselben behauptet.“ Alles Lokale und Temporale, Veräusserlichung der Wahrheit und Bequemung nach den gewöhnlichen Vorstellungen, ferner die Wunder und Weissagungen etc. sind nach dem Verf. nicht *wesentliche*, sondern *aufferwesentliche* Lehren der Religion Jesu, nicht *Geist*, sondern

dem Buchstabe, nicht Zweck, sondern Mittel zur Einführung der Religion, nicht Materie, sondern Form, nicht Körper, sondern Schaffen, eigentlich nicht einmal Lehre, sondern Einkleidung und Vermischung der Lehre, aber ehrwürdig durch den Zweck, der dadurch sollte erreicht werden. Sie haben keine objektive, allgemeine, sondern nur eine subjektive partielle Gültigkeit, keinen absoluten, sondern nur einen relativen Werth, der nur so lange dauert, als sie nöthig sind, die Menschen für die Annehmung der reinen Wahrheit empfänglich zu machen. Zu dieser Form und Einkleidung gehört also auch das, was bei dieser Religion positiv ist, nicht das Wesen derselben selbst ausmacht, aber zu ihrer Einführung und Ausbreitung nothwendig erfordert wurde, so daß die Religion Jesu in Ansehung ihrer eigentlichen Lehrsätze von der Vernunftreligion nicht unterschieden ist, aber in Ansehung der Art ihrer Bekanntmachung als des positiven Theils sich von derselben auf eine spezifische Weise auszeichnet. Wenn man sie also halb natürlich und halb positiv nennen will, so kann dieses nicht auf ihre wesentlichen Lehren bezogen werden, so wie man hingegen allerdings das Charakteristische derselben richtig bestimmt, wenn man sagt, daß sie in Absicht auf ihre wesentlichen Lehren eine natürliche, in Absicht auf die ausserwesentlichen aber eine positive Religion sey. Diese Stelle scheint dem Rec. sehr merkwürdig. Dem Inhalte derselben treten fast alle neueren Theologen bei, und er verdient daher eine nähere Betrachtung, woraus sich vielleicht der Zwiespalt anderer Theologen mit diesem, ergeben wird. Wenn man nämlich einen Begriff eintheilt; so muß erstlich der eingetheilte Begriff wesentliche Merkmale haben, die allen Gliedern gemein sind; die eingetheilten Glieder aber müssen abermals

wesentliche Unterscheidungsmerkmale unter einander haben, und diese können nicht in dem Wesen der Gattung bestehen, worin sie übereinstimmen. Nun bestimmt der Hr. Doktor das Wesen der allgemeinen Begriffs der Religion ganz richtig, daß es nämlich in den Lehren bestehe, die aus der praktischen Vernunft nothwendig hervorgehen. Unter diesen allgemeinen Begriff der Religion werden aber die positive und natürliche Religion als Species gesetzt. Und wenn man daher das Wesen der positiven Religion bestimmen will, im Gegensatz der natürlichen; so kann man unmöglich das Wesen der Gattung dafür ausgeben, wie hier geschieht. Hier scheint also ein logischer Fehler in dem Raisonnement des Verf. zu liegen. Denn wenn sich die positive Religion durch die Art der Einführung von der natürlichen unterscheidet; so muß auch hierin ihr wesentlicher Unterschied gesetzt werden, und das Wesen der christlichen Religion im Gegensatz der natürlichen, wird also in die Wunder und Weissagungen, und überhaupt in die Offenbarung gesetzt werden müssen, auf deren Auktorität die Lehrer derselben die Wahrheit ihrer Sätze bauen, so wie das Wesen der natürlichen Religion im Gegensatz der geoffenbarten in den Vernunftgründen besteht, woraus die Religionslehren geschöpft werden. Das Wesen der Religion überhaupt aber besteht allerdings in den Lehren von Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit. Diese Bemerkung scheint von großer Wichtigkeit zu seyn. Sie giebt über eine Menge bitterer Streitigkeiten Aufschluß, welche ihre gebäffige Seite blos von der Parteilichkeit, welche der Staat für eine bestehende politische Religion zu sert, erhalten. Die Wahrheit der Geschichte Jesu, der Wunder, Weissagungen u. s. w. gehören also zwar nicht zum Wesen der Religion überhaupt, aber wohl zum

zum Wesen der Religion Jesu. Denn wenn sie sich nicht durch ihre moralischen Lehren vor der natürlichen auszeichnet so zeichnet sie sich doch durch die Art aus, wie sie die Wahrheit dieser Lehren einführt und erhärtet. Folglich kömmt bei der *christlichen* Religion Alles auf die Art an, wie ihre Lehren eingeführt und erhärtet sind; so wie bei der natürlichen Religion Alles auf die Vernunftbeweise ankommt; die vorgetragenen Resultate, wozu die verschiedenen Zurüstungen getroffen sind, können dieselben in Beiden seyn. Sind daher die Wunder, Weißsagungen und die ganze Offenbarungsgeschichte gewiß, oder zweifelhaft, oder falsch; so ist auch die *christliche* Religion, d. h. das *Specifische* oder das *eigenenthümliche* Wesentliche in ihr gewiß, oder zweifelhaft, oder falsch; das gemeinschaftliche Wesentliche kann deßen ungeachtet wahr seyn. So erklären die kritischen Philosophen die Phythikotheologie für falsch, womit sie keinesweges sagen wollen, daß die Sätze, welche sie beweisen will, Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit falsch sind, sondern nur daß das *Specifische* in der Phythikotheologie nichts taugt, wodurch aber eben die Phythikotheologie selbst verworfen wird. Wäre es nicht sonderbar, wenn jemand behaupten wollte, es gelte der Phythikotheologie unecht, sie sey dennoch eine vortheilhafte Wissenschaft, weil ihr Wesen nicht in ihrer Art die Religionsätze zu beweisen, sondern in den zu erweisenden Sätzen selbst bestehe. Dieses würde eine Verwirrung aller Begriffe seyn. Wenn man die Phythikotheologie gleich verwirft; so kann man die Religion dennoch durch Moralthologie retten wollen. Aber dann kann man nicht sagen, daß das letztere auch noch Phythikotheologie sey. Eine ähnliche Bewandniß hat es mit der christlichen Religion. Das Wesen der

Annal. 797.

Religion überhaupt ist ganz etwas anders, als das Wesen der christlichen Religion. Das Wesen der ersteren besteht in den allgemeinen Religionslehren von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit; das Wesen jeder besonderen bestimmten Religion besteht in der Art und Weise, wie sie diese Lehren einführt und begründet. Geschieht dieses bloß durch Vernunftgründe; so ist es die natürliche Religion; und hierbei ist entweder die Vernunft bloß das Mittel und die Natur die Quelle der religiösen Ueberzeugung; dann ist es eigentliche natürliche oder *physische* Religion, welche *theoretisch*, oder die Vernunft (ihren praktischen Theile nach) ist zugleich die Quelle, woraus alle Religion entsteht, dann ist es eine praktische oder *moralische* Religion. Wird eine Religion hingegen durch Offenbarung, Wunder etc. begründet und befestiget, durch angebliche göttliche Auktorität; so ist es eine *geoffenbarte* Religion, deren Wesen also schlechterdings in die Art der Bekanntmachung der Religionsätze zu setzen ist.

Es scheint, als ob die Untersucher hier die Frage: Hängt das Wesen der Religion *überhaupt* von der Art der Bekanntmachung ihrer Lehren ab? mit der: Hängt das Wesen der *christlichen* Religion davon ab? verwechselt haben. Man kann allerdings sagen: der Umstand, ob Christus gelebt, gestorben, auferstanden, und überhaupt das gethan habe, was ihm beigelegt wird, trägt zur Wahrheit oder Unwahrheit der reinen Religionslehren gar nichts bei, weil Vernunftwahrheiten nicht von historischen Umständen abhängen können. Aber das Wesen der christlichen Religion besteht ganz und gar in ihrer Geschichte, oder in der wunderbaren Art und Weise, wie die allgemeinen Religionslehren durch Christum und seine Apostel ausgebreitet sind, als worin eben die Spur einer

G
einer

einer besonderen Vorforge der Gottheit gefunden werden soll. Denn in den allgemeinen reinen Religionslehren findet man diese *besondere* Vorsehung nicht. Diese Quellen allenthalben hervor, wo Vernunft wächst, und zu ihrer Entstehung bedarf es keines Christus und keiner Propheten. Aber der wunderbare Mann, die besondern Uernatürlichen Umstände, durch welchen, und durch welche die Religion ausgebreitet wird, sind das Charakteristische in der christlichen Religion. Dieses scheint sehr evident zu seyn. Man würde dieses auch schwerlich verkennen, wenn nicht die Staatsverfassung dem Verstande dadurch einige Fesseln anlegte, daß sie die Religionslehrer zwingt sich unter der Kategorie der *christlichen* Lehrer zu erhalten, wo man denn dem Staate dadurch seinen Willen zu thun glaubt, daß man mit dem Namen der christlichen Religion die Religion überhaupt bezeichnet.

Rec. ist mit dem Hrn. V. ganz darin einig, daß man die Religion selbst auf keine Historie bauen müsse, und daß es also gut und nothwendig sey, die Geschichte Jesu als gleichgültig in Beziehung auf die Religionswahrheiten darzustellen. Wenn wir bis dahin gekommen sind, und eher nicht, wird diese selbst ganz unparteiisch untersucht werden. Aber mit dieser Absonderung der Historischen wird auch das Positive selbst abgefordert, und als gleichgültig, in Beziehung auf die Religion vorgestellt; welches auch nach des Rec. Meinung ganz recht ist. Ob es aber mit dem Geiste der *christlichen* Religion bekehren könne, daran zweifelt Rec. Denn es wird auf die Begebenheiten im N. T. ein gar zu großes Gewicht gelegt, und einige Lehren z. B. die Auferstehung werden offenbar auf die gefekene Auferstehung Jesu, also auf Fakta, gegründet.

Wie dem auch sey; immer muß man doch die Methode des Verf. billigen, wornach er alles Positive als ausserwesentlich, zu dem Nothwendigen der Religion nicht gehörig, vorstellt. Denn was ist am Ende am Namen gelegen. Mögen immerhin die Christen die einzige wahre Religion christlich und andere, sie anders nennen, wenn sie nur in den Lehren zusammenstimmen, und also sümlich im Besitz der Sache sind. Und so muß man denn auch nicht blos die Eintheilung der Religionslehren in articulos fidei fundamentales et non fundamentales, sondern auch seinen Eintheilungsgrund billigen, wornach er blos die Lehren der reinen Vernunftreligion zu den erstern, und alles Positive und Historische zu den letzteren zählt, welches in der 5ten Abtheilung S. 127 etc. auf eine sehr gelehrte und unterrichtende Art ausgeführt wird.

Der zweite Abschnitt des ganzen Werks handelt von der *zweckmäßigen Behandlung der christlichen Religions- und Sittenlehre als Volkstehre und Wissenschaft für das gegenwärtige Zeitalter*. Es wird gezeigt, daß die christliche Religion so wohl ihrem reinen als positiven, d. i. ausserwesentlichen Theile nach, für uns brauchbar sey, wie man aber das letztere immer mehr und mehr fallen lassen könne, und besonders keine Beweise darauf bauen dürfe: Kurz allenthalben zeigt der Verf. eine aufgeklärte, liberale und dabei doch behutsame Denkart, und hat nicht leicht einen wichtigen Punkt zur Nachfrage übrig gelassen. Wir schliessen mit einer Stelle, welche einen sehr kitzlichen Punkt berührt, und die eine höchst beifallwürdige Erklärung eines so achtungswerthen Theologen enthält: „Die wichtigste Schwierigkeit, heisst es S. 508. ist allerdings die *Versifikation auf die symbolischen Bücher*, welche eine solche *szierre moralischvernünftige Lehrmethode* schlecht-

schlechterdings nicht zu verstatten scheinet. Denn ein Volkslehrer macht sich doch ausdrücklich dabei verbindlich, dem in denselben festgesetzten kirchlichen Lehrbegriff bei seinem Religionsunterrichte zu folgen, und nichts von demselben abweichendes zu lehren; und wenn es auf der einen Seite, mit dem Geist des Protestantismus nicht wohl bestehen kann, die Freiheit eines Religionslehrers in so enge Schranken einzuschließen, die symbolischen Bücher es auch ausdrücklich zum Grundsatze annehmen, daß die heil. Schrift die einzige Norm des Glaubens seyn soll, so muß ihm doch auch auf der andern Seite das Versprechen heilig seyn, das er gethan hat, oder noch thun soll. Es ist auch nicht zu leugnen, daß ein Religionslehrer sich mit der guten Absicht, die er habe, Aufklärung, Religion und Sittlichkeit zu befördern, nicht entschuldigen könne, weil die Absicht das Mittel nicht heiligt, wenn dieses unerlaubt und pflichtwidrig ist. Man kann auch nicht sagen, daß die Pflicht, Wahrheit zu lehren und Tugend zu befördern, der Pflicht, kein Versprechen zu erfüllen, vorzuziehen sey, weil er sich zugleich verbindlich gemacht hat, es anzuzeigen, wenn er demselben nach seinem Gewissen nicht mehr gemäß leben kann, und weil man kein Versprechen thun darf, wovon man vorher weiß, daß man es moralisch nicht werde halten können. Es ist freilich traurig, daß man ganz gegen den Geist des Protestantismus Religionslehrern einen solchen Zwang auflegt, und alle weitere Aufklärung in der Religion dadurch aufzuhalten sucht. Aber wenn einmal dieser Zwang da ist, darf ein Religionslehrer sich deswegen nicht für berechnigt halten, die Pflicht der Aufrichtigkeit und Rechtschaffenheit, die ihm immer heilig bleiben muß, dabei zu verletzen.

Am sichersten wird ein gewissenhafter Mann dabei verfahren, wenn er stets die Regel seines großen Lehrers befolgen wird: *Seid klug, wie die Schlangen, und ohne Falsch, wie die Tauben.* Daß sie sich hier anwenden lasse, werden uns folgende Betrachtungen belehren. Der größte Theil des Inhalts der symbolischen Bücher besonders in der Concordienformel gehört mehr zur *Praxis* als zur *Theorie*, mit jener hat ein Volkslehrer aber sich nicht zu beschäftigen, und kann es dahin gestillt seyn lassen, ob sie der Vernunft oder Schrift angemessen sey oder nicht, weil es kein Beruf nicht ist, dafür oder deswegen etwas zu lehren, und bei seinen Religionsvorträgen gelehrte Untersuchungen anzustellen. Bei den übrigen zum Volksglauben gehörigen symbolischen Vorschriften ist es allerdings Pflicht, den darin enthaltenen Lehrbegriff zu schonen, zumal da er auch insgemein schon kirchlicher Lehrbegriff und allgemein herrschender Volksglaube ist, den er jederzeit mit Vorichtigkeit behandeln und verbessern muß. Dies wird bei den Lehren, welche Moralität nicht hindern, am leichtesten gelichehen können, weil es unnöthig und schädlich seyn würde, sie zu bestreiten, ob sie gleich auch nicht zu bestätigen sind; aber auch bei denen, die moralisch sind, wird man dem Nachtheil dadurch entgegen können, wenn man ihnen nach der Verwundt und Schritt einen mildern Sinn ertheilt, der uns in den Stand setzt, sie zur Beförderung der Religion und Tugend zu gebrauchen, so wie *Morus* und andere Theologen dieses gethan haben, ohne daß man ihnen deswegen Vorwürfe gemacht hat. Ein solcher milderer Sinn ist überhaupt in der lutherischen Kirche nach und nach herrschend worden, und man kann es also nicht mit Recht, als eine jesuitische Verstellung und heimliche Reclamation ansehen.

hen, wenn man die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher auf der Seite betrachtet. Um sein Gewissen recht zu bewahren, wird, es aber freilich rathsam seyn, eine offene Erklärung gegen seine Vorgesetzten zu thun, daß man diese Verpflichtung auf der Seite betrachte, und dagegen in solchen Ländern, wo man ausdrücklich auf den Buchstaben der symbolischen Bücher gewiesen wird, sich lieber diesem Geschäfte zu entziehen suche, als sich der Gefahr einer heuchlerischen Verstellung auszusetzen. Je allgemeiner dieses Verfahren seyn wird, desto mehr wird die gute Sache dabei gewinnen, und desto mehr wird man sich genöthigt finden, diesen schädlichen Zwang aufzuheben, und eine allgemeine Lehrfreiheit zu verstaten.

Möchten doch diese glücklichen Zeiten bald erscheinen! Möchte man doch bald einsehen, daß durch alle Einschränkungen der Lehrfreiheit von je her nichts für Wahrheit, Religion und Tugend gewonnen worden, daß sich aber auch das Licht der Wahrheit, das in unsern Tagen immer heller scheint, durch Menschengewalt nicht aufhalten lasse, wenn die Vorlesung Gottes Veranstaltungen trifft, folches immer mehr unter den Menschen und Völkern zu verbreiten. *Das Reich Gottes kommt immer mehr zu uns.* Der Satan, die Welt und unsers Fleisches Wille wollen es nicht zu uns kommen lassen; aber es kommt doch, — weil es Gott will, — und niemand wird es hindern. Ein jeder suche das Seinige dazu beizutragen, und scheue die Hindernisse nicht, die sich ihm in den Weg stellen — Der eine säe, der andere pflanze, und Gott wird das Gedeihen dazu geben.

2) Göttingen bei Vandenhoeck und Ruprecht: *Entwurf einer wissenschaftlich-*

praktischen Theologie. Nach den Grundsätzen des Christenthums und der Vernunft von Dr. Christoph Friedrich Ammon. 1797. 23 B. gr. 8.

Der Herr Verf. gehört zu den ruhigen Wahrheitsforschern, welche die Meinungen aller Parteien erwägen, und den Vereinigungspunkt zu finden suchen, wo sie sämtlich Recht haben; Denn jedermann räumt die Wichtigkeit der moralischen und religiösen Resultate ein, und selbst in Bestimmung derselben, ist kein großer Unterschied. Nur in der Deduktion und in den Beweisen derselben gehen die Abweichungen an, und hier kömmt es ebenfalls oft nur darauf an, daß jemand seine Meinung ganz deutlich darlegt, um den Widersachern zu zeigen, daß sie vergeblich streiten.

Sachverständige können schon aus dem Titel wissen, was sie für Materialien in dem Werke des Verf. abgehandelt finden werden. Wir wollen indeffen die Titel des Inhalts hierher setzen: Einleitung in die wissenschaftliche und praktische Theologie. Erster Abschnitt. Von der Theologie und Religion überhaupt; zweiter Abth. Von der Offenbarung überhaupt; dritter Abth. Von den Offenbarungen des Juden- und Christenthums; vierter Abth. Von der Theologie insbesondere. Der wissenschaftlichen Theologie Erster Theil. Reine Theologie. Erster Abschnitt. Von Gott und seinen Eigenschaften; zweiter Abth. Gott als Vater, Sohn und Geist. Zweiter Theil. Von dem allgemeinen Verhältnisse Gottes zur Welt, oder theologische Kosmologie. Erster Abth. Von der Schöpfung; zweiter Abth. Von der Schöpfung des Menschen; dritter Abth. Von den Engeln; vierter Abth. Von dem Ursprunge des Bösen und von seiner Fortpflanzung; fünfter Abth. Von der göttlichen

lichen Vorsehung. Dritter Theil. Von dem besondern Verhältniſſe Gottes zu den Menschen, oder theologische Anthropologie. Erster Abschn. Von Jesu dem Gelandten Gottes an die Menschheit; zweiter Abschn. Von der Berufung; dritter Abschn. Vom Glauben; vierter Abschn. Von der Verſöhnung; fünfter Abschn. Von der Rechtfertigung; sechster Abschn. Von der Heiligung; siebenter Abschn. Von den Mitteln der Heiligung. Erste Abtheilung. Von dem Worte Gottes; zweite Abtheilung. Von den Religionshandlungen überhaupt; dritte Abtheilung. Von der Taufe; vierte Abtheilung. Von dem heiligen Abendmahle. Achter Abschnitt. Von der Kirche; Neunter Abschn. Von den Aussichten in die Ewigkeit. Erste Abtheilung. Von der Unsterblichkeit der Seele; zweite Abtheilung. Von der Auferstehung des Körpers; dritte Abtheilung. Von dem Weltgerichte nach dem Tode.

Man wird aus diesem Inhaltsverzeichnis bald erkennen, daß nicht so wohl die Materialien selbst, als vielmehr die philosophische Behandlungsart derselben im Allgemeinen vor dem Forum der Annalen beurtheilt werden muß. Diese seine Methode kann man zunächst aus der Vorrede erkennen, deren Inhalt wir daher kürzlich vorlegen wollen. Der Herr Verf. nimmt in Beziehung auf die Erkenntnisquellen der Theologie vier theologische Hauptsysteme an: den dogmatischen Supernaturalismus, der sich, mit Unterdrückung der Vernunft, auf die behaupteten unmittelbaren Ausprüche Gottes in einer geschriebenen Offenbarung stützt; den theologischen Naturalismus, welcher alle Offenbarung auf die Beobachtung der Natur und Sinnenwelt zurückführt; den mythischen Rationalismus, welcher theoretisch unbegreifliche Lehren willkürlich als geoffenbarte zum Behufe der Moralität aufzählt;

und den historischen, oder Offenbarungs-Rationalismus, welcher Vernunft und Schritt, nicht eklektisch und einseitig, sondern nach Principien vereinigt, und beide nach dieser Vereinigung als eine Quelle betrachtet, aus welcher seine Theologie geschöpft werden kann. Er bekennt sich zu dem letzteren Systeme, weil 1) der dogmatische Supernaturalist nur in so weit recht habe, als er Vieles in der Bibel für geoffenbaret und göttlich erkenne, unrecht aber, wenn er den Gebrauch der Vernunft bei Bestimmung dieses Göttlichen verwerfe; 2) der theologische Naturalist nur dann recht habe, wenn er behaupte, daß die theoretischen Beweise für Gottes Daseyn nicht gänzlich zu verwerfen, und der Gebrauch der Vernunft allenthalben anzuwenden sey. Wenn er aber ein eigenthümlich sittliches Vermögen in dem Menschen und mit ihm jede unmittelbare Offenbarung leugne; so könne er ihm nicht beitreten. 3) Dem mythischen Rationalisten trete er in so fern bei, als er das Sittengesetz als Hauptquelle der Religion betrachte, aber nicht in wiefern er Versäufelung gebe, die weitere historische und theoretische Aufklärung der Bibel zu vernachlässigen, und in sofern er nach Wundern und Unbegreiflichkeiten hinsicht, um sie unter dem Schutze der Erbauung allen weiteren Nachforschungen der Vernunft als ein Heiligthum zu entziehen. Allen diesen Schwierigkeiten, sagt der Herr V., „weicht der historische Offenbarungs-Rationalismus aus, welcher Gott als die höchste und heiligste Vernunft betrachtet, und deswegen in allem, was von ihm kommt, nur Vernunft suchen und finden kann.“

Nach diesen Winken kann man schon beurtheilen, daß der Hr. Verf. von Offenbarung, Wunder etc. andere Begriffe zum Grunde legen würde, als in den Systemen der bisherigen Dogmatik gelehret, und

und das seine Beweisart von der, welcher man bisher zu sehen gewohnt ist, verschieden ausfallen müsse. Und eben daher besorgen wir, das seine Behauptungen manchen Widerspruch erfahren werden, und das die Lehre selbst noch mancher Berichtigungen und Aufhellungen bedürfte, bevor sie einen allgemeineren Eingang finden kann, obgleich Rec. überzeugt ist, das die Principien, welche der Hr. Verf. im Sinne hat, die richtigen sind, ob sie ihm gleich hier und da, so ausgedrückt zu seyn scheinen, das die Consequenz nicht deutlich erhellet, welche durch sie möglich zu seyn scheint. Wir wollen einige Hauptpunkte dieser Art hier anführen

Der Hauptbegriff bei der Ansicht der positiven Religion ist unstreitig der, welcher die Quelle der Art und Weise ihrer Bekanntmachung selbst bezeichnet, nämlich der Begriff der *Offenbarung* und des *Wunders*. Der Begriff der Offenbarung wird nun hier (S. 14.) zuerst bloß im allgemeinen seiner Wortbedeutung dargelegt. „Offenbarung heißt in allen Sprachen die Bekanntmachung einer vorhin unbekanntnen Sache. Eine Offenbarung Gottes findet also überall statt, wo die Ursache, warum der Mensch etwas erkennt, in Gott liegt. Der gewöhnliche Sprachgebrauch schränkt inzwischen den Begriff dieses Wortes besonders auf religiöse Gegenstände ein, und in diesem Sinne bezeichnet Offenbarung diejenige Wirksamkeit Gottes, wodurch er es den Menschen möglich macht, sein Daseyn, seinen Willen und ihr Verhältnisse zu ihm kennen zu lernen. Im 15ten Paragraphen wird das Bedürfnis und die Nothwendigkeit einer Offenbarung aus Gründen gefolgert, die 1) das Daseyn eines moralischen Gottes schon voraussetzen, und 2) würden sie auch alsdann nicht einmal zur Folgerung hinreichend seyn. Denn da ein Theil der Men-

schen ohne Offenbarung seyn kann, ohne das dieses der Güte Gottes Abbruch thut; warum sollten sie es nicht alle seyn können? — Die Behauptung des Verf. ist theologisch. Er sagt: „Würde Gott dem Menschen nicht zur Erkenntnis der Religion führen; so wäre die noch ungebildete Vernunft zu schwach, der Macht der Sinnlichkeit zu widerstreben — das ganze menschliche Geschlecht würde durch Selbstsucht und Lasterliebe seine Zerstörung unvermeidlich herbeiführen.“ Ob aber die Religion sogar zur Erhaltung des Geschlechts nothwendig sey, scheint nicht einleuchtend zu seyn. Der rohe Mensch scheint sich sehr lange, ohne alle Religion zu halten zu können, und wenn er zu Religionsbegriffen gelangt; so sind die Art der Begriffe, welche er anfänglich erhält, mehr fähig, ihn zum Laster zu reizen, als ihn tugendhaft zu machen. — Im 16ten §. wird nur der Begriff der Offenbarung näher durch eine Eintheilung bestimmt. „Die Offenbarung, heißt es (S. 16.) ist entweder unmittelbar, wenn sie aus der von Gott selbst angeregten sittlichen Vernunft fließt, oder mittelbar, wenn sie ihm von ausßen durch gewisse Mittelspersonen zu Theil wird; entweder natürlich, wenn sie aus der Betrachtung der Sinnenwelt geschöpft, oder wunderbar, wenn sie durch außerordentliche Handlungen eines göttlichen Geistes bestätigt wird; entweder idealisch, wenn sie einen ganz vollkommenen Unterricht von Gott und seiner Verehrung enthält, oder historisch (perceptibel), wenn sie den Zeitbedürfnissen schwacher und unvollkommener Menschen gemäß ist. An diese letzte Eintheilung grenzt auch der Unterschied einer allgemeinen und besondern Offenbarung. Der Hauptbegriff bleibt also hier, wie es auch logisch recht ist das nämlich die Offenbarung als eine Wirkung Gottes angesehen wird. Aber
Rec.

Rec. hätte gewünscht, der Hr. Verf. wäre tiefer in die Kennzeichen einer Offenbarung selbst eingegangen. Der Begriff einer Offenbarung ist nämlich allemal ein *erschlossener* Begriff d. h. ein solcher, dessen Objekt nicht der Empfindung gegeben werden kann, sondern auf welches bloss durch Vernunft geschlossen wird. Nun muß aber die Vernunft ein Kennzeichen haben, welches sie berechtigt vorauszusetzen, daß dieler Begriff auf ein wirkliches Ding anzuwenden sey. Hierauf ruhet, wie es dem Rec. scheint, alle Schwierigkeit. Es ist hierbei nicht genug, daß die *logische Möglichkeit* eines Begriffs gezeigt wird; es muß auch vor allen Dingen dargethan werden, daß der Gegenstand für uns *erkennbar*, oder *realiter möglich* sey. Da nun aber der Begriff einer göttlichen Offenbarung in der Anschauung schlechterdings keinen Gegenstand antreffen kann; so wird sein Gegenstand nimmermehr weder zur Wirklichkeit noch zur Möglichkeit unsrer Erkenntnisse gehören, und es wird in keiner Erfahrung jemals ein hinreichender Grund angetroffen werden, auf eine göttliche Verursachung derselben zu schließen, da die Ursachen derselben als in der Natur liegend, vorausgesetzt werden können und müssen.

Diese Schwierigkeiten treffen den Begriff einer mittelbaren oder natürlichen Offenbarung nicht minder, als den Begriff einer unmittelbaren. Denn es kommt hier nicht darauf an, durch wie viele Zwischenglieder in der Natur, ich zur Gottheit aufsteige, sondern nur, daß ich mich durch einen Schluß berechtigt glaube, *irgend einmal* bei ihm zu enden, und wo ich bei ihm ende, da geht die Schwierigkeit an. Die Gründe, welche der Hr. Verf. für die Möglichkeit und Wirklichkeit §. 17. vorbringt, scheinen dem Rec. nicht hinreichend zu seyn. „Sie ist, sagt er, nicht

nur möglich, da wir gedrungen sind, anzunehmen, daß der geistige Theil des menschlichen Wesens eben sowohl, ob schon seiner Freiheit unbeschadet, unter der Leitung höherer Kräfte stehe, als der sinnliche Theil desselben von Naturkräften abhängt; sondern sie ist auch wirklich, indem sich theils Jesus selbst auf sie beruft (Joh. 8, 42. 7, 17.), theils jeder gute Mensch an sich wahrnehmen kann, daß ein Emporschwung seines Herzens in eine moralische Welt und eine Wirklichkeit Gottes auf ihn statt findet; ob ihm gleich die Art und Weise derselben gänzlich unbegreiflich ist.“ Ich frage 1) was drängt uns denn dazu, anzunehmen, daß der geistige Theil unserer Natur unter Leitung höherer Kräfte stehe? — Wer in Veränderung derselben nichts als *Natur* suchte, würde schwerlich mit Grunde getadelt werden können, besonders wenn er sich dabei nicht annahmte, über das Unbekannte zu urtheilen, sondern nur über das für ihn Erkennbare. Aber er würde doch, wie es scheint, mit Recht einwenden können, daß das *Unbekannte* keinen Grund für die Menschen enthalten könne, etwas an die Stelle desselben zu setzen, was bloß aus der Einbildungskraft genommen, oder eine leere Vernunftfindung ist. Dieses scheint aber hier der Fall zu seyn. Wenn man gewisse Erscheinungen nicht erklären kann, so sollte man sich mit dem Bekenntnisse begnügen, daß man ihre Ursachen nicht anzugehen und zu bestimmen wisse. Statt dessen aber führt man eine neue Klasse von Ursachen, nämlich die übersinnlichen ein, an deren realen Möglichkeit eben gezwweifelt wird, und die nichts als bloß *gemachte* Vernunftideen sind.

Zwar führt der Verf. die *sittliche Vernunft*, als die Quelle der Erkenntniß des Uebersinnlichen und als den Grund auf, wel

welcher uns berechtigt, auf eine überflüssige Welt zu schließen. Allein ob man gleich gesehen muß, daß das Sittliche in dem Menschen etwas aus der Natur ganz unerklärbares ist; so können wir es doch auch nicht aus dem Ueberflüssigen erklären, sondern es ist eine *ursprüngliche* und ebendeshalb für uns absolut unerklärbare Eigenschaft. Es legen zwar in dem Sittengesetze selbst Ideen, welche ein moralisches Reich voraussetzen, und die nach diesen Voraussetzungen (Postulaten) zu handeln gebieten. Aber diese können nicht gebraucht werden, um die moralische Natur in den Menschen zu erklären, sondern sind praktische Voraussetzungen, die jeder thut, der das Sittengesetz befolgt, unerschret er gethan muß, daß er sie nicht beweisen kann, sondern sich dabei befriedigen muß, daß man sie ihm auch nicht widerlegen kann. Diese Forderungen der sittlichen Vernunft dürfen sich aber nie weiter erstrecken, als sie auf dem Sittengesetze selbst gefolgert werden können, aber es dürfen keine andern hinein getragen werden, welches offenbar der Fall zu seyn scheint, wenn man gewisse *bestimmte* und besondere Fakta für etwas von überflüssigen Ursachen herrührende Dinge ausgehen wollte.

Ich frage a) woher konnte Jesus, und woher können die Menschen, welche eine Emporschwingung ihres Herzens in eine moralische Welt erfahren, wissen, daß dieses die Wirkung eines Gottes sey? — Ein solcher Schluß kömmt mir äußerst kühn und sehr gefährlich vor. Anschauung das einzige Mittel, welches uns die Objekte vorstellt, kann uns hier nicht helfen. Worauf soll also der Schluß, daß hier ein Gott im Spiel sey, ruhen? — Die Begriffe scheinen hier nicht ganz deutlich zu seyn. Denn so wie Rec. die Worte versteht, würden sie die Schwärmerei begünstigen, wel-

ches doch gewiß des Hrn. Verf. Meinung nicht ist. Es scheint, daß der Hr. Verf. unter der Offenbarung nichts anders, als die moralische Gemüthsstimmung selbst verstehe, die uns von Gott und der moralischen Weltregierung praktisch gewiß macht d. h. so gewiß, daß wir immer fort darnach handeln, ob wir gleich auf die Bestimmung des Objekts dieser Begriffe, d. h. auf jede theoretische Erkenntnis derselben Verzicht thun. Und in diesem Falle siesst die Zweideutigkeit der Worte vielleicht aus der Behutsamkeit, mit welcher der Hr. Verf. die gemeine dogmatische Meinung schonen, oder sie zu sich herüber ziehen will. Rec. schließt dieses, so wie aus mehreren Stellen, auch aus der gleich auf die vorhergehende folgenden: „Diese unmittelbare Offenbarung ist übrigens ihrer Natur nach subjektiv, und wird für andere mittelbar, wenn sie ihnen durch Worte und Zeichen mitgetheilt wird; ob sie gleich auch für diese wieder, wenn sie, wie die Lehre Jesu bei einigen seiner Apostel, durch Betrachtung und Nachdenken in die sittliche Vernunft übergeht, eine unmittelbare werden kann. Diese letztere Offenbarung kann auch eine übernatürliche heißen, weil das Gesetz, aus welchem sie hervorgeht, nicht mehr zur sinnlichen Natur, sondern zur Geisterwelt gehört.“ Wenn hier Offenbarung eine besondere Erkenntnisquelle seyn sollte; so wäre dieses offenbar falsch. Denn jede wahre Erkenntnis muß mit ihrem Grade des Fürwahrhaltens allgemein mittheilbar seyn, welches aber nicht von der sittlichen Gemüthsstimmung gilt, die jeder in sich selbst hervorbringen muß.

Die natürliche Offenbarung nennt man bekanntlich die Natur, in wiefern sie als ein hinreichender Grund betrachtet wird, auf Gott und seine Eigenschaften zu schließen. Nun ist aber diese Schlußart seit

lan

langen Zeiten mit sehr starken Gründen bestritten worden. Der Hr. Verf. sucht diesem Streite dadurch aus dem Wege zu gehen, daß er S. 17. sagt, sie müßte mit der moralischen oder unmittelbaren vereinigt werden, wenn sie nicht auf Abschweifungen gerathen soll. Wenn der Hr. V. so viel sagen will, daß, um jenen physikotheologischen Schlüssen Eingang und Gewicht zu verschaffen, schon eine gewisse moralische Disposition vorausgesetzt werde, wodurch der Mensch schon geneigt ist, ein moralisches Urwesen zu glauben, und worin er also alles, was sich mit den Ideen eines moralischen Weltchöpfers reimt, als Belehrungs- und Befähigungsmittel, d. h. für subjektive Beweise ansieht; so bin ich ganz seiner Meinung. Es scheint aber, als ob er jenen Axiomen für sich betrachtet, wenigstens einen gewissen Grad der theoretischen Gültigkeit beimessen wollte, welches, wie ich glaube, bei einer strengen Kritik nicht bestehen kann. — D- 19 §. giebt ziemlich deutlich zu erkennen, daß der Verf. unter Offenbarung nichts weiter verstehe, als die Bekanntwerdung moralischer und religiöser Begriffe, welche aus dem menschlichen Herzen hervorgeht, und welche mit Recht so wohl dem Inhalte, als der Art und Weise ihrer Bekanntmachung, für eine Veranstaltung des moralischen Urwesens selbst angesehen werden kann. Denn nur in dieser Rücksicht kann die Eintheilung der Offenbarung, in eine idealische und perfectible, einen richtigen Grund haben.

Wenn unter den Charakteren der Offenbarung §. 21. auch gesagt wird, daß sie nichts *Unbegreifliches* lehren müsse; so wünscht Rec. dafür einen andern Ausdruck. Unbegreiflich ist alles, was nicht von einer andern Ursache abgeleitet werden kann, es sey absolut oder relativ. So bald man nur etwas Ueberfönnliches setzt; so ist

Annal. 1797.

dieses allemal absolut unbegreiflich, weil das Gesetz der Kausalität eben beihinaufhört. Alle Offenbarung als solche, ist also absolut unbegreiflich. Aber *verständlich* muß sie seyn. Es müßte also wohl heißen: Sie darf nichts *an sich Unverständliches* lehren. Wenn z. B. eine Offenbarung vorgäbe, uns eine anschauliche Erkenntniß Gottes beizubringen; so würde sie etwas lehren, wovon sich kein Mensch einen Begriff machen kann, was also völlig unverständlich ist. Im 22. §. werden Wunder und Weissagungen zu den kuffern Kennzeichen einer Offenbarung gezählt. Da der Verf. selbst nicht viel darauf rechnet; so wollen wir unsre Bemerkungen darüber zurückhalten. Wie es uns aber scheint, so ist die ganze Materie von der Offenbarung und den Wundern noch zu dogmatisch behandelt, und es ist auf Gründe zu viel gerechnet, welche die Probe nicht halten. Die vielen schönen und wahren Ideen, die der Hr. Verf. ausgedrückt hat, geben indessen vielleicht ihm oder andern Veranlassung, diese Materie weiter zu verfolgen, und eine Behandlungsart ausfindig zu machen, welche diese schweren Sätze in ein noch helleres Licht setzen kann.

Die moralischen Eigenschaften Gottes sind in der reinen Theologie sehr gut und richtig erklärt, und bei Aufnahme und Erklärung der positiven Lehren ist die moralische Hinsicht allenthalben beobachtet. Ueberhaupt wird man mit Vergnügen und vielem Nutzen diesen Abschnitt, so wie die folgenden lesen, worin der Verf. allenthalben das wahre Interesse der Religion mit Einsicht und Gewissenhaftigkeit beforzt, obgleich mancher Theolog eine andere Auslegung, und mancher Philosoph, eine andere Reflexion darüber in Verichlag bringen möchte. Es sind erst die biblischen Lehren historisch erzählt, und darauf folgt eine philosophische

H

sche Reflexion über die Erzählung, wobei auf alles Rücksicht genommen wird, was in den neueren Zeiten insbesondere hierüber gesagt ist. Besonders ist die Lehre von der Vorsehung sehr ausführlich und gründlich behandelt. Ueber die besondere Ausführung der eigentlich christlichtheologischen Materien enthalten wir uns billig des Urtheils.

- 3) Sorau bei Ackermann, und Leipzig bei Beygang in Commission: Ueber die biblischen Wunder von *J. G. S. Fischer*, Pastor zu Burgscheidungen und Dornsdorf. Ein Gegenstück zu des Herrn Konfistorial-Asessor und Archidiakonus in Lübben, *J. Chr. Fr. Eckr* Versuch die Wundergeschichten des N. T. aus natürlichen Ursachen zu erklären. Zwei Theile. 13. B. 8. 1796.

Rec. hält es bloß deshalb für schicklich, dieser Schrift hier zu erwähnen, weil der *Eckr*sche Versuch in dem vorigen Jahrgange der Annalen erwähnt wurde. Der Philosoph hat aus diesem Werkchen nichts zu lernen, und dieses wird der Verf. wahrscheinlich für einen großen Lobspruch seines Buchs halten. Seine Metaphysik ist die Bibel, und aus dieser raisonnirt er ziemlich consequent. Wenn diese Art von Christen sich des Feuereifers enthalten könnte, worin sie jeden für einen Feind der wahren Religion erklären, der den historischen Theil ihres Glaubens antastet; so möchte es gehen. Aber dieser Verdammungsgeist liegt in ihrem Wesen, und neben ihm wird daher die vollkommene Untersuchungsfreiheit nie aufkommen, wenn er anders die weltliche Gewalt behält.

- 4) Leipzig, in der Vossischen Buchhandlung: *Religion* eine Angelegenheit des Menschen. (Bist du weise, so bist du dir weise. Salomo) 1797. B. 12.

Ungleich gegenwärtiges Werk weder auf Neuheit der Gedanken, noch auf eine erschöpfende Theorie, auf gensu zergliederte Begriffe, tief sinnige Gründe und strenge wissenschaftliche Ordnung Anspruch macht, wie der auch in seiner Bescheidenheit ehrwürdige Verf. desselben S. 9. sagt, so fühlt sich doch Rec. gedrungen, dasselbe nicht nur dem Publikum, welchem zunächst es bestimmt ist, angelegentlich zu empfehlen, sondern er glaubt auch, daß Philosophen, denen der Inhalt freilich nicht neu ist, doch in Ansehung der Art, philosophische Wahrheiten allgemeinsächlich zu behandeln, und in einer edlen Sprache vorzutragen, Manches daraus lernen können. Der Zweck dieses Buchs ist: Belehrung und Erweckung derjenigen, die keines schulgerechten, aber doch vernünftigen Denkens fähig sind, und — wie der Hr. Verf. S. 171. spricht: eine neue Protestation gegen die despotischen Anmassungen des herrschenden frivolten Geistes des Zeitalters einzulegen, damit dieser verderbliche Geist, nicht das Ansehen einer unangefochtenen Verjährung gewinne.

Ohne Vorrede geht der Verf. sogleich zur Bestimmung des Begriffes „Angelegenheit“ über. Dieses Wort drückt eine Beziehung auf des Menschen Willen, Zwecke und Wünsche aus, und eine Folge einer solchen Angelegenheit ist eine willige und thätige Beschäftigung des Gemüths mit derjenigen Sache, an der uns gelegen ist. Die Wichtigkeit der menschlichen Angelegenheiten hat aber Grade, und wenn es etwas Begehrungswürdiges giebt, das sich auf die ganze, wesentliche Natur des Menschen und dessen notwendige Zwecke bezieht, so muß daraus eine allgemein interessirende und verpflichtende Angelegenheit entspringen. Je weniger Vergeliches in

in den Bestrebungen, Mangelhaftes in der Befriedigung, Vergänglichliches in dem Besitze eine Angelegenheit in sich begreift, desto würdiger ist dieselbe. Dieses fehlt aber den zufälligen Bedürfnissen und nur derjenigen Angelegenheit, welche sich auf die ursprüngliche Beschaffenheit und Einrichtung unsers Wesens bezieht, kann obiges Kriterium an sich haben. Die allgemeine menschliche Angelegenheit hat es daher mit den Fragen zu thun: was bin ich als Mensch? Wohin geht meine ganze, von der Willkür unabhängige Abzweckung? Was habe ich nach den wesentlichen Anlagen meiner Natur zu thun? Was habe ich dabei zu hoffen? Die Antwort auf diese Fragen giebt die moralische Religion, welche daher eine allgemeine Angelegenheit ist.

Nach der ursprünglichen Einrichtung unsers Wesens entwickelt sich (der Zeit nach) vor allen der Trieb und das Streben nach Glückseligkeit. Allein nicht alles, was angenehme Empfindungen giebt, giebt damit auch Glückseligkeit. Darum ist eine vernünftige Würdigung nöthig. — Die angenehme Empfindung des Beifalls, welche das Rechthandeln begleitet, hat nichts von jenen Bedenklichkeiten an sich, und führt uns bei der Unterfuchung seiner Quelle auf das nie zu verwirrende Grundgefühl der Moralität und das Gesetz derselben, welches sich zwar nicht so früh, wie der Trieb nach Wohlseyn, aber mit desto stärkerer Kraft und Ohermacht aufdringt. Zwar möchte Mancher wohl den Unterschied zwischen Recht und Unrecht für Schwärmerei ausgeben. Aber die Majestät des Sittengesetzes, die sich im moralischen Gefühle dem Gewissen aufdringt, nöthigt ihn, mit Demüthigung und verlegener Aeußerung der Verachtung den Namen: *schlechter Mensch*, auszusprechen. Dies sichert denn der Gesinnung der Recht-

schaffenheit den obersten Rang, weil sie unser Werk ist, und von unserm eigenen freien Willen abhängt. Es giebt daher für unsere Wünsche ein Bestes, (höchstes Gut,) das in der moralischen Veredelung und der ihr untergeordneten, bei ihr allein möglichen Würdigkeit sowohl, als Fähigkeit zum Glückseligen besteht. Tugend ist nicht bloß Bedingung, sondern auch oberster Bestandtheil der Glückseligkeit, und der gute Mensch, „der sich des Gedankens der Tugend auf eine höhere, geistigere Art zu freuen weiß, schafft sich gewissermaßen ein heiliges Bild des moralisch Großen und Schönen in seiner Seele, welches ihn ganz mit der lebhaftesten Liebe einnimmt, und in der willigst unterwürtigen Verehrung beherrscht.“ Der Mittelpunkt dessen, was uns wahrhaft angeht, ist demnach: Gründung und Befestigung der moralischen Güte, sommt der mit dieser einflussmässigen Erhaltung des Lebens und angenehmen Genusses desselben, Religion, Anerkennung eines höchst vollkommenen Weltregierers in seiner Beziehung auf uns, giebt nun dem moralischen Gefühle mehr Wirksamkeit und Erleichterung, dem Verlangen nach Glückseligkeit mehr Sicherheit, also dem ganzen Zwecke der Menschheit mehr Unterstützung. Die vortheilhafte Ausführung dieser Gedanken muß man im Buche S. 34 — 66 selbst nachlesen. — Wer nun dieser, aus unserem Innersten hervorgehenden Religionsgelinnung seine Achtung nicht verlegen kann, der wird auf gleiche Weise gegen die *eigentliche* Religion des Christenthums, in ihrem Wesentlichen und ihrer edlen Einfachheit, gesinnt seyn müssen. Von S. 74 — 108. wird das auffallende Mißverhältnis der menschlichen, in der Erfahrung gegebenen Denkart zu der Achtungswürdigkeit der Religion gezeigt, die obwaltenden Ausflüchte und Vorurtheile beleuchtet und

widerlegt. Von S. 108 — 141. findet man einige Arten der Gleichgültigkeit (gedankenlosen Neutralität) ohne Verleugnung der Religion, samt deren Ursachen und Befchönigungen angegeben. Bis S. 154 werden einige Abwege namhaft gemacht, auf welchen Verirrungen sehr schädlich werden können. Der Hr. Verf. zählt hierher nicht die vorsetzlichen Heuchler, „die den größten Ungläubigen völlig „gleich, diese nur dadurch noch an Schand und Strafbarkeit übertreffen, daß sie „die lügenhaftesten Geberdungen der Andächtigkeit und des Glaubenseifers zu „bequemen Werkzeugen ihrer eigennützi- „gen oder hörsartigen Absichten gebrau- „chen.“ Ohne eine solche schlechte Gefinnung ist doch die Verwechslung eines Mittels mit dem Zwecke, der Wahn, daß ausgebreitete Kenntniß von religiösen Gegenständen Anhänglichkeit an Religion verrathe, eine bedeutende Verirrung. Dieses wird sehr gut ausgeführt und der Grundsatz empfohlen: daß Gefinnung mehr Werth habe, als Wissen und Streiten. Bis S. 170. wird die so gewöhnliche Ursache des Kaltsinns, welche in der Art liegt, wie vom Anfang an die religiösen Begriffe in jugendliche Seelen gebracht werden, gerügt, die Verantwortlichkeit derer gezeigt, „die theils aus ungeprüfter Nachbetung, „vielleicht auch aus irriger Gewissenhaftig- „keit Urheber und Fortpflanzter jener ver- „wirrenden und unfruchtbarern Lehrart sind,“ und beherzigungswerthe Vorschläge einer bessern Methode gegeben, (welche mit den in (Greilings) Philosophischen Briefen über die ersten Grundsätze der sittlich-religiösen Erziehung gegebenen Vorschlägen übereinstimmen, und im letzteren Werke nur ausführlicher entwickelt sind. S. 170. bis zu Ende enthalten sehr wahre Bemerkungen über das lesende große Publikum, und eine schöne Gegenstellung des praktisch Religiösen und Irreligiösen.

Dieser, größtentheils mit des Verf. Worten gegebene Auszug wird die durchgängig festgehaltene praktische Behandlung der Religion, als entspringend aus der moralischen Anlage und auf diese zurückwirkend, hinreichend zu erkennen geben. Die Untersuchung schreitet ruhig und gründlich fort. Die Darstellung der Gedanken ist überzeugend, und berührt zugleich die Empfindung. Die Sprache ist durchaus edel, ohne überflüssige Wortfülle wahrhaft populär und verdient von denen, welche praktische Gegenstände populär behandeln wollen, studirt zu werden. Daß die zum Grunde liegende Vorstellungart der Religion kritisch sey, bedarf keiner Erinnerung. Allein dieser Umstand wird doch die Leser in eine Art von freudiger Verwunderung setzen, wenn sie hier die ungeschwächte jugendliche Kraft des Geistes, die rege Empfindsamkeit für das Gute und Schöne, die Gewandheit und Empfänglichkeit für neue Vorstellungsarten noch an einem verehrungswürdigen Greise, der bereits in seinem 83 Jahre steht, so dem allgemein verehrten, geschätzten Herrn Rathe Spalding in Berlin, bemerken. Rec. würde hier diesen Namen nicht nennen, wenn es noch eine Neuigkeit im Publikum wäre, daß Hr. Rath Spalding Verf. dieses Buches sey. Hr. Rath Spalding wollte unerkannt, wie Apelles hinter seinem Gemälde, die Urtheile des Publikums über seine Schrift vernehmen. So wie diese Maxime den Apellen eigen ist, so ist es doch dem Publikum, das sich vom Verf. vertrauten Briefe so gerne unterrichten läßt, nicht zu verargen, wenn es mit dem Gefühle der freudigen Dankbarkeit die Ahnung des rechten Verfassers bald zur Gewisheit zu erheben strebt.

Rec. würde sich sehr freuen, wenn er nicht nur durch die Darstellung des Werthes dieses Buches, sondern auch durch die

die Nennung seines verehrungswürdigen Verfassers, wodurch dasselbe ein neues Interesse erhält, etwas beitragen könnte, das bald in recht vielen Händen, vorzüglich der Prediger angetroffen würde, deren Pflicht es ohnedies ist, Religion zur allgemeinen praktischen Angelegenheit zu machen.

III. MORALPHILOSOPHIE.

- 2) Leipzig, bei J. G. Beigang: *Ueber die fätsche Natur und Bestimmung des Menschen*. Ein Versuch zur Erläuterung über I. Kants Kritik der praktischen Vernunft von *Christian Friedrich Michaelis*. Erster Band. Die Grundlehren der Moral und des Naturrechts betreffend. 30 B. gr. 8. 1797. Zweiter Band. Die Grundlehren der moralischen Religion und Erziehung betreffend. 18 B. gr. 8. 1797.

Der Herr Verf. hat eine ausführliche Lektüre benutzt, um dadurch die Kantischen Lehren der praktischen Vernunft zu erläutern und deutlicher zu machen. Besonders ist von den Reinholdischen Briefen über die Kantische Philosophie Gebrauch gemacht worden, wie in der Vorrede gesagt wird S. XXI. Auch gegen die neuesten Veruche des Hrn. *Fichte* und *Schelling* bezeugt der Verf. große Achtung. Folgende Worte deuten am besten an, was man in dem Werke zu suchen hat: „Uebrigens konnte ich so wenig zu meinem Vermögen das Zutrauen, als die darauf zu gründende Absicht haben, durch diesen Versuch für vollendete Selbstdenker irgend etwas Belehrendes und der Form oder dem Inhalte nach Neues mitzutheilen: mein Zweck war vornehmlich auf angehende Selbstdenker und junge Freunde der kriti-

schen Moralphilosophie gerichtet, mit deren Methode und wichtigen Lehren ich sie gern so bekannt machen wollte, das sie dadurch zum eigenen weiteren Prüfen und Studiren derselben aufgemuntert würden. Diese Abhandlungen sind auch größtentheils nichts anders, als akademische Vorlesungen, welche ich im Winter 1793 — 94 ausgezehlet hatte, und denen ich durch die gegenwärtige Bekanntmachung einen weiteren und hoffentlich nützlichern Wirkungskreis eröffnen wollte.“

Man wird also in dem Werke selbst keine neuen Aufschlüsse suchen. Es fehlt dagegen nicht an guten Gedanken und Reflexionen. Hier und da ist der Vortrag etwas weiterschweifig, und die Reinholdische Behandlungsart will sich nicht immer mit der Kantischen gut reimen lassen. Zuweilen ist auch dem Kantischen Texte allzuwärtlich gefolgt. Es kommt bei dem Unternehmen des Verf. alles auf dessen eignen Vortrag an, der an den mehresten Stellen klar und deutlich ist. Folgende Stelle, aus der man zugleich sehen kann, wie der Verf. die Gedanken anderer benutzt hat, mag zur Probe dienen: „Die wichtigsten Fragen, heißt es S. 39 § 1. Th., sind nun die: Was nöthigt uns eigentlich, die Freiheit anzunehmen, und worin besteht das wahre Welen der Freiheit unsers Willens?“

1) Die moralische Zurechnungsfähigkeit der menschlichen Handlungen ist unmöglich, wenn es keinen freien Willen giebt. Handelt der Wille nicht aus freier Selbstthätigkeit, so verfehlet alle Moralität, so ist es widerlünftig, von moralischen oder unmoralischen Gesinnungen und Handlungen zu reden. Was heißt das? In wiefern kann die Willensfreiheit ein Postulat der praktischen Vernunft, eine Voraussetzung heißen, zu welcher das

Bé-

Bewußtseyn und der Begriff des praktischen Gesetzes nöthige? In wiefern haben wir nun des Sittengesetzes willen dem Subjekt in Rücksicht auf die Willensbondungen das Prädikat der absoluten Ursache beizulegen?

Wir stellen diesen Fragen eine andre entgegen: Läßt sich ein eigentlich praktisches Gesetz, ein Gebot, in welchem kein Seyn, sondern ein Seyn-Sollen ausgedrückt wird, kurz ein Sittengesetz sich denken, als gültig für ein Wesen, das keine Persönlichkeit hat, das keiner wahren Selbstbestimmung fähig, das kein Ich, kein Selbst, sondern das bloße Spiel eines vielleicht sehr feinen und künstlichen, aber dennoch wahren Mechanismus ist? Kann eine solche moralische Vortehrift in diesem Fall noch für gültig, für wirkliches Gesetz, für etwas mehr als bloße Schimäre gehalten werden? Und wie kann sich ein denkendes, empfindendes und handelndes Wesen eines solchen Gebotes, als eines allgemeingültigen moralischen Gesetzes unter dem Charakter des Sollens bewußt seyn, wenn es sich selbst als bloße Maschine, verkettet in den allgemeinen unübersehbaren Naturmechanismus zu denken genöthigt ist, wenn es seine Freiheit für eine leere grundlose Einbildung und blendende Täufchung halten muß?

Das praktische Gesetz hat schlechterdings keinen Sinn, ist kein praktisches Gesetz, widerspricht sich selbst, und hebt sich selbst auf, wenn es nicht an ein Ich, an die eigentliche Person, sondern an die bloße Naturnothwendigkeit sich wendet, wenn es auf keine Freiheit des Willens Beziehung hat. Es liegt in dem Begriff des praktischen Gesetzes, in dem Sollen, durch das es sich ankündigt, daß das Subjekt, für welches es gegeben ist, an dem Willen das Vermögen besitze, sich unabhängig

von fremden Bestimmungsgründen selbst zu bestimmen. Der Wille aber kann sich in nichts andern äußern, als in der Befriedigung oder Abweisung eines Begehrens. Zur Denkbarkeit eines praktischen Gesetzes wird also vorausgesetzt, daß das Subjekt wollen könne; das Sollen macht ein Wollen nothwendig, und das Wollen setzt ein absolutes Können voraus; wir können uns das Sittengesetz nur in sofern denken, als das Subjekt im eigentlichen Sinn Persönlichkeit besitzt, als es Willen hat, und folglich sich durch sich selbst, entweder zur Befriedigung oder zur Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen im Stande ist. Was könnte das Sollen für eine Bedeutung haben, wenn gar kein Vermögen vorhanden wäre, das dadurch gegebene Gesetz freiwillig in seine Maxime auszunehmen, und wenigstens durch dasselbe seine Geltung zu bestimmen, wenn ein unvermeidlicher feinerer oder größerer Naturmechanismus alle eigenmächtige Abänderung im Wirken unmöglich machte, wenn man nicht sagen könnte: Ich handele, oder Ich wil handeln, sondern die Natur handelt in mir und durch mich, oder vielmehr in einem Wesen, das, wer weiß, durch welche Täufchung, für ein Ich gehalten wird? Giebt es also einmal ein praktisches, ein moralisches Gesetz, eine unbedingte Vortehrift der reinen praktischen Vernunft, welche sich durch ein Sollen ankündigt, so kann es nur für ein solches Vermögen Gesetz seyn, das nicht selbst durch äußere Bedingungen in seiner Wirksamkeit bestimmt wird, dessen Kausalität nicht mechanisch oder organisch bedingt ist, das mithin unabhängig von allem bestimmenden Einfluß wirkt, und folglich als ein freies Vermögen gedacht werden muß.

Das

Das Subjekt muß also, wiefern es sich eines moralischen Gesetzes bewußt ist, und darin die Nothwendigkeit einer Handlungsweise erkennt, welche sich von allen bloßen Naturwirkungen wesentlich ihrer Form nach unterscheidet, freie Ursache seiner Handlungen seyn können, um die Forderungen dieses Gesetzes zu erfüllen. Wäre das Subjekt genöthigt, sich durchgängig als mechanisch bedingt, als bloßes Glied der unabsehbaren Kette der Naturnothwendigkeit vorzustellen, so könnte auch die Vorstellung seiner selbst als Maschinenwesens kein Erzeugniß einer Freiheit seyn, auch die Vorstellung wäre Folge des als nothwendig vorgestellten Naturmechanismus, das heißt, es müßte sich dieser Vorstellung seiner selbst unter dem Charakter der Nothwendigkeit bewußt werden: in diesem Fall könnte gar nicht die Idee eines moralischen Gesetzes, welches dem Naturgesetz grade entgegengesetzt ist, im Bewußtseyn vorkommen, und könnte sie ja vorkommen, so müßte sie als schimärisch und leer abgewiesen werden, weil ihr Inhalt dem Begriff des allgemeinen Naturmechanismus geradezu widerspräche. Das handelnde Subjekt ist sich aber seiner selbst nicht bloß mittelst der Sinnlichkeit und des Verstandes bewußt, es erkennt sich nicht bloß als Erscheinung mittelst des innern und äußern Sinnes, sondern es denkt sich auch durch reine Vernunft; d. h. der Mensch ist nicht genöthigt, sich bloß so vorzustellen, wie er sich selbst erscheint, und mithin den Erfahrungsgesetzen eines durchgängigen Naturzusammenhanges unterworfen zu denken; die Erscheinung seiner selbst, das Wesen, das in seinem Bewußtseyn mittelst des innern Sinnes vorkömmt, ist nicht Er an sich selbst, das vorgestellte Ich ist nicht das reine Ich, das Ich an sich selbst, welches sich selbst vorstellt; durch Vernunft

also ist er er genöthigt, die bloße Erscheinung, sein empirisches Ich, dessen er sich mittelst des innern Sinnes bewußt ist, von dem, was erscheint, d. h. durch welches die Erscheinung erst möglich ist, was mithin der Erscheinung zum Grunde liegt, das reine Ich von dem empirischen zu unterscheiden. Ist er gleich genöthigt, sein empirisches Ich, und mithin sein empirisches Daseyn den Gesetzen des allgemeinen Naturzusammenhanges und der mechanischen Nothwendigkeit unterworfen vorzustellen, weil Verstand und Sinnlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung sich von diesen Naturgesetzen nicht trennen können: so muß er, der nothwendigen Einrichtung seines Vorstellungsvermögens gemäß (welcher er sich nie entziehen kann, ohne überhaupt alles Denken aufzugeben), sich doch auch durch Vernunft als ein reines Selbst, als ein Wesen denken, das unabhängig von aller Erfahrung, und mithin von ihren Gesetzen, und vor aller Erfahrung existirt, und dem empirischen Selbst, dem Ich in der Erscheinung, als Ich an sich selbst zum Grunde liegt. Dieses reine, bloß durch Vernunft denkbare Ich, das zur Möglichkeit aller Erfahrung selbst vorausgesetzt wird, kann nun nicht selbst an die Gesetze der Erfahrung, mithin nicht an die Regel des Naturmechanismus gebunden seyn; es stellt ja selbst diesen Mechanismus vor, und ohne Vorstellung desselben würde es für dasselbe keinen geben; denn was wir gar nicht vorstellen, das ist für uns nichts. (?) Wir dächten uns also durch Vernunft als nicht gebunden an die Naturgesetze der Erfahrung; und in sofern als frei, wenn wir uns gleich mittelst des Verstandes und der Sinnlichkeit als nicht frei wahrnehmen und erkennen müßten.“

- 2) Bremen, bei Wilmanns: *Sophokles* oder die richtigste und begreiflichste Vorstellungs-

lungsart eines vernunftmäßigen Moralsystems. Meinen Söhnen gewidmet von M. Johann Peter Snell, Inspektor zu Dachsteinhausen. § B. 8 1796. (5 gr.)

Der Hr. Verf. legt die Glückseligkeitslehre so aus, daß das allgemeine Wohl der Menschheit das Eigentliche und Einzige sey, worauf alle moralischen Handlungen hinzwecken müssen, und glaubt, daß sie in diesem Sinne vollkommen hinreiche, eine vernünftige Sittenlehre zu begründen. Rec. ist ebenfalls dieser Meinung, wenn es auf den populären Unterricht und nicht auf strenge Unterfuchung der ersten Grundsätze angelegt ist. Denn daß gerade das allgemeine Wohl der Menschheit zum Zwecke gemacht werden solle, bedarf eben einer Deduktion, und verlangt ein höheres Princip, von welchem Kant behauptet, daß es ursprünglich in dem Wesen der Vernunft selbst gegründet sey, und darin bestehe, daß uns die Vernunft ursprünglich aufsehe, nach allgemeinen Gesetzen, die jeder befolgen kann, zu handeln. Daß übrigens das Wohl von jedermann gewollt werde, ist freilich etwas, das nur aus Erfahrung erkannt wird, aber daß ein jeder das seinige nur so wollen solle, daß er keines andern Wohl dadurch stört, und anderer ihrer selbst mit befördert, ist nicht aus der Erfahrung klar. Alles, was der Hr. V. dafür vorbringt, beweiset die Sache nicht, sondern setzt sie schon voraus, als 1) daß die ganze Einrichtung der sichtbaren Welt und aller Geschöpfe zum Vortheile des Menschengeschlechts gemacht sey, woraus erhelle, daß Gott die Glückseligkeit der Menschen wolle, und deshalb sey es auch für uns Verbindlichkeit. Allein a) ist die allgemeine Abzielung der Natur auf menschliche Glückseligkeit nicht so groß als der Verf. annimmt, und wird von vielen gezeugnet; b) warum soll der

Mensch eben der Einrichtung der Natur in seinen Handlungen folgen, da er es für Pflicht hält, in so vielen Dingen von ihr abzuweichen? c) Warum entpringt hieraus eben eine Verbindlichkeit? 2) Daß überwiegende Motive da wären, die allgemeine Glückseligkeit zu wollen; deshalb sey es Pflicht, denn es sey Gesetz der Vernunft, den überwiegenden Motiven zu folgen. Allein a) ist es eine Voraussetzung, daß die Motive das allgemeine Wohl zu wollen, überwiegend wären. Denn bei vielen sind sie gar nicht überwiegend; b) wenn es von meiner Freiheit abhängt, den überwiegenden Motiven der Vernunft zu folgen oder nicht; warum soll ich ihnen aber folgen? Hier liegt der wissenschaftliche Knoten, den Hr. S. nirgends aufgelöst hat. 3) Das Gesetz, sagt der Hr. V. S. 33 etc. gilt deshalb für alle Menschen, weil sie es alle einsehen können. Wenn sie es nicht befolgen, so rührt dieses von dem Mangel der gehörigen Einsicht her, der gehoben werden muß. Allein a) Hr. S. stellt das Gesetz so vor, als ob es ein Naturgesetz wäre, wo die Ursache (die gehörige Erkenntnis des Guten) die Wirkung (die gute Handlung) unvermeidlich hervorbringt. Folglich rührt b) alles Böse, aus Unwissenheit, d. i. physischer Schwachheit her. Hierdurch wird die Quelle der moralischen Handlungen ganz verkannt, und ihr ganzes Wesen zerstört, wenn man das Weitere konsequent folgert.

Ueberhaupt, wenn Hr. S. weiter nichts hätte sagen wollen, als daß die tiefen Unterfuchungen über die ersten Principien der Moralität nicht in den Volksunterricht gehören, daß man hier mit dem Kriterio des Gemeinnützlischen am leichtesten auskomme, und sich am verständlichsten für den gemeinen Mann ausdrücken könne; so hätte er ganz recht. Daß er aber diese popu-

populäre Theorie für eine wissenschaftliche Deduktion selbst ausgeben will, ist fehlerhaft.

In dieser Rücksicht geht die Untersuchung gleich von einem unrichtigen Begriffe aus, indem der Verf. die Erkenntnisse a priori und a posteriori ganz unrichtig bestimmt. Unter jenen versteht er nämlich Erkenntnisse, die als Begriffe angeboren werden, und verlangt daher, daß dergleichen sich doch zeigen müßten, wenn sie wirklich da wären. Und so ist es denn freilich leicht, ihr Daseyn zu leugnen. Allein man versteht unter Erkenntnissen a priori solche, welche die Gesetze des Erkenntniß- oder Handlungsvermögens, wodurch Gegenstände vorgestellt, oder Handlungen verrichtet werden, zum Inhalte haben. Nach diesen Gesetzen wirkt die Vernunft, ohne daß man sich dieselben vorstellt, so wie der Körper verdauet, ohne daß wir etwas davon wissen. Die Erkenntniß dieser Gesetze ist das letzte in der menschlichen Wissenschaft. Weil aber darin Prädikate bestimmt werden, die allen Dingen einer gewissen Art zukommen, wenn wir sie auch nicht alle empfinden haben, noch je empfinden können. Deshalb heißen sie a priori. In diesem Sinne muß nun wohl das Sittengesetz ein Gesetz a priori seyn, d. h. es muß in der Natur und dem Wesen des Menschen selbst gegründet seyn, daß wir *sollen*; und ob jedermann *will*, kann nicht erst dadurch bestimmt werden, ob bisher alle gelobt haben und künftig alle Pflichten haben werden. Denn sonst könnten wir nicht sicher seyn, ob ein anderer Mensch vielleicht gar nicht durch Pflicht gebunden wäre. Es giebt in dieser ganzen Sache viel Wortstreit, und es wäre zu wünschen, daß jeder sich erst Mühe gäbe, des andern Gedanken ganz zu durchdringen, und sie den seinigen

Annal. 797.

gen anzupassen, ehe er eine widersprechende Meinung voraussetzte.

3) Mannheim, bei Schwann und Gotz: *Mennon oder Verläuch in Gesprächen, die vornehmsten Punkte aus Kants Kritik der praktischen Vernunft zu erläutern.* Von Friedrich Wilhelm Daniel Snell, Professor der Philosophie zu Gießen. Zweite verbesserte Auflage. 1796. 26 B. 8.

Gesprächsform in philosophischen Vorträgen ist vielleicht noch am leichtesten alsdann anzuwenden, wenn Meinung und Gegenn Meinung von verschiedenen Parteien vertheidiget werden sollen. Denn ein solcher Streit ist natürlich, und kann dem Leser oder Zuhörer Unterhaltung gewähren. Einen solchen Streit trifft man aber in diesem *Mennon* nicht an. Es ist vielmehr eine Erklärung, die ein Lehrer seinem Schüler giebt, der den gegebenen Unterricht wiederholt, hier und da Bedenklichkeiten erregt, sich Erläuterungen erlöhret u. s. w. Daß eine solche Schrift oft ins Langweilige fällt, daß viele überflüssige Wendungen und Einschübel vorkommen müßen, ist fast unvermeidlich. Unterdeßten muß jedoch dem Verf. die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er die Ideen der Kritik der praktischen Vernunft richtig vorgetragen, durch passende Beispiele erläutert, und über mehrere wichtige praktische Materien solche Exkurse gemacht habe, daß man sein Buch mit vielem Nutzen und Vergnügen lesen wird. Die Sprache ist einfach, der Vortrag populär, und allenthalben wird auf das Verständliche geachtet. Ein solcher philosophischer Auktor wird immer willkommen seyn. Es zeigt sich dieses auch durch die bald erfolgte zweite Auflage, die den wesen-

I

sent-

sentlichen Inhalte nach zwar dieselbe geblieben ist, aber doch hin und wieder beträchtliche Zusätze und Verbesserungen erfahren hat.

- 4) Stuttgart, bei Erhard und Löfönd: *Ursprung des Begriffes von der Willensfreiheit*. Der dabei unvermeidliche dialektische Schein wird aufgedeckt, und die Forbergerische Schrift über die Gründe und Gesetze freier Handlungen geprüft. Von C. G. Bardili. 8 B. 8. 1796.

Herr Bardili gehört zu den Männern, welche nicht bloß über die Begriffe, die sie in sich selbst finden, spekuliren, und das was andere gesagt haben; jetzt sagen oder in Zukunft sagen mögen, a priori, d. i. ohne sich die Mühe zu nehmen, sie zu lesen; aburtheilen. Er hat die älteren und neuern Weltweisen gelesen, und schon dadurch erhalten seine Schriften ein lebhafteres Interesse, als die Trockenheit der vielen dürren Spekulationen gewähren kann, wovon unser Jahrhundert wimmelt.

Die Schrift beabzichtigt eigentlich eine empirische Deduktion des Freiheitsbegriffes, welche, wie man leicht wissen kann, mit nichts endiget, als damit, daß dieser Begriff auf einer bloßen Illusion beruhe, und nach einer vernünftigen Untersuchung nicht real befunden werde. Da der Verf. durch seine Deduktion die Kantische widerlegt zu haben glaubt; so ergiebt sich, daß er die Kantische Freiheitstheorie gar nicht aus dem Gesichtspunkte angesehen hat, aus welchem sie angesehen werden mußte; wobei zu bedauern ist, daß er nicht länger bei Kants Schriften selbst verweilt, und sich an diese allein hielt, worin gewiss sein Scharfsinn bei näherer Erwägung die beste Aufklärung über die Sache gefun-

den haben würde. Er glaubte aber, daß ihm Reinholds Briefe und Herrn Forbergers Schrift: über die Gründe und Gesetze freier Handlungen die Kantische Theorie erläutern sollten, und hielt sich deshalb an diese Autoren. Man ist aber nichts gewisser, als daß beide ihren großen Lehrer in der Theorie der Freiheit mißverstanden haben. Denn beide legen es darauf an, die Freiheit als ein wirkliches reelles und positives Vermögen bestimmen zu wollen, d. h. sie glauben, daß der Begriff der Freiheit ein reelles Objekt habe, das sie gleich jedem andern Objekte behandeln, und es so natürlicher Weise, obgleich unvermerkt, wieder unter die Gesetze der Natur bringen, denen sie es doch entziehen wollten. Den polemischen Theil, als die letzte Hälfte dieser Schrift, welcher gegen Hr. Forbergers Werkchen gerichtet ist, wollen wir daher gar nicht beurtheilen. Es würde nur die Recension einer Recension seyn, und Hr. B. hat gegen Hr. F. in den meisten Punkten recht. Die Polemik gegen den Tübingischen Recensenten ist viel zu zänklich und rechthaberisch. Es ist besser, gar nichts gegen eine Recension zu sagen, mit der man unzufrieden ist, als in einem solchen Tone dagegen zu schreiben. Doch wir wollen den Inhalt der Schrift der Hauptsache nach kürzlich darlegen.

Hr. B. fängt damit an, daß er (S. 2.) einräumt, man finde den Begriff von Freiheit allenthalben, wo sich die Begriffe von Recht und Unrecht finden, und thut dieses kurz und bündig, aus der Geschichte roher und gesitteter Völker dar. Den Göttern wurde eine gleiche Freiheit eingeräumt. Ihre Größe lag bei den Alten durchweg in der Größe und Allmacht eines unbedingten Willens, der zu allen möglichen Kraftäusserungen gleich gefaßt, sich zur Hervorbringung von Gegenständen selbst bestimmen konnte, ohne an irgend ein

Ge-

Gefetz, es sey der Sittlichkeit oder des Verstandes, gebunden zu seyn.“ Einen dem gemeinen Verstande ähnlichen Gang nahm Cartesius. „Er hält es nämlich, wie der gemeinste Mensch, für eine Sache, die man ohne allen weitem Beweis als Thatsache voraussetzen darf für eine Sache, die, wenn man sich auch vorsetze, an allen zu zweifeln, doch unerschütterlich fest steht, das dem Menschen ein besonderes Vermögen der eigenen freien Willkühr, eine gleichgültige Freiheit, zukomme. (Principia Philof. P. I. p. 8. 9.) Er rechnet es zu den vorzüglichsten Vollkommenheiten des Menschen, das er nach Willkühr, d. i. frei handeln könne. (ae lumina quaedam in homine perfectio est, quod agat per voluntatem, hoc est, libere, ib.) Aber in einem noch weit höheren Grade schreibt er der Gottheit freie Willkühr (indifferentiam) zu; denn, sagt er, obgleich der Mensch das Böse oder das Gute selbstbeliebig wählen kann, so fand er doch die Natur des Guten sowohl als des Wahren schon vorher von Gott bestimmt, und nur da, wo er das, von Gott vorher bestimmte, Gute und Wahre nicht deutlich genug einfieht, kann er sich aus sich selbst auch zum Gegentheile bestimmen. (Atque ita longe alia indifferentia humanae libertati convenit quam divinae; Respons. sextae p. 139.) Mit der göttlichen Willkühr hingegen verhält es sich anders; durch diese würde selbst die Natur des Guten und Wahren festgesetzt, sie hätte also machen können, das das, was itzt wahr und gut ist, auch nicht wahr und nicht gut, das 2. 2 = 5. wäre; durch diese ist alles so wie es ist, beschloffen, hervorgebracht, geordnet worden, und es würde erniedrigend für die Gottheit seyn, wenn ihr Wille von irgend etwas andern, außer ihm selbst, — wäre es auch die reinste Vernunftidee, — abhänge. Diese Will-

kühr, bei Gott in ihrer höchsten Ungebundenheit gedacht, diese unbedingte Fähigkeit, sich selbst zur Hervorbringung seiner eigenen Vorstellungen nach Belieben zu bestimmen, wogegen freilich die menschliche Willkühr, wie alles Endliche, am Unendlichen gemessen, sich in ein Nichts verliert, ist der stärkste Beweis von der Allmacht Gottes, (ei ita lumina indifferentia in Deo tumum est ejus omnipotentiae argumentum, ib.)“

Um nun die Frage zu unteruchen, wie der Mensch ursprünglich zu dieser Vorstellung seiner Willkühr gelangt sey, setzt der Verf. zuerst fest was in diesem Begriffe eigentlich Erfahrung und was erschloffen und bloß vermeynte eingebildete Beobachtung sey, und untersucht zweitens, woher der trügliche Schein komme, der dem Glauben an Freiheit zum Grunde liegt. Die eigentlichen Erfahrungen werden (S. 12.) unter folgende Rubriken gebracht. Ich kann a) rechts oder links, vorwärts oder rückwärts, hinauf oder hinab, so weit oder weiter, gehen, oder meinen Arm bewegen. Ich kann b) etwas itz oder später, schnell oder langsam thun. Ich kann c) viel oder wenig von einer Sache nehmen; mich ihrer oft, sparsam, oder gar selten bedienen. Ich kann d) etwas von dieser oder jener Farbe, diesem oder jenem Stoffe, diesen oder andern Eigenschaften überhaupt wählen; kann es wählen, um es zu besitzen, oder zu genießen, und genießen zu lassen. Ich kann e) ein Object körperlich oder geistig, und dann wieder dichterlich oder philosophisch u. d. w., ich kann es mit Fleiß und Anstrengung, oder nachlässig und oberflächlich bearbeiten. Ich kann f) etwas nach meinen Einsichten, oder nach den Einsichten eines andern, und in beiden Fällen nach einem höheren oder niederen Grade von Finlichkeit; ich kann es also auch nach meinem Gutbefinden,

oder nach dem Gutbefinden und auf Befehl eines andern, thun. Meine Einsichten selbst können g) entweder richtig (mit dem Gelehrte, und r d m sie st. hen, übereinstimmig) oder unrichtig seyn; beide können entweder zur Hervorbringung einer Wirkung außer mir zureichen (lebendig werden) oder nicht zureichen (todt seyn.) Diese Fakta erschöpfen das, was an unsrer Freiheitsvorstellung *reine Thatsache* ist. So bald der Begriff noch durch den Beisetz einer *selbstbezüglichen Bestimmung* erweitert, „so wird an die reine Basis der Erfahrung etwa hingefickt,“ das ja schon *als Grund*, nicht einmal ein mögliches Objekt der Erfahrung ist, sondern in Ermangelung einer andern, eben so schleunigen, Auskunft, *blos geschlossen* wird. — Möchte man, ehe man so weit geht, nur erst an sich die Frage thun: ob es denn möglich sey, sich selbst als den Grund von irgend etwas zu erfahren, oder ob man so was nicht vielmehr nur schließen und denken müsse, und wenn man es nur denkt und schließt, ob es alsdann mit Recht in seinen erfahrungsmäßigen Begriff von der Freiheit hineingehöre.“

Der V. zeigt hierauf, wie jene Fakta den Begriff des *Willens*, der *Indifferenz* des Wollens, und der *Willkühr* erzeugen. Allein Rec. bemerkt dagegen, das in der That durch diese Begriffe keine Erfahrungen, sondern die *Gründe* der vorhergenannten Erfahrungen bezeichnet werden, das es also schon sämtlich erschlossene Begriffe sind. Diets folgt auch selbst aus dem Rationnement des Verfassers, wenn er sagt S. 17: „Dieser Ausdruck (der Willkühr überi arbitriū) wird nichts weiter bedeuten dürfen, als den actus meines Gemüths, da es in gewissen gleichgültigen Handlungsfällen sich selbst keine Keilenschaft davon zu geben weiß, warum es

sich'zt gerade für dies, und nicht vielmehr für das andere, entschied. Ich befinde mich nämlich hier in eben dem Falle mit mir selbst, worin ich mich mit einem, auf den Tisch hingeworfenen Würfel befinde, wenn ich sagen solle, warum ich mit ihm nur 3, und nicht vielmehr 6 geworfen habe. Wedlich zu gestehen, weiß ich mir keine Rechenschaft davon zu geben: möchte aber ein doch gerne dergleichen thun, da wüßte ich etwas, das für meine Unwissenheit einsehen könnte; und nenne also das, das sich mein Würfel unter mehreren gl. ich möglich und gleich wahrkheinlich n. (gleichgültigen) Fällen nun gerade für die Nummer 3 entschieden hat, ein Ungefähr. Glaubte ich in diesem Ungefähr in der That einen rechten Entscheidungserund für einen, an sich willkürlichen Fall gefunden zu haben; glaubte ich, dies Ungefähr sey es, welches der Ausschlag für die Nummer 3 gegeben habe, so würde ich mich billig in jedermanns Augen lächerlich machen. Bescheide ich mich hingegen, und will mit meinem Ungefähr mehr nicht, als die Thatsache ausdrücken, da ich für meinen Wurf von 3 keinen Grund deutlich anzugeben wisse; so wird man nur' allgemein ganz gerne so hingehen lassen, das ich meiner Unwissenheit einen Mantel umzuhängen, und da wenigstens noch Worre zu machen im Stande bin, wo mich mein Gedanken verlassen. Genau so verhält es sich mit dem Ausdrucke Willkühr; er ist unverwundlich und hat einen Sinn, so lange er bis die Thatsache bezeichnen soll, das ich, bei gleichgültigem Handlungsfällen, mit mir selbst nicht deutlich bewußt bin, warum ich mich zu dem einen, und nicht vielmehr zu dem andern entschloß.“ Offenbar müßte das letztere heißen: so lange er bloß den Grund im allgemeinen, unbestimmt welchen, bezeichnen soll. Denn Will-

Willkühr bezeichnet nie eine That, sondern allemal den Grund derselben.

Hieraufsucht der Verf. zu zeigen, was man bios zu beobachten glaube, aber nicht beobachte. Man sähg, heist es von den Handumstälten, bei welchen man sich keines Entscheidungsgrundes bewußt war, an, bereite sich, da wo man mit anderweitigen Gründen vermeintlich am Ende war, lasse es sich ja nicht anders machen, als daß man in sich selbst allein und ausschließungswise den vollgültigen Grund von gewissen Erscheinungen suche: und verwandte so die, im Bewußtseyn gegebene Thatliche seiner eigenen Kurzsicht, verwandte seine eigene Urkunde bestimmender Gründe, in ein positives Vermögen; die Willkühr ward zur Seelenkraft erhoben. Das ganze Thun und Lassen des Menschen ward von seiner Willkühr abhängig gemacht; der Begriff des Willens also in seiner erfahrungsmäßigen Bedeutung, d. i. als ein Bestimmwerden zu einer Sache durch die Neigung und das Interesse seines Gemüths für sie, es gründe sich nun dies, worauf es wolle, — dieler erfahrungsmäßige Begriff gänzlich verdreht; der Wille in die Hände der Willkühr, als einer höheren Gebieterin, überliefert, zu einem gleichgültigen (offeneren) Willen gemacht, und nachdem man dem blinden Namenweien der Willkühr alles zu Flüßen gelaget hatte, ward es endlich noch mit dem schönen Titel der menschlichen Freiheit geziert.

Enlich sah er S. 24 den trüglichen Schein zu enthüllen, vermöge dessen der Mensch sich für berechtiget hält, den Grund seiner freien Handlungen in seiner eignen bloßen Willkühr zu suchen. Den Grund davon findet er 1) in dem dem menschlichen Erkenntnisvermögen eignen Gefetze, aus seiner Erkenntnis ein Ganzes zu machen, (Man sehe die Beurthei-

lung einer andern' Schrift Annal. 1796. p. 371.) 2) in dem Hange dem Satze des zureichenden Grundes Gemüthe zu thun, daß nun der gemeine Menschenverstand sich auch hierbei beruhiget, liege in der Natur unseres Bewußtseyns. Da die Anwendung dieses Grundes dem Verf. eigenthümlich gehört; so wollen wir ihn selbst reden lassen: „Die natürliche Natur unseres Bewußtseyns heist es S. 26., bringt es so mit sich, daß wir uns aller Verrichtungen unser Gemüthes nur der Form, nicht aber der Materie nach, wie es Aristoteles ausdrückt, bewußt werden; nur was dem Dialektiker, nicht aber was dem Physiker an unserm Gemüthswirkungen angehört, kommt nach dem Ausdrucke eben desselben Weltweisen in unserm Bewußtseyn vor. Man untersuche einmal seine Sinneserkenntnis! Indem ich mein Auge auf dies Papier gerichtet habe, so werde ich mir zwar des Eindrucks, den dasselbe auf meine Sehnerven macht, der Form nach, bewußt: das Resultat von dem, was ich in diesen Augenblicke zwischen diesen Gegenstände und meinem Sehnerven vorgeht, wird in meinem Bewußtseyn angekündigt; aber die, diesem Resultate von meiner Seite zum Grunde liegende Materie, d. i. die physische Modifikation der Haare und Säfte, der Crystalllinde, des Sehnerven in meinem Auge, meiner Gehirnhäute, kurz der ganze Grund, warum mir ist dies Papier gerade so, und nicht anders erlebent, stellt sich in meinem Bewußtseyn nicht zu-leich mit jenem Resultate dar. Dem Dialektiker wird daherogleich, was ihm werden soll, o bald sich seine Augen öffnen; der Stoff zu seiner Dialektik ist ihm schon in und mit seinem Bewußtseyn gegeben und er darf nicht aus denselben hinausgehen: denn sein Geschäfte ist es ja bios, sich seine Vorstellung, als Vorstellung der Form nach, zu zergliedern,

dern, und deswegen war auch vielleicht Dialektik die Erstgeburt der Philosophie. Man trägt, was zu ihr gehört, mit sich herum; omnia mea mecum porto, gilt von dieser weltberühmten Kunst, die auch die Metaphysik der Alten begreift. Bei weitem nicht so glücklich ist der Physiker, welcher auch vielleicht eben deswegen erst die späte Geburt neuerer Jahrhunderte ward. Ihm giebt das bloße leere Bewußtseyn nichts von dem, was er zu einem Gegenstande seiner Untersuchungen brauchen könnte, er muß sich herausheben aus dem Ich zur Materie, muß Nerven, Muskeln, Häute, Säfte, Fibern, muß die Natur des Lichtes und des Schalles beobachten: mit einem Worte, er muß erst sammeln, inzwischen der Dialektiker das, ihm und jedem Menschen schon in und mit seinem Bewußtseyn gegebene, nur zerlegen darf. Auf gleiche Weise verhält es sich mit unsern Empfindungen und Gemüthsbewegungen; auch ihrer werden wir uns nur der Form, nicht aber der Materie nach bewusst. Bei den Anwendungen des Zornes z. B. empfinden wir zwar ein heftiges Verlangen, den Gegenstand desselben zu vertilgen; aber von seinen physischen Bedingungen in unerm Körper, von dem, was mit unsern Nerven und Muskeln, mit unsern Lebensgeistern und unserm Blute vorgehen muß, um jenes Resultat zu bewirken, hievon werden wir im Augenblicke der Gemüthsbewegung nichts gewahr; und der Zorn erscheint uns daher auch als bloße Gemüthsbewegung in unserm Bewußtseyn. Anders findet sich die Sache, wenn der Physiker seine Elemente untersucht: und deswegen sagt auch der Stagirite (de an. Cap. I) auf eine ganz verschiedene Art müssen der Physiker und Dialektiker den Zorn definiren; indem ihn dieser für die Begierde der Willensvergeltung erlittenen Uebels oder für dergleichen

etwas, jener hingegen für die Gährung des, sich um das Herz herum anhäufenden Blutes oder des Wärmestoffes erklären werde. Steigen wir weiter hinauf zu untern höheren Seelenkräften und untersuchen unsere Gedanken selbst in dieser Absicht, so wird sich auch an ihnen ein gleiches zeigen. Indem ich gegenwärtig meine Gedanken hier niederschreibe, so gehen sie alle zwar als Gedanken in meinem Bewußtseyn vorüber; aber sie theilen dielem auch nicht die mindeste Spur von den Bedingungen mit, unter welchen sie überhaupt, oder gerade in dieser Folge und Verbindung, aus meinem Gemüthe hervorgehen. Ich werde mit der Kraft, die sie bewirkt, nicht als Kraft, sondern bios ihrer Wirkungen bewusst: was sich mir in diesem Augenblicke von ihr zu erkennen giebt, sind eben ihre Resultate. — Sollte es sich nun mit unserm Wollen anders verhalten, als mit unserm Denken und unsern gesammten übrigen Gemüthskräften? — Es wird darauf ankommen, was uns die Erfahrung ebenfalls lehrt, und diese weiß in der That hierin von keiner Ausnahme. Wenn wir nämlich wollen, so werden wir uns in demselbigen Augenblicke auch dieses Wollens bios als eines Wollens, (seiner Form nach) — mithin als einer bloßen Willkühr; nicht aber des es bewirkenden Kraft (seiner Materie nach) bewusst. Würde daher ein Stein, wie Spinoza richtig bemerkt, während des Flugs durch die Luft plötzliches Bewußtseyn bekommen, so müßte auch der Stein glauben, nicht die Hand, welche ihn in die Luft geschleudert hatte, sondern er selbst ertheile sich diese Bewegung. Und warum dies? Spinoza löst zwar den Fall nicht aus der Natur des Bewußtseyns auf; allein nur dieses gewährt ihm, auf die angezeigte Art, eine ganz einfache und doch befriedigende Auflösung; denn vermöge der

der Natur des Bewußtseyns könnte der Stein durch dasselbe allein schlechderdings noch nichts von der, seine Bewegung bewirkenden Kraft erfahren; und in seinem Bewußtseyn käme also nur das Resultat derselben, nämlich die Bewegung selbst vor: folglich müßte er, wenn er über die Ursache seiner Bewegung (wie der Dialektiker) bloß aus dem datum des Bewußtseyns klug werden, und nicht (wie der Physiker) aus demselben hinausgehen wollte, um Erfahrungen zu Hülfe zu nehmen, durchaus nichts als Grund seiner Bewegung angeben können, außer dem, was ihm ebenfalls schon mit seinem Bewußtseyn gegeben wurde, außer seinem Ich. Könnte er aber, unter den angezeigten Umständen nichts außer seinem Ich als Grund seiner Bewegung angeben, und könnte gleichwohl auch nichts ohne Grund denken: so müßte er eben sein Ich auch zum Grunde seiner Bewegung machen, d. i. er müßte dafür halten, er selbst sey der alleinige Urheber seiner Bewegung. Dies nun auf unser Wollen, als einen actus angewandt; und die unvermeidliche, von so vielen Philosophen sogar kanonisirte Täuschung, welche dabei mit unterläuft, wird klar werden. Das beste wird seyn, wenn ich zuerst wieder einen indifferenten Fall als Beispiel wähle. Es ist mir an sich ganz gleichgültig, ob ich rechts oder links in meinem Zimmer auf und niedergehe; jedoch entschloß ich mich, diesmal rechts zu gehen. Will ich nun bei dem stehen bleiben, was von diesem Entschlusse, im Augenblicke seines Entstehens, in meinem Bewußtseyn vorkommt, so finde ich darin nichts von ihm ausgedrückt als seine Form: mein Bewußtseyn sagt mir nichts weiter hierüber, als ich ging rechts, weil ich rechts gehen wollte. Es kann dennach, vermöge der Natur meines Bewußtseyns, nicht anders seyn, als daß mir mein Ent-

schluß eben als ein Entschluß, mein Wollen a's ein Wollen (ohne im Augenblicke desselben auch nur die mindeste Spur von seiner Materie gewahr zu nehmen) dargestellt wird, und wie es mir geht, so geht es in gleichen Fällen allen Menschen; auch ihnen wird dann, vermöge der Natur ihres Bewußtseyns, im Augenblicke des Entschlusses, ihr Wollen bloß als ein Wollen dargestellt. Es kann aber auch vermöge des Gesetzes, das auf die Totalität jeder möglichen Erkenntnis in mir dringt, nicht anders seyn, als daß auch an jenem actus meines Wollens dem Princip des zureichenden Grundes, als eines wesentlichen Erfordernisses zur Totalität meiner Erkenntnis, unverzüglich Genüge geschehe. Nun habe ich nichts näher bei der Hand, als die unmittelbaren data meines Bewußtseyns, die aber sind a) mein Ich überhaupt und b) im gegenwärtigen Falle ein gewisses Wollen, als bloßes Wollen; soll folglich an diesem actus meines Wollens dem Princip des zureichenden Grundes Genüge geschehen, muß dies sogar nothwendigerweise, und zwar unverzüglich, geschehen, weil mein Gemüth schlechterdings keine Lücke in seiner Erkenntnis dulden kann: so bleibt mir ja zu diesem Behufe nichts übrig, als daß ich mein Ich mit dem gegenwärtigen actus meines Wollens schlechthin in das Verhältniß des Grundes zu seinem Begründeten setze, und sage: mein Ich, wie es mir in und mit meinem Bewußtseyn schon gegeben ist, enthält auch den zureichenden Grund meines Wollens. Dies Ich aber, auf gewisse Willensakte schlechthin als ihr Grund bezogen, heißt nichts andres, als meine Willkühr, wie sie sich der gemeinste Mann, mit Uebersprung aller anderweitigen wirklichen Bestimmungsgründe denkt, und vermöge des bereits erwähnten, denken muß. Letzterer ist daher in diesem Stücke der

der wahre Dialektiker, er bleibt, wie dieser, bei der Form stehen; nur mit dem Unterschiede, daß er es bei der Form als dem nächsten bewenden läßt; der Dialektiker aber diese Form als das höchste, und mit der gemeinen Erfahrungskennntniß ja nicht mehr zu vermengende, betrachtet. Würde es dem gemeinen Manne zuzunehmen seyn, daß er aus seinem Ich auch ein wenig herauschaute, und sich nicht durch die unvermeidliche Unvollständigkeit, womit sein bloßes Bewußtseyn zwar die Form, aber nicht die Materie seiner Willensakte ausdrückt, sogleich zu einer einseitigen Entscheidung hinreißen ließe, mit einem Worte würde ihm schon die mindeste Physik zuzutrauen seyn: so hätte wohl sein Ich, das er auch in seinen Göttern und Geistern strapazierte, von jeher nicht so viel zu thun bekommen. Allein es ist ein nur aus dem Gesetze der Ergänzung erklärbarer Charakter selbst des gemeinen Menschenverstandes, daß er schon ehe einmal rechterfahren, und das Erfahrene vollständig beobachtet worden ist, mit Entscheidungsgründen da ist, von denen er sich selbst keine weitere Rechenschaft geben kann; die aber eben dadurch, daß sich von ihnen (ohne Psychologie) keine weitere Rechenschaft geben läßt, den Schein der Axiome erkundeln. In diesem Sinne könnte man es daher ganz gerne zugeben, daß Weltweise, welche die Willkühr in Schutz nehmen, sie als ein Axiom des gemeinen Menschenverstandes etwa einer demonstrieren Sittenlehre vorantickten.

Hier hat man also die ganze Ueber- sicht des neuen Versuches, den Determinismus zu vertheidigen. Aber es ist Schade, daß Hr. B. den Hauptpunkt bei Seite liegen läßt, und des praktischen Grundes, Freiheit anzunehmen auch nicht mit einer Silbe gedenkt. Die Sache hat folgende Bewandniß: Der Begriff der Frei-

heit findet sich früher als die Einsicht in dem Ursprung desselben. Das Philosophiren über diesen Begriff besteht darin, daß man die Ursachen desselben entwickelt, und deutlich vorstellt. Einige geben die Erfahrung für die Quelle dieses Begriffs aus. Diese hat Herr B. gut widerlegt. Andere sehen Schlüsse aus der Erfahrung für die Quelle dieses Begriffs an, und meinen, diese Schlüsse lassen sich rechtfertigen. Auch diesen hat Hr. B. gezeigt, daß sie Unrecht haben; wenigstens hat er dargethan, daß ihre Schlüsse nicht zureichen. Aber wenn weder Erfahrungen noch analogische Schlüsse aus der Erfahrung zureichen, den Begriff der Freiheit zu begründen; folgt hieraus, daß er überall ungegründet sey? hat Hr. B. etwa dargethan, daß der Gegenstand des Freiheitsbegriffes etwas ganz unmögliches sey? Mit nichts. Er hat bloß gezeigt, daß keine Spekulation zureiche, ihn zu rechtfertigen, und hierin hat er vollkommen recht. Aber es würde übel um uns aussehen, wenn alle Begriffe falsch wären, die man bis jetzt noch nicht richtig deducirt hätte. Nun bleibt aber die Kantische Deduktion noch übrig, die Hr. B. gar nicht berührt, und wornach die Freiheit kein Faktum, sondern ein erschließener Begriff ist (Idee) deren Realität zuzulassen keine theoretische Erkenntniß da ist, sondern eine praktische, nämlich das Sittengesetz, (nicht eine sittliche Handlung) dessen Möglichkeit ohne die Freiheit gar nicht gedacht werden kann. Hr. B. würde also noch zu zeigen haben, daß bloße Naturwesen auch sittliche Wesen seyn können, welches ihm aber nimmermehr gelingen wird.

§) Regensburg, bei Montag und Weis:
*Ueber die Bestimmung des Menschen; ein
 philosophischer Versuch nach Grund-
 sätzen*

Sätzen der kritischen Philosophie, von *Johann Lenz*, Professor, 1796. 8 $\frac{1}{2}$ B. kl. 8.

Die Gedanken, welche in *Kants Kritik* der praktischen Vernunft über des Menschen Bestimmung vo getragen sind, findet man in dieser Schrift auf eine falsche und leichte Art, nicht ohne eigne Reflexionen dargestellt und hie und da erläutert.

IV. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

- 1) Halle und Leipzig bei J. G. Ruff: *Peter Baylens philosophisches Wörterbuch* oder die philosophischen Artikel aus Baylens historisch-kritischem Wörterbuche. In deutscher Sprache. Abgekürzt und herausgegeben zur Beförderung des Studiums der Geschichte der Philosophie und des menschlichen Geistes. Von *Ludwig Heinrich Jakob*, Professor der Philosophie zu Halle. *Erster Band*. 1797. 42 B. gr. 8. (Pränumerationspreis 4 Thlr. Ladenpreis 6 Thlr. für beide Bände.)

Daß Baylens Werk mehr gelesen und studiert werden möge, ist wohl allerdings ein Wunsch, den jeder, der an Gelehrsamkeit Interesse nimmt, mit dem Herausg. thun wird. Und dieser Anzug kann gewis dieses Studium sehr erleichtern. Von der Arbeit des Herausgebers wird man einen richtigen Begriff erhalten, wenn man liest, was er in der Vorrede selbst darüber sagt: Ich habe, heißt es S. V. bei dem Auszuge folgende Grundsätze beobachtet: 1) Es war mir darum zu thun, alle Artikel, welche Geschichte der Philosophie und Geschichte des menschlichen Geistes betreffen, in einem so enghen Raum, als möglich zu bringen. *Annal.* 797.

Deshalb wurde der engle und sparsamste Druck, und das größte Medianformat gewählt. 2) Es sind in dem größsern Werke viele Anmerkungen und Erläuterungen zerstreut und bei Artikeln angebracht, welche zunächst nicht philosophischen Inhalts sind. Diese Anmerkungen sind mit in den Auszug aufgenommen, und da angebracht, wo sie hingehören, so daß in demselben nichts fehlt, was zu dem besagten Zwecke Wichtiges im Bayle vorkommt. Dagegen sind 3) solche weitläufige Anmerkungen, welche bloß zur Berichtigung nicht mehr geleseener Schriften dienen, besonders die Verbesserungen *Mozens*'s, und andere, welche bloß und allein zu Baylens Zeit einigen Werth haben konnten, entweder gänzlich weggeblieben, oder doch sehr verkürzt worden. 4) Man wird aber doch noch hie und da Bemerkungen finden, welche Kleinigkeiten in der Chronologie oder andere geringfügig-scheinende Dinge betreffen. Diese habe ich deswegen mit aufgenommen, weil sie a) Beweise des scharfsinnigen kritischen Geistes von Bayle enthalten; b) weil oft daraus erhellt, von welchem wichtigen Einflusse auf Geschichte und Beurtheilung philosophischer Meinungen kleine Versehen und geringehemende Nachlässigkeiten sind, und c) weil sie den Lehrern der Philosophie zu Beispielen in der angewandten Logik dienen können, wie man Gründe beurtheilen soll, wozu ich sie sehr oft gebraucht habe. 5) Die Citate sind fast lauterlich beibehalten, und da in der Ursprache abgedruckt, wo sie zum Beweise oder zur Darthlung der Richtigkeit einer Meinung dienen können. Bayle giebt davon selbst die besten Gründe an. Die wenigsten Leser haben die Bücher, worauf sich Bayle beruft, und die sie haben, sind doch oft zu bequem, um sie nachzuschlagen. Dieses gilt noch weit mehr von unsrer heut zu Tage

Tage gewöhnlichen Art zu studieren. Es ist also recht gut, wenn sie die zur gehörigen Beurtheilung der Sache nöthigen Stellen, gleich da, wo sie dieselben brsuchen, abgedruckt finden. Zuweilen, wo nichts auf die Worte ankam, habe ich den Griechischen Text weggelassen, und bloß die Uebersetzung erhalten. 6) Nicht selten wird man Excurse über Meinungen finden, die jetzt schon veraltet zu seyn scheinen, und an die kein Mensch bei uns mehr glaubt. Aber diese habe ich mit gutem Bedacht aufgenommen. Denn erstlich muß man bedenken, daß die Erzählung dieser Meinungen und der Gründe für und gegen sie, zur Geschichte des menschlichen Geistes sehr wesentlich gehört, und zweitens ist zu erwägen, daß das, was in der einen Gegend von Deutschland schon für abgethan gehalten wird, in der andern noch sehr zweifelhaft ist. 7) Da ich nur Bayle liefern wollte, und mir es nicht sowohl um die Verbreitung der Kenntniß der Litteratur, als vielmehr des Baylischen Urtheils über allerlei Meinungen zu thun war; so habe ich mich auch bloß auf Bayle eingeschränkt, und die Chauspiéschen Supplemente lagen außer meinem Plane. 8) Was endlich die Uebersetzung betrifft; so wäre es eine zu schwere Arbeit gewesen, die der Verleger nicht ohne seinen Schaden hätte vergüten können, wenn das ganze Werk hätte neu übersetzt werden sollen, da ein Bogen, so wie dieser Auszug gedruckt, mehr Manuskript erfordert, als sechs andere, so wie sie häufig in der Messe erscheinen. Es ist daher die von Gottsched veranstaltete Uebersetzung zum Grunde gelegt. Das, was ich dabei gethan habe, besteht in folgenden: Ich habe erstlich die Uebersetzung sehr genau mit der Ursprache verglichen, und da, wo der Sinn verfehlt oder dunkel ausgedrückt war,

die nöthige Veränderung getroffen; zweitens habe ich die altheutsche Form in der Construction möglichst wegzuschaffen gesucht. Ganz konnte dieses freilich nicht gelingen. Da es indessen bei der Lectüre dieses Werks nicht sowohl auf die ästhetische Form des Ausdrucks, als vielmehr auf Richtigkeit und Deutlichkeit der Gedanken ankömmt; so kann der Mangel an der erstern dem Studio dieses Buchs wohl keinen Abbruch thun, wenn nur für das Letztere gehörig geforgt ist. Und in der That habe ich es weder an Mühe noch an Zeit fehlen lassen, sowohl den Sinn des Originals zu treffen, als auch den Abdruck möglichst correct zu liefern. Jeder Bogen ist dreimal durchgesehen worden. Durchgängige Vollkommenheit kann man bei der so kleinen und kompakten Schrift und bei der Stärke des Papiers nicht fordern, und der Herausgeber erwartet in dieser Hinsicht eine billige Beurtheilung.

Um unsre Leser in den Stand zu setzen, selbst zu beurtheilen, wie des Herausgebers Arbeit sich lesen läßt, wollen wir hier die erste beste Stelle zur Probe hersetzen. In dem Artikel *Epiкур* sucht Bayle zu zeigen, daß die Irreligion Epikurs aus seiner Meinung fließt, daß die Materie ewig sey. Dieses, that er mit folgenden Worten: „Unter den Naturlehrern des Heidenthums war die Verschiedenheit der Meinungen, über den Ursprung der Welt, und über die Natur des Elements, oder der Elemente, woraus die besondern Körper vorgeblich gebildet worden sind, außerordentlich groß. Einige behaupteten, das Wasser sey der erste Anfang aller Dinge; andre legten dieselbe Eigenschaft der Luft, andere dem Feuer, andere den gleichartigen Theichen u. s. w. bei. Aber darin waren sie doch alle einig, daß die Materie der Welt uner-schaffen

fen wäre. Ueber die Frage: ob etwas aus nichts gemacht wäre, war kein Streit unter ihnen. Alle behaupteten einhellig, daß dieses unmöglich wäre. Und folglich war die unabhängige Ewigkeit, welche Epikur den Atomen zueignete, keine Meinung, welche die andern Sekten, das wegen, weil sie ein nothwendiges und unerlässliches Daseyn zuließ, hätten verdammen können. Denn jede andere Sekte schrieb denen Principien, die sie zuließ, einerlei Natur zu. Nun behaupte ich, wenn einmal der irreligiöse Satz als atage macht angenommen wird, daß Gott nicht der Schöpfer der Materie sey: so ist es weniger abgethümelt zu behaupten, wie die Epikuräer thaten, daß Gott nicht der Urheber der Welt sey, und daß er sich um die Regierung und Erhaltung der Welt nicht bekümmere, als wenn man annimmt, wie viele andere Philosophen, daß er sie gebildet habe, sie erhalte und ihr Regierter sey. Was diese sagten, war zwar wahr, aber in ihrem Raisonnement war doch keine Consequenz; es war eine hineingezwangene Wahrheit: sie kann nicht durch die rechte Thüre in ihr Lehrgebäude, sondern stieg zum Fenster hinein; sie befanden sich nur darum auf dem guten Wege, weil sie von der Richtschnur abgewichen waren, die sie sofangs genommen haben. Wenn sie dieselbe zu verfolgen verstanden hätten, so würde sie keine Orthodoxen gewesen seyn: und also war ihre Rechtgläubigkeit ein Ballad und eine Mißgeburt; sie war zufälliger Weise aus ihrer Unwissenheit entsprungen, denn sie hatten sie bloß der Unfähigkeit, richtig zu schließen zu verdanken. Die er Vorwurf trifft diejenigen Philosophen noch viel stärker, die vor dem Anaxagoras hergegangen sind; weil sie die Entstehung der Welt, ohne alle Dazwischenkunft des göttlichen Fingers erklärten. Siehe den Artikel Ana-

xagoras in der Anmerkung (F). Wenn sie nun dennoch nachher die göttliche Ordehung zuließen, so schlossen sie viel schlechter, als diejenigen die sie nicht zuließen: ehe und bevor sie angenommen hatten, daß der göttliche Verstand über die Entwicklung des Chaos, und die erste Bildung der Theile dieser Welt, die Aufsicht geführt habe.

Wenn ich weiter nichts davon sagte, so möchten die meisten von meinen Lesern glauben, ich trüge ein eben so gottloses Paradoxum vor, als die Lehre Epikurs selbst. Ich muß also dieses alles so genau als möglich entwickeln. In dieser Absicht muß ich gleich anfangs als Grund festsetzen, daß es noch den Systemen aller heidnischen Philosophen, die einen Gott glauben, ein ewiges und unerschaffenes, von Gott unterschiedenes Wesen gab, nämlich die *Materie*. Dieses Ding hatte kein Daseyn bloß seiner eignen Natur zu verdanken, und hing von keiner einzigen andern Ursache ab, weder was sein Wesen, noch was sein Daseyn, noch was seine Eigenschaften betraf. Man konnte also nicht sagen, wenn man nicht die Geleuze der Vernunft verletzen wollte, denen alle unsere Urtheile und Schlüsse unterworfen sind, daß ein anderes Wesen über die Materie eine solche Herrschaft ausgeübt hätte, wodurch sie ganz und gar verändert sey; und folglich widersprechen diejenigen den ersten Geleuzen des Denkens, welche behaupten: daß die Materie von sich selbst von Ewigkeit da gewesen sey ohne eine Welt zu seyn, und daß sie erst angefangen habe, zur Welt zu werden, als Gott anlang, sie auf hundert verschiedene Arten zu bewegen, sie hier zu verdicken, dort zu verdünnen u. s. w. Wenn also Epikur einen Platoniker gefragt hatte: „Sagt mir, ich bitte euch, mit welchem Recht hat Gott, der Materie, den Zustand gegeben, worin

worin sie von Ewigkeit her gewesen ist? Was hat er für eine Befugnis? Woher hat er seine Vollmacht bekommen, diese Verbesserung vorzunehmen? Was würde man ihm haben antworten können? Wollte man die Befugnis auf die höhere Macht gründen, womit sich Gott begabt gelehrt? Allein hätte man ihn nicht in diesem Falle, nach dem Geetze des Stärkern, und nach Art derjenigen unrechtmäßigen Eroberer handeln lassen, deren Ausführung offenbar dem Rechte widerspricht, und welche die Vernunft und die Begriffe der Ordnung verdammen? Wollte man sagen, daß Gott, weil er viel vollkommener als die Materie sey, dieselbe auch mit Recht seiner Herrschaft hätte unterwerfen können? Allein, auch dieses ist den Begriffen der Vernunft nicht gemäß. Je aller vorzüglichste Person in einer Stadt hat kein Recht, sich zum Meister davon zu machen, und sie kann darin nicht rechtmäßiger Weise herrschen, wenn man ihr nicht wenigstens die Gewalt aufträgt. Mit einem Worte: wir erkennen keinen andern rechtmäßigen Titel der Oberherrlichkeit, als den Titel einer Ursache, oder eines Wohlthäters, eines Käufers, oder den die freiwillige Unterwerfung u. s. w. geben kann. Nun hat nichts von allen dem zwischen der unerschaffenen Materie und der göttlichen Natur statt: Man muß also schließen, daß sich Gott, ohne Verletzung des Gesetzes der Ordnung, nicht zum Meister dieser Materie hat machen können, um nach seiner Phantasie mit derselben zu schalten. Will man mir anführen, was unter den Menschen und andern Thieren vorgeht; ich meine die Herrschaft, welche der Mensch über die Thiere ausübt, ohne daß er sie hervorgebracht oder ernährt hat, (man redet hier also, weil man die Menschen und die Thiere überhaupt, und keinen Menschen insbesondere betrachtet, der

dieses oder jenes Thier kauft und ernährt u. s. w.): so werde ich antworten (man setze voraus: daß es Epikur ist, der dies antwortet, und nicht ein Mensch der das erste Buch Moses gelesen hat, und daraus weiß, welches die rechtmäßige Quelle der Gewalt ist, die wir über die Thiere ausüben) daß, da bloß Bedürfnis, oder Leidenschaften des Menschen der Grund dieser Herrschaft sind, dieses nicht dazu dienen könne, uns begierlich zu machen, warum sich Gott der Herrschaft über die Materie bemächtigt habe, da er gar nichts nöthig hat:

Omnis enim per se divum natura necessae est

Immortalis sevo summa cum pace frustratur — —

Ipsa suis pollens opibus, nihil indigna nostri

Lucret. Libr. I. v. 57.

und welcher in sich selbst allen Grund seiner unendlichen Seligkeit findet, welcher nicht der geringsten Leidenschaft fähig ist, und welcher nicht die geringste That vornehmen kann, die nicht der allergenauften Gerechtigkeit vollkommen gemäß wäre. Ein Platoniker, dem man auf diese Art in die Enge triebe, würde sich gezwungen sehen, zu sagen, daß Gott seine Macht über die Materie bloß aus Güte ausübe. Gott, würde er sagen, (man merke, daß dieser Platoniker, welcher durch die Einwürfe Epikurs gedrungen wird, die Meinung, welche Plutarch dem Plato, in Absicht auf die Seele der Materie zusignet, verlassen müßte. S. die Anmerkung (V) zu Ende) sieht folgende zwei Punkte vollkommen ein. Erstlich, daß er nichts wider den Willen der Materie thun würde, wenn er tie seiner Herrschaft unterwürfe; denn weil sie nichts empfand, so war sie auch nicht vermögend, sich

sich über den Verlust ihrer Unabhängigkeit zu betrüben: zum ändern, daß sie in einem Staude der Verwirrung und Unvollkommenheit, ein natürlicher Haufe von Materialien war, woraus man ein vortrefliches Gebäude auführen könnte. Da nun etliche davon in lebendige Körper und denkende Wesen verwandelt werden konnten; so wollte er der Materie einen viel schönern und edlern Zustand mittheilen, als derjenige war, worin sie sich befunden hatte. Liegt hierin wohl etwas, da dem höchstgerechten und höchstgütigen Wesen unanständig wäre? So würde, nach meinem Bedünken, ein Platoniker am vernünftigtsten antworten können. Allein mich deucht auch, daß Epikur nichts Bessers würde verlangen können, wenn er diese Strengekeit in diese Lehren gebracht hätte. Er würde noch viel Schwierigkeiten einzunehmen haben.

1) Würde er fragen: u. f. w.

V. PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE.

- 1) Halle in der Curtischen Buchhandlung: *Archiv für die Physiologie*, von D. Joh. Christoph Keil, Professor in Halle. *Zweiten Bandes zweites Heft*. 1797. 12. B. 8. (12 Gr.). *Zweiten Bandes drittes Heft*, mit sechs Kupfertafeln 13 B. 8. 1797. (1 Thlr.)

Diese beiden Hefte liefern eine höchst interessante und fruchtbare Abhandlung von Hrn. Dr. Joh. August Köllner in Jena, welche zur Ueberschrift hat: *Prüfung der neuesten Bemühungen und Untersuchungen in der Bestimmung der organischen Kräfte nach Grundätzen der kritischen Philosophie*. Sie läuft durch beide Hefte durch und ist $9\frac{1}{2}$ Bogen stark, — Wem man es recht

fühlbar machen will, was für nachtheilige Folgen in der Physiologie der Mangel an richtiger Bestimmung der reinen Verstandesbegriffe und der gehörigen Ansicht der Vernunftprincipien gehabt hat, dem darf man nur diese Abhandlung lesen lassen. Sie liefert zugleich den schönsten Beweis in concreto, daß die tief sinnigen Erörterungen und Aufklärungen der Kategorien und die abstrakten Bestimmungen der reinen Verstandesbegriffe so wenig für die Erfahrungserkenntniß unnütz sind, daß man sich vielmehr keine Richtigkeit in der Beurtheilung der letzteren, eher zu versprechen hat, bis man jenen transcendenten Theil der Philosophie auf seine Reine gebracht hat. Wir wollen den Inhalt der Abhandlung nur kürzlich anzeigen.

Nachdem in dem 1. § die Nothwendigkeit der Untersuchung des Begriffes von Leben kräftig gezeigt ist, beschließen sich die beiden folgenden §§ mit der Bestimmung des Begriffes von *Kraft* und *Leben*, als welche die Bestandtheile sind, woraus der Begriff *Lebenskraft* zusammengesetzt ist. Der erstere wird nach der Kritik der reinen Vernunft bestimmt, und wird freilich für Aerzte, welche mit demselben noch nicht bekannt sind, größtentheils unverständlich seyn. Daß aber ihre eignen versuchten Bestimmungen dieses Begriffes mangelhaft und selbst hie und da unverständlich sind, kann ihnen aus der Kritik des Hrn. Verfassers klar genug, und also das Bedürfnis einer tieferen Untersuchung sichtbar werden. Die Bestimmung des Begriffes vom *Leben* wird § 3. eingeleitet. Es werden die Bestimmungen, welche Stahl und mehrere Neuere diesem Begriffe gegeben haben, der Kritik unterworfen, und ein vorläufiger Begriff aufgestellt S. 258. Hierauf geht der Verf. die Begriffe von *Muskelreizbarkeit* und *Nervenreizbarkeit* durch, und zeigt, wie viel an der ge-
nauen

bens in dem angegebenen Sinne des Worts. — Alle diese Wirkungen, sagt der Hr. V. S. 269. wären Bewegungen aus einem innern Princip. S. 371. wird nun der gegebne Begriff von Leben und Lebenskraft nach dem gemeinen Gebrauche verlücht, und gereizt, daß er auf das Thier- und Pflanzenleben passe. Das Pflanzenleben nämlich sey S. 373. das „Resultat der Verbindung der plastischen Kraft und der Muskelreizbarkeit als organischer Fähigkeiten mit den äußeren und relativ innern reizerregenden Gegenständen.“ Das thierische Leben bestche „in der Verbindung der plastischen Kraft der Muskel- und Nervenreizbarkeit mit den äußeren und innern sowohl relativ als absolut innern reizerregenden Gegenständen.“ Die Gelerzte der Lebenskraft machen den Beschluß der Abhandlung.

Der unvollkommene Theil der von dem Verf. angestellten Untersuchung scheint dem Rec. der zu seyn, wo der Begriff des Lebens und der Lebenskraft bestimmt wird. Der Hr. V. hat sich hierbei der Methode bedient, daß er die bekanneten Dinge, denen man Leben und Lebenskraft beilegt, sich vorstellt, ihre Merkmale vergleicht, und diejenigen absondere, die ihnen, in wie fern ihnen obgedachte Begriffe beigelegt werden, zukommen. Allein hierbei kann es leicht geschehen, daß bloß zufällige Merkmale für wesentliche Bestandtheile des Begriffs angegeben werden, und daß das, was bloß eine sehr zufällige Wirkung oder Bedingung der Wirksamkeit des Principis ist, für das Princip selbst gehalten wird. Irrt Recens. nicht; so ist dieses dem Hrn. V. bei seinen gegebenen Erörterungen begegnet. Denn erstlich paßt sein gegebner Begriff von Leben offenbar bloß auf die Phänomene des sinnlichen Lebens. Es ist aber nicht zu leugnen, daß der Begriff des Lebens und

der Lebenskraft viel weiter greift, indem wir auch Gott, der Seele und Geistern ein Leben beilegen, ob wir gleich hierbei gar nicht an organische Kräfte, noch an Verbindungen derselben mit Reizen denken; wosus evident ist, daß der Begriff des Lebens bei seiner ursprünglichen Bildung aus ganz andern Merkmalen zusammengesetzt ist, als diejenigen sind, deren der Hr. Verf. erwähnt. Der Hr. V. ist aber viel zu einsichtsvoll, als daß er die Bemerkung zum Einwande gegen uns gebrauchten sollte, daß dieser Gebrauch des Begriffes *Leben* sich auf etwas Schimärisches gründe, und daß er doch den Begriff des in der Erfahrung vorkommenden Lebens erschöpft habe. Denn bevor man zu den näheren zufälligen Bestimmungen eines Begriffs gelangt, ist bei einer gründlichen philosophischen Untersuchung allemal nöthig, die wesentlichen Grundbestandtheile des Begriffs zu erforschen. Uns wundert daher sehr, daß sich der Hr. V. nicht auch hier an Kant gehalten hat, der den Begriff des Lebens vollkommen erschöpft. Wirklich stellt er auch an mehreren Orten das von Kant angegebne wesentliche Merkmal des Lebens, *Veränderung oder Bewegung aus einem innern Princip* auf; aber es scheint den Sinn desselben zu verkennen, da er dasselbe auch in den Pflanzen, in der Reizbarkeit anzutreffen glaubt. Ein inneres Princip kann aber nach Kant nichts relativ innerliches seyn, sondern ist ein Ding, welches nicht im Reize ist und doch als Ursache ercheint. Wir kennen aber in der Erfahrung nur ein einziges Ding dieser Art, nämlich die Empfindung oder Vorstellung, und daher ist Leben in der allgemeinsten Bedeutung nichts anders, als Veränderung durch Vorstellungen verursacht, und Lebenskraft, eine Kraft durch Vorstellungen Veränderungen hervorbringen. Dieses ist in der That der ursprüng-

frühhliche Inhalt des Begriffs des Lebens, und die Anwendung desselben auf Pflanzen und thierische unwillkührliche Bewegung als Folgen der Reizbarkeit ist bios eine falsche Anwendung des Begriffs, welche durch den Schein begünstigt und erhalten wird, als ob in den Pflanzen wirklich ein inneres Princip (Seele) wohne, da bekanntlich die Einsicht, daß die Veränderungen in den Pflanzen aus mechanischen und chemischen Kräften erklärbar sind, erst sehr spät entstanden ist. Also bios wegen der *Ähnlichkeit* mit Menschen und Thieren, nannte man vegetirende Pflanzen und zuckende thierische Körper lebendig: daß der Ausdruck hier metaphorisch angewandt werde, ist eine Entdeckung späterer Zeiten, wie dieses bei vielen andern Begriffen der Fall ist. Die Merkmale, welche der Hr. Verf. von dem Leben anzieht, sind nicht Merkmale des Lebens selbst, sondern nur Bedingungen, unter welchen es sich in der Innenwelt äußert.

- 2) Göttingen bei Vandenhöck und Ruprecht: *Ueber das Kantische Princip für die Naturgeschichte*. Ein Versuch, die Wissenschaft philosophisch zu behandeln. Von D. *Georg Christoph Girtanner*, geheimen Hofrath etc. 1796. 28 B. 8.

Nichts kann allgemeine Grundsätze mehr empfehlen und sie sinnlicher machen, als wenn die Fruchtbarkeit derselben in der Anwendung gezeigt wird, und daher muß man der Metaphysik Glück wünschen, wenn ein Mann in ihr Geschmack gewinnt, welcher mit einem großen Reichthum historischer Erkenntnisse ausgerüstet ist, und der durch eine geläuterte Metaphysik dieselben zu berechnen, zu kritisiren, und systematisch zu ordnen sucht. Denn so viel auch bei den histori-

sehen Erkenntnissen von der Empfindung und unmittelbaren Wahrnehmung selbst abhängen mag; so kommen sie doch niemals zu Stande, ohne daß eine große Menge metaphysischer oder rarer Begriffe gebraucht werden, welche, wenn sie unbestimmt oder gar falsch sind, große Unordnung und Verwirrung in diese Erkenntnisart bringen, und die Ursache sind, daß dergleichen Erkenntnisse oft weit länger zurückbleiben, als es gechehen würde, wenn jene Begriffe vorher gehörig wären bereinigt worden. Nirgends sind die schädlichen Vorurtheile häufiger, als bei Männern, welche empirische Wissenschaften auch bios empirisch betreiben. Denn diese bilden sich gemeinlich ein, daß sie alle ihre Erkenntnisse durch die bloße Uebersetzung und Betrachtung erlangt haben und kennen die Beiträge selbst nicht, die sie ihrer Vernunft und ihrem Verstande schuldig sind, und die in ihren Erkenntnissen vermittelt liegen, und von ihnen auf eine sehr verkehrte Art abgefordert werden. Jede Art der Erkenntnisse hat ihren reinen oder metaphysischen Theil, und diesen auszuzeichnen und insbesondere darzustellen, ist eine zwar trockene und schwere, aber gewiß sehr nützliche Arbeit. Sobald dieses aber glücklich gechehen ist, dann lassen sich die Principien, welche auf dem empirischen Wege gemacht sind, erst lichten und gehörig beurtheilen, dann läßt sich eine neue Ordnung in die Erfahrungen bringen, und es beginnt eine sehr heilsame Reformation in den empirischen Wissenschaften, die uns oft in kurzer Zeit weiter bringt, als eine Menge Erfahrungen, denen die gehörige Leitung fehlt.

Der reine Theil der Naturlehre ist von Kant in der Metaphysik der Natur, abgefordert dargestellt worden. Aber die Physik hat den Mann noch nicht gefunden, welcher

welcher tief genug in den Geist dieses Werks eingedrungen wäre, um die bisherige Physik darnach zu reformiren, die überflüssigen Untersuchungen daraus zu scheiden, die eingeschlichenen falschen Begriffe zu verbessern, und so die Naturlehre ihrem empirischen Theile nach, logisch zu vervollkommen. Denn es gehört hierzu nicht bloß Bekanntschaft mit den reinen Begriffen, die nur die Form ausmachen, sondern auch genaue Erkenntniß der Materialien, und es trifft sich selten, daß ein Mann beide Vollkommenheiten der Erkenntniß in sich vereinigt.

Auch die *Naturgeschichte* hat gewisse reine methaphysische Erkenntnisse von nöthen, welche zur Anordnung und Beurtheilung der gefundenen Thatsachen sehr vieles beitragen, und Kant, dessen weit umfassender Geist sich über alle Theile der Wissenschaften ausgebreitet hat, hat diese theils in seiner Kritik der Urtheilskraft, theils in andern kleinern Abhandlungen dargestellt, und zugleich die Anwendung davon in sehr interessanten Beispielen gezeigt. Hr. Gurtanner erwirbt sich nun das Verdienst, einen erweiterten Gebrauch von diesen Principien zu machen, und sie auf die ganze Naturgeschichte anzuwenden; und jedermann muß sich freuen, daß ein so gelehrter, und mit philosophischem Geiste begabter Mann sich dieses Geschäfts unterzogen hat. Wir wollen das, was er in dem vorliegenden Werke geleistet hat, hier kürzlich beschreiben.

Das ganze Buch zerfällt in drei große Theile, wovon der erste die Theorie oder die Grundätze selbst aufstellt; der andere wieder dieselben auf das menschliche Geschlecht an, und ist der ausführlichste; der dritte enthält die Anwendung der Grundätze auf die übrigen organischen Theile der Natur, und ist, wegen Man-

gel an vorhandenen Beobachtungen viel kleiner, als der vorhergehende.

In dem ersten Abschnitt bestimmt der V. zuerst verschiedene Begriffe, die zu seinem Zwecke gehören, als *Naturbeschreibung, Naturgeschichte, Stamm, Natur und Schickung, Abartung, Nachartung, Ausartung, Rasse, Spielart* etc. Dann werden S. 20 etc. die verschiedenen Systeme der Erzeugung vorgestellt, nämlich 1) der *Occasionalismus*; 2) der *Prästabilismus*, der entweder das System der *Evolution* oder der *Epigenesis* ist, und dergleichen verschiedene Zweige, und die Grundätze für die Zeugung und Organisation der Körper werden theils bei Gelegenheit einzelner Begriffe, theils bei andern Gelegenheiten festgestellt. Es sind dieselben, welche man in Kants, Blumenbachs und Schmidts Schriften findet. Hier und da bedürfen die Begriffe einer Berichtigung. So beschäftigt sich die Methaphysik nicht bloß, wie es S. 1. heißt, mit der obersten Ursache der Welt, sondern mit allen *übersinnlichen* Dingen, und *nicht empirischen* Erkenntnissen der Dinge. Ferner ist der Ausdruck, da man Mißgeburten, *widernatürliche Veranstellungen organisirter Körper* nennt, nicht aus dem Grunde tadelhaft, den der Hr. V. S. 26, anführt, und wo er sagt: Es ist nichts widernatürlich, was den Naturgesetzen folgt. Denn es ist bekannt, daß der Ausdruck Natur unserer Meinung ist, daß er im allgemeinen alles anzeigt, was Gesetzen der Sinnwelt folgt, auch die besondere Natur einer gewissen Species andeutet, und daß man darunter die einer gewissen Gattung oder Art zukommenden Eigenschaften und Gefährte versteht, und folglich alles widernatürlich nennt, was den Gesetzen der Art zuwider ist. So sind Fieber, Verrückung u. s. w. widernatürliche Zustände, weil sie gar nicht zu den Zwecken gehören, welche die Natur

L

bei

bei der Einrichtung dieser Art von Geschöpfen beabsichtigt hat, ob sie gleich ganz wohl in dem Umlange des Naturganzen gegründet sind. Und so ist auch der Ausdruck, das eine Misgeburt etwas widernatürliches sey, ganz unsadelhaft.

Das Princip, wornach der Hr. Verf. die Gattungen eintheilt, ist das Princip der Fortpflanzung, und heist: *alle Thiere und Pflanzen, welche mit einander fruchtbare Jungn zeugen, gehören zu einer und derselben physischen Gattung.* Nach dielem Gesetze gehören nun alle Menschen zu *Einer Gattung*, und zu *Einem gemeinschaftlichen Stamme.* Die erblichen Abweichungen davon, welche unter eine Gattung gehören, heißen *Abarten* (S. 9.) und diese sind 1) *Rassen*, wenn sich die Eigenthümlichkeit in allen Himmelsstrichen in langen Zeugnissen unter sich erhält, und in der Vermischung mit andern Abartungen desselben Stammes jederzeit halb-schläch-tige Jungen erzeugt; 2) *Spielarten*, wenn die Abartung zwar in der Fortpflanzung nachartet, aber in der Vermischung mit andern Abartungen nicht nothwendig halb-schläch-tig zeugt. Das Beispiel, das blonde Menschen untereinander stets blonde, brunette stets brunette zeugern, ist nicht richtig. Denn dem Rec. sind viele *unbe-zweifelte* Beispiele vom Gegentheile bekannt. Das Blonde und Brunette ist bloß eine zufällige Verhiedenheit, da der Art nichts angeht; 3) *Varietäten*, wo die Abartung zwar oft aber nicht beständig nachartet; 4) Ein *besonderer Schlag*, wenn die Abartung zwar mit andern Abartungen halb-schläch-tig erzeugt, aber durch die Verpflanzung nach und nach erlischt. In Beziehung auf die Menschen lehrt nun die Erfahrung folgendes: Man kann fünf Rassen annehmen, welche sich durch die Farbe ihrer Haut unterscheiden: 1) Die Hülfe der Weissen, Europäer und Mongo-

len. 2) Die Rasse der Schwarzen, Neger. 3) Die Rasse der Olivengelben, Hindostaner. 4) Die Rasse der Braunen, Malayen. 5) Die Rasse der Zimmtfarbnen, Aincrikaner. Die Rasse der Weissen theilt sich in vier Spielarten. a) In die Spielart der Fleischfarbnen. Die meisten Europäer. b) In die Spielart der Dunkelgelben Mongolen. c) In die Spielart der Bräunlichgelben. Kreolen. d) In die Spielart der Bräunlichweissen, Mauritanier. Die Spielart der Fleischfarbnen theilt sich in zwei Neben Spielarten: a) In die Neben-Spielart der Blonden, und b) in die Neben-spielart der Bräunnoten. Die fünf genannten Rassen zeugen, untereinander ver-mischt, halb-schläch-tig; sie bringen Blendlinge hervor, wodurch ihr Charakter, als so viele verschiedene Rassen, außer Zweifel gesetzt wird. Der weisse Mensch zeugt: Mit dem schwarzen, den Mulatten; mit dem Olivengelben, den gelben Mestizen. Mit dem braunen, den braunen Mestizen. Der schwarze Mensch zeugt: Mit dem olivengelben; — die Mischung ist noch nicht versucht. Mit dem braunen — die Mischung ist noch nicht versucht. Mit dem zimmtfarbenen — den Kabugl, oder schwarzen Karäben, oder Lobo. Der weisse Mensch zeugt: Mit dem Mulatten, den Terzeron, oder Morisio. Mit dem gelben Mestizen, den Castizen. Mit dem rothen Mestizen, einen Quaravalven, oder rothen Castizen. Mit dem Kabugl, den röhlichen Mulatten. Die Mulatten unter sich zeugen Mulatten, welche Kasken genannt werden. Die Kabugl zeugen unter sich die Spielart der Chalos. Der schwarze Mensch zeugt mit den Mulatten, die Kabros oder Grifos. Der zimmtfarbene Mensch zeugt: Mit dem rothen Mestizen, den Trefalvo. Mit dem Mulatten den braunen Mestizen. Mit dem Kabugl, den Zambigen. Der weisse Mensch zeugt:

mit dem Terzeron oder Morisso, einen Quarteron, oder Alvino, welcher wenig mehr von seinem Neger - Ursprung übrig behält. Mit dem gelben Castizen, den Postizen Mit dem rothen Castizen, den Octavon, oder Espannolo Der Mulatte zeugt: Mit dem Terzeron, den Salistras. Mit dem Zambaisgen, dem Cambujo Mit dem Cambujo, den Albarassado, dem Borzino. Der zimmetfarbene Mensch zeugt: Mit dem rothen Castizen, oder Espannolo, einen Mestindio, Der Cahro, oder Grisso, zeugt mit einem Kapugl, einen Givero. Der Mestindio zeugt mit dem rothen Castizen, einen Coyoto. Der Coyoto zeugt mit dem zimmetfarbenen Menschen einen Harnizo. Der weisse Mensch zeugt mit dem Quarteron, oder Alvino, den Quinteron, welcher weisse ist. Der Quarteron und Terzeron zeugen mit einander den Tente - enel - syre. Der Cahro, oder Grisso, zeugt mit dem schwarzen Menschen, einen schwarzen Menschen.

Diese Eintheilungen werden weiter verfolgt, und mit vieler Belesenheit und Gelehrsamkeit erläutert. Ueber die Bevölkerung von Südindien, Amerika etc. werden viele schöne Reflexionen mitgetheilt, worunter manche neue Ideen vorkommen. Die Abschnitte über die Varietäten sind sehr unterhaltend, und können viel Stoff zum Nachdenken geben. Der Freund der Anthropologie wird überhaupt in dem ganzen Buche vieles beisammen geordnet finden, was er sonst in vielen Büchern zerstreut suchen mußte. Die Thier- und Pflanzengeschichte ist auf gleiche Art behandelt. Rec. sieht mit Sehnsucht der Fortsetzung dieses Werks, welche der Hr. Verf. verspricht, entgegen.

VI. KRITIK DER REINEN VERNUNFT.

1) London by J. Downes: A general and introductory View of Professor Kant's

Principles concerning Man, the World and the Deity submitted the consideration of the Learned. By F. A. Nisick Late Lecturer of the latin language and Mathematics in the Royal Fridericianum College of Königsberg and Pupil of Professor Kant. 1796. 24. B. 8.

Dieses ist der erste Versuch, die Resultate der Kantischen Philosophie in England in englischer Sprache bekannt zu machen. Hr. N. hält sich seit einigen Jahren in London auf, und hat vor etwa 40 Zuhörern über die Kantische Philosophie gelesen. Das gegenwärtige Buch soll den Wissbegierigen einen vorläufigen Begriff von dem Zwecke der Kantischen Untersuchungen geben. Nach den widertirechenden oft sehr feichten Urtheilen, welche man in den englischen Journalen über Kants Philosophie gelesen hat, war es sehr zu wünschen, daß von einem Kenner ein Abriss davon geliefert würde.

Herr N. verräth nun in diesem Werke gute Einsicht in die Kantische Philosophie und für einen Ausländer ziemlich große Fertigkeit im englischen Ausdrucke. Er hat auf den ersten 20 Seiten des, was Kant in der Kritik auszuführen gedenkt, auf eine sehr deutliche und populäre Art vorgestellt, und diese allein können zum Studium der Kantischen Werke selbst reizen. Was aber den Abriss des Systems selbst betrifft; so wäre zu wünschen, der Hr. V. hätte sich mehr an Kant selbst gehalten. Er hat aber mehr die Reinholdische Theorie des Vorstellungsvermögens befolgt, woraus man sich schwerlich einen richtigen Begriff von Kants Philosophie erwerben kann. Da indessen der V. in einem ausführlichem Werke die Kantische Philosophie weitläufiger mittheilen will; so wird er unstreitig in demselben sich mehr an Kants Werke halten,

L 2

2) Wit-

2) Wittenberg; *Quae inter theſin et anti-theſin dynamicorum mundi conceptuum locum habet ratio, eandem inter utramque mathematicorum intercedere ſive mundi initium ambiguntque finitum ex ratione ſtatui poſſe.* Disputatione oſtenditur, quam — Defendet Auctor J. Cbr. Aug. Grohmann. L. A. M. et ord. phil. Adjunctus Extraordin., 2 Bogen 4. 1796.

Hr. Adjunkt Grohmann liefert in dieſer Gelegenheitsſchrift ſcharfſinnige Bemerkungen über die Vernunftideen, und macht auf Schwierigkeiten aufmerkſam, welche ſich bei der Kantſchen Deduktion der Vernunftideen finden, die alles Nachdenken verdienen. Was den behaupteten Satz des Hrn. Verf. anbetrifft; ſo ſcheint es Recenſenten, als ob Hr. G den Begriff der Welt als eines Dinges an ſich zum Grunde legt, wodurch freilich der Begriff eines abſoluten Anfanges nothwendig wird. Da aber jener Begriff nichts iſt, ſo fällt auch die vermeinte Nothwendigkeit eines abſoluten Anfanges weg, und die regulative Idee einer Welt, die in der Syntheſis nie vollendet werden kann, tritt ein, worüber alle Vernunftideen als Begriffe von Objekten betrachtet zu Grunde gehen. — Die Schwierigkeit über die Kantſche Deduktion der Ideen S. 12. ſcheint auch dem Rec. ſehr wichtig, und er getrauet ſich dieſelbe nicht zu löſen.

VII. VERMISCHTE SCHRIFTEN.

1) Harburg und Leipzig, in der von Kleefeldſchen Buchhandlung: *Kritik der Humanität.* 1796. 17 B.

Den Begriff und Nutzen der Humanität zu beſtimmen, die Art, wie ſie erlangt wird, was das äſthetiſche Gefühl und die

Künſte dazu beitragen, anzugeben, und die Fortſchritte der Humanität bei den verſchiedenen Nationen darzuſtellen, iſt der Zweck des vorliegenden Buches. Der V. hat einen lebhaften und angenehmen Vortrag, und man wird ſein Buch mit Nutzen leſen. Noch mehr würde er ſich empfohlen haben, wenn er weniger abſprechend über andere urtheilte, und mehr Beſcheidenheit in ſeinen eignen Urtheilen äußerte. Wir wollen einen kurzen Abriß von dem Buche zu geben ſuchen:

Die Einleitung enthält einige vorläufigen Bemerkungen über die Humanität, in denen viel wahres und ſaliches, viel geiſtiges und ſchiefes vorkommt. Der Ton, welcher S. 19 — 21 herrſcht, iſt gewiß ſehr inhuman. Das zweite Kapitel S. 23 — 68 iſt der Erörterung des Begriffs der Humanität gewidmet. Der Anfang iſt polemisch. Andere wirkliche und mögliche Meinungen werden kritiſirt. Wir wollen dieſe Kritik dahin geſtellt ſeyn laſſen. Sie enthält viel gutes, wenn nur der Ton nicht zu barsch und egoiſtiſch wäre. Wir wollen aber unſre Leſer mit der dem Verf. eignen Beſtimmung des Begriffs der Humanität bekannt machen. Sie iſt: (S. 46) „Zuſammenſtimmung der Sinnlichkeit und Vernunft, oder gänzlicher wechſelſeitiger Einfluß der Empfindung und Vernunft auf die Handlungen.“ Dieſer Erklärung ſcheint aber alles zu fehlen, was zu einer guten Erklärung nöthig iſt. Denn ſie iſt undeutlich und leidet viele Auslegungen. Nach der Auslegung, welche am leichtesten und natürlichsten zu ſeyn ſcheint, iſt es offenbar ein falſcher Begriff der Humanität, da Sinnlichkeit und Vernunft bei allen menſchlichen Handlungen, woran Ueberlegung Theil hat, zuſammen wirken und zuſammen ſtimmen. Wahrscheinlich hat der V. die praktiſche Vernunft gemeint, aber dieſes iſt nicht beſtimmt. Die folgende ſüß-

fürliche Erörterung macht die gegebne Erklärung um nichts deutlicher. Der Schulausdrücke kommen zu viele vor, und doch sind sie nicht immer präcis und richtig angewandt. Doch vielleicht urtheilen andere Leser günstiger. Wir wollen ihnen, also einen Theil der Rechtfertigung der gegebenen Erklärung mittheilen. S. 47. „Zuförderst frägt es sich: worin besteht der Einfluß der Empfindungen und der Vernunft? Und noch zuvor dringt es dem Forschungsgeiste sich auf: Können überhaupt Empfindungen und Vernunft Einfluß auf einander haben, oder ist nie Einfluß zwischen diesen beiden möglich? Empfindung entsteht aus dem Bezogenwerden vom Gegenstande, und diese ist ein Hauptinhalt der Sinnlichkeit. Da Sinnlichkeit aber, so wie Vernunft, sich als Grundvermögen unserer Seele im Bewusstseyn ankündigt, so müssen beide in Zusammenhang stehen, oder wir müssen annehmen, daß verschiedene Grundvermögen in einem Substrato gedacht werden können, ohne zusammen zu gehören. Gehörten sie nicht zusammen, so könnte man eines wegnehmen, ohne dadurch das Ding aufzuheben; folglich wäre eines überflüssig, und machte dann kein Grundvermögen aus. Ferner kommen Sinnlichkeit und Vernunft dergestalt in unserm Bewusstseyn vor, daß jene nie ohne einen Akt der Thätigkeit geschieht; indem ich nie einen Eindruck empfangen, ohne das Mannigfaltige in eine Einheit gebracht zu haben, und durch diese beiden Theile bewirke ich nur etwas, was auch immer zur Sinnlichkeit gehören mag. Aber die Vernunft würde nie reine Thätigkeit seyn, wenn nicht mannigfaltiges vorangienge; folglich, leidendes; folglich, sinnliches, wovon wir nachher abstrahiren, und endlich zu einem Grade der Thätigkeit gelangen, der sich selbst Stoff giebt,

und diesen Stoff auch selbst in Einheit bringt. So liegt es hell am Tage, beide bestehen nur mit einander; und bestehen sie nur mit einander, so halten sie jede etwas in sich, wodurch die andere nur erkennbar wird. Und so verhält es sich in der That.“

S. 50. „Worin besteht denn der Einfluß der Empfindung und Vernunft? Die Empfindung fordert zur Thätigkeit vorzüglich durch sympathetische Gefühle auf. Durch das natürliche Interesse, was wir für alle Gegenstände haben, aufgeregt, werden wir zu dem, was uns afficirt — das ist, auf uns Eindruck macht, hingezogen. Wir theilen unsere Persönlichkeit mit dem Gegenstande. Diese Theilnahme, an und für sich selbst, äußert sich bei jeder Empfindung. Aber insbesondere grub die Natur uns noch ins Herz, die Mitempfindung — das Gernverletzen in andere Personen; die Hinübertragung unseres Gefühls in andere, und Hinüberziehung in uns. Sie schling ein heimliches Band um unsere Menschheit, und lehrte uns nie für uns selbst zu bleiben, sondern uns nur mit dem Verhältnisse zu anderen zu gedenken. Diese Mitgefühle äußern sich vorzüglich in Leiden. Weil wir hier mehr erschüttert werden, so ergießt sich ein sanfter Schmerz über unsre Nerven, wie ein lauter Schrei in weiter Natur umherhallt. Es ergreift unsre Weichheit. Von der andern Seite bestürmt die Schwäche unsre Thätigkeit, und fordert uns auf zu handeln. Hingegen die Mitempfindung der Freuden ist lauter und rauhender; fordert mehr zum leeren Ansehen auf; zieht unsre Persönlichkeit nicht hinein; fordert sogar Anstrengung, daß wir sie anschauen, weil fast immer ein Grad von Bewunderung eingestößt werden soll. Die sympathetischen Gefühle gewinnen also einen mächtigen Einfluß auf uns. Sie fordern

den den Willen dermaßen auf, daß er beinahe unwillkürlich sich bestimmen muß, zu handeln.“

S'st. „Die Empfindung bat aber auch in allen Neigungen und Trieben den mächtigsten Einfluß. Dies ewige Seufzen der menschlichen Kreatur, Unherflattern und Suchen und Finden und Wiedersuchen fordert gar lebendig auf. Zögen uns die Gegenstände nicht an, diesen die Liebe; sehen das Spiel; einen Dritten der Tanz; einen Vierten die Jagd, und wie sie weiter heißen mögen, so betrachteten wir die Natur als ein Schauspiel. Sie wandelte vorüber und wir vergäßen sie. Nun aber suchen wir beständig etwas in den Dingen. Wir finden Verlangungen in uns, die dem Gegenstände entsprechen und wechseln das Interesse. Ein einiger Drang zwingt uns mit Macht zu dem hin, was außer uns ist. Nun glauben wir es gefunden zu haben, und finden doch immer nur ein wenig, weil das Ganze unter alle Dinge vertheilt liegt. Das Ganze kann aber ein Mensch nicht haben, weil alle dazu gehören; folglich befriedigen die Dinge dieser Erde uns nie. Ein Mensch hat alles Verlangen in sich, was alle Dinge nur geben können. Mir deucht, dieler Einblick erleuchtet diese wichtige Lehre, und wir sehen von einer Seite, wie wenig wir im Stande sind, uns zu entziffern; und von der andern Seite, wie beklagenswerth es um uns stände, so wir nicht ein höheres Verlangen noch außer dem trügen, was in uns wohnt, das Interesse für die praktische Vorschritt. Wir wollen uns vergnügen, das heißt, mit den Dingen außer uns berauschen — man spinne diese Vergnügungen so fein aus, wie man wolle, es heißt doch nur Umgang mit Dingen, die nicht von uns abhängen. Hängt es nicht von uns ab, und tragen wir dennoch unsere Seufzer ihnen nach,

so sind wir abhängig. Und was spielt denn der abhängige für eine Rolle? er widerspricht sich auf das leidigste, wenn er durch Verbindungen mit Gegenständen in Ruhe zu kommen gedenkt. Das Ding beharrt doch immer für sich selbst, und in so weit es als ein beharrliches in der Erscheinung gedacht werden muß, trennt es sich von uns; und dieser Rückhalt für uns, diese nicht gänzliche Hingebung kränkt schon die Neigung. Ich zeige hiedurch nur entfernt darauf hin, daß Neigungen nicht gänzlich befriedigen können. Der Einfluß überrascht uns. Aber, ehe wir uns von dieser Betrachtung wenden, so möchten wir fragen: nutzt der Einfluß nichts? Gelenkt, gemildert behandeln wir nur durch sie alles, was umher ist, wie es behandelt werden muß. Wir treten in die unverbrüchlichste Freundschaft. Das weitere gehört unten. Die ganze Empfindung als Gattung schwimmt also, wie die große Welt, vor einem eintretenden Jüngling ins freie. Er fühlt sich übermächtig, und hätte ihn die Natur mit tausend Armen und tausend Zungen beschenkt, so fehlt es ihm nicht, sie alle zu beschäftigen. Sie wirbeln ihn hinab — jeder liebliche Gegenstand — fröhne dem Bedürfnis oder dem Geschmack — ich verstehe hier nicht den durchaus sinnlichen — sucht sein Einladendes als ein Recht aufzudringen. Wird allenthalben gepfückt, so bleibt natürlich nicht viel über. Ihn leckt die Körperwelt weg, wie Feuer das Oel aus der Lampe. Mich schaudert vor der Herabwürdigung! So unedel kann also das Aelteste durch Uebermaß werden. Die Sinnlichkeit ist das edelste Band mit der Welt. Sich bewußtlos ihr in die Arme geworfen, das entehrendste, was für den vernünftigen Menschen sich darstellen kann. Die Vernunft hat Einfluß auf Handlungen. Schnellend kalt gebietet sie: Du sollst! — da hilft

hilft kein Bereden. So werden wir durch sie Sklaven der Denkkraft, wenn wir es nicht außer uns sind. Wir gehören uns selbst, weil wir müssen, da unsere Vernunft sagt; Du sollst! Es scheint immer auf eine Sklavenschaft angesehen zu seyn. Nein! ein Drittes ist uns der Wille. Es steht mir frei, schlecht zu seyn, so wie es mir frei steht, gut zu seyn. Wäre ich bei der Abhängung von meiner Denkkraft auch ein edlerer Sklave als von der Sinnlichkeit, so bliebe ich immerhin Sklave. Darum waltet diese Kraft in uns zu wollen und zu lassen. Jene, die Sinnlichkeit, will fliegen, als die faule Wollüstlingerin; die Vernunft, als der besüßelte Redner — wir sagen, ich will oder will nicht. Die Vernunft hat Einfluß — sie kündigt an, daß wir Persönlichkeit besitzen; daß wir nicht allein von dieser Welt sind; daß alles kömmt und geht, und wir doch nicht mit allen kommen und gehen können; daß wir in diese Gemüths Welt legen sollen, nicht bloß den Kitzel leiden, sondern selbst diesen berechnen, und ihn nur erlauben müssen, damit wir nicht als Frohndiener hinterherleiern, sondern persönlich auftreten. Die Vernunft würde uns kalt tyrannisiren, wenn kein Wille wäre — sie würde, wie ein Frohne knecht, aus Gewohnheit ungerührt uns anbefehlen, wenn nicht zugleich die lusterne Sinnlichkeit ermahnte und ermunerte; wir tragen ein Gewand, und das Gewand gehört nicht uns.“ — Wie entsteht nun wechselseitiger Einfluß auf die Handlungen? Dieses beantwortet der Verf. S. 56., wie folgt: „Sinnlichkeit und Vernunft können sich nicht einander aufhelfen, denn sie sind zwei verschiedene Vermögen; aber andere Richtungen kann eine durch die andere bekommen. Die Sinnlichkeit muß die Vernunft gleichsam zur Erde hinabziehen, und diese jene über ihre thierische Rechte

erheben. So wäre freilich alles gethan, was man sich nur in den glänzendsten Ausichten versprechen konnte. Die Sinnlichkeit bietet uns eine ganze Welt voll Entzücken an. Durch sie werden wir von einem Gegenstande zum andern fortgerissen, und wie im magischen Zauber geleitet. Alle diese Eindrücke, welche uns bestürmen, führen uns zu nichts im Grunde, als uns an die Welt zu knüpfen. Genus verspricht uns alles. Die thierische Natur im Ueberfluß zu stillen, weckt die ersten Neigungen unmittelbar. Das gegenwärtige, das heftige des Eindrucks überwältiget uns, so, daß der Genus in Ueppigkeit und Schwelgerei ausartet. Nachdem nun die Wirkungen der Sinnlichkeit geschildert sind, folgt S. 58: „Die Sinnlichkeit bleibt eine nothwendige Bedingung des Menschen; aber für sich allein unteigüßlich für den Menschen. Sie muß erhöht werden. Hier beginnt der Einfluß der Vernunft. Die Vernunft fordert uns auf, nach einem Gesetze des guten zu handeln. Unbedingt ihrer Vorschrift zu folgen, sey das erste und einzige Gebot. Wegen ihrer Einfachheit, Unbedingtheit, ist sie allgemein, und muß ewig als die oberste Richtschnur unserer Handlungen gelten. Die's Gesetz, so unerreichbar es dem Menschen seyn mag, tritt in unserer Begehrungswelt auf. Sie ordnet jede Lust, von außen eingefloßt, und rüth ihr, damit nie Allgemeinheit ausgeschlossen werde. Ihr Einfluß weckt demnach darauf ab, bei jeder Lust zu prüfen, ob sie allgemein, unbelahdet des Ganzen, statt finden könne. Was dieser Regel entspricht, ist human; ihr zugegen, unhuman. Langes Gewinzel regt meine Aufmerksamkeit, ich sehe einen leiden, werde angezogen. Soweit geht das Geschick der Sinnlichkeit. Ob diese Leiden von der Art sind, daß ich helfen muß, entscheidet die

die Vernunft.“ Man wird aus diesen Stellen sehen, daß dieses Buch kein schlechtes Buch ist, und wenn der Verf. das Auge der Kritik auf sich selbst offen behält; so wird er das Schwülftige, Unrichtige und Gezierte, das hier und da herrscht, gewiß vermeiden lernen. Fehlerhafte Stellen dieser Art kommen z. B. vor. S. 55, wo es heißt: „Die ganze Empfindung als Gattung schwimmt, wie die große Welt, vor einem eintretenden Jüngling ins Freie.“ S. 47 „Empfindung entsteht aus dem Bezogenwerden vom Gegenstande etc.“ Das dritte Kapitel unterleuchtet den Nutzen der Humanität, und zeigt vielleicht mit zu vielen Worten, wie sie das Theilnehmungsgefühl und die Geelligkeit erzeuge, und wodurch das allgemeine Wohl nach moralischen Gesetzen befördert und erwirkt wird. S. 69 — 93. Das vierte Kapitel ist überschrieben: Wie erlangt man Humanität? Die Antwort ist: durch Ausbildung der Seele und des Körpers. Dielen nach dem Ideal eines menschlichen Körpers; jene der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft nach. Dieses wird S. 100 — 124 gut ausgeführt. Fünftes Kap. Was trägt Gefühl für Schönheit zur Humanität bei? Eine Erläuterung des Begriffes zum Schönen, nach Kantischen Principien, geht vorher S. 124 — 140. Der Schönheitsinn gewährt eine sehr sanfte Empfindung (S. 141) man genießt den höchsten Grad der Glückseligkeit dadurch (?). Bei der Schönheit werde auf keinen Nutzen gesehen, das Schönheitsgefühl verkenne also die eigennützigen und selbstsüchtigen Neigungen, und habe also mit dem humanen Sinne viel Aehnlichkeit. „Der Schönheitsinn entsagt sich selbst; der humane ebenfalls. Der Schönheitsinn zieht alles mit sich fort; der humane umschlingt das Ganze. Der Schönheitsinn ergreift frei; der

humane muß dasselbe thun.“ Der Schönheitsinn sucht in allen Schönheit, und will weder zwingen noch gezwungen seyn; der humane handelt frei, und zwingt keines Wesens Freiheit ein. Wir sehen in der Vergleichung, daß der humane Sinn näher bei Moralität liegt wie der Schönheitsinn, daher jener auch in Begriffe gebracht werden kann, dieser aber nicht. Wir sehen weiter, daß der Schönheitsinn, weil er sich um keinen Nutzen und auch um keinen Zweck bekümmert, schlechterdings mit der Moralität nichts gemeinschaftliches habe, weil diese den höchsten Zweck, die Vorschrift selbst zum Ziel hält. Aber der humane Sinn steht in der Mitte. Er will der Vernunft willfährig seyn, aber auch den Neigungen. Die Neigungen müssen sich aber als allgemein ausführen — denn ob sie es je werden, ist völlig einerlei ankündigen Gerade dieselbe Allgemeinheit giebt dem humanen Sinn auch eine Aehnlichkeit mit dem Schönheitsinne. Weil der Schönheitsinn nun den Menschen zum Allgemeinen aufgeleitet macht, und an das Ganze auf das engste schließt und alles mit Lust betrachtet, so wird der Mensch dadurch mehr für Humanität geöffnet. Sie findet leichteren Eingang, und das Geschäft, die Neigungen nicht willkürlich wirken zu lassen, wird unendlich erleichtert, weil der Schönheitsinn sich durchweg mit keiner Neigung verträgt. Wir sind also schon gewohnt, ihr nicht zu folgen.“

Was der Verf. in der Folge des Abschnitts noch über die Aehnlichkeit und Verschiedenheit des Aesthetischen und Moralischen sagt, ist sehr fein und gut bemerkt, und verdient oft gelesen zu werden. — Sechstes Kap. Was können die Künste zur Humanität beitragen? Zuerst wird

wird an einigen Stellen, nach Winkelmanns Beschreibung, gezeigt, wie sie humane Gefühle erwecken können. Dann folgt, was schöne Gebäude, Gemälde, die Dichtkunst, die Humanität befördern können. Alles durch passende Beispiele erläutert und mit Einsicht ausgeführt. *Siebentes Kapitel.* Ueber die Fortschritte der Humanität bei den verschiedenen Nationen. Der Abschnitt beschäftigt sich vornehmlich mit den Griechen und Deutschen, weil, nach des Verf. Urtheile, keine Nation einen so entscheidenden Charakter in der Humanität an sich trage, als diese beiden. Von den Griechen scheint der V. zu enthusiastisch zu urtheilen. Er sagt sehr viel Richtiges von ihnen. Aber Schlözers Bemerkungen hätten doch auch Rücksicht verdient. Ihr ästhetisches Aeußeres reißt gar zu leicht hin, und macht, daß man den Geschmack mit echter Humanität verwechselt. Die Griechen waren bloß unter sich human; waren sie es wohl gegen Fremde, und verträgt sich Sklaverei mit der Humanität? — Dagegen scheint uns der Verf. ungerecht gegen die Römer zu seyn. Wer hat für die Ausbreitung der Kultur mehr gethan, als dieses Volk? Wenn man auch gestehen muß, daß sie an Invention die Wissenschaften und Geisteskultur nicht weiter gebracht haben; ist in Beziehung auf Humanität die Extension nicht noch mehr werth? Wer hat aber Bürgerinn und Bürgerfreiheit mehr verflattet und mehr ausgebreitet, als die Römer? — So verschieden man indessen auch über diese und andere Urtheile des Verf. denken mag, denn Verschiedenheit ist hier unvermeidlich; so ist doch gewiß, daß Niemand diesen Abschnitt ohne großes Interesse lesen wird.

Ueberhaupt genommen, scheint uns der praktische oder angewandte Theil die-
Annal. 1797.

ses Buchs besser, als der theoretische zu seyn. Das Trügliche der abstrakten Zugliederungen täuscht junge Schriftsteller, wozu der Verf. zu gehören scheint, am allerersten, und daher ist die Absicht unseres Tadels keine andere gewesen, als ihn aufmerksam auf sich selbst zu machen. Dagegen wollen wir das Lob, welches seinen Einsichten und seiner scharfen Urtheilskraft gebührt, keinesweges dadurch schmälern.

- 2) *Joannis Luzac Oratio de Socrate civi, publice habita d. 21: Febr. 1795, quum Magistratu academico abiret. Probationes et Annotationes de Socrate ac de Republica Attica, praesertim Disquisitio de Epistolis ac Prooedris Atheniensium, et de Socrate Epistolarum ad calcem adiectae reperiantur.* Mit dem Motto aus Lactant. Div. Inst. Lib. V. Cap. 19. „Quod quidem Socrates quis facere tentavit, in carcerem coniectus est, ut iam tunc adpareret, quid esset futurum iis hominibus, qui iustitiam veram defendere coepissent.“ Lugd. Bat., apud A. et J. Honkoop. 1796. 17 Bog. 4. und ein Bog. Dedikation.

Der Verfasser ist nächst *Ruhakenius* und *Wyttenbach* einer der vorzüglichsten jetzt lebenden Philologen in Holland, noch aus der Schule des großen *Hemsterburg*; (bia vor kurzem, wo er eine Stelle niederlegte, Professor der Griechischen Litteratur auf der Universität zu Leyden; nicht zu verwechseln mit dem berühmten Zeitungsschreiber gleiches Namens, der unsers Wissens kein Bruder ist. — In der *Rede*, die von S. 1 — 45 geht, wird das Betragen des Sokrates in allen politischen Verhältnissen,

M

nissen, die in dessen Leben vorkommen, auf eine lichtvolle und eindringliche Weise geschildert, und sowohl entwickelt, warum er bei dem damaligen Zustande des Atheniensischen Staats an der Verwaltung desselben fast gar keinen Antheil nahm, als auch gezeigt, wie weise, standhaft und ganz seiner würdig er sich bei allen Gelegenheiten benahm, wo er an öffentlichen Geschäften Theil nehmen mußte. Neue Data erinnert Rec. sich nicht, in der Rede gefunden zu haben; er konnte aber auch dergleichen nicht erwarten. Ein doppeltes Interesse erhält dieselbe durch die alenthalben bemerkbaren, mit feiner Kunst angebrachten Beziehungen und Anspielungen auf die gegenwärtige Lage eines *Basavischen* Bürgers, der auf eine ähnliche Weise, wie Sokrates, über politische Gegenstände denkt und sein Betragen in Absicht dieser nach einer ähnlichen Norm, wie jener, einrichtet. Aus der Wärme des Vortrags wird man leicht inne, daß der Verfasser an vielen Stellen eine würdevolle Apologie *seiner selbst* geben wollte. — Die *Probationes* und *Additiones*, die, mit kleinerer Schrift gedruckt, die größers Hälfte der Schrift einnehmen, (sie gehn von S. 47 — 134) enthalten die *in extenso* angegebenen Beweisstellen des historischen und politischen Theils der Rede aus Plato, Xenophon, Aristoteles, Plutarch etc., mit manchen von einer ausgeführten Belesenheit und ausgebreiteter Gelehrsamkeit zeugenden Bemerkungen und Betrachtungen, insonderheit die Demokratie zu Athen in Sokrates Zeitalter betreffend. — Sehr wichtig für das Kapitel der Griechischen Antiquitäten, welches die Staatsverfassung der Atheniensischen Republik enthält, ist die vorzüglich gelehrte, und an neuen Forschungen reiche *Disquisitio de Epistasis* s: *Procedis Aristote-*

sum et de Socrate Epistata (p. 92 — 111), deren Resultate anzugeben Rec. aber kritischen Blättern von weitem Umfange überlassen muß, da sie nicht in die Annalen der Philosophie gehören. — Vorangefest ist eine *Dedications* - Epistel an den berühmten *Joh. Adams*, gegenwärtig des von Amerika unsterblich verdienten *Washington's* würdigen Nachfolger in der Präsidentschaft der vereinigten Staaten von Nordamerika. Rec. hat diese Epistel, wie manche Stellen der Rede selbst, mit Erhebung *es Soele* gelesen.

3) Deutschland. Erstes und Zwölftes Stück. 1796.

Leider hört mit diesem ersten Jahrgang diese so gut angelegte Zeitschrift schon auf, nicht, weil es ihr am Beifall und Aufmunterung gefehlt hat; sondern weil die Zensur in Berlin, in Ansehung einiger Artikel, welche wesentliche Stücke des Journals waren, sich schwieriger zeigte, als zu vermuthen war. Es tritt ein anderes unter dem Titel: *Lixum der Künste* an dessen Stelle. Die Aufsätze in den vorliegenden beiden letzten Stücken, welche in den Annalen eine Anzeige erfordern, sind folgende:

1. *Vierter und Fünfter Brief über die Kantische Philosophie an einen Freund in Paris.* Im ersten wird gezeigt, wie Kant behaupte, daß die bisherige Metaphysik ein bloßes Spiel mit Begriffen und leeren Einbildungen sey, und daß eine Wissenschaft des Ueberfinnlichen alle menschliche Erkenntniß übersteige; im letztem

dafs auch keine wahrſcheinliche Erkenntniß des Ueberſinnlichen möglich ſey.

2. *Ueber die Homerische Poefie. Mit Rückſicht auf die Walfſchen Unterſuchungen.* Von Friedrich Schlegel. Der Auffatz iſt nicht vollendet. Er giebt ein Stück aus dem größeren angekündigten Werke des Hn. Verf. unter dem Titel: *Grundriß einer Geſchichte der klaſſiſchen Poefie der Griechen und Römer*, heraus. Die Probe macht auf das Ganze ſehr begierig. Die Geſchichte der Kultur der Menſchheit hat ſich gewiß manche ſchöne Ausbeute davon zu verſprechen, wenn auch der Verſuch die Begriffe der Dichtarten aus der Geſchichte derſelben zu beſtimmen, worauf hier viel gerechnet zu ſeyn ſcheint, auf ſolche ſollte Ueberhaupt würde es vielleicht beſſer ſeyn, wenn ſich der Hr. Verf. entſchlösſe, das was er als *Geſchichte* erprobt hat, ganz abgeſondert von ſeiner Philologie über die Geſchichte zu liefern, da hierdurch ſowohl die Beurtheilung ſeiner eignen Schlüſſe, als die Freiheit von dem über die Fakta angeſtellten Raifonnement abzuweichen ſehr erleichtert werden würde.

- 4) Germanien: *Kritik der deutſchen Reichsverfaſſung.* Erſtes Bändchen. 1796. 18 B. 8.

Wir erwähnen dieſer intereſſanten Schrift deshalb in den Annalen, weil ſie mit höchtem philoſophiſchen Geiſte die Verfaſſung unſeres Vaterlandes kritiſirt. Der ſchlimmſte Tadel für dieſelbe wäre wohl, wenn es wirklich nach ihr nöthig wäre, daß ſich Verleger und Verfaſſer einer Schrift verborgen halten müßten, welche die Män-

gel derſelben auf eine freymüthige aber gründliche und beſcheidene Art an den Tag bringt.

In der Einleitung werden die Grundſätze des allgemeinen Staatsrechts, wornach eine jede Regierungsverfaſſung beurtheilt werden muß, auseinander geſetzt, und welche alſo auch in der Beurtheilung der deutſchen Staatsverfaſſung angewandt werden. Dieſen gemäß ſollen nun im Werke ſelbſt folgende Punkte beurtheilt werden: 1) Die Regierungsform; 2) die Kriegsverfaſſung; 3) die Finanz; 4) Civil- und Criminal- Juſtiz- und 5) die Polizeiverfaſſung. Dieſes Bändchen enthält die Kritik der Regierungsform und erfüllt in zwei Abſchnitte, wovon der erſte, die Regierungsform des deutſchen Reichs nach ihrer gegenwärtigen Beſchaffenheit darſtellt; der andere aber dieſelbe kritiſirt. Die Gegenſtände, welche im letzteren betrachtet werden, ſind: I) Die Pantokratie der Repräſentanten der einzelnen deutſchen Staaten; II) das Veto des Kaiſers, oder des Recht derſelben, die Reichsgutachten zu beſtätigen, oder ihnen die Beſtätigung zu verweigern; III) die Wahl des Kaiſers; IV) die Repräſentation und exekutive Gewalt des Reichs.

Den Gegenſtand, welchen ſich der Hr. Verf. gewählet hat, iſt ſo intereſſant, und die Ausführung ſo gründlich, daß das Publikum gewiß der Fortſetzung mit großer Begierde entgegen lieht.

- 5) Leipzig in der Weidmannſchen Buchhandlung: *Titus Lucretius Carus. Von der Natur.* Ein Lehrgedicht in ſechs Büchern. Ueberſetzt und erläutert von Job. Heinr. Fr. Meinko, des fürſtl. Quelb. 2

Linburgischen Gymnasii Rektor und Ehrenmitgliede der Berlinischen Gesellschaft naturforschender Freunde. *Erster Band. 1795. 26 B Zweiter Band. 1795. 26 B.*

Diese Uebersetzung ist für junge Studierende bestimmt, die den spekulativen Geist der Alten aus ihren eignen Schriften wollen kennen lernen, und denen es an hinlänglichen Vorkenntnissen und Hülfsmitteln fehlt. Also ein Erleichterungsmittel, den Lukrez im Original zu studieren, wollte Hr. M. liefern. Diesen Zweck hat der bescheidene Hr. V. vollkommen erreicht. Aber auch ohne Original läßt sich die Uebersetzung gut lesen; sie ist treu, und dem deutschen Genus gemäß. Die Gegenmerkungen sind bloß durch das Ober-

consistorium in Dresden veranlaßt, das dem Druck bloß unter dieser Bedingung vorkorrigirte. Die schmutzigen Stellen sind in der Uebersetzung weggelassen. Aber die Bedenklichkeiten, welche den Verf. dazu bestimmten, versthene eine zu künftige Denkart. Zwei Abhandlungen gehn vor der Uebersetzung vorher, wovon die eine vom Leben, Charakter und der Philosophie des Epikurs, die andere vom Lukrez handelt. In den Urtheilen über die Philosophie des Epikurs läßt sich der Verf. zu sehr von dem Gefühl der Abscheulichkeit der Epikuräischen Grundsätze leiten. Es hätte vielmehr das Epikuräische System bloß als ein consequentes Ganzes beurtheilt werden müssen. Gegen die Vorwürfe, welche dem Lukrez S. 27 gemacht werden, hat ihn schon Bayle hinlänglich gerechtfertigt.

A N Z E I G E R.

FRAGMENTARISCHE ERINNERUNGEN

ÜBER KANTS PHILOSOPHIE,

aus einem Briefe an den Redakteur der Annalen.

Für einen der Hauptfehler der Kantischen Kritik; halte ich die Aufnahme *metaphysischer* Begriffe und Grundsätze unter die *Principien* der Kritik. Ich verstehe aber unter metaphysischen Begriffen und Grundsätzen solche, deren Gebrauch im Felde der Erfahrung erst durch die Kritik gerechtfertigt werden soll. Dahin gehört z. B. der Begriff eines Subjekts unsrer Gedanken und Erkenntnisse, nebst dem Satze, daß unsre gesammte Erkenntnisse a priori, und mithin auch alle reine Anschauung lediglich in diesem Subjekte ihren Grund habe. Der genannte Begriff ist durchaus metaphysisch, denn ein solches Subjekt ist uns weder durch den innern noch durch äußere Sinne gegeben, und in das Bewußtseyn kommt er bloß durch Anwendung des metaphysischen Grundsatzes, daß alles Successive Bestimmung von etwas Beharrlichen sey, in welchen es wechselt. Dieser letzte Satz liegt nun freilich allein unserm Denken über successive Dinge zum Grunde, und obiger Begriff wird daher auch sonst überall ohne Widerspruch als gültig gebraucht; aber in einer Kritik, die dergleichen Gebrauch zu rechtfertigen übernommen hat, kann er vor Vollendung dieter Rechtfertigung ohne einen fehlerhaften Cirkel nicht zugelassen werden. Dasselbe gilt von dem oben angeführten Satze, die reinen Anschauungen betreffend. Man vergliedere den Begriff einer Vorstellung a

priori so viel man will, und man wird nie auf das Prädikat kommen, daß sie lediglich im Subjekte der Erkenntniß ihren Grund habe. Die reine Anschauung ist der empirischen entgegengesetzt. Beide haben als Anschauungen das mit einander gemein, daß sie gegeben seyn müssen. Der spezifische Charakter der Wahrnehmung aber ist, nicht daß sie von *außen* gegeben sey, denn es giebt auch Wahrnehmungen des innern Sinnes; sondern daß sie in einem *bestimmten Zeitpunkt* gegeben sey. Ihr gegenüber steht also auch nicht diejenige Anschauung, die uns durch das Subjektive unsers Vermögens, sondern diejenige, die uns zu *aller* *et* gegeben ist, und es bleibt in dem Begriffe derselben völlig unbestimmt, *woher* sie uns zukomme. Die angeführte Behauptung ist demnach synthetisches Urtheil, und da sie weder bewiesen wird, noch auch für einen Grundsatz von unmittelbarer intuitiver Gewisheit gelten kann, völlig grundlos und zu Begründung kritischer Lehrlätze durchaus untaug. Von Rechtswegen durfte und mußte in der Kritik nur von demjenigen die Rede seyn, was in unsrer Erkenntniß liegt, keinesweges aber von dem, was etwa zum Behuf einer besondern Erkenntnißart vorausgesetzt werden muß. Die Entwicklung des ersten konnte bis zu den ersten Elementen der Begriffe und Urtheile fortgesetzt werden.

Vor-

Voraussetzungen aber, wodurch die Möglichkeit des Seyns und Werdens von etwas andern erklärt werden soll, geschehen allemal nur zufolge metaphysischer Grundsätze, und die Kritik verirrt sich also durch Aufnahme solcher Voraussetzungen aus ihrem Gebiet, wird selbst metaphysisch, und verliert hierdurch die Befugnis über metaphysische Fragen in oberster Instanz zu entscheiden.

Diese Verirrung in das Gebiet einer formalen Metaphysik hat nun die Verabläumung manches Punkts, der ganz eigentlich ein Gegenstand kritischer Unternehmung hätte seyn sollen, veranlaßt. Ich rechne dahin besonders eine genauere Analyse der Begriffe, und genauere Bestimmung der Worte. So lange Sprache das Werkzeug unsers Denkens und der Mittheilung untier Gedanken seyn wird, und so lange die Verknüpfung der Begriffe mit den Worten nicht von der Willkühr ganz unabhängig gemacht worden seyn wird, so lange werden genaue Worterklärunge ein wesentliches Erforderniß alles gründlichen Philosophirens bleiben, nicht nur um von andern nicht mißverstanden zu werden, sondern auch um nicht bei dem schwankenden Gebrauche eines Wortes unsre eigne Begriffe zu verwechseln, und zu Fehlschlüssen verleitet zu werden. Ein großer und gewis bei weitem der größte Theil metaphysischer Streitigkeiten heruhet auf dem Mangel genauer Wortbestimmung. Eine Theorie der Nominaldefinitionen, d. i. außer dem, was gemeine Logik bereits über dieses Kapitel hat, eine kritische Bestimmung der Gränzen, bis zu welchen die Entwicklung der Begriffe sorgeführt werden kann und muß, wenn alle Zweideutigkeit als gehoben betrachtet werden soll; eine solche Theorie wäre demnach ein wesentliches Erforderniß einer Kritik gewesen, welche die Streitigkeiten

im Gebiet der reinen Vernunft beilegen will: wenigstens dürfte vor Vollendung einer solchen Theorie kein Philosoph sich vermaßen, die reine Vernunft selbst einer natürlichen Dialektik zu beschuldigen, indem er vor Erfüllung dieser meiner Forderung schlechterdings nicht wissen kann, welchen Antheil an den vermeintlichen Paralogismen und Antinomien der mangelhaft bestimmte Sprachgebrauch habe. Auch wäre es nach Entdeckung der reinen Anschauungen und Verstandesbegriffe gar so schwer nicht gewesen, eine dergleichen Theorie aufzustellen. Aber die Kantische Theorie hat es nicht nur verabläumt, diesen Leitfadn weiter zu verfolgen, sondern sie vernachlässigt sogar in diesem Punkt die gemeinsten ohne alle tiefe Untersuchung einleuchtenden Vorschriften. Mehrere Ausdrücke, die wegen der neuen Bedeutung, worin sie genommen werden, gar wohl einer Erklärung bedurft hätten, erhalten entweder gar keine, oder doch nur eine Quasierklärung, die durch des Schwankende der gebrauchten Merkmale selbst schwankend wird, und in Ansehung der wahren Bedeutung des zu erklärenden Ausdrucks manche Frage von Erheblichkeit unbeantwortet läßt; oder was noch schlimmer ist, sie laufen wohl gar in einer doppelten Bedeutung, davon die eine nochmals mit der andern verwechselt und derselben untergeschoben wird. Zum Beweise dieser Beschuldigungen berufe ich mich auf die Ausdrücke: Enthalten seyn in einem Begriff, Anschauung, Gemüth, mögliche Erfahrung etc. Nach dem gemeinen Sprachgebrauch heisset ein Prädikat enthalten in dem Begriff einer Gattung, wenn es allen darunter enthaltenen Individuis mit strengem Allgemeinheit zukommt. Diesem Sprachgebrauche zufolge ist also das Prädikat, welches die Summe der Winkel eines Dre-

Dreiecks bestimme, in dem Begriff des Dreiecks mir enthalten. Nach dem Kantischen liegt eben dies Prädikat außer dem Begriff eines Dreiecks. Hiermit hängt nun die Bedeutung der Ausdrücke „Inhalt und Umfang eines Begriffs“ ja des Ausdrucks „Begriff“ selbst unzertrennlich zusammen; sie alle erhalten durch diese Abänderung des Sprachgebrauchs eine in etwas veränderte Bedeutung, welches doch wohl wenigstens einer Anzeige bedürft hätte. In Ansehung des Ausdrucks „Anschauung“ bemerke ich, daß durch die Quasierklärung, die zu Anfang der Aesthetik davon gegeben wird, auch nicht im mindesten entschieden werde, ob dabei eine besondere Klasse der Vorstellungen, oder vielmehr ein besonderer Bestandtheil aller Vorstellungen, der aber selbst noch nicht Vorstellung ist, gedacht werden solle; und in der gleich darauf folgenden Erklärung des Begriffs einer empirischen Anschauung sucht man vergebens das Merkmal, wodurch diese Species sich von ihrem Geschlechtsbegriff unterscheidet. In Ansehung des Gemüths frage ich, ob dieser Ausdruck einen Gemeinbegriff oder Einzelbegriff bezeichnen solle, d. i. ob so viele Gemüther als Menschen sind, oder ob für sämtliche menschliche Individua nur ein einziges Gemüth gedacht werden solle? Ist das erste, so frage ich, was die numerische Identität des Raums, der Zeit, und der transcendentalen Apperception bedeuten solle, von der mehrmals die Rede ist, und ohne welche auch alle Uebereinstimmung verschiedener Individuen in den synthetischen Urtheilen a priori nur zufällig seyn werde? Ist das letzte, so frage ich, wie in dem Hauptstück von den Paralogismen der reinen Vernunft das Objekt der rationalen Psychologie mit dem Gemüth für einerlei erklärt werden könne? Hier ist also ein offenes Spiegelge-

sicht mit dem Doppelsinn eines Ausdrucks, einem Doppelsinn, der von hier aus in alle damit zusammenhängende Begriffe der transcendentalen Gemüthsvermögen und der möglichen Erfahrung als deren Produkt mit hinübergeht. Was aber das Schlimmste ist, so find dies nicht etwa Verflöße, die bloß aus Uebereilung entstanden wären; nein, die Verletzung der Methode wird hier ganz eigentlich zur Regel gemacht. In der sogenannten Methodendehre wird von den Nominaldefinitionen, von denen doch eigentlich die Bestimmtheit des Vortrages abhängt, als von der unbedeutendsten Nebensache gesprochen, und aus dem Umstande, daß die Sacherklärungen (die freilich erlassen werden können) der Mathematik ausschließlich angehören, überhaupt gefolgert, daß die Philosophie in diesem Punkt es der Mathematik nicht nachthun müßte, die Definition vors zu schlecken, als nur etwa zum bloßen Versuch. So hat man sich freilich mit leichter Mühe von der lästigen Forderung entlunden, bestimmte Rechenchaften von seinen Begriffen zu geben. Lies nur einmal, ich bitte dich, den Artikel von den Definitionen im ersten Abschnitte der Methodenlehre mit Aufmerksamkeit, und du wirst ersaunen, mit welcher Sorglosigkeit hier alles behandelt ist. Man traut seinen eignen Augen kaum, wenn man liest, „daß bei empirischen Begriffen das Wort, mit den wenigen Merkmalen, die ihm anhängen, nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff der Sache ausmachen solle“ gleich als ob dies je anders seyn könnte. Man begreift schlechterdings nicht, wie der Mann, der zuerst die Spontaneität, als den eigenthümlichen Charakter der Begriffe im Gegensatz der Anschauungen, deren Charakter das Gebenseyn ist, festgestellt hat, wie, sage ich, eben dieser Mann gleichwohl noch

von gegebenem, und zwar durch den Gegenstand gegebenen Begriffen sprechen kann, ohne zu bemerken, daß sie Anschauungen und keine Begriffe mehr seyn würden, wenn sie anders, als durch den Sprachgebrauch gegeben wären, und auf einem andern, als dem hermeneutischen Wege bestimmt werden müßten. — — — Und nun noch ein Paar Worte über den Unterschied der mathematischen und philosophischen Erkenntniß. Heißet „einen Begriff construiren“ so viel, als die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen, so giebt es gar keine synthetische Urtheile a priori ohne vorgängige Construction der Begriffe. Ich nehme den logischen Satz: *ex more negativis nil sequitur*. Ich mag den Begriff eines verneinenden Satzes, sammt dem der Consequenz so lange zergliedern, als ich nur will, ich komme nie auf einen Grund zu obiger Behauptung. Ich sehe mich also genöthiget, das Verhältniß der 3 Hauptbegriffe eines Vernunftschlusses dem Begriffe verneinender Prämissen gemäß in concreto mir vorzustellen, gerade wie das bei den symbolischen Constructionen der Algebra der Fall ist, und da entdeckte ich denn, daß aus der bloßen Trennung des terminus maj. und minor und dem terminus medius in Ansehung der Verbindung oder Trennung der beiden erstern gar nichts geschlossen werden könne. Eine gleiche Bewandniß hat es mit allen übrigen synthetischen Sätzen der Logik und Metaphy-

fik, und Du darfst nur z. B. die Beweise der Kritik in dem Kapitel von der Analytik der Grundsätze der reinen Vernunft, oder von der Antinomie der reinen Vernunft nachsehen, um zu bemerken, daß sie gar nicht aus Begriffen geführt werden, sondern durchaus auf einer dem Begriffe correspondirenden Anschauung a priori beruhen, ohne welche die ganze Beweiskraft wegfallen würde. Ich weiß wohl, daß die Kritik diese Funktion des Verstandes nicht Konstruktion, sondern figurliche oder intellektuelle Synthesis benennen will; aber diese ganze Unterscheidung hat keinen weitem Grund, als das Vortheil, die einmal gewagte Behauptung über den Unterschied der mathematischen und philosophischen Erkenntniß zu retten. Ganz offenbar ist der logische Satz: das Merkmal eines Geschlechtsbegriffs ist zugleich ein Merkmal aller unter demselben enthaltenen Begriffe, unter dem mathematischen Grundsatz: der Theil des Theils ist auch allemal ein Theil des Ganzen, mit enthalten. Beide beruhen demnach auf einerlei Function des Verstandes. Entweder also beruhet auch der letztere auf keiner Construction der Begriffe, oder es muß solches auch von dem erstern eingekäumt werden. Diese Construction geschieht nun freilich nicht in dem geometrischen Raume, sondern in einem Raume andrer Art, der jedoch durch den geometrischen mit repräsentirt werden kann, und den Grund enthält, daß die räumlichen Begriffe „über und unter, an und außer, Mittel und Ende und so viele andre in der Logik und Metaphysik eben sowohl, als in der Körperlehre ihre Anwendung finden. Wegen ich noch sonst hierüber zu sagen hätte, muß ich, so wie meine Erinnerungen über den praktischen Theil der Kantischen Philosophie ein künftigen Gelegenheit vorbehalten etc.

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERRAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

DRITTER JAHRGANG 1797.

II. STÜCK.

LEIPZIG,

IN DER VON KLEPFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

I N H A L T.

| | | | |
|---|-----------|--|-----|
| 1) <i>Kiefewitz's</i> Logik 1ter Th. | Seite 193 | 14) <i>Heidreich's</i> Taschenbuch für denkende Gottesverehrer 1ter Jahrgang | 269 |
| 2) <i>desen</i> Compendium einer allgem. Logik | 198 | 15) <i>Müllers</i> Entwurf einer philosophischen Religionstheorie | 274 |
| 3) <i>Mets</i> Institutiones Logic. | 200 | 16) <i>Tieftrank's</i> philosoph. Untersuchungen über das Recht etc. | 298 |
| 4) <i>Reufs</i> Vorlesungen über die theoret. Philof. | 204 | 17) <i>Meyers</i> Versuch einer neuen Grund- legung zur allgemeinen Rechtslehre | 314 |
| 5) <i>Schmid's</i> Logik | 208 | 18) <i>Weizens</i> Grundwissenschaft des Rechts | 334 |
| 6) <i>Krug</i> Von der Ueberzeugung u. s. w. | 208 | 19) <i>Bauers</i> philosophische Versuche | 342 |
| 7) <i>Pärschke's</i> Moral | 209 | 20) <i>Denkschrift</i> für Hrn. Schloffer | 349 |
| 8) <i>Bernhardi</i> gemeinfaßl. Darstellung der kantischen Lehren über Sittlichkeit etc. | 227 | 21) <i>Greiling's</i> Abhandlungen aus dem Gebiete der praktischen Philosophie | 353 |
| 9) <i>Dreves</i> Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit | 228 | 22) <i>Snells</i> drei Abhandlungen philosophi- schen Inhalts | 359 |
| 10) <i>Abich's</i> Lehre von Belohnung und Strafe | 229 | | |
| 11) <i>Schlegel's</i> Grundsatz der Vernunftmoral | 252 | | |
| 12) <i>Kofsgarten's</i> Enschbia | 253 | | |
| 13) <i>Bergers</i> Versuch einer moral. Einleitung in das neue Testament | 264 | | |

N A C H R I C H T.

Die philosophischen Annalen erscheinen bei uns jährlich in 4 Stücken von zwölf bis dreizehn Bogen, nebst einem halben Bogen als Anzeiger für kleine Abhandlungen, interessante Nachrichten und Buchhändler-Anzeigen bestimmt. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist drei Reichsthaler (den Louis'd'or zu fünf Thaler gerechnet) die bei Empfang des ersten Stückes vorausbezahlt werden. Man wendet sich deshalb entweder unmittelbar an uns oder an die zunächst gelegenen Buchhandlungen. Auch hat das Königl. Grenz Postamt zu Halle im Magdeburgischen die Versendungen an diejenigen übernommen, welche die Exemplare bequemer und lieber durch die Posten haben mögen.

Der Abdruck der Inserate in den Anzeiger, die wir franco und deutlich geschrieben erbitten, wird die Zeile mit acht Pfennigen vergütet.

von Kleefeldsche Buchhandlung.

Neue Verlagsbücher der von Kleefeldschen Buchhandlung in Leipzig zur Jubilae - Messe 1797.

- Bauer, K. G.** philosophische Versuche über Gegenstände der Moral und Pädagogik 8. 1 Thlr.
- Grundsätze, allgemeinste, der dramatischen Dichtkunst, nach Lessing, Engel und Lichtenburg.** 8. 6 Gr.
- Jacob, L. H.** Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes 3r B. 4. 797. 3 Thlr.
- Leune, J. C. F.** über die Verdienste des verewigten D. Kadelbachs, ausüb. Arztes zu Leipzig. gr. 8. 4 Gr.
- Mönche, die, von San Martino auf der Keuschheitsprobe, von Richard Roos.** 8. 1 Thlr.
- Podgrift, der, Originallustspiel in 2 Akten von Bösenberg.** 8. 6 Gr.
- Scheidemantel, F. C. G.** Beiträge zur Arzneikunde 1te und letzte Abtheil. m. K. gr. 8. 1 Thlr. 4 Gr.
- Schubart von Kleefeld, I. C.** Landwirthschaftslehre zum gemeinnützigen Gebrauch für Landwirthe, nach einem Manuscript aus seinem Nachlass. 8. 8 Gr. gebunden 9 Gr.

- Siede, I. C.** das kleine nützliche Buch für das Jahr des Mannbarwerdens, in Beziehung auf Temperament, Geist, Herz, Wachsthum, Gesundheit und Schönheit. Ein Lesebuch für Eltern und junge Leute beiderlei Geschlechts. 8. 12 Gr.
- Tai und Scherik, oder der Festtag des bösen Gottes.** Ein kleines morgenländisches Schauspiel in 2 Akten von D. Davidsohn. 8. 6 Gr.
- Winkler, G. L.** über das Rechtsmittel der Wiedereinsetzung in den vorigen Stand gegen die eheliche Gütergemeinschaft. Ein Beitrag zum deutschen Rechte. 8. 5 Gr.

in Commission:

- Peßler, B. G.** kurze Beschreibung und Abbildung eines neuerfundnen Butterfasses, nebst Anhang, m. K. 8. 12 Gr.

In den Messen 1795 und 1796 waren neu:

- Beelzebubs Reisen und Thaten, seit der Eroberung von Mexiko bis auf den Targowit-
scher Bund oder den Umsturz der neuen polnischen Constitution.** 2 Theile 8 (NB.
darf in Sachsen nicht gekauft werden) 1 Thlr. 4 Gr.
- Carminatis, Bassiano,** Inbegriff der allgemeinen Gesundheitslehre und der prakti-
schen Arzneikunde. 21 Band 11 Abchnitt, Arzneimittellehre. 8. 15 Gr.
- Didaskalien.** 8. 18 Gr.
- Fitcher, G. F.** Homilien, ein Erbauungsbuch für Christen. 8. 12 Gr.
- Jakob, L. H.** Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes, 2r Band
1796. 4. 3 Thlr.
- Kleopatra, Königin von Aegypten, dramatisch bearbeitet von Albrecht.** 3r Theil 8.
1 Thlr.
- Moser, H. C.** Deutschlands ökonomische Flora, ein Taschenbuch für Landwirthe und
Freunde der Gärtnerei. m. K. 8. 16 Gr.
- Prinz Hassan der Hochherzige, bestraft durch Rache und glücklich durch Liebe.** 8.
12 Gr.
- Scheidemantel, F. C. G.** Beiträge zur Arzneikunde, erste Abtheilung. gr. 8.
1 Thlr.
- Streifereien im Gebiete der Dramaturgie.** 8. 18 Gr.

in Commission:

- Kritik der Humanität.** 8. 20 Gr.
- Natur und Menschenleben in Bildern für die Jugend, m. K. 4.** 20 Gr.
- Spieß, K. H.** der Alte Ueberall und Nirgends, 2 Theile. Neue Auflage. 8. 2 Thlr.

Nächstens erscheinend:

- Neuer Schlüssel zur Unsterblichkeit, oder Unterhaltungen eines Kosmopoliten mit ei-
nem eintamen Bergbewohner über Transorganisation und Unsterblichkeit.** 8.

I. L O G I K,

1) Berlin bei Lagarde: *Grundriß einer allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen* zum Gebrauch für Vorlesungen, begleitet mit einer weitem Auseinandersetzung für diejenigen, die keine Vorlesungen darüber hören können. *Zweiter Theil*, welcher die angewandte allgemeine Logik enthält, von *J. G. C. C. Kiesewetter* Doktor und Professor der Philosophie 1796. 39 Bogen gr. 8.

2) Ebend. *Compendium einer allgemeinen Logik, so wohl der reinen als der angewandten, nach Kantischen Grundsätzen* zum Gebrauch für Vorlesungen von *J. G. C. C. Kiesewetter* Dokt. und Prof. der Philosophie 1796. 15 Bogen gr. 8.

Die reine Logik des Hrn. Prof. Kiesewetter gehört ohne allen Zweifel zu den besten Bearbeitungen dieser Wissenschaft. Sie zeichnet sich durch einen plan, deutlichen und bestimmten Vortrag aus, und die Erläuterungen sind zu dem Selbstunterrichte vollkommen hinreichend. Eben dieses urtheilt Rec. auch von dem zweiten Theile, welcher unter dem N. 1 angegebenen Titel erschienen ist. Die Materialien, welche man zur angewandten Logik rechnet, sind auf eine neue eigenthümliche

Annal. 797.

Art geordnet, welche durch die Anordnung in der reinen Logik bestimmt wird. Es sind viele neue und interessante Gesichtspunkte getroffen, und die hinzugesetzten Erläuterungen liefern passende Beispiele, woran man die Richtigkeit der gegebenen allgemeinen Regeln sehr gut erkennen kann. Wir wollen das Auszeichnende in dieser allgemeinen angewandten Logik unsern Lesern mittheilen, damit sie selbst in den Stand gesetzt werden mögen das zu würdigen, was der Verf. geleistet hat.

Nachdem in der Einleitung der Begriff der angewandten Logik erörtert ist, wird §. 11 die Abhandlung der Wissenschaft selbst auf zwei Stücke eingeschränkt, nämlich sie handelt 1) von den Einschränkungen des menschlichen Denkens, und 2) von den Mitteln die Nachtheile zu heben, welche aus diesen Einschränkungen entspringen. Beide Stücke werden nach den vier Gesichtspunkten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachtet, welches bei einer Abhandlung von der Erkenntnis überhaupt, sehr zu billigen und das beste Leitungsprincip zur Vollständigkeit ist. Die Einschränkung unserer Erkenntnis der extensiven Quantität nach betrifft den *Umfang* unsrer Erkenntnisse; der daraus entspringende Nachtheil

N

ist

ist Unwissenheit; die intensive Quantität betrifft die Wichtigkeit. In Beziehung auf jene ist zu zeigen, welche Unwissenheit vermeidlich, welche unvermeidlich ist; in Beziehung auf diese, welche Erkenntniß jeder Mensch haben muß. Es wird daher

1) *Von der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß der Quantität nach, gehandelt, und wie sie in dieser Rücksicht zu vervollkommen.* S. 6 — 41. Es giebt einen gewissen Horizont der menschlichen Erkenntniß, der theils ein allgemein *r*, theils ein Privat-Horizont ist. In der Kritik der reinen Vernunft werden die Grenzen des allgemeinen Horizonts unsrer Erkenntniß bestimmt. Die Erkenntniß der Menschen sind auf das Gebiet der Erfahrung eingeschränkt. Aber auch selbst im Gebiete der Erfahrung ist die Erkenntniß der Menschen eingeschränkt, denn die Erfahrung ist unendlich, das Leben des Menschen aber und seine Kräfte sind beschränkt, und da hier bei jedem befondern Menschen ein besonderes Maas sich findet, so wird jeder einen Privathorizont seiner Erkenntniß haben.

Der Horizont kann auch nach den Erkenntniß, die er in sich begreift, eingetheilt werden, nämlich in den Horizont seiner Vernunftkenntniß aus Begriffen, dieser ist vollkommen bestimmt, in den Horizont mathematischer Erkenntniß, dieser ist unendlich, und in den Horizont der Erfahrungserkenntniß, welcher gleichfalls unendlich ist.

Die Wichtigkeit der Erkenntniß hängt von der Beziehung desselben auf einen gegebenen Zweck ab. Dieser Zweck ist entweder der höchste Zweck der Menschheit überhaupt, die Sittlichkeit, oder es sind die befondern Privatwecke eines jeden. Die Erkenntniß, die mit der Sittlichkeit in einer unmittelbaren Verbindung stehen, haben vor allen andern in Rücksicht der

Wichtigkeit den Vorzug. Hier scheint der Verf. zu weit zu gehen. Denn die Beurtheilung, welches der höchste Zweck sey, gehört nicht in die Logik; sie bestimmt nur den Begriff der Wichtigkeit, nicht die wichtigen Erkenntniß selbst. Es hätte also dieses wenigstens in die Erläuterungen des Paragraphen gebracht werden müssen. Die Eingeschränktheit unserer Erkenntniß der Quantität nach, beruht auf den Schranken unsrer Erkenntnißvermögens überhaupt, auf dem Grade der Erkenntnißkraft eines jeden einzelnen Menschen, auf der Eingeschränktheit unsrer Lebenslänge, und auf der bestimmten Lage eines jeden einzelnen. Hier kommt nun der V. auf die Lehre von der Erweiterung unserer Erkenntniß, handelt von der Autodidaktie, dem Erfinden, dem Meditiren, der analytischen und synthetischen Methode, den Aufgaben etc. von der Art zu reinen und zu Erfahrungserkenntniß zu gelangen, folglich auch von den Sinnen, der Einbildungskraft, der Vergleichung, Absonderung, Versuchen etc. von der Lehrmethode, der Bezeichnung, der Sprache, dem Zeugnisse, der Lektüre etc.

denn alles dieses sind Mittel die Einschränkung in Ansehung der Quantität der Erkenntniß zu hindern. In der weitern Auseinandersetzung ist besonders die Lehre von den Aufgaben und die Zeichenlehre sehr schön abgehandelt. 2) *Von der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß der Qualität nach, und wie sie in dieser Rücksicht zu vervollkommen* S. 42 — 48. Hier wird von der Aufmerksamkeit, Zerstreuung u. s. w. und von den Mitteln jene zu schärfen, und diese zu verhüten gehandelt. 3) *Von der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß der Relation nach und wie sie in dieser Rücksicht zu vervollkommen.* 49 — 71. handelt von dem Schein, Irrthum, den Quellen beider und den Mitteln

rein dagegen. Die Auseinandersetzung hierüber ist vorzüglich gut und ausführlich. 4) *Von der Eingetheiltheit der menschlichen Erkenntniß der Modalität noch, und wie sie in dieser Rücksicht zu vervollkommen.* 73 — 90. Von den verschiedenen Arten und Graden des Wissens, Meinens und Fürwahrhaltens, dem Zeugniß, der Auslegung, Disputiren u. s. w. Um ein Beispiel zu geben, wie der Verf. seine Myserien erläutert, wollen wir das, was er über die Hypothesen sagt: hierher setzen: S. 341 „In der reinen allgemeinen Logik haben wir folgende Erklärung der Hypothesen gegeben: sie ist eine Erklärung von etwas Wirklichem, durch etwas anders, dessen Wirklichkeit entweder nicht bewiesen werden kann, oder doch nicht erwiesen ist. Die Erläuterung dieser Erklärung findet man in der weitern Auseinandersetzung des oben angeführten & der reinen allgemeinen Logik. Eine Hypothese ist also ein problematisches Urtheil, das nicht Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit hat. Sie entspringt aus der Eingetheiltheit unserer Erkenntnisse, wenn die Vernunft uns erreicht, aus Gründen zu erkennen, und diese Gründe sich nicht im Gebiet unserer Erkenntnisse befinden. Die Vernunft begnügt sich nicht, erkennt zu haben, daß der Magnet das Eisen an sich zieht, sondern sie treibt uns an, den Grund dieser Erscheinung aufzufuchen, da wir nun denselben in der Erfahrung nicht entdecken können, so nehmen wir zu einer Hypothese (von der durchströmenden magnetischen Materie unsere Zuflucht. Hypothesen können also nur dann statt finden, wenn kein in der Erfahrung gegebener Erkenntnisgrund vorhanden ist. Seitdem man entdeckt hat, daß der Grund des Steigens des Wassers in einer Pumpenröhre vom Drucke der Luft herrührt, so fällt die Hypothese vom Abfließen der Na-

tur gegen das Leere, die man sonst zur Erklärung dieser Erscheinung annehmen, von selbst weg. — Der Satz, zu dessen Erklärung man eine Hypothese sucht, muß selbst erst unbezweifelt gewiß seyn. So wird es thöricht seyn, eine Hypothese zur Erklärung des Einflusses der Einbildungskraft der Mutter auf das ungebörne Kind, welches sie trägt, zu suchen, ehe man nicht von der Wirklichkeit dieses Einflusses sich überzeuge hat.“

„Ich habe im §. die Vollkommenheit der Hypothese der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach angegeben, und ich will jetzt diese Bestimmungen durch Beispiele erläutern. Eine Hypothese ist der Quantität nach um so vollkommner, je mehr sich aus ihr erklären läßt. So lassen sich aus der Lavoisierischen Hypothese vom Verbrennen, das nämlich der brennende Körper aus der Luft den sauermachenden Stoff (das Oxygen) der durch Wärme frei wird, an sich zieht, eine Menge Erscheinungen erklären; daß die Luft sich vermindert, wenn man in einem verschlossnen Gefäße einen Körper verbrennt; daß der Phosphor nach dem Verbrennen eine Säure zurück läßt; daß die Metallkalke schwerer sind als die Metalle, aus denen sie entstanden sind; daß in einem verschlossnen Gefäße ein Licht endlich verlöschen muß, weil kein Sauerstoff mehr in der Luft vorhanden ist; daß ohne Luft kein Feuer brennt u. s. w. Läßt sich aus einer Hypothese eine Erscheinung nicht erklären, die doch auch daraus erklärbar seyn müßte, so vermindert dies die Glaubwürdigkeit der Hypothese, und nöthigt uns eine bessere zu suchen. So ist z. B. nach dem Stahlischen System, das beim Verbrennen eines Körpers sich Brennstoff (Phlogiston) entwickelt, die Erscheinung nicht zu erklären, daß die Metallkalke schwerer als die Metalle sind; und dies machte

machte die Erfindung einer neuen Hypothese nothwendig.“ —

„Der Qualität nach ist eine Hypothese am so vollkommener, je leichter und gründlicher sich aus ihr die Erscheinungen erklären lassen. So sieht man nach der Lavoisierschen Hypothese vom Verbrennen leicht ein, daß der Metallkalk schwerer als das Metall seyn muß, weil in dem Kalk der Sauerstoff sich findet, den das Metall beim Glühen aus der Luft an sich gezogen hat. Diese Erklärung ist um so gründlicher, weil man aus dem Metallkalk den Sauerstoff wieder abscheiden, und das Metall wieder herstellen kann, wo denn der abgeschiedene Sauerstoff (als Sauerstoffgas) gerade eben so viel wiegt, als der Unterschied des Gewichts zwischen dem Metallkalk und dem Metall beträgt.“

„Der Relation nach ist eine Hypothese, um so vollkommener, je weniger Hilfs-hypothesen sie bedarf. Man nennt eine Hypothese, die zur Untersuchung eines andern Hypothese dient, eine *Hülfs-hypothese*. So ist in der Eulerschen Hypothese von der magnetischen Materie es eine Hilfs-hypothese, daß in dem Magneten und Eisen sich kleine Röhren befinden, wodurch die magnetische Materie ströme.“

„Der Modalität nach muß eine Hypothese möglich seyn. Zur Möglichkeit derselben gehört nicht bloß, daß sie keinen innern Widerspruch in sich schließt, sondern sie muß auch keiner Erfahrung, oder einer andern erkannten Wahrheit widerstreichen. Die Hypothese von dem Abscheu der Natur gegen das Leere, um das Steigen des Wassers in den Pampfen zu erklären, widersprach der Erfahrung, daß das Wasser nicht über 32 Fuß steigt.“

„Die Hypothesen haben verschiedene Grade des Fürwahrhaltens, und können nach Beschaffenheit der Umstände bald zum Meinen und bald zum Glauben ge-

rechnet werden. Die oben als Beispiel gegebene Lavoisiersche Hypothese vom Verbrennen gehört bei mir zum Glauben; andere Hypothesen haben bloß den Grad des Gewissheit des Meinens.“

„Ist der Zweck, wozu wir eine Hypothese brauchen, uns nothwendig durch die Vernunft gegeben, und ist für uns keine andere Erklärungsart möglich, so wird das Fürwahrhalten der Hypothesen zum nothwendigen Glauben, wie z. B. die Hypothese von der Freiheit des menschlichen Willens u. s. w., wo die Sittlichkeit ein nothwendiger Zweck ist, den die Vernunft nicht aufgeben darf, und wo die Freiheit des Willens der einzige mögliche Erklärungsgrund derselben ist.“

Der Unterschied zwischen der theoretischen und moralischen Gewissheit § 164 scheint nicht richtig angegeben zu seyn. Erstlich muß dem theoretischen das praktische der logischen Genauigkeit gemäß und nicht das moralische entgegenesetzt werden, weil, daß das moralische das alleinige praktische sey, erst einen Beweis erfordert. So dann wird gesagt, daß ein Satz dann moralische Gewissheit habe, wenn ihn die Pflicht anzunehmen gebietet. Allein dieses ist unrichtig. Die Pflicht gebietet nicht an Gott und Unsterblichkeit der Freiheit zu glauben. Denn sonst würde der schlechter Mensch seyn, der daran zweifelte. Diese moralische Gewissheit ist vielmehr eine solche, welche durch die moralische Gemüthsstimmung erzeugt wird, dahingegen die logische eine solche ist, welche durch *Erkenntniß* der Gründe hervorgebracht wird. Der Paragraph muß daher so berichtigt werden, daß er heist: die Gewissheit ist entweder *objektiv* oder *subjektiv*. Jene wird durch Vorstellung der Objekte, diese durch die Beschaffenheit des Gemüths hervorgebracht. Die letztere ist entweder auch vor der Vernunft,

manft, nachdem man ih a. Ursachen entdeckt hat, gültig, und bleibe Gewißheit, oder sie wird dadurch, daß man ihre Entstehung einſieht, vernichtet. Die letztere iſt die ſubjektive Gewißheit, welche aus dem Scheine der objektiven entſpringt, und mit allem Scheln aushört. Leidenschaften, Gewohnheiten, Vorurtheile u. ſ. w. ſind ihre Quelle. Die erſtere iſt die ſubjektive Gewißheit, welche aus der moralischen Denkart hervorgeht, und praktiſch. Man befolgt ihren Inhalt ſtets im Handeln, ob man gleich theoretiſch (im Erkennen) an dem, was ſie vorausſetzt, zweifeln möchte. Doch die Auseinanderſetzung der verſchiedenen Natur der Gewißheit gehört eigentlich nicht zur Logik.

Num. 2. iſt der Text der ganzen Logik, ohne Kommentar, und ſehr bequem zum Gebrauch bei Vorleſungen.

- 3) Bamberg bei der Witwe Göbhardt: *Institutiones Logicae praevis nonnullis Psychologicae empiricae experibus subjectae.* Auctoribus suis primum in annum Philoſophis ſcripſit *Andreas Mera*, Philoſ. Doctor, SS. theol. Licent. Physicae theoreticae et philoſophiae practicae. hoc anno Witeburgi Profeſſor P. O. 1796. 16 B. 8.

Um ein Lehrbuch gehörig zu beurtheilen, muß man allemal zugleich mit auf den Bedürfnis Rückſicht nehmen, wodurch es veranlaßt wird. In dieſer Rückſicht verdient des Hrn. Metz Buch allen Beifall. Den lateiniſchen Vortrag machte der fürſtl. Befehl nöthig, nach welchem die Philoſophie nach lateiniſchen Compendien vorgetragen werden ſoll. Die psychologiſchen Bruchſtücke wurden vorgeſetzt, weil die Schüler mit der Logik an-

fangen und man alſo nicht vorausſetzen kann, daß ſie ſchon die nöthigen psychologiſchen Vorkenntniſſe haben. Die Einleitung erörtert den Begrif der Philoſophie und ihrer Theile, und gibt die psychologiſche Theorie des Erkenntnißvermögens, die Logik iſt nach dem System geordnet, wozu *Jakob* und *Kieſewetter* den Grund gelegt haben, und den Beſchluß macht eine Geſchichte der Logik. Neues wird man alſo hier zwar nicht antreffen, aber dieſes iſt auch nicht zu erwarten. Die Materialien ſind gut geordnet, und die Bezüge größtentheils richtig aufgefaßt und bedimmt.

- 4) Würzburg bei Riemer: *Vorleſungen über die theoretische und praktiſche Philoſophie*, welche *Maternu Reuß* öffentlicher Lehrer der Logik und Metaphyſik und prakt. Philoſophie an der Univerſität zu Würzburg, ſeit dem Jahre 1789 gehalten und nun zunächſt für ſeine zeitherigen und künftigen Zuhörer, auch für jene Denker, welche das Weſentliche der Lehre über Logik, Metaphyſik, Naturrecht und Moralphiloſophie nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie zu verſtehen und beurtheilen zu können wünfchen, ohne Vorleſungen darüber zu hören, im Grundriß zum Drucke befordert hat. *Erſter Theil. Vorleſungen über die Logik.* 1797. 7 B. 8.

HR. Prof. Reuß hat ſich durch ſein methodiſches Lehrbuch über die Logik ſchon rühmlichſt bekannt gemacht. Sein gegenwärtiges Vorhaben zeigt der Titel hinreichend an. Wenn man inſonderheit die Vorrede lieſet, wozu Hr. R. die Bewegungsgründe auseinanderſetzt, welche ihm ver-

vermocht haben, diese Vorlesungen drucken zu lassen; so kann man nicht anders als dieses Unternehmen billigen, wodurch Hr. Reals sich um seine Schüler und das gelehrte Publikum, vorzüglich aber um das katholische Deutschland verdient machen will. Eine Theorie des Vorstellungsvermögens nach Reinhold macht den Anfang, so dann gehen die Vorlesungen über die bekannten Materialien der Logik fort und empfehlen sich durchgängig durch ihre Deutlichkeit und Kürze.

- 3) Jena und Leipzig und in des neuen Akadem. Buchhandlung zu Marburg: Grundriß der Logik von *Carl Christian Erhard Schmid* Prof. der Philosophie zu Jena 1797. 20 B. (20 Gr.)

Wenn eine Wissenschaft auch noch so oft und noch so glücklich bearbeitet ist; so wird ihr die neue Bearbeitung von erfahrenen Männern und guten Köpfen doch immer vortheilhaft seyn. Und so wird auch der Kenner diese Logik mit Nutzen lesen und mancherlei finden, wodurch er seine eignen Begriffe verbessern, berichtigen und erhellen kann. Das eigenthümliche dieses Lehrbuchs besteht in der Anordnung, das hier kürzlich angezeigt werden soll.

Den Anfang macht eine Einleitung in die Philosophie überhaupt. Nach des Rec. Erfahrungen stiften diese Einleitungen wenig Nutzen, weil sie gewöhnliche Begriffe enthalten, die nicht eher, als nach der Vollendung von den Zuhörern verstanden werden können. Da besonders die Logik gemeinlich von angehenden Studenten gehört wird, die noch nicht an Begriffszergliederungen gewöhnt sind; so wird ihnen sehr oft gleich im Anfange die Wis-

senchaft verläßt. Im den Einleitung des Verf. kommt ebenfalls eine Menge viel zu schwerer Begriffe vor, als das sie zur Vorbereitung dienen könnten. So heisst S. 1: „Ich denke d. h. ich verbinde des Mannichfaltige meiner Vorstellungen; ich bringe Einheit dahin hervor.“ Rec. zweifelt ob nicht der Ausdruck: *Ich denke* für den Zuhörer klarer ist, als die gegebene Erklärung, da im Anfange der schwere Begriff der Einheit durch kein Beispiel deutlich gemacht werden kann. Eben so schwer ist die Erklärung der *theoretischen und praktischen Vernunft* S. 2. „Ich denke vernünftig d. h. ich bestrebe mich, absolute Uebereinstimmung hervorzubringen; ich beziehe alle mannichfaltige Vorstellungen auf absolute Einheit. Theoretische Vernunft. — Ich will vernünftig d. h. ich bestrebe mich gedachte Gegenstände meinem vernünftigen Denken gemäß d. h. absolute Uebereinstimmung der Objekte meines Strebens hervorzubringen. Praktische Vernunft. Eben so schwer und zu frühzeitig gegeben, scheinen dem Rec. die Erklärungen von Vernunft, absoluten Grund, Endzweck, Geletz u. s. v. zu seyn.

Nach diesen Begriffen folgt eine Entwicklung des Begriffs der Philosophie und ihre Eintheilung. Der erf. theilt sie den Gegenständen nach in die theoretische, praktische und teleologische. Diese Eintheilung setzt voraus, daß die bisherige Eintheilung in theoretische und praktische nicht für vollständig gehalten wird; wovon der Rec. den Rechtfertigungsgrund ganz gesehen hätte. Die Teleologie ist gar kein besonderer Theil der Philosophie, sondern nur eine Anwendung praktischer Grundsätze auf theoretische Erkenntnisse; die Teleologie hat keine eignen Principien; die praktischen sind die ihngen. Daher ist sie ein Zweig der praktischen angewandten Philosophie. — Der Verf. hat sie aber als einen

einen specifischen Theil, auch in der folgenden Eintheilung S. 13. ausgeführt. Er rechnet auch die Kritik des Geschmacks, welche sich mit dem Begriffe des Zweckmäßigen beschäftigt, mit zur Teleologie, da letztere es doch bios mit dem Zwecke zu thun haben soll. Red. musz. daher zweifeln, ob diese neue Eintheilung Beifall finden werde.

Die Logik selbst beginnt nun mit der reinen Logik, welche der Verf. in folgende Theile spaltet: 1) keine Theorie des Vorstellungsvermögens; 2) keine Theorie des Erkenntnisvermögens; 3) reine Theorie des Begriffsvermögens, der reinen Verstandeslehre und Vernunftlehre; 4) reine Theorie der Urtheilskraft; 5) reine Theorie der Wissenschaft. In der reinen Theorie des Vorstellungsvermögens werden die Begriffe der Vorstellung, des Bewusstseyns u. s. w. und anderer Begriffe erörtert, deren Erörterung man in der allgemeinen Vorstellungstheorie überhaupt zu finden gewohnt ist. In der reinen Theorie des Erkenntnisvermögens wird von der Erkenntnis überhaupt, dem Objecte, von Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand, und den Grundgesetzen und Formen gehandelt. Hier wird auch schon von der Wahrheit und Falschheit der Vorstellungen, der ästhetischen, logischen, materiellen und formellen geredet, von Dingen an sich und Ercheinungen und der verschiedenen Wahrheit in Beziehung auf dieselbe, von der Meinung, der subjectiven und objectiven, unmittelbaren und mittelbaren, verständigen und vernünftigen; die Begriffe von Begriff, Urtheit, Idee und deren Vermögen werden bestimmt. Nun wird § 10 der Begriff des Denkens entwickelt, der Satz der Eintheilung und des Widerspruchs aufgestellt, und überhaupt das geliefert, was man sonst in den Abschnitten der Logik über das Denken überhaupt zu finden

liest. In der reinen Verstandeslehre wird die Form desselben, als eines Vermögens der Begriffe erwogen, oder die Merkmale der logischen formellen Wahrheit, die Materie und Form, Inhalt und Umfang, Form und Verhältnisse der Begriffe. Die reine Vernunftlehre S. 95 u. s. w. befaßt die Lehre von den Ideen d. h. nach dem Verf. derjenigen Begriffe (S. 96.) welche durch Verbindung eines Mannichfaltigen von Begriffen entstehen, wobei von der Idee alle die Merkmale wiederholt werden, welche vorher von der Wahrheit der Begriffe gegeben waren. Es wird hier von synthetischen und analytischen Grundbegriffen (§ 155) von abstrakten und comparativen, reinen und empirischen Vernunftbegriffen geredet. In der reinen Theorie der Urtheilskraft (§ 161 u. s. w.) findet man die logische Lehre von den Urtheilen und Schlüssen. Aber auch von synthetischen und analytischen Urtheilen, so wie von den analogischen Schlüssen wird daneben geredet. Die reine Theorie der Wissenschaft S. 150 u. s. w. beschäftigt sich mit den Gesetzen des vollkommensten Gebrauches aller Erkenntnisvermögen überhaupt. Sie handelt von den formalen Principien und Merkmalen und Bedingungen einer Wissenschaft im allgemeinen, deren Begriffe sie bios bestimmt.

Die angewandte Logik bestimmt der Herr Verf. §. 119. als die Wissenschaft der Gesetze des menschlichen Erkenntnisvermögens, in so fern sie bei dem Menschen in Verbindung mit einem sinnlichen Vorstellungsvermögen wirken, und es folgen nun eben so viel angewandte Theorien als derselben reine vorhergegangen sind. In der angewandten Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens werden diejenigen besonderen, aus der menschlichen Einrichtung fließenden Bestimmungen der menschlichen Vor-

stellungen

stellungen, welche und so fern sie auf den richtigen Gebrauch des menschlichen Erkenntnisvermögens Einfluß haben, betrachtet, und von der Eingeschränktheit, Klarheit und Dunkelheit u. s. w. der Vorstellungen, von Vorstellungen a priori und a posteriori, von der Wahrheit, dem Irrthume u. s. w. gehandelt. In der angewandten Theorie des Erkenntnisvermögens ist die Rede von der Bildung, Bezeichnung und dem Fürwahrhalten der menschlichen Erkenntnis, den Irrthümern, dem Scheine, den Quellen der Erkenntnis von der Erkenntnis a priori und a posteriori, der empirischen, reinen und gemischten, der Erfahrung und Vernunft, den analytischen Urtheilen, von den verschiedenen Erkenntnismitteln u. s. w. Die angewandte Verstandes- und Vernunftlehre befaßt 1) die Lehre von der Quelle, 2) von der Bildung 3) von dem Gebrauche; 4) von der Entwicklung; 5) von der Bezeichnung der Begriffe der menschlichen Verstandes und der menschlichen Vernunft. Hier werden die verschiedenen Arten der reinen und empirischen und vermischten Begriffe aufgesucht, die gegebenen und gemachten werden unterschieden; die Klarheit und Dunkelheit der Begriffe, die logische und ästhetische Deutlichkeit, die Lehre von Definitionen und Einteilungen u. s. w. wird hier abgehandelt. Die angewandte Theorie der Urtheilskraft handelt wiederum von den Quellen der Bildung, dem Gebrauche der Entwicklung und Bezeichnung der Urtheile und Schlüsse, und hier hat man die Lehre von den mannichfaltigen Arten der Sätze und Beweise u. s. w. zu suchen. Endlich die angewandte Theorie der Wissenschaft handelt von der menschlichen Wissenschaft im Arengan und weiteren Sinne, von der mathematischen und philosophischen, von reiner und empirischer Philosophie.

Aus dieser kurzen Uebersicht der verschiedenen Rubriken läßt sich erkennen, daß es diesem Buche nicht an Reichtum des Inhaltes fehlt. Es ist auch leicht zu denken, daß der Verf. viele Materien mit ägrem Scharfsinn entwickelt und in ein neues Licht gesetzt habe, und braucht daher nicht erinnert zu werden. Ob aber durch die vom Verf. gewählte Methode und Anordnung die Logik gewinnen und der Vortrag derselben erleichtert werde, daran zweifelt Rec. Denn 1) sind viele Materialien mit hineingezo-gen, welche in die eigentliche Logik, als die analytische Wissenschaft des Denkens nicht gehören, und sie hat dadurch an Einfachheit und Leichtigkeit sehr viel verloren. Der bloße simple Begriff des *Denkens* gibt alle Materialien zur Logik her, und begründet sie auch. Die Begriffe der Vorstellung der Erkenntnis, Empfindung u. s. w. dürfen in der Logik nur in so weit bestimmt werden, als es nöthig ist, den Begriff des Denkens hervorzuheben und deutlich zu machen, ihre Theorie aber gehört gar nicht dahin. Der Unterschied zwischen Vorstellungen a priori und a posteriori empirischen und reinen u. s. w. ist gar nicht logisch, und alles was über die Entstehung der Vorstellungen gesagt wird, ist ihr gänzlich heterogen und bedarf materialer Principien, wenn die Materie gründlich vorgetragen werden soll: die bloßen Begriffe davon scheinen nicht von sonderlichem Nutzen zu seyn, da sie leicht vergessen werden, wenn man nicht des Interessanten und Wichtigen der Unterscheidungen anführen kann, wie in der Transcendentalphilosophie geschehen muß. 2) Die Methode verläuft zu einer öftern Wiederholung derselben Dinge. In der Theorie des Vorstellungsvermögens, des Erkenntnisvermögens, der Urtheilskraft u. s. w. wird immer dasselbe wiederholt, welches

auch nicht anders seyn konnte, da doch bloß das *Denken* dieser Vermögen entwickelt werden sollte. Dieses muß aber für Leser und Zuhörer sehr viel Unbequemes haben. Rec. kann daher nicht umhin zu bekennen, daß er die Kiefewetter'sche Logik viel simpler und leichter gefunden hat, und daß er sie zur Erlernung der eigentlichen Logik für geschickter hält, als dieses Schmid'sche Lehrbuch, ohnerachtet das letztere in vieler andern Hinsicht studiert zu werden verdient.

- 6) Jena bei Voigt: *Von der Ueberzeugung nach ihren verschiedenen Arten und Graden* 1797. 5 B. (6 Gr.)

Diese Schrift, zu der sich durch die Unterchrift der Vorrede Herr Adjunkt Krug in Wittenberg bekennt, handelt die auf dem Titel genannten Materien auf eine interessante und belehrende Art ab. Dem größten Theile nach stimmt alles was er sagt, mit dem was Kant und mehrere seiner Schüler über diese Punkte gelehrt haben, überein. Nur in Ansehung der Kantischen Bemerkung, daß in der diskursiven oder philosophischen Erkenntnis keine Evidenz, Definition und Demonstration möglich sey, bemerkt der Hr. Verf. daß Kant der Etymologie zu viel nachgebe, und meint, daß in der philosophischen Erkenntnis ebenfalls apodiktische Gewißheit, Definitionen, Demonstrationen u. s. w. möglich seyen.

Was er über den sonstigen Mißbrauch des Ausdrucks der moralischen Gewißheit S. 75. etc. sagt, ist sehr gut. Die Idee der eigentlichen wahren moralischen Gewißheit, ist zwar richtig gefaßt; aber Rec. glaubt nicht, daß die Darlegung der sie erzeugenden Gründe ein Beweis genannt werden könne, da ein solcher schlechter-
Amal. 797.

dings objektive Gründe fodert. Ueberhaupt aber hätte Rec. gewünscht, daß Hr. K. sich tiefer auf die Auseinandersetzung des Unterschiedes der *Grade* und der *Art* der Ueberzeugung eingelassen hätte. Die praktische Ueberzeugung kann dem *Grade* nach mit der theoretischen einerlei werden, aber sie bleibt der *Art* nach stets verschieden, da diese durch Einsicht (objektiver) Gründe und allemal erst nach derselben erzeugt werden kann; diese aber der Einsicht ihrer (subjektiven) Gründe vorhergeht und von derselben unabhängig ist.

II. MORALPHILOSOPHIE.

- 6) Libau bei Friederich: Einleitung in die Moral. Von *Karl Ludwig Pörschke* 1797. 30 B. (1 Thlr. 12 Gr.)

Rec. hat dieses Buch mit anhaltendem Interesse durchgesehen. Der allgemein verständliche Ausdruck; die Reinigkeit und Richtigkeit der Begriffe; die Lebhaftigkeit des Stils; die frappanten und oft paradoxen Wendungen, mit welcher gewöhnliche Gedanken dargestellt werden, die vortrefliche Kunst, wahre Gedanken in Sentenzen zu sagen u. s. w. Alles dieses vereinigt sich das Werk zu einer anziehenden Lektüre zu machen. Man muß kein in scholastischer Form abgefaßtes Lehrbuch der Moral hier erwarten; aber dennoch wird sich dem Kenner der systematische Gang des Verfassers offenbaren, und er wird nicht leicht nach einer Materie fragen, die in Beziehung auf die Moral von Wichtigkeit ist, welche nicht hier abgehandelt wäre.

Der Geist, welcher das Werk beherrscht, ist der Geist der Kritik der praktischen Vernunft; er ist aber nicht von einem andern erhört, sondern aus dem Verf. selbst entsprungen, und so hat er seine
O

seine Eigenthümlichkeiten, von welchen hier einige angezeigt und geprüft werden sollen.

Es wird nicht nöthig seyn, den Inhalt detaillirt anzuzeigen, wenn wir sagen, daß alle Lehren der allgemeinen Moral darin abgehandelt sind; aber im allgemeinen wollen wir andeuten, wie der Verf. seine Materialien geordnet hat. Das Ganze zerfällt nämlich in zwei Haupttheile, von denen der erstere die allgemeinen Gründe und Begriffe der Moral, der andere die durch dieselben gebotenen Pflichten abhandelt. Dort wird in drei Abschnitten von dem freien Willen, dem höchsten Gute, den moralischen Gesetzen und den damit zusammenhängenden Begriffen gehandelt. Hier werden in zwei Abschnitten, die aber viele Unterabtheilungen haben, die einzelnen Pflichten und Tugenden aufgesucht und mit vieler Präcision anthropologisch beschrieben und bestimmt. In den allermeisten Stücken ist zwischen dem Verf. und Recensenten nicht der geringste Zwiespalt, und wer es überhaupt nicht darauf anlegt, einzelne Ausdrücke zu mißdeuten, wird nicht leicht Behauptungen antreffen, die er nicht unterschreiben möchte. Um so mehr hält es Rec. für seine Pflicht, den Verf. auf das aufmerksam zu machen, was ihm einer nähern Bestimmung oder Abänderung zu bedürfen scheint.

Daß der Hr. Verf. sein Buch mit der Darstellung des Menschen als eines freien Wesens anfängt ist ganz zweckmäßig. Aber die Unbegreiflichkeit der Freiheit selbst macht, daß jeder Versuch von ihrer Entstehung einen Begriff zu machen, oder positive zu bestimmen, was sie an sich sey, mißlingt, und daß die Ausdrücke, welche dabei gebraucht werden, leicht Fragen herbeiführen, die eben so schwer sind, als die man zu beantworten versucht hat. Ob nun gleich Rec. überzeugt ist, daß Nie-

mand geschickter ist, seinen Worten die richtige Deutung zuzufichern, als der Verf. selbst; so scheint es doch doch viele Leser unbestimmte Gedanken erhalten werden, wenn sie folgende Stelle lesen: S. 7. „Der Geist des Menschen setzt sich als das Erste und als das Letzte, als den ersten Grund und den letzten Zweck alles Seyns und alles Sollens. Der Geist des Menschen ist frei.“ Wer nicht schon den Begriff des moralischen Handelns inne hat, und davon ausgeht, wird sich schwerlich in diese Stelle finden können. Er wird fragen der Geist des Menschen? Was ist dieser, giebt es überall ein solches Wesen? — er setzt sich? Woher weiß ich das? Ist er nicht vielleicht nur durch etwas anderes gesetzt? u. s. w. — Bisweilen scheinen die Ausdrücke, welche der Verf. zur Bezeichnung seiner Begriffe gewählt hat, zu schwer verständlich, und dem Zwecke der Popularität nicht angemessen zu seyn, z. B. in folgenden Stellen: S. 19. In dem Tugendhaften ist noch ein beständiges Schwanken vom guten zum Bösen, eine ununterbrochene Bekämpfung der ihn zur Thierheit zurückziehenden Sinnlichkeit: er bedarf des Setzens seines unwandelbaren Geistesobjectes, der Urform alles Praktischen, der absoluten Autonomie und Autopraxie, der reinen Intelligenz, (die ihr Handeln mit ihrem Seyn identisch macht,) deren Gesetz und Wille die Handlung ist. Es ist ein Gott! Dann S. 107. Die absolute (allgemeine) juristische Pflicht ist: die Nothwendigkeit der durch das Vernunftgesetz der Unverletzlichkeit des äußern Eigenthums (der äußern Rechte) anderer gebotenen Handlungen. Die hypothetische (besondere juristische Pflicht: die Nothwendigkeit der durch das Vernunftgesetz der Unverletzlichkeit und der verabredeten wechselseitigen Vertheidigung des äußern Eigenthumes (der äußern Rechte

Rechte anderer gebotenen Handlungen. Jene ist die Pflicht des reinen Naturrechtes; diese ist die Pflicht des reinen Bürgerrechtes. Die moralische Pflicht ist die Nothwendigkeit der zum höchsten Zwecke der Menschheit durch die Vernunft gebotenen und durch die Vernunft auszuübenden Handlungen. Das moralische Wesen hat Autonomie und Autopraxis seines guten Willens, welcher die Form aller menschlichen oder freien Handlungen ist.“ Rec. findet den Ausdruck wahr und die Begriffe sind richtig, aber die Construction wird viele Leser abhalten, die Wahrheit und Richtigkeit der Begriffe zu lassen. Eben dieses scheint dem Rec. der S. 120 gegebenen Erklärung der Moralität entgegen zu stehen, welche heißt: „Sie ist das Verhältniß welches die von der Nothwendigkeit unabhängigen Handlungen zu den durch die Vernunft zum höchsten Zwecke der Menschheit gebotenen, und durch die Vernunft zu erfüllenden, Gesetzen (Handlungen) haben.“ Ergibt aber solcher etwas schwerfälligen Stellen nur sehr wenige im Buche.

In der Anwendung der moralischen Begriffe scheint der Verfasser in seiner (sonst sehr zu billigenden) strengen moralischen Denkart hier und da zu weit gegangen zu seyn. Indessen kann eine billige Auslegung bald alles unter die richtige Regel bringen. So sagt er z. B. in dem Abschnitt: *Von den Arten der moralisch zu behandelnden Glückseligkeit*; S. 40. „Wir selbst müssen uns, damit unreife Natur thätiger werde, damit wir unsre Vorsätze gut zu seyn erneuern, und wir uns rüstiger zur Ausführung derselben machen, Schmerz bereiten.“ Die Pflicht, den Schmerz nicht zu scheuen, wenn die Tugend ohne ihn nicht ausgeübt werden kann, ihn zu übernehmen, wenn ein durch Pflicht gebotenes Gut, ohne ihn

nicht erreicht werden kann, und ihn wo er unvermeidlich ist, mit Würde zu ertragen, ist klar; aber eine Pflicht, sich Schmerz zu verurtheilen, weil er uns einen Uebungsplatz für die Tugend eröffnen könnte, wie die angeführte Stelle zu sagen scheint, kann Rec. nicht anerkennen. Denn der Schmerz ist jederzeit ein Zustand, welcher die Kräfte des Menschen einschränkt, einige Theile seines Leibes oder seine Seele außer Stand setzt, gehörig zu handeln, und einen solchen Zustand nicht zum Zwecke zu machen, kann nie durch die Pflicht geboten seyn. Wenn er unvermeidliche (natürliche) Folge der Ausübung unter Pflicht (nicht das Object derselben) ist; so dürfen wir um seinerwillen die Pflicht nicht vernachlässigen. Aber nie kann er Zweck unsrer Handlungen seyn, so wie etwa das Wachsthum, die Vervollkommnung des Erkenntnißvermögens u. s. w. Da überhaupt die Moralität nur darin besteht, daß die Form der Allgemeinheit die Handlungen bestimmt; die Handlungen selbst aber, die dadurch bestimmt werden und welche materiale Zwecke hervorbringen, sämmtlich Erscheinungen sind; so können dem Menschen überhaupt nur solche Erscheinungen zu den Objecten seines Willens gemacht werden, die auch zugleich, an sich betrachtet, Objecte seines sinnlichen Begehrens seyn können. Das Moralische dabey besteht nur darin, daß das sinnliche Begehrensvermögen auf die Form der allgemeinen Gesetzgebung eingeschränkt, und ihm das Object nur in so weit zu begehren verläßt wird, als es nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist. Da nun der Schmerz, der Verlust eines Gliedes, der Tod u. s. w. nie das Object einer natürlichen Begierde seyn kann, sondern vielmehr deren Gegenheil es ist; so kann Schmerz, Verlust eines Gliedes, Tod u. s. w. auch nie das Object einer

Pflicht seyn. Es bleiben dieses natürliche Uebel, die nur alsdann zu dulden und moralisch zu benutzen sind, wenn sie entweder die Natur unvermeidlich herbeiführt, oder wenn sie mit der Ausübung einer Pflicht, die aber einen andern Zweck hat, nothwendig verbunden sind. Alle Arten von Kasteiungen und Büßungen u. s. w. haben daher gar keinen moralischen Werth und sind unter keinen Umständen durch die Pflicht geboten. Denn das was durch sie bezieht wird, nämlich Neigungen zu zähnen und zu bändigen, muß jeder Mensch ohne dieses können und vermögen, so weit es ihm die Pflicht gebietet. Die Zeit, welche er auf Büßungen und Kasteiungen verwendet, soll er mit nützlichen und pflichtmäßigen Arbeiten ausfüllen, wozu ihm die Gelegenheit nie fehlen kann, und wodurch er seinen aussehweifenden Begierden mehr entgegenarbeiten wird, als durch alle Büßungen. Diese sind aber an sich unrecht, weil es einer allgemeinen Gesetzgebung geradezu widerspricht, daß jemand die Tugend dadurch in sich bewirken solle, wodurch er sich der Mittel der tugendhaften Thätigkeit beraubt. Wir müssen bedenken, daß das, was die Natur thut, uns nicht zugerechnet werden könne. Angenommen also, es sey in dem Menschen ein Naturtrieb so stark, daß er denselben durch seinen Willen unmöglich bezwingen könne; so würde er nur die Natur verstümmeln, wenn er deshalb das Instrument dieses Triebes vernichten wollte. Nicht die Vernichtung des Instruments, sondern den richtigen und heiligen Gebrauch desselben macht ihm das Sittengesetz zur Pflicht. Ein Organ, das daher eines heiligen, sitlichen Gebrauchs fähig ist, darf nicht zweckmäßig zerstört werden. Denn was dieses Organ für sich thut, geht den freien Menschen, der es besitzt, nichts an. Er ist

nur für das verantwortlich, was Er damit thut; und er würde sich nur des Mittels berauben, irgend etwas damit zu thun, wenn er es bei Anwendung einer starken Begierde, etwas unethisches damit zu thun, vernichten wollte. Die Pflicht will, er soll das Organ behalten und doch nichts Unethisches damit thun.

Rec. kann daher aus den angeführten Gründen unmöglich in folgende Stellen des Hrn. Verf. einstimmen: S. 119. „Der Mensch soll sich körperlich züchtigen, er soll sich sogar peinigen, wenn keine andern Hülfsmittel da sind, um sich zu bändigen. Die Flagellanten handelten nicht allemal unrecht, selbst die Asceten nicht, welche sich wie Origines verstümmelten, oder es sich durchaus unmöglich machten, den Verlockungen zur Wollust je zu unterliegen.“ Und S. 204. „Es ist freilich ein Verbrechen, feindselig gegen sich zu seyn, und das Leben in listiger Schwermuth und bitterer Verläugnung zuzubringen, wenn wir dadurch die Kraft und den Muth zum Guten vermindern: lähen wir aber, daß die Geißelungen, so wie die von Eremiten und Wallfahrern sich aufgelegten Pögen unsern Willen veredeln, so sollen wir sie uns auslegen. Alles sollen wir zur Beförderung des Reiches des Guten hingeben; immer sollen wir eingedenk des heroischen Zurufes seyn: Aergere dich deine Hand, so haue sie ab!“ Und noch eine andere Stelle, wo der Verf. ausdrücklich sagt, man müsse diesen Sittenspruch wörtlich nehmen. Rec. bemerkt, daß der Hr. V. selbst keinen einzigen Fall annimmt, wo er dergleichen Maßregeln für nothwendig hielte. Man kann dieses insonderheit aus der Stelle sehen, wo er sich über den Selbstmord erklärt, und die ich hier ganz anführen will: S. 264. „Da unser Körper nicht unser Selbst, nicht die Menschheit ist, so ist selbiger nichts weiter
als

als eine Sache, nur zu dem Dienste des guten Willens bestimmt; was dieser für eine Form von dem Körper fordert, die müssen wir ihm geben. Ist es zum Dienste der Weisheit erforderlich, so müssen wir unsern Körper schwächen, (freilich durch nichts was schon an sich ein Laster ist,) wir müssen ihn verstümmeln, und so gar das Aeußerste gegen ihn thun, wenn keine andre Rettung der Moralität möglich wäre; um sie zu erhalten, sollen wir ihn tödten. Für die Gottheit, für die Moralität müssen wir alles aufopfern, sie ist das Höchste; wie sollten wir eine Ausnahme denkbar finden, um nicht auch unser physisches Daseyn für das Kostbarste aufzugeben! Unser Leben ist die Bedingung aller Güter; die meisten Menschen halten es sogar unbedingt für das höchste Lebensgut; es wäre Thorheit selbiges für die Schätze, die Wohlthät und die Ehre aller Völker und Zeiten zu verlassen. Gibt es ohne das Leben noch Güter? Wir dürfen den peinigendsten Schmerzen nicht unterliegen und uns tödten; sie sollen für uns Gelingenheit werden, um die Größe und Gewalt untrer Geistesherrschaft auszuüben; vor nichts soll unser vom Himmel stammender Muth weichen, unser Geist soll seine königliche Macht mit nichts in der Welt theilen. Es bleibt immer eine Feigheit, selbst dem größten Schmerze, so lange die Redlichkeit des Herzens noch sicher, das in uns die Gerechtigkeit nicht aufhören muß, und wenn könnte dieses geschehen! durch den Tod zu entrinnen. Den moralisch Handelnden hält bloß das Verbot der Vernunft vom Selbstmorden zurück: muß er aber erst die Sinnlichkeit auf die Seite der Vernunft zu ziehen suchen, so gedenke er des Unglückes und der Schande, die er über seine Freunde, und über sein Andenken bringen muß, er gedenke des Bösen und Nachtheiligen,

das durch ein solches von ihm aufgestelltes Beispiel über die Menschengeellschaft kommen kann, und sehe auf die schrecklichen Bilder einer ihn erwartenden Zukunft. Doch wie ohnmächtig sind alle diese Ueberredungsgründe, wenn die Verzweiflung den Unglücklichen mit sich reißt, wenn die Stimme der Vernunft von ihm nicht mehr gehört wird.“

„Der Selbstmord ist so wie jeder Menschenmord durchaus ein Verbrechen; aber auch vom Selbsttodtschlage kann in keinem wirklichen Falle, (obgleich die eine Bedingung, unter der es uns frei stehet uns vom Leben zu befreien, geleistet worden,) als von einer nothwendigen Pflicht geredet werden. Der Wille des Menschen kann nicht gezwungen werden, er bleibt immer frei; wie könnte der Mensch die Unmöglichkeit seines fernern Widerstandes gegen die Versuchung zum Bösen beweisen: wenn er unterliegt, so ist es allemal zum Theil seine Schuld; er hatte nicht rüchlich alle Geisteskräfte, nicht alle äußern Hülfsmittel, um der Versuchung zu widerstehen, aufgeboren. Wenn das Böse anler uns wäre, es wie Kälte und Hitze auf uns, auch wider unsern Willen, wirkte, so könnte es uns auch wider unsern Willen überwältigen: nun aber gehet das Böse aus uns hervor, es kann uns nicht eher als bis wir wollen überwältigen. Wer vermag die Unmöglichkeit zu zeigen, wo wir gegen eine Uebermacht des Glückes oder des Unglückes untre Redlichkeit nicht länger behaupten können, und wir zu ihrer Rettung des Leben verlassen müßten. Ausser dem Gebiete der Erdichtungen, denn wahre Dichtung und Moral stimmen vollkommen zusammen, ist der Unterschied zwischen Selbsttodtschlag und Selbstmord nicht groß.“

„Wagen sollen wir unser Leben, selbst die äußerste Todesgefahr soll uns nicht beu-

beugen, wenn die Erhaltung unsrer Moralität gebietet. Auf wie mancherlei Art wir unser Leben verlieren können, das legt uns nur die Erfahrung, die uns keine absolute Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit des Todes zeigt. Derjenige welcher sich, wenn die Pflicht ihn rufft, der schrecklichsten Lebensgefahr aussetzt, handelt wie ein Held: er forzt sich nicht in den Tod, so sehr er selbigen auch verachtet, er hat noch immer die Aussicht davon kommen zu können. Auch dann ist kein Tod noch nicht gewiß, wenn er sich zwischen tausend Schwerdter thüret, es ist nur möglich, daß es hier unkommt; da ihn aber keine Pflicht rief, so durfte er vor dem Feinde nicht fliehen: er hatte dem Gesetze versprochen, nicht anders als nur als Sieger zurück zu kehren; mit Freudigkeit erfüllt er seine Zusage, er ist erlitten.“

Aber selbst den schwankenden Unterschied zwischen einem Selbstmordtödtlage und einem Selbstmorde, kann Rec. nicht billigen, und ein Selbstmordtödtlag scheint ihm zu wenig unter die Kategorie der Moralität zu passen, als ein Selbstmord und als eine Selbstverfümmelung, wenn in beiden der Tod und die Verfümmelung, als Zweck, wenn gleich als mittelbarer Zweck der Handlung gesetzt und nicht als zufällige d. i. von der Absicht des handelnden unabhängigen Folge einer durch Pflicht gebotenen Handlung angenommen wird. Denn das Vorhandenteyn eines Gliedes oder des Lebens kann uns in keinem Falle, wo die Pflicht das Gegentheil gebietet, zwingen dieselbe zu übertreten. Dieses folgt schon aus dem Pflichtgebote selbst. Es kann aber auch die Zerstörung desselben kein Mittel zur künftigen moralischen Thätigkeit seyn, da die Vernichtung eines oder aller Organe alle Thätigkeit durch dieselben unmöglich macht. Bloß ein falscher

Begriff von der Tugend konnte die Stoiker verleiten, sich einen Fall als möglich zu denken, wo man sich selbst das Leben nehmen dürfte oder gar sollte. So bald sie erwogen hätten, daß die Tugend in der Gefinnung besteht, die kein äußeres Verhältniß und keine Naturkraft vernichten kann, wenn das freie Wesen nicht selbst will; so würden sie keine Lage des Lebens für unerträglich mit der Tugend erklärt haben. Und wenn es auch wirklich einen Zustand des Lebens gäbe, der die Möglichkeit, Tugend zu üben, aufhiebe (als Verstandesverrückung z.); so würde dieses doch kein hinreichender Grund seyn, sich das Leben zu nehmen, da ich mich nicht selbst des Verstandes beraube, sondern die Natur diese Wirkung hervorbringt, deren Folgen ich also nicht zu verantworten habe. Ich selbst aber bleibe es mir immer schuldig, das Instrument, welches ich als das einzige mögliche Mittel sittlich thätig zu seyn, kenne, so lange es mir nur möglich ist, zu erhalten. Wenn also die folgende Stelle eine Vertheidigung der Stoischen Maxime seyn sollte, sich unter gewissen Umständen willkürlich das Leben zu nehmen; so kann ihr Rec. unmöglich beitreten. Die Stelle heißt nämlich so: S. 84. „Da der Stoiker nichts als die Tugend achtungswerth fand, so waren ihm alle Güter des Lebens, ja gar das Leben selbst, gleichgültig; alles erhielt für ihn, nur durch die Brauchbarkeit zur Tugend, einen Werth. Der Mensch muß ein ungeschänkter Gebieter über alle seine Dinge seyn; hier findet keine Ausnahme statt. Nur die feige Anhänglichkeit am Leben, mag über des Stoikers *Eurhanasie* erschrecken; der edle Mann dachte sich darunter ja keinen Selbstmord, der durchaus abscheulich ist, er dachte sich nur die Freiheit sein Leben, das ungeschätzt seines redlichsten Kampfes tugendhaft zu seyn, doch der Ehrlosigkeit oder

oder dem Laster zum Raube hingegeben würde, zu verlassen. Wenn es nun aber für den rechtlichaffen Mann keine Nothwendigkeit durch die Natur lasterhaft zu werden giebt? so giebt es für ihn auch keine Freiheit, sich seines Lebens zu entledigen. Wahr ist die Lehre, daß, wenn die Tugend das h. G. ist, also absoluten Werth hat, und durchaus nicht aufgegeben werden darf, alle übrige Dinge für diesen höchsten Zweck aufgewandt werden dürfen. Nicht der Körper, sondern der Geist, ist des Menschen letzter Zweck.“

Ein anderer Punkt, in welchem sich Rec. mit dem Verf. nicht zu vereinigen weiß, ist das, was er S. 116. über die erlaubten Handlungen sagt. Die Stelle lautet, wie folgt: „Da jede moralische Handlung die Erfüllung einer nothwendigen Pflicht ist, so giebt es in der Moral keine bloß erlaubte Handlungen, wobei es in unserer Willkühr stünde, ob wir sie thun oder unterlassen wollten, wo wir also gar das Gegentheil von dem Gethanen hätten thun dürfen. Es gibt im moralischen Leben keine gleichgültigen (unter keinem Gesetze stehenden) Handlungen; sie stehen alle unter nothwendigen Regeln, sind nur auf eine Art möglich zu thun. Die Annahme der Adiaiphoren ist wider die Vernunftgesetze; alle Erkenntniß ist entweder wahr oder falsch, jede Handlung ist entweder gut oder böse; kein Ding ist dem andern Dinge gleich. Es ist uns nicht erlaubt gegen diesen Menschen wohlthätig, und gegen jenen streng zu seyn; es ist unsre Schuldigkeit gegen diesen Menschen wohlthätig, und gegen jenen streng zu seyn. Wir haben uns nichts zu erlauben, sondern wir sollen uns befehlen; wenn die Bedingungen etwas zu thun da sind, so ist die bedingte Handlung unwiderruflich. Nur in dem rein dargestellten Bürgerleben, das aber nur als ein Princip der

Gesetzgebung für alle Handlungen überhaupt vorher gehen muß, nennen wir alle Handlungen, die keine Angriffe auf das äußere Recht der Nebenmenschen sind, erlaubt, d. i. niemand kann sich dagegen vertheidigen, denn sie vermindern niemand's Eigenthum. Diese juridisch erlaubten Handlungen sollen doch auch moralisch seyn, wir sollen sie zu Mitteln unsers höchsten Zweckes machen: sie werden also durchaus nicht unsrer Willkühr überlassen, wir dürfen in unsrer Pflicht nicht schwanken, sie sind entweder gut oder böse, sie sollen geliebet, oder toilen nicht geliebet. So wie unser Mitbürger keine moralische Handlung von uns als eine Schuld fordern darf, eben so darf er nicht dulden, daß wir sie für ihn, wenn er nichts als Bürger seyn mag, wider seinen Willen thun. Ein vollständiges bürgerliches Thier darf sich gegen uns wehren, wenn wir ihm wider sein Gelüsten, Glückseligkeit und Weisheit (die natürlich jetzt für ihn weder Glückseligkeit noch Weisheit sind,) aufdringen wollen. Auch wider die moralische Pflicht handeln wir, denn es ist unvernünftig, jemand zur Weisheit, d. i. zur Freiheit zu zwingen.“

Wäre weiter nichts gesagt, als daß alle freien Handlungen durch das Moralgesetz entweder als nothwendig (Pflichten) oder als zufällig (erlaubt) bestimmt sind, daß also alle Handlungen in einer bestimmten Beziehung zum Sittengesetze stehen und eine gewisse Bestimmung nämlich der Pflicht oder des Erlaubtseyns oder deren Gegentheil dadurch erhalten; so wäre des Rec. Meinung ganz getroffen. Aber die Meinung des Verf. scheint zu seyn, daß der Begriff des moralisch erlaubten gar kein Object habe, und daß dieser Begriff ein bloßes juridisches Verhältniß ausdrücke, welches weder in den moralischen Begriffen gegründet ist, noch durch das gemeine

ne moralische Urtheil Befätigung erhält. Denn nach letzterem ist es weder pflichtwidrig noch pflichtmäßig, ob ich meinen Spaziergang nach Süden oder Westen richte, den sinken oder rechten Fuß zuerst setze u. s. w. Dieses sind also nach der gemeinen Meinung wahre Adia-phora. Diese Meinung ver trägt sich aber auch vollkommen mit den strengsten Sittenbegriffen. Denn es gibt eine große Menge Handlungen, die so wohl als deren Gegen theil zu einem und ebendenselben Zwecke, auf gleich sichere Art führen, und die beide nach einem allgemeinen Gesetze als möglich gedacht werden können, die oft auf einen bloßen Naturzweck gehen, welchen zu erreichen das Sittengesetz gar nicht gebietet, sondern bloß gestattet u. s. w.

Rec. hat durch diese Bemerkungen dem Hrn. Verf. einen Beweis von der Aufmerksamkeit geben wollen, mit welcher er sein Buch gelesen hat. Die erwähnten Stellen sind fast die einzigen, gegen welche er etwas zu erinnern fand. Alles übrige hat er mit Beifall und wahrer Erbauung gelesen. Denn die Art, wie der Verf. bekannte Begriffe zu sagen weifs, hat so etwas anziehendes, daß man sich zugleich zur Befolgung derselben im Handeln verbunden fühlt, und das Buch ist daher, ein wahres praktisches Buch fürs Leben, dem Rec. einen sehr großen Lesecirkel wünscht. Er kann sich daher nicht enthalten, zum Schlusse einige Stellen herzusetzen, welche dieses sein gefälltes Urtheil bestätigen können: (S. 236.) „Nicht die Gottesläugnung (Gottlosigkeit) ist der Grund des lasterhaften Lebens, sondern das lasterhafte Leben ist der Grund des Gottesläugnung. Man darf keinen redlichen Mann vor Gottesläugnung warnen; in allen seinen Handlungen bekennet er Gott: und so lange diese gut bleiben, wird

keine Sophisterei, keine Gewalt ihm seinen Gott nehmen. Man darf auch keinen unredlichen Mann vor Gottesläugnung warnen; in allen seinen Handlungen eignet er Gott: und so lange diese löse bleiben, wird keine Weisheit, keine Gewalt, ihm seinen Gott geben. Wer am heftigsten die Gottesläugner verfolgt, wer sie lästert und peiniger, obgleich sie vor ihm, der doch kein Blutrichter ist, nicht als überführte bürgerliche Bösewichter gebracht worden, ist selbst der schändlichste Gottesläugner; er mag von seinem Glauben an Gott sagen so viel er wolle, er mag mit seinem Feuer eifer für den Namen des Herrn prälen, er kennet Gott den Heiligen und Gerechten nicht, er hat ihn in seinem Herzen nicht als den Allgütigen aufgestellt, er weifs nicht, daß durch menschliche Gewalt niemand moralisch gemacht und zu Gott geführt werden kann, er weifs nicht, daß wer nicht selbst sich zu Gott führt durch keine Macht der Natur, selbst nicht durch den Allmächtigen, ein Gottesverhörer, der sich nur durch laute menschliche Freiheit bildet, werden kann. Aus bloßer Unwissenheit vergeht sich niemand so sehr, daß er den andern der Gottesläugnung beschuldige, wer ein wahrer Anbeter der Gottheit ist, für den ist sie allgegenwärtig, eine Erlöserin von dem schwarzen Menschenhaffe und der teuflischen Verkerterungssucht. Der Ankläger auf den Atheismus wird entweder durch Dummheit oder durch Bosheit getrieben; er vertilget das Reich der Gottheit auf Erden, und würgt seinem Moloch, seinem geistlichen Hochmuth, Menschenopfer. Wer ist nicht des Ausspruchs jenes Liebings der ersten Muse eingedenk: hätte ein Staat die Todesstrafe gegen die Gottesläugner bestimmt, und es verklagte jemand den andern als einen Gottesläugner, so würde ich, wenn ich ein Fürst wäre, den Ankläger, als einen

nen Gottesläugner, verbrennen lassen.“ Und (S. 248). „Die am meisten gemisbrauchte und verderbliche Ceremonie ist der Eid, die feierliche Versicherung der Wahrheit einer Aussage, mit Uebergabung unsrer zeitlichen und ewigen Glückseligkeit, wenn Lügenhaft von uns gehandelt worden, in die Rache des Allwissenden und Gerechten. Der Schwörende setzt das Kostbarste, was erdenkbar ist, was entweder gar nicht als ein Ding der Sinne besteht, oder er nicht in seiner Gewalt hat, zum Pfande. Wer bei der nichtswürdigsten Aufforderung sogar sein Alles zum Pfande setzt, setzt eigentlich nichts; er müßte schlechterdings versprechen, seinen Grundtrieb nach Glückseligkeit aufzugeben, was aber ein absurdes Versprechen ist, als ob er leben und doch keine Sinne haben wollte. Von niemanden als nur von dem, von welchem wir es für möglich halten, daß er lüget, fordern wir die schreckliche Versicherung seiner Wahrhaftigkeit, eine Versicherung, welche auch eine Lüge seyn kann: wir fordern daß er sich selbst versuche, er uns das gehe was wir nie von ihm erlangen können, was uns durch keine Macht gegeben werden kann. Jeder verpünde das was ihm zugehöret, und was der andre ihm nehmen kann: es würde weit weniger falsch geschworen werden, wenn der Schwörende Nase und Ohren verpündete, daß man sie ihm, bei bewiesener Lügenhaftigkeit seiner Aussage, ohne Schonung abhächte. In einer moralischen Welt gründet sich die Wahrhaftigkeit der Aussage, von einer geschehenen, oder künftig zu begehenden Handlung, auf dem bloßen Worte: dieses ist die verpündete höchste, die moralische, Ehre. Nichts kann den moralischen Menschen stärker als sein Auspruch verhindern; die Kraft desselben kann durch keine äußern Maschinen vergrößert werden; was er

Annal. 797.

redet das redet Gott aus ihm. Der unmoralische Mensch verbindet sich durch sein Wort gar nicht; die äußern Maschinen machen ihn nicht redlicher, obgleich furchtsamer: was er redet das redet der Geist der Lügen, oder der niederträchtigen Feigheit, aus ihm. Endlich vertauschet er auch die Feigheit mit der Frechheit; der Name Gottes verliert für ihn alle moralische Kraft; zu Zeiten peiniget ihn noch die Furcht, aber immer mehr wird ihm die Zukunft dunkler und ohnmächtiger, die Gegenwart wird ihm gewaltiger, für sie gibt er alles hin, und so verlieren seine Mitmenschen auch das letzte erbärmliche Hülfsmittel wider seine Falschheit und Bosheit. Bei jedem Eide, als einer Religionshandlung, wird der bei allen Menschen verschiedene Anthropomorphismus angewandt; es kann auch schon darum nicht für alle Menschen einerlei Art des Eides, einerlei Schreckmittel, gebraucht werden. Wer sich seinen Gott als einen nachsichtsvollen, verfühnlischen Herrscher vorstellt, leget ohne Bedenken Meineide ab, voll Vertrauen, die schlimmsten Folgen derselben vernichten zu können. Wer ist hier der grössere Thor; der Schwörende, oder der welcher den Schwur zu seiner größern Sicherheit gefordert hat? In jenen Zeiten, da man noch Gespenster und Atheisten um sich sah, stritt man sich darum, wie man jene bannen, und diese schwören lassen müßte, denn gehannet und geschworen sollte einmal werden. Der Unmoralische; der zu aller Religion Unfähige, und der entschlossene Lügner, ist in unsern Tagen der einzige Atheist; dieser soll durchaus nicht schwören, denn was bedeutet ihm eine Lüge mehr; wird denn durch eine neue Lüge die Wahrheit und Sicherheit vermehrt? Der Moralische, der Religionstüchtige, der entschlossene Wahrhaftige, ist der einzige Gottesverehrer, auch dieser

P

sol

soll durchaus nicht schwören, denn tausend Versicherungen einer Wahrheit, machen sie nicht gewisser als sie schon wer. Aber in der Mitte zwischen beiden, dem ganz Gewissenlosen und dem ganz Gewissenhaften, stehen ja die meisten Menschen: gehöret denn nicht für diese der Eid? Moralität und Sicherheit des Unfrigen wird dadurch nicht vermehret, also wird sie vermindert. Will man den Eid als ein Mittel der Rache anwenden, will man den Meineidigen einer ewigen Marter übergeben, so ist diese Schändlichkeit des Willens so einleuchtend tusefelig, daß sie keiner Erklärung bedarf. Daß die halborganisirten Bürgergesellschaften ehemals, im Stande halber Wildheit, sich der Ablegung des Eides, als einer Schutzwehr ihres Eigenthums, als eines Mittels versteckte Wahrheit, deren Aufklärung der Trägheit zu lästig fiel, hervor zu zaubern, als eines Schwerdtes den für sie zu festen Knoten zu zerhauen, bedienten, kam daher, weil sie allenthalben, auch da wo es ihres Urtheils nicht Noth that, entscheiden zu müssen glaubten, sie ihre Herrschaft bis ins Geistesreich erstreckten, und gar noch nicht wußten, was sie waren. Ist es denn nicht vor den Ohren des Menschengeschlechtes, von seinem weisesten Lehrer, der den einzig wahren Weg der Erlösung von der physischen, bürgerlichen und geistigen Sklaverei erfunden hat, hörber genug gesagt worden: *Ihr sollt nicht schwören! Eure Rede sey Ja! Nein!*¹⁴

- 7) Freiberg in der Crazischen Buchhandlung. *Gemeinfaßliche Darstellung der Kantischen Lehren über Sittlichkeit, Freiheit, Gott und Unsterblichkeit* von Ambrosius, Beismann Bernhards I. Tb. 1796. 19 B kl. 8 (20 gr) II. Th. 1797. 20 B. (20 gr.)

Ob man gleich schon nech der Ankündigung des Titels keine neuen Aufschlüsse in der Philosophie in diesem Werke erwarten darf; so ist doch die beabachtigte Popularität ziemlich gut erreicht, und es ist nicht zu zweifeln, daß das Buch in den Händen solcher Leser, für welche es bestimmt ist, gute Wirkung thun, und die Richtigkeit der Begriffe von Moral und Religion befördern werde.

- 8) Leipzig bei Crusius: *Refultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit*, zusammengestellt von Georg Dross. Erster Theil 1797. kl. 8. 22 B. (1 rthr.)

Man findet hier eine historische Darstellung dessen, was die bestimtesten Männer über die Sittlichkeit gelehrt haben. Ob nun gleich die originellen Quellen bei Darstellung der Meinungen selten gebraucht sind; so müß man doch dem Verf. das Lob geben, daß er die Werke der Neueren mit guten Beurtheilungen ausgetzogen und benutzt habe, und so ist es immer annehmlich, die Meinungen vieler nach der Reihe hier aufgestellt zu finden, besonders da es in einer richtigen und leichten Sprache gechehen ist. Die Männer und Sekten, deren Meinungen in diesem ersten Theile vorgetragen worden, sind folgende: Epikur, die Stoiker, Michael Montaigne, Benedikt de Spinoza, Mandeville, Shaftesbury, Hutcheson, Smith, Home, Ferguson, Payley, Helvetius, Crusius, Wolf, Mendelssohn, Selle, Eberhard, Feder, Pletner, Garve, Schlosser, Bährdt. Montaigne hat in der That in der Moral gar kein neues System gelehrt, und verdient daher hier keine besondere Stelle; alles was in seinen Schriften hieüber vorkömmt sind bloße rhapsodische Einfälle. Der

Der Mann hat seinen Credit als Moralist bloß einer zufälligen Erwähnung Kants zu verdanken. Weit mehr Aufmerksamkeit verdient Helvetius. Payley verdient ebenfalls keiner besondern Erwähnung. Er folgt dem gewöhnlichen Glückseligkeits-Systeme, und sein Buch ist ein sehr gemeines Predigtbuch.

- 9) Erlangen bei J. J. Palm: *Die Lehre von Belohnung und Strafe*, in ihrer Anwendung auf die bürgerliche Vergeltungsgerechtigkeit überhaupt, und auf die Criminalgesetzgebung insbesondere, wie auch auf Moral, Theologie und Erziehungswissenschaft. Nach kritischen Principien neu bearbeitet von Job. Heinr. Abich, Professor. Erster Band. 1796. 31 B. gr. 8.

Da der Herr Verf. selbst in der Vorrede wünscht, daß das Urtheil über die Theorie bis nach der Prüfung des zweiten Theils verschoben werden möchte, so begnügt sich Rec. durch einen kurzen Auszug den Inhalt dieses interessanten und wichtigen Werks darzulegen, und bloß einige kritische Bedenken hier und da beizufügen:

Eine Einleitung, worin vorläufig die Falschheit der bisherigen Begriffe von Belohnung und Strafe behauptet, und der große Einfluß der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Begriffe aufs handelnde Leben gezeigt wird, macht den Anfang, dann folgt (S. 10 etc.) eine fachkundige Betrachtung über die Ausdrücke Belohnung und Strafe und anderer, welche verwandte Begriffe bezeichnen, und darauf wird vielleicht mit allzuvielen Worten gezeigt, daß wir ein Recht haben, den falschen Sprachgebrauch zu ändern, den schwankenden näher zu bestimmen etc. S. 19 etc. Ihm soll einstweilen so gefolgt

werden, daß (S. 18) die unbekannte Gebühr des Verdienstes und der noch versteckte Begriff desselben mit dem Worte *Belohnung*, und die Gebühr der Schuld und der noch zuführende Begriff von ihr, mit dem Worte *Strafe* bezeichnet wird.

Um nun diese Begriffe in ihren Quellen auszuführen, wird erstlich der gemeine Menschenverstand gefragt, was nach ihm Strafe und Belohnung seyn könne, (S. 29 etc.) der zwar kein entscheidender Richter, aber doch ein nicht zu verachtender Beistand bei dergleichen Untersuchungen ist, und in dessen Aussagen die richtigen und reinen Begriffe liegen, ob sie gleich nicht jeder herausfinden und in abstracto darstellen kann. Dieser setzt nun nach Hrn A. (S. 31) das *Verdienst* in selbsterworbene Seelengüte und Würde, und die Schuld in dem Charakter der Unwürde; bei beiden wird an nichts Äußeres gedacht, sondern ausschließlich an einen Charakter des Geistes. Wenn nun der gemeine Verstand Verdienst und Schuld hinsetzt, da erkennt er auch beiden etwas anders zu — Belohnung und Strafe, das wie etwa eine Wirkung zur Ursache, wie Eigenheit zu seinem Wesen gehört (S. 32). Der Inhalt seines Ausspruches wird nun so ausgelegt, daß er dem Verdienste proportionirtliches Wohlfeyn, der Schuld proportionirtliches Weh zuerkenne. Beides wird als nothwendig zu beiden gehörig vorgestellt, und die Forderung des Verdiensthabers an die gerechte Belohnung ist da, so wie das Verdienst da ist. Vom Harnen auf die Belohnung weiß das Innere nichts (34). „Der Mensch freut sich oft seines Verdienstes, und liebt es so inniglich, als er je etwas lieben kann, so bald er es nur einmal erkannt hat; das thut er, auch wann es ihm durchaus keinen weitern Nutzen versprechen kann. Um ein gewisses Verdienst in sich lieben zu können,

das er nicht hat, sucht er allerlei Mittel und Wege auf, sich glauben zu machen, daß er es habe. — Auch schämt er sich seiner Schuld und Unwürde, er haßt sie, und betrübt sich herzlich darüber, gesetzt auch, daß sie ihm keinen weitem Nachtheil bringt; wenn er sie nur in ihrer Häßlichkeit ins Auge faßt. Nur verkennt der Mensch oft beide, sein Verdienst und seine Schuld. Allein jene Liebe und Freude ist ihm sicherlich eine Belohnung seines Verdienstes, und diese schmerzhafteste Kränkung ist ihm zuverlässig eine Strafe seiner Schuld. Ist aber beides, jene Freude und diese Unlust, das *einsige*, was dem Verdienste und der Schuld gebührt? oder müssen noch andere Güter mit ihren Freuden, und gewisse küssere Uebel mit ihren Leiden *hinzukommen*, wenn das Verdienst seine vollständige Belohnung, und die Schuld ihre volle Strafe erhalten haben soll? Kann der Verdienstvolle nicht auch mit küssern Weltgütern *ganz allein* belohnt werden, so, daß ihm sein Verdienst *nur* mit der Lust, die *se* gewähren können, vergolten wird? Kann nicht der Schuldige mit solchen Schmerzen allein bestraft werden, die ihm, nicht seine Schuld und ihre eigenthümliche Widrigkeit, sondern irgend andere ihm zugesügte, ihn treffende Uebel verursachen? An diesen Fragen nimmt der gemeine Menschenverstand Anstoß, wofem er anders nicht überkühn, sondern noch bedächtlich ist; sie sind ihm verhänglich.

(Nach des Rec. Erfahrung sieht der gemeine Verstand noch viel eher das Wohl und Weh, welches ihm von süßen entspringt, als Belohnung seines Verdienstes und seiner Schuld an, da die Geschichte aller Zeiten beweiset, wie die Meinung unter allen Völkern herrschend ist, daß das küssere Glück oder Unglück den Menschen um ihrer guten oder bösen Thaten willen zugesügt würde, die Bedenklich-

keiten hierüber entstehen gar nicht in der gemeinen, sondern nur allein in der gelehrten Vernunft.)

Die Frage welche der V. für den gemeinen Verstand als streitig aufstellt ist nach S. 16: „ob Güter und Uebel, welche selbst weder sittlicher Werth noch Unwerth, weder Verdienst noch Schuld sind, jemals Belohnung und Strafe für uns seyn können?“ Ueber diese Frage bemerkt Rec. nur vorläufig, daß das Gefühl nicht an sich Schuld oder Verdienst ist, sondern daß es diesen Charakter erst allemal dadurch erhält, daß es als Folge einer freier Handlung oder des Verdienstes und der Schuld gedacht wird. Der Verf. meint aber eigentlich hier, ob auch Uebel und Güter, die von der Einwirkung küsserer Dinge kommen, als Belohnung und Strafe angesehen werden können. Nun sagt der V. (S. 37) es seyen uns zwei Fälle möglich, wie küssere Güter und Uebel mit dem Verdienste und der Schuld in Verbindung kommen. Entweder, daß Verdienst und Schuld sie wie natürliche Ursachen nach sich ziehen, oder daß ein Gott sie damit verknüpft. (Dieses scheint dem Rec. eins und dasselbe. Denn ein Princip, welches macht, daß die Güter und Uebel mit dem Verdienste und der Schuld in die genaueste Proportion kommen, ist Gott, man mag es wenden, wie man will.) Nun meint der Verf. lasse sich einem Widerspruche nicht ausweichen, wenn die Belohnung der Tugend das Daseyn Gottes voraussetzen solle, weil der, welcher sich nicht von Gottes Daseyn überzeugen könne, auch keine Belohnung hoffen könne, die er doch zu erwarten sich gedrungen sehe. Jedem sichere sein Inneres die Vergeltung zu, ehe er noch an Gott denke. (Wenn dieses wirklich ist, so sichert ja das Innere ihm auch ein Princip zu, wodurch die Vergeltung möglich ist. Ein solches Princip und Gott

Gott ist aber identisch.) S. 40 etc wird ausführlich bewiesen, A) daß die Vertheilung der physischen Güter und Uebel nicht als Strafe oder Belohnung angesehen werden könne. Die Gründe deren sich der Hr. Verf. bedient, haben mannichfaltigen Werth. Der erste wäre allein hinreichend gewesen. Die hauptsächlichsten, welche angeführt werden, sind folgende: 1) weil die Erfahrung einen Zusammenhang zwischen der Tugend und den Glücksgütern gar nicht lehre; 2) weil durch kein Kriterium derjenigen Güter, welche Belohnungen und Strafen seyn sollen, von denen, die es nicht sind, unterschieden werden können, weil das Verdienst dadurch einen Marktpreis erhalten und eigennützig werden, d. h. sich selbst vernichten würde etc. 3) In unfern Inneren finde sich kein Gedanke von einer Vergeltung mit Gütern, wosich dem Eigennutze gestülte. (Das letztere würde freilich dem Tugendverdienste widersprechen. Aber wenn es einem tugendhaften Manne wohl geht: sagt dann nicht jeder daß er es verdiene? Und wenn wir auch bei diesem Spruche überzeugt sind, daß es nicht eigentlich Belohnung sey; schließt er nicht wenigstens in sich daß es Belohnung seyn könne? Folglich wird das Unschickliche durch äußere Dinge zu belohnen durch den gemeinen Menscheninn nicht empfunden). B) Daß auch die natürlichen Folgen der Handlungen nicht als moralische Belohnungen und Strafen angesehen werden können S. 54 — 67. Nachdem der Verf. bisher gezeigt hat, daß eine äußere Vergeltung nicht statt finde, sucht er nun auch S. 67 a priori ihre Undenkbarkeit darzuthun: Er schließt hierüber so: „Wenn zweierlei Sachen, so wie in unserm Falle die Güter und Uebel der Welt auf der einen, und das Verdienst und die Schuld auf der andern Seite, in Gleichheit

gebracht werden sollen; so müssen sie sich in Rücksicht ihres Maasses geradeweg vergleichen, oder es muß sich ein Maassstab, nach dem sich zwischen ihnen eine Vergleichung anstellen läßt, gedenken lassen. Nun ist aber weder das eine noch das andere gedenkbar; also ist auch eine gerechte Ausmittelung zwischen solchen Gütern und dem Verdienste, zwischen den äußern Uebeln und der Schuld, folglich eine Gleichung, eine Gerechtigkeit unter ihnen, ungedenkbar. Es ist aber schlechterdings unmöglich, die Größe und Menge der belohnenden Güter mit der Größe eines Verdienstes, oder die Größe bestrafender Uebel mit dem Maasse einer Schuld in Vergleichung zu setzen; eben so unmöglich, als sich eine dritte Sache als Maassstab zu gedenken, an welche jene beiderlei Gegenstände ausgeglichen werden könnten. Wie viel Lebensgüter gebühren einem gewissen Verdienste, und wie viel und große Uebel einer nahhaften Schuld, wenn sie beide vergolten seyn, wenn zwischen je beiden Gleichheit und Gerechtigkeit statt finden soll? Welche ausgebreitete Ehre, welchen Maass von Gesundheit und Lebensdauer, welche und wie viel wohlthätigende Speisen und Getränke gebühren dem Manne, der das Verdienst von dieser und jener Größe aufweisen kann? Diese Fragen sind, wie ich glaube, an sich selbst und folglich für Jedermann unbeantwortlich. Denn es ist unmöglich, zwischen Sachen eine Gleichheit auszumitteln, die ihrem Wesen nach in keine Vergleichung kommen können; es ist eben so unmöglich, ein Verdienst mit dem Wohlgeschmacke einer Speise und umgekehrt, als die Schwere eines Körpers mit einer Elle zusammen zu halten, und zwischen den Größen beider eine Gleichheit oder Ungleichheit zu entdecken. Daß sich aber das Verdienst und die Schuld gegen alle Größen-

Größenvergleichung mit den übrigen Gütern und Uebeln, unter weissen Hände sie auch kommen mögen, sträuben müssen, erhellt daraus: daß das Verdienst ein unvergleichliches Gut ist, das in keinem Preise stehen, und nur in und durch sich selbst, so'glich auch nie nach und durch eine andere Sache, als seinem Maasstabe, geschätzt werden kann; daß hingegen aller übrige, was noch gut zu nennen ist, etwas bloß Nützlichs seyn kann, das sich niemals für sich selbst, sondern nach dem Unvergleichlichen, wozu es dient, und nach seinem Beiträge zu demselben, schätzen läßt. Sollten sich diese beiderlei Güter gleich halten lassen; so müßte die verdiente Würde des Menschen nicht mehr das unvergleichliche Gut seyn, sie müßte zuvor mit dem Nützlichem einartig werden, damit in beiden gleichartige Größen zum möglichen Ausgleichen gefunden würden; sonst ist zwischen ihnen durchaus keine Gleichhaltigkeit und gleiche Geltung denkbar. Was aber in dieser Rücksicht von dem Verdienste gilt, das gilt auch von der Schuld.“

Die Ungereimtheiten, welche aus dem Begriffe einer göttlichen äußeren Vergeltung fließen sollen, werden S. 69 etc. noch mit sehr vieler Ausführlichkeit aufgezählt, und insbesondere dargethan, daß die Vorstellung davon die innere Tugendwürde vernichten müßte „Ist nun von allen Seiten,“ heißt es S. 93 „der Glaube an eine sittliche Vergeltung, die mit äußern Freuden und Leiden geschehen soll, augenscheinlich höchst ungereimt und verderblich; muß aber nebenbei denn doch auch eingestanden werden, daß je dem Verdienste sein ihm gleichkommendes Maas von Freude als seine Belohnung, so wie einer Schuld ein ihr gleiches Maas von Leid, als ihre Strafe, ohne Widerrede gebühre; so bleibt dem gemeinen Men-

schenverstande, will er anders in keine Widersprüche verfallen und also gesund urtheilen, sonst nichts, als der Glaube an eine innre Selbstvergeltung übrig. Ich meine, dieser innre Richter muß die Sache dahin entscheiden, daß wir die Belohnung unsers Verdienstes bloß in derjenigen Freude, womit den Edlen das Bewußtseyn seiner verdienten Würde selbst erfreut, und daß wir die Strafe der Schuld bloß in jenem Schmarze zu suchen haben, womit den Thoren und Uebelthätern das Bewußtseyn seiner Schuld und Unwürde selbst bestraft, kurz, daß Jedem des Vergnügens an seinem eignen Verdienste ausschließlich seine Belohnung, und das Mißvergnügen über seine eigne Schuld ganz allein seine Strafe seyn könne.“ Bei einer solchen Vergeltung siehe 1) Belohnung und Strafe mit Verdienst und Schuld in unauslöschlicher Verbindung; 2) es sey die genaueste Proportion zwischen beiden da; 3) die Tugend erischeine dabei als ein an sich selbst lebenswürdiges Gut, belohne sich durch sich selbst; 4) vertrage sich eine solche Vergeltung mit der sittlichen Freiheit am besten, weil so wohl Zweck als Bestimmungsgrund in dem handelnden Subjekte liege; 5) Belohnung und Strafe folge der That augenblicklich. Endlich vertrage sich eine solche Theorie mit der Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit und Vorsehung am besten, weil dabei alle äußere Güter als bloße Gelegenheitsmittel zur sittlichen Wirksamkeit angewendet werden könnten.

Diese Theorie, welche bisher bloß aus dem gemeinen Verstande entwickelt worden, sucht nun Hr. A. noch mehr aus der sittlichen Natur des Menschen zu entwickeln S. 108 - 127. Er legt zu diesem Behufe zuerst seine schon anderweitig bekannte Willentheorie mit einigen Abänderungen hier dar. Besonders handelt er weitläufig von der Natur des menschlichen Herzens

Herzens und sucht zu zeigen, daß dieses nicht zur Sinnlichkeit gehöre, worunter er (S. 130) die Fähigkeit der Seele versteht, sich durch die Eindrücke gewisser Gegenstände *unmittelbar* zu einer Art von Thätigkeit bestimmen zu lassen – ein Vermögen durch gewisse Eindrücke, gewisse Veränderungen nothwendig zu erleiden. *Sinnliche* Gefühle wären demnach solche (S. 131) die in uns unmittelbar und unabwehrlich entstehen, so bald gewisse Gegenstände auf unsre Seele einwirken. Das Herz hingegen sey (S. 137) von der Natur und Fähigkeit, daß es nun durch *solche Gedanken*, womit wir an unsre eigne von uns selbst erworbene Seeleneigenschaften (welche unsern Werth und unsere Güte, unsere Unwürde und Bösllichkeit ausmachen) denken müssen sich öfnen, und zur Erzeugung der Gefühle vermögen lasse; welcher Satz mit vier Beweisen versehen wird. Das Herz gebe also (S. 147) zunächst und eigentlich einem Jeden von uns seine eigne Person, und namentlich die durch ihn selbst erworbenen oder vermeidlichen Eigenschaften seiner Seele, also den Werth und Unwerth, die Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Stärke und Schwäche seiner Person zu fühlen, und es können bloß durch Gedanken oder durch ein Bewußtseyn dieser Eigenschaften Gefühle in ihm erzeugt werden. Alles was für sich selbst fühlbar seyn soll, findet sich in unsrer Seele selbst. Da nun dieses an sich fühlbare, nämlich das durch sich selbst Lustföhlliche oder Widrige eben dasjenige sey, was wir *Gut und Böse an sich* nennen, und um selb selbst begehren oder verabscheuen müssen; so erhelle, daß wir, vermöge dieser Einrichtung unsers Herzens, die *Hauptgegenstände*, die letzten *Zwecke* und *Gründe* alles unsers Begehrens und Verabscheuens, in unsrer Person zu suchen haben, und auch in ihr allein fin-

den. Hieraus folgt alsdenn weiter: daß alle Dinge und Sachen, welche außer unsrer Person anzutreffen sind, vor unserm Herzen und Willen bloß als *würdliche* oder *schädliche* Sachen bestehen können, als Sachen, die sich nie um ihrer eignen Fühlbarkeit und Güte nie um ihrer selbst, sondern um des Guten und Bösen willen wozu sie dienen, und welches unter dem Namen der Würde und Unwürde in unsrer Person selbst anzutreffen ist, begehren oder verabscheuen lassen. Diese Betrachtung unsers Willens und Herzens leitet uns also geradezu auf das Daseyn einer *sittlichen Natur* des Menschen.

Diese sittliche Natur sey nicht anders, als das ursprüngliche Vermögen der Seele die Gesetze und Bewegungsgründe ihres Willens aus sich selbst zu bewirken und durch dieselben ihre Willenthätigkeit zu beherrschen. Da nämlich unser *Wille* so gerichtet ist, daß er nur das an sich Liebenswürdige und Hassenswerthe zum Ziele seines Bestrebens machen kann, daß er bloß durch einen Vorgedanken eines solchen Lieb- und Hassenswerthen sich lenken und regieren, und durch ein Vorgefühl desselben sich bewegen und in wirkliche Thätigkeit versetzen läßt; — da aber auf der andern Seite unsrer Herz vermöge seiner Einrichtung, uns und unsern Willen auf uns selbst, auf unsre persönliche Vollkommenheit und Unvollkommenheit hinweisen muß, wenn wir nach dem für sich selbst Liebens- und Hassenswerthen, folglich nach dem an sich Begehrlichen und Verabscheulichen fragen; — so ist es einleuchtend, daß wir das Vermögen haben, in den *Gedanken* an jenes mannichfaltige an sich Liebenswürdige und Hassenswerthe unsrer Person *Gefesse*, und in den, vermittelst dieser Gedanken aus unserm Herzen erzeugten *Vorgefühlen* unsrer möglichen Würde und Unwürde *Bewegungsgründe* und *Trieb*.

Triebfedern für unsern Willen, in und aus uns selbst zu Stande zu bringen: und eben dieses Vermögen ist unsere sittliche Natur.

Diese sittliche Natur ist nun auch das Vermögen etwas zu verdienen und zu verschulden. Bloß das was wir durch diese hervorbringen ist Verdienst oder Schuld. Diese daher auch allein das Gute oder Uebel. Das daraus folgende Rationnement über Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe faßt der Verf. selbst in folgenden Vortrag zusammen: „Zufolge der Einrichtung unsers Herzens ist unser Selbstwerth das einzige, was wir der unmittelbaren Liebe würdig halten können. Unser Wille ist aber so beschaffen, daß er nur einen an sich selbst liebenswürdigen Gegenstand zum Ziele, letzten Grunde, und Zwecke seines Bestrebens haben kann. Zu einem dergleichen Ziele und Zwecke wird ihm ein solcher Gegenstand durch einen Gedanken und durch eine Vorliebe desselben gemacht. Beide nun, der Gedanke und die Liebe zu unserm Seelenwerthe, keimen aus unserm Innern selbst hervor; mit ihnen geben wir unserm Willen die Richtung und Neigung und suchen den Trieb; mit ihnen setzen wir ihn in *freie* Thätigkeit, deren Ziel und Erfolg unsere *Selbstwürde* ist, eben diese Würde, worauf wir seine Thätigkeit gestimmt hatten. Wir können, ja wir *sollen* also unsere See'engüte, dies einzige an sich selbst Erfreuliche, *selbst erwerben*, durch uns selbst uns zu eigen machen. Wir *sollen*. *Sollen* ist die *Nöthigung* unsers Willens, die ihn unsere sittliche Natur durch ihre eignen unveränderlichen Bestimmungsgründe, bei der Einrichtung, die er *als seine* Natur erhalten hat, und wodurch er unter den Einfluß einer gewissen Art von Bestimmungsgründen gebracht worden ist, selbst anthut. Unsere sittliche Natur nöthigt ihn aber zu gewissen Neigungen und Handlungswei-

sen durch ihre *Gesetze* und *Gedanken* an Selbstgüte, woran sie seine Thätigkeit *hindert*; diese Nöthigung heißt *Verbindlichkeit*, welche also nichts anders als eine *Selbstnöthigung* zu gewissen *Handlungsarten* ist. Ferner nöthigt sie ihn auch zu Trieben und Aeufferungen selbst, und zwar durch ihre *Triebfedern*, durch ihre *Selbstliebe*, mit welcher sie seine Thätigkeit und den Zweck, den sie seiner Thätigkeit vorsetzt, gleichsam zusammenknüpft; diese Nöthigung desselben heißt *Verpflichtung*, oder *Selbstnöthigung* zur That. — Durch ihre *Gesetze* und *Neigungsgedanken* richtet sie seine Handlungsarten ein, macht sie recht, sätlich, sich und ihrem Zwecke angemessen; das heißt, sie gibt ihm *Selbstrechte*, sie berechtigt und befugt ihn zu gewissen Handlungsarten durch ihre *Gesetze*, diese sind ihm also *eigentliche Natur- oder Menschheitsrechte*. Was hingegen anderer Wesen Rechte ihm zulassen, und wenn er auch durch seine *Selbstrechte* nicht dazu befugt wäre, das ist ihm erlaubt und zugestanden; Erlaubnis ist also die *Angemessenheit* seiner Handlungsart zu den Naturgesetzen und Rechten anderer Wesen. Ihm ist viel erlaubt, was er nicht *berechtigt* und befugt zu thun ist.

Selbstwerth ist aber auch das einzige Gut, welches unser Wille mit seiner freien Thätigkeit erreichen und ganz eigenmächtig zu Stande bringen kann; er ist also einzig unser Verdienst, unser selbsterwerbliches, durch einen freien, gleichsam durch einen *Selbstdienst* erlangbares Gut. Denn eine *Selbstthätigkeit* ist eine solche, zu welcher wir den vollständigen und zureichenden Bestimmungsgrund in uns selbst haben, und bloß aus unserm Selbst nehmen. Wir fanden aber die Natur unsers Willens so eingerichtet, daß er nur in dem Guten an sich den hinreichenden Grund seiner Handlungen findet, und
unser

unser Herz so beschaffen, daß es ausschließlich unsern Selbstwerth als das Liebenswürdige und Gute an sich anerkennen kann. Und blos auch von diesem Selbstwerthe und seinen Formen können wir, aber müssen wir freilich auch, nach der Einrichtung unsers Geistes, von uns selbst heraus Gedanken als Leiter, als Gesetze unsers Willens, und eine Vorliebe als Beweggrund unsrer Willensthätigkeit, hervorbringen. Also blos für unsern Selbstwerth und seine Erreichung haben wir hinreichende Bestimmungsgründe einer freien, verdienstlichen, selbstwerblichen Thätigkeit. Er allein kann folglich unser Verdienst, unser selbsterrungenes Gut seyn und werden.

Ihm aber, diesem Selbstwerthe und Verdienste, hat unsere sittliche Natur, namentlich in der Einrichtung des Herzens, eine Zugabe bereitet und geeignet, welche ihm, so lange unser Herz seine Natur behält, nie entgehen kann. Diese Gabe des Herzens ist nämlich ein süßes Vergnügen, ein beseligendes Wohlgefallen an diesem Selbstwerthe. Und dieses Vergnügen ist die Krone, die das Herz dem Verdienste aussetzt, so bald es ihm der innre Richter bekannt gemacht hat; es ist die Gebühr, die Belohnung, der Tribut, den unser Herz, vermöge seines natürlichen Amtes, unserm Verdienste, unsrer selbst erworbenen Würde, entrichten muß; es ist ein nothwendiger Tribut, der sich fodern und von dem Herzen erzwingen läßt, weil, wie gesagt, die Entrichtung desselben unserm Herzen zum Gesetze, zu seinem Amte, gleichsam zu seiner Pflicht gemacht ist. Von dieser Einrichtung unsers Herzens, und von seinem Verhältnisse zu der Selbstgüte kommt es denn, daß wir uns einer gewissen trotzigen Forderung, einer gebieterischen Annahmung, eines vollkommen rechtlichen Anspruchs an Freude durchaus

Annal. 797.

nicht erwehren können, wenn wir uns das Daseyn eines Verdienstes, sey es in uns oder in andern Menschen, gedacht haben; von daher kommt es, daß wir es widernatürlich und ungerecht finden, wenn wir einen Menschen von Verdienst mißvergünstigt sehen; es liegt uns nämlich der wahre Naturgedanke im Sinne: daß ein Verdienst seine Freude haben müsse, daß sie sein nothwendiger Tribut sey.

Aber auch nur und ganz ausschließliche ist der verdienste Selbstwürde dieses liebliche Loos von der Natur beschieden. Denn das Naturgesetz, das wir in unserm Herzen lesen, lautet wie folgt: „Blos durch ein glaubiges Bewusstseyn unsrer eignen Seeleneigenschaften, blos durch Gedanken der erwerblichen Stärke und Würde unsrer Seelenkräfte, läßt sich unser Herz zum Erguß eines Vergnügens erwecken.“ Unser Seelenwerth, der nicht anders als von uns selbst verdient werden kann, ist einziger unmittelbarer Gegenstand unsers Wohlgefallens. Ihm allein also hat die Natur die süßen Früchte des Herzens geweiht, und seine Freuden zum Tribut gemacht. Was andere Dinge mit ihren Eigenschaften von Lust und Wohlgefallen auf sich ziehen, haben sie allein ihrer, von uns gedachten und geglaubten Verbindung mit unsrer Selbstgüte zu verdanken; indem sie bald als Vortheile und Gehülfen, bald als Zeugen und Spiegel dieser Güte, sich unsrer Seele darstellen, und so die Lust von dieser Gütlichkeit entleihen. Sie sind bloße Theilnehmer an der Selbstliebe, bloße Vermittler derselben, so wie etwa ein für sich gleichgültiger Kuppler und Briefträger ein Gehülfe der Liebe zu der Geliebten ist; die Liebe zu der Güte unsers Selbst geht auf sie, als mit unsrer Selbstgüte Verzinte, über — Die sittliche Natur hat demnach bestimmt: daß jede Freude, jeder Genuß des Lebens, Vergnü-

Q

gen

gen an unserm Verdienste, folglich *Belohnung* sey; diese unre Bestimmung leuchtet aus der Einrichtung unsers Hertzens hervor, vermöge welcher es uns blos an unsrer Selbstgüte, die denn immer nur selbsterworben und verdient seyn will, vergnügen lassen kann.

Die beseligende Lust, die das Herz der selbsterworbenen Würde weihen muß, ist der Größe dieser Würde jedesmal angemessen, sie ist gerecht; sie gilt ihr dem Maße und dem Werthe nach gleich: sie ist also Vergeltung, Vergeltung eines sittlichen Gutes, sittliche Vergeltung. Nur muß eine solche Würde in ihrer eigenenthümlichen Größe dem Herzen nahe gebracht und beglaubigt werden: ein beglaubigter Gedanke muß sie ihm vorführen und bekannt machen: so will es das Gesetz seiner Haushaltung. Ist das geschehen; so kann nichts in der Welt dem Herzen wehren eine Liebe zu erzeugen, womit wir uns unsers Verdienstes ganz erfreuen, also eine vollkommene Liebe, die der Forderung, welche das Verdienst an unser Herz zu thun berechtigt ist, volle Genüge leistet. Allein, dies Vergnügen an unser verdienten Würde kann auch nur einzig die Vergeltung von dieser seyn; zwischen ihm und unserm Verdienste ist gleiche Geltung an Werth und Größe, ist eine Gerechtigkeit nur allein möglich. Kein anderes Gut, sonst nichts Erfreuliches in der Welt, kommt an geltendem Werthe unserm Verdienste, unser Würde gleich. Denn unsre Güte ist etwas unvergleichliches, alle übrigen Güter stehen in Rücksicht ihres Werthes unter ihr, und leiden durchaus keine Messung und Vergleichung mit ihr. — Wie läßt sich aber auch ohnehin an eine andere Freude, welche Vergeltung des Verdienstes seyn soll, jemals denken, als an eben jene Freude über unsre Würde; da noch der gefundenen Einrich-

tung unsers Hertzens jedes Vergnügen nur Vergnügen an unsrer Selbstgüte, an unserm selbsterwerblichen Werthe, kurz bloße Selbstliebe seyn kann? Oder, will man etwa das Vergnügen an eingebildeter, gewohnter Würde und Vortreflichkeit, eine Täuschungs- und Wahnsfreude, zur Belohnung des wirklichen Verdienstes, zur sittlichen Vergeltung erheben? Der Gedanke ist zu auffallend ungereimt, als daß er einer Widerlegung bedürfte. Unsere gerechte Belohnung, die wahrhaft vergeltende Freude für unser Verdienst, läßt sich also, zufolge der Einrichtung unsrer sittlichen Natur, durchaus nur in der Lust und Liebe, in jenem inniglichen Wohlgefallen an unserm Verdienste und errungenen Selbstwerthe suchen und finden.

Das Vergnügen, womit unser Herz das Verdienst vergelten muß, ist ein Tribut, der sich gleich im Augenblicke, da das Verdienst zu Stande kommt, und dann weiterhin alle Lebensstufen hindurch, erheben läßt. Die sitliche Natur kennt kein Warten, keine Zwischenzeit zwischen Belohnung und Verdienst, keinen Aufschub, keinen Verlust, weder des Rechts auf Belohnung noch der Vergeltung selbst, keinen Abschnitt des Genusses dessen, was wir uns einmal von Würde erworben haben. Das Verdienst ist unsterblich, so auch das Recht auf seine Belohnung; unsere Würde ist ein unvergängliches Gut, dessen Reiz und Gewalt über unser Herz nach Jahrtausenden noch eben so frisch und eingreidend ist, als im Augenblicke seines Entstehens. Wer heute sich Verdienst erwirbt, kann es, soll es auch heute seinem Herzen vortragen, und ihm den Tribut dafür abnehmen; der kann und soll es nicht vergessen, soll es im steten Andenken erhalten, und damit sein Herz ununterbrochen erwärmen und seinem Verdienste offen erhalten. Das gibt den wahren

wahren natürlichen Lebensgenuß, wozu wir bestimmt sind. Es ist des Verdiensthabers Schuld, wenn er diesem Rufe seiner Natur nicht folgt; das innre Mahnen und Rufen, Gegenstände des Herzens und der Liebe herbeizuschaffen, ergeht ja laut und ununterbrochen an ihn. — „Aber finden wir nicht, daß unsre erworbene Würde einerlei Schicksal mit allen unsern übrigen Lebensgütern hat, und als ein ewiges Einerley ekel wird, wenn wir immer nur mit ihr unser Herz beschäftigen?“ Nein, das wird sie, sie für sich, niemals; in dieser Bemerkung hat man sich einer Verwechslung schuldig gemacht: man büret dem Verdienste, welches man hat, die Unzufriedenheit auf, die man alsdann empfindet, wenn man in der Freude über dasselbe den Ruf der Vernunft vergißt, sich noch mehr zu erwerben, der Nebenblick auf das Verstumte erregt eigentlich jenen Ekel an uns, aber sicherlich nicht das fortdauernde Andenken an das Vorhandene. Das vorhandene Verdienst verliert sein Wesen, seinen Reiz und Glanz niemals; was sollte es auch verändern? was ihm die Farbe, das Wesen eines Unwerthes geben? — So gewiß es also ist, daß die Natur unsers Verdienstes, in Verbindung mit der Einzichung des Herzens, den Genuß der Belohnung augenblicklich nach dem Eintritte des Verdienstes möglich mache, eben so auch den ununterbrochenen Fortgenuß; so gewiß ist es aber auch: daß Belohnung nicht vor dem Verdienste kommen könne. Belohnung ist Genuß, ist Vergnügen an dem Wirklichen; sie ist keine Hoffnung, kein bloßer Vorschmack: das nur noch mögliche Verdienst vergnügt in der Hoffnung: es gibt eine bloße Vorkost mit den Lippen, die zur Begehrung reizt. Und wäre dieser Vorschmack durch Schwärmerei und phantastische Nebengedanken auch noch so süß geworden, wäre die Hof-

nungsliebe auf Verdienst noch mehr, eis er es bisher gewesen seyn mag, voller und inniger als mancher Genuß in Augenblicken der Störung; es würde dennoch eine Verkehrung der Natur und Wahrheit seyn, den Vorschmack eines Verdienstes als Genuß und Belohnung anzusehen, und überhaupt eine dem Verdienste vorgängige Vergeltung desselben zu denken.

Die Wahrheiten, die wir so eben über das Verdienst und seine Belohnung aus den Grundsätzen der sittlichen Natur herleiteten, sind, einige Aenderungen abgerechnet, die nämlichen die herauskommen, wenn wir diese Natur wegen unsrer Schuld und ihrer Strafe befragen.“

In dem folgenden Abschnitte wird gezeigt, wie Belohnung und Strafe zweckmäßig sey d. h. wie sie die Erreichung unserer vollkommensten Würde und Seligkeit befördere (S. 227 .. 238). In der letzteren Hälfte des Buchs werden die Vergeltungstheorien nach den Grundsätzen des Verf. geprüft, welche von Plato, Aristoteles, Zeno, Garve, Epikur, Leibnitz, Wolf, Crusius und Grotius, Darles, Baumgarten, Mendelssohn, Kant, Schmid, Ammon und Snell aufgestellt sind, geprüft, und wenn man auch nicht in allen Stücken mit den Urtheilen des V. einig werden kann; so wird man sie doch gewiß nicht lesen, ohne der Gelehrsamkeit und dem denkenden Geiste des V. feingebührendes Lob zu ertheilen.

Was die eigne Vergeltungstheorie des Verf. selbst betrifft, so macht der Rec. folgende Bemerkungen darüber: 1. Es scheint, als ob der Verf. den Ausdruck *physisch* und *sinnlich* in einer bloß zufälligen Bedeutung genommen und das Wesentliche dieses Begriffes übersehen habe. Eine Lust oder Unlust mag nämlich von *aussen* (durch Gegenstände im Raume) oder von *innen* (durch Vorstellungen) erregt werden; so ist sie doch immer ein Gefühl, ein

subjektiver Zustand, und ein Gegenstand des *inneren* Sinnes; das Objekt ist ein inneres Phänomen, es gehört zur Sinneswelt, und ist also etwas physisches. In wie fern es begehrt wird, ist es ein physisches Gut, in wie fern es verabscheuet wird, ein physisches Uebel. Wenn daher Belohnung für ein physisches Gut, und Bestrafung für ein physisches Uebel ausgegeben wird; so schließt dieser Begriff keinesweges das Gefühl aus, welches mit dem Bewusstseyn der guten oder bösen That verknüpft ist. Denn in wie fern dieses den Begriffen von Verdienst und Schuld gemäß in der gehörigen Proportion entspringt, in so fern passen auch die Begriffe der Belohnung und Bestrafung auf sie; aber physische Güter und Uebel bleiben sie immer; so wie sinnliche Gegenstände. Wenn Sinnlichkeit, die Fähigkeit ist durch Eindrücke afficirt zu werden; so müssen ja diese Eindrücke nicht eben von außen kommen. Die inneren Vorstellungen, das Bewusstseyn moralischer Handlungen macht auch Eindrücke, und die Fähigkeit des Subjekts durch innere oder äußere Ursachen subjektiver Veränderungen (Gefühle) zu erhalten, ist *Sinnlichkeit*.

2) Es ist in der That der große Unterschied unter von süßen und von innen verursachten Gefühlen nicht, den der V. darein setzt, und wornach er sinnimmt, daß jene zur Belohnung und Bestrafung schlechterdings untauglich seyn sollen. Denn wenn das belohnende Gefühl darin besteht, daß man sich bewußt ist, die Lust sey die Folge des Verdienstes, und Gefühl der Strafe darin, daß man sich bewußt ist, die Unlust sey die Folge der Schuld; so ist es ja übrigens völlig gleich, ob die Einwirkung in der Natur so getroffen ist, daß dieses Gefühl durch die moralischen Thaten *unmittelbar* hervorgebracht werde, oder ob dieses *mittelbar* d. i. also durch sie

geschiehet, daß sie erst andere Dinge in Bewegung setzen und durch diese das zum Verdienst oder zur Schuld gehörige Gefühl erzeugen. In beiden Fällen ist es immer das Bewusstseyn der Würde oder Unwürde, welches dieses Gefühl begleitet. Denn gesetzt, das Gefühl, welches mit dem Bewusstseyn guter Thaten verknüpft werden soll, könnte nicht anders entstehen, als die gute That selbst müßte erst einen Reichen bewegen, den Thäter zum Erben einzusetzen, und die Vorstellung davon müßte erst die Organe auf eine gewisse Art erschüttern, und auf diese Art könne erst die Lust, die der guten That gebührt, erfolgen; so würde dieses die Natur der Belohnung selbst nicht im mindesten edler oder unedler machen. Es kommt hierbei alles nur darauf an, daß man sich vorstellt, die Lust sey um der guten That willen da, und mit derselben unvermeidlich verknüpft.

3) In der That sind die Begriffe der Belohnung und Strafe bloß Reflexionsbegriffe, keine unmittelbaren Empfindungsbegriffe. Wir stellen uns nämlich, vermöge unsrer sittlichen Vernunft vor, daß der Tugend Belohnung und der Schuld Strafe gebühre. Finden wir nun, daß sich mit der Tugend irgendwo Lust und mit dem Laster Unlust verknüpft; so beziehen wir unsre Begriffe von Belohnung und Strafe darauf, weil eine solche Verknüpfung der Forderung gemäß ist, welche unsere sittliche Vernunft thut. Hierbei nehmen wir nicht bloß auf das Gefühl Rücksicht, welches aus dem Bewusstseyn guter und böser Thaten (einer besonderen eignen Erscheinung) selbst entspringt; sondern wir ziehen dabei überhaupt den Zustand in Erwägung, den jemand erleidet. Ein Minister, der ungerechte und tyrannische Massregeln Zeitmenschen getibt, verfällt zuletzt in Ungnade, schmerzhaftes Krankheits, geräth

an Behelsthab u. s. w. Ich setze, das Bewußtseyn seiner Uebelthaten mache ihm nicht das geringste zu schaffen, Beispiele, deren Zahl Legion ist; er leidet bloß durch den Widerstreit, der seinen Sinnesneigungen geschieht, und denkt sich alle diese Leiden gar nicht als Strafe; es ist auch kein *natürlicher* Zusammenhang zwischen seinen Uebelthaten und widrigem Schicksale. Wer aber über sein Geschick moralisch reflektirt, sagt dennoch, daß ihm daran ganz recht geschehe, und daß er für seine schlechten Stelche billig leide. Hier nimmt man gar nicht auf die Ursachen Rücksicht, welche *jetzt* sein Gefühl gewirkt haben, sondern bloß auf seinen Zustand, den man mit seinem moralischen Werthe vergleicht, und beide zusammenstimmend findet. Was Hr. Ab. über die von außen bewirkten Gefühle sagt, ist größtentheils wahr, aber es trifft diejenigen nicht, welche es als Strafe oder Belohnung ansehen wollen. Er nämlich betrachtet sie so, daß er dabei entweder nur auf den Genuß und auf das Bewußtseyn sieht, daß dieser Genuß auch unabhängig von der Sittlichkeit entspringen könne, oder er betrachtet jene Gefühle als Kriterien der Sittlichkeit; er fragt die Erfahrung wegen dieses Zusammenhanges, und da ist es freilich leicht, die Ungereimtheit der Antwort zu beweisen, welche diese gibt. Aber wenn man fragt, welchen Zusammenhang die Vernunft a priori fodert, ob ihn gleich die Erfahrung nicht lehrt; so bekommt man eine ganz andere Antwort. Denn diese verlangt zwar nicht, daß die natürlichen oder physischen Gefühle schlechthin mit der Moralität in der Sinnenwelt zusammenhänge; aber sie urtheilt doch, daß die Tugend *würdig* sey Wohlseyn zu genießen. Diesem Urtheile bleibt sie treu, wenn ihm auch in der sichtbaren Welt keines widerfährt, selbst alsdann, wenn

sie finden sollte, daß der Genuß, der aus dem Bewußtseyn der guten That selbst entspringt, nicht sonderlich erfreulich seyn sollte. Denn sie begnügt sich dabei, daß sie *hier* nur einen *physischen*, keinen moralischen Zusammenhang der Dinge bemerken kann. Wenn sie nun aber dennoch, gleichsam wider ihr Erwarten findet, daß der Tugendhafte auch hier sich wohl befindet, es sey durch das Bewußtseyn seiner Tugend oder zugleich durch zufällige Glücksumstände; so freuet sie sich über diese zufällige Zusammenstimmung mit ihrer Idee, und ihre Voraussetzung, daß alles in einer moralischen Ordnung, an die sie als an ein unsichtbares Ding glaubt, immer so seyn werde, wird nur lebhafter, nicht gewisser, weil die Gewisheit der Realität einer sittlichen Ordnung sich auf ganz etwas anders stützt, als auf die sinnliche Wahrnehmung derselben.

4) In der That glaubt Rec nicht, daß die Vortheile mit der Theorie des Verf. verbunden sind, deren er sich schmeichelt. Denn a) da das Bewußtseyn der edeln That und die damit verknüpfte Lust doch verschieden sind, und sich wie Ursache und Wirkung verhalten; so ist doch ihr Verhältnis *zufällig* und es läßt sich denken daß es anders sey. Es läßt sich z. B. denken, daß die ursprüngliche Anordnung so getroffen wäre, daß diejenige Lust, welche jetzt aus einer guten Mahlzeit entspringt, mit dem Bewußtseyn der edeln That, und die Lust, welche nach der jetzigen Einrichtung der Dinge mit dem Bewußtseyn der edeln That verbunden ist, mit dem Genuße der guten Mahlzeit verbunden wäre. In diesem Falle würde offenbar diejenige Lust als Belohnung angesehen werden müssen, die jetzt eine gute Mahlzeit begleitet, und die Lust, welche jetzt mit der tugendhaften That verknüpft ist, würde zum thierischen Vergnügen herabsinken,

senken, woraus erhellet, daß es nicht so wohl auf die Qualität des Gefühls, als vielmehr auf die Verknüpfung desselben mit der moralischen That ankömmt, um es unter den Begriff der Vergeltung zu bringen oder nicht; b) da die Verknüpfung zwischen dem Gefühl und dem Bewußtseyn der That zufällig ist; so bedarf sie doch wieder einer Ursache oder eines Principis, welches der Grund der Regel ist, daß das Bewußtseyn der That Lust oder Unlust im Subjekte bewirkt. Was wäre aber ein solches Principium anders, als ein Gott! Denn hier wäre ja eine wahre sittliche Ordnung, die der Verf. derinn setzt, daß jede That ihre B. lohnung oder Bestrafung bei sich führe. Wollte der Verf. annehmen, daß eine solche Ordnung durch sich selbst nothwendig sey; so ist zu fürchten, daß eine solche Nothwendigkeit eben so unverständlich seyn würde, als jede andere absolute Nothwendigkeit. c) Soll das belohnende Gefühl nicht allein die Triebfeder, sondern auch der Bestimmungsgrund der Handlung seyn; so ist es eigentlich doch eine erzwangene und keine freie Handlung. Denn das Gefühl würde dann doch der Zweck der Handlungen und die That nur das Mittel seyn, um zum Gefühle zu gelangen, und die Handlung würde daher so nothwendig seyn, als die Sehnsucht nach dem Gefühle stark wäre. Diese aber würde von dem natürlichen Bedürfnisse abhängen, welches durch eine Einrichtung der Natur bestimmt seyn würde, die mit der Freiheit keinen weiteren Zusammenhang hat. Da nun die Stärke der Sehnsucht nach dergleichen Gefühlen in den verschiedenen Subjekten verschiedene Grade haben kann, da so gar in dem einen gleiche Thaten ganz andere Wirkungen haben könnten als in den andern, so würde nimmermehr folgen, weder daß alle dieses Gefühl begehren, noch daß Ge-

es zu realisiren eine Verpflichtung hätten, Selbst der Begriff von Menschenwürde, würde schwankend und subjektiv bleiben, indem das einen jeden am meisten heftigende Gefühl zum Kennzeichen der Würde gemacht werden müßte. Und dann würde es nur darauf ankommen, worin dieser oder jener die meiste Befriedigung fände, welches bekanntlich bei Verchiedenen sehr verschieden ist.

10) Leipzig bei H. Größ: *Der Grundriss der Vernunftmoral: Handle nach dem Ausspruch der Vernunft, zufolge einer lauterer Betrachtung der Dinge, erwiesen und angewandt von D. Gottlieb Schlegel, General-Superintendenten, Prokanzler und erstem Professor der Theologie zu Greifswald. 1797, 16. B. kl. 8. (16 gr.).*

Man nimmt mit großem Vergnügen die unbefangene Denkart wahr, welche in diesen und andern Schriften des würdigen Hrn. Verfassers herricht. Alles was die neuere Litteratur geliefert hat, ist von dem Verf. gelesen, geprüft und zu seinem Zwecke angewandt worden. Und er ist dabei so unpartheiisch und human zu Werke gegangen, daß er selbst die mittelmäßigen Schritten nicht hintenschleht, sondern die darin gefundenen guten und zweckmäßigen Gedanken mittheilt, und die Ehre ihrer Verfasser dadurch befördert.

Die litterarische Entstehung und die Tendenz des gegenwärtigen Werkes gibt der Verf. selbst am besten in der Vorrede an, wo es also heißt: „Bereits bei meinen philosophischen Vorlesungen auf der Universität zu Königsberg in den Jahren 1763 und 1764 ward ich auf den Satz geführt, daß die Vernunftmoral auf Gründe der reinen Vernunft gebaut werden müsse, und

und der oberste Grundsatz, den der Mensch zu wählen hätte, dieser sey: Handle vernünftig oder nach der Vernunft. Diesen Grundsatz habe ich hernach 1769 in einer zu Riga gedruckten kleinen Schrift über die Grundsätze der Sittenlehre und des Naturrechts, und 1770 in der Abhandlung von den ersten Grundsätzen in der Weltweisheit und den schönen Wissenschaften vorgetragen; hernach ausführlicher in einem Aufsatz: Gibt es einen allgemeinen Grundsatz, aus welchem alle Pflichten des Menschen, in welchem Zustande er sich auch befinden möge, so hergeleitet werden können, daß niemals ein Widerspruch in ihnen entstehe, zur Beantwortung einer Leidenlichen Aufgabe, vertheidigt, und in der Betrachtung: Der Mensch in seiner Niedrigkeit und Hoheit, angewandt, welche letztere in der periodischen Schrift: Vermischte Aufsätze und Urtheile über gelehrte Werke am Licht gebracht von verschiedenen Verfassern in und um Liefland, Riga 1774 u. f. stehen. Bei meinen Vorlesungen über die Moral nach der Vernunft und Schrift auf der Greifswaldischen Uni vertritt ward jener Grundsatz von mir aufs neue als nützlich zum Beweise der Pflichten erkannt: und so sind jene früheren Abhandlungen in der jetzigen Schrift erweitert worden.

Insbesondere habe ich durch die Uebereinstimmung des tieffinnigen und, ob ich gleich der Zuhörer seiner lehrreichen Vorlesungen nicht mehr habe seyn können, dennoch persönlich von mir sehr geschätzten Herrn Prof. Kants in seinen seit 1785 herausgegebenen moralischen Schriften: Der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, und der Kritik der praktischen Vernunft, im Wesentlichen eine nicht geringe Bestätigung erhalten. Es wird mir aber nicht zum Fehler angerechnet werden können, daß die Formbestimmung meines

Grundsatzes von den Formeln desselben etwas abgeht. Der verehrungswürdige Geis, welcher in seinem, dem philosophischen Nachdenken gewidmeten, Lebenslaufe durch Denken, Wiederdenken und Anderdenken, Wägen und Wiederwägen fortgeschritten und zu der gegenwärtigen Stufe gelangt ist, und auch das an sich selbst nicht neue, bald mit der Subtilität der Ausdrücke und Unterscheidungen, bald durch eine Ausbesserung des Mangelhaften, durch eine sinnreiche Wendung oder durch eine bededte Sprache vorzustellen weiß, wird (dies am wenigsten misbilligen. Er schreibt vielmehr in der Kritik der praktischen Vernunft selbst: „Schriftsteller würden sich mancher Irthümer, mancher verlorren Mühe (weil sie auf Blendwerke gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.“

Ein ängstliches Halten an geachteten Vorstellungen und Wörtern, oder eine bloße Wiederholung derselben mit gleicher Materie und Form, führt die Einsichten nicht vorwärts, sondern wohl gar zurück. Vielmehr ist ein freies Denken und Forschen mit einem bescheidenen und sanftmuthvollen Vortrage der Weg, die menschlichen Erkenntnisse richtiger zu machen und zu vermehren. Dieses ist die Denkungsart aller wahren Weltweisen gewesen.“

Jeder Vernünftige muß diese Denkart des V. höchstphilosophisch finden. Was den näheren Inhalt desselben betrifft; so werden darin 1) die Ursachen der Verschiedenheit der von den Weltweisen angegebenen Grundsätze der Vernunftmoral angegeben; 2) die Eigenschaften eines solchen Grundsatzes entwickelt; daraus 3) der im Titel ausgedruckte Grundsatz deducirt und erweitert; 4) der Begriff von
Gut

Ges durch ihn bestimmt. Hierauf wird er 5) mit verschiedenen andern Grundsätzen verglichen und vereinigt, und 6) näher auf die Praxis angewandt. — Die Deduction lautet in der Kürze, wie folget: 1) Die Moral soll die rechte Weise anderer freien Handlungen lehren. Sie ist die Wissenschaft dessen, was geschehen soll. Das Sollen hängt von Gründen ab, die sich der Vernünftige vorstellt. Diese können seyn a) bloß sinnliche Lust und Vortheil; b) bloß vernünftige, die innere Rechtfertigung der Handlungen. Eine Vernunftmoral mit ihren Bestimmungsgründen von den letzteren. 2) Die moralischen Grundbegriffe offenbaren sich sehr früh, selbst in wenig kultivirten Menschen, und weisen auf ein Vernunftvermögen hin. Dieses ist das Vermögen der Gesetze und Principien, sowohl zu den Erkenntnissen, um die Wahrheit derselben zu beurtheilen, als auch zu den Handlungen des Willens, um sie für recht oder unrecht zu erklären, zu billigen oder zu missbilligen. Diese Gesetze des Denkens und Handelns hat die Vernunft nicht aus der Erfahrung: denn sie sind vor einer Erfahrung in der Seele, und können auch selbst nicht erfahren werden. Aber da sie sonst dunkel ruhen, so kommen sie bei den Erfahrungsgegenständen zum Bewußtseyn, und werden durch das Streben der Vernunft deutlich gemacht. Die allgemeinsten Grundsätze der Vernunft, welche man in allen Subjekten wahrnimmt und bei allen Objecten gesehrt, sind die Grundsätze von der Einstimmung und dem Widerspruch, nämlich daß eine Behauptung sich nicht selbst widersprechen, sondern Einstimmung in einer Behauptung seyn müsse und von dem Grund und der Folge, daß jede Wirkung ihren Grund, und der Grund etwas auf ihn Begründetes haben müsse; beide aber einander gemäß seyn müssen. Es ist

gewiß, daß die menschliche Vernunft diese Grundsätze am frühesten und am meisten zu gebrauchten Gelegenheiten findet. Sie sind auch mit Recht für die obersten Grundsätze zu halten, weil man nicht denken und beschließen kann, wofür man dieselben nicht zum Grunde legt. Das Urtheil ist eine Verbindung zweier Begriffe, davon der eine supponirt oder entzogen wird, entweders weil er einstimmt und widerspricht, oder weil er Grund und Begründetes ist. Was diesen Grundsätzen in Erkenntnissen gemäß ist, muß die Vernunft nach der Einsicht des Gemüths für wahr halten; und was ihnen in Handlungen gemäß ist, muß sie billigen oder für Verpflichtung achten. Es ist also ein Vernunftgesetz, jenen höchsten Grundsätzen der Vernunft gemäß zu erkennen und zu handeln, und es entsteht eine innere Nothwendigkeit, also zu urtheilen und zu handeln, wie es jenen Principien gemäß ist. 3) Die Forderung der Vernunft, ihrem Ausspruch in den freien Handlungen zu folgen, heißt das Moralgesetz der Vernunft. Hier legt sich nun oft die Sinnlichkeit zwischen dem Gebot der Vernunft und dem Geschehen: aber eben deswegen muß man auf die Sinnlichkeit, so wenig als möglich ist, hören. Alle Menschen handeln mit der Vernunft. Sie bedienen sich derselben als eines Werkzeuges, auch wenn sie sinnlichen Maximen Folge leisten. Sie handeln aber nur nach der Vernunft, wenn sie die alleinigen Ansprüche derselben befolgen. Die praktische Vernunft bestimmt in vielen Dingen, deren Inhalt ihr genug bekannt ist, auch ohne eine deutliche Erkenntnis und Anwendung der Gründe. Aber dem umgekehrten kann das Urtheil nicht ohne die zureichende Gründe geschehen, wenn sie gleich nicht entwickelt sind. Es folgt hieraus auch nicht, daß die Erkenntnis des Gegenstandes

standes und der Gründe nicht deutlich seyn dürft. Die Erfahrung lehret, daß die Vernunft in Dingen, deren Beschaffenheit und Eigenschaft bekannt oder genauer betrachtet sind, richtiger entscheidet, als in Dingen, die ihr nicht bekannt sind, oder die nicht genugsam von dem Gemüthe erwogen werden. Die meisten Menschen stimmen darinn überein, daß es unrecht sey, des andern Eigenthum zu rauben. Aber man lege mehreren Menschen die Frage vor, ob es recht sey, einem Feinde Gutes oder Uebels zuzufügen: so werden ihre Urtheile verschieden ausfallen, aus keiner andern Ursache, als weil sie von dem Objekt, nemlich dem Feinde, sich nur einen einseitigen und nicht völligen Begriff machen. Denn so bald sie auf die Beschaffenheit des Objekts aufmerksam gemacht worden sind; wenn sie belchret werden, daß der Feind ein Mensch, ein vernünftiges Geschöpf ist, das die Zwecke der Vernunft und des Lebens erfüllen soll, welches durch eine üble Hegegrung nicht darinn gestört werden muß; so wird ihre Vernunft eine richtige Sentenz fassen. Dem ungeschadet erhellet auch aus dem unrichtigen Urtheil über das, was recht ist, daß der Vernunft nicht an dem Vernügen mangle, über das, was recht ist, entscheiden zu wollen. 4) Die Vernunft muß also die Natur der Dinge und deren Verhältniß zu andern erforschen, und dieser berechtigten Erkenntniß gemäß ihre Handlungen bestimmen, und hieraus gehet eben der Grundsatz S. 39 hervor: „Handle nach dem Ausprüche der Vernunft, zufolge einer lauterer Betrachtung der Dinge.“ Dieser Grundsatz wird nun in der Folge noch weiter bewiesen, und seine Vernunftmässigkeit und Richtigkeit dargethan.

Es ist wohl kein Zweifel, daß der Hr. V. leicht alle Parteien mit diesem Grundsatz vereinigen wird. Nur steht zu
Annal. 797.

fürchten, daß sie sich eben so schnell wieder trennen werden, wenn es nun darauf ankommt, das eigentliche allgemein feste Kriterium der Vernunftmässigkeit anzugeben. Denn hier würde man bald finden, daß einige die Glückseligkeit, andere die Vollkommenheit u. s. w. zu einem solchen Kriterio erheben wollen, das die allgemeine Vernunftmässigkeit der Handlungsweise bezeichnet. Es scheint daher dieses Princip, so richtig und wahr es ist, doch noch zu viele Fragen übrig zu lassen, welche man eben aus dem obersten Princip entscheiden will, wozu es aber die Auflösung nicht enthält. Dergleichen Unbestimmtheiten enthalten auch alle die übrigen Formeln, als: Handle rein vernünftig, oder handle der reinen Vernunft gemäß u. s. w. Denn hier fehlt gerade das, was man, vermittelt des Princip, gern wissen möchte, nemlich: Woher kann ich denn wissen, daß ich rein vernünftig handle, daß meine Betrachtung der Dinge lauter ist u. s. w.? Kant gibt in seinem Princip die Antwort: wenn deine Maxime als allgemeines Gesetz gedacht werden kann. Hierbei wird nur freilich auch eine Geschicklichkeit der Anwendung vorausgesetzt, eine Vergleichung der Dinge mit den Zwecken und Bedürfnissen der Menschheit, die empirisch ist, und es giebt in dieser Beziehung alles was der V. so schön und gründlich beurteilt hat. Nur scheint die Kantische Formel mehr ein eigentlich moralisches Kriterium zu enthalten, da hingegen die Formel des Veri ein logisches Merkmal des moralischen Kriteriums ausdrückt.

III. RELIGIONSPHILOSOPHIE.

- 21) Leipzig bei Größl: *Enfibia*. Eine Jahresschrift zur Beförderung der Religiosität. Herausgegeben von *Ludwig Theobald Kofegarten*. Mit einem Kupfer von R Penzel.

Penzel. Erstes Jahr: 1797. 13. B. gr. 8. Brochur (1 rthlr. 8 gr.)

Die religiösen Ideen zu beleben, und durch stromende Beispiele und schöne Aussprüche selbst aufzuklären, um dadurch in dem Herzen aufgekürter Menschen Religion zu wecken und tie bis zur Handlung zu erwärmen, ist in der That ein sehr wichtiger Zweck, und die Beförderung desselben ein lobenswerthes Unternehmen. Da die Religion selbst simpel und schlecht ist, so ist dieser Zweck auch gewiss weit eher und sicherer, durch einfache aber wahre Gedanken, als durch metaphysische unerwiesliche Begriffe zu erreichen. Die religiösen Ideen rührend zu machen, wird mehr die Betrachtung der sichtbaren Welt dienen, als phantastische Erdichtungen, die zwar hie und da Wärme, aber gewiss keine wahre Erbauung hervorzubringen im Stande sind. Rec. hat es daher ungern gesehen, daß der Hr. Verf. die teleologische Betrachtungen, die einzigen, welche rechte moralische Nahrung geben können, ganz weggelassen hat. Es ist indessen zu hoffen, daß dieses für die künftigen Jahrgänge aufgespart ist, und wir wollen Jähr anzeigen, was die Eusebia dieses Jahr geleistet hat. Gedichte, Briefe, Biographien, Predigten u. s. w. machen den Inhalt dieses Buchs aus. Den Charakter dieser Stücke wollen wir den Verf. selbst schildern lassen, nach der Vorrede S. XII.: „Es beginnt dieses Buch mit einer Reihe religiöser Gesänge, nicht etwa einem in der Natur der Sache gegründeten Eintheilungsgrunde, als vielmehr einzig und allein dem herkömmlichen Primat zu Liebe, welchen man der Poesie vor der Prose einzuräumen pflegt. Die Gesänge enthalten für diesmal lauter Anbetungen. Die Dichter, aus welchen ich sie zusammentrug, gehören zu den geschätztesten mancher Zeiten und Zungen;

und eben in dieser Hinsicht habe ich blüßig Bedenken getragen, ihren Meisterstücken meine eigenen Versuche in diesem Felde beizugefellen, als welche ich bis zu einem der künftigen Jahrgänge verspare.

Es folgen die Briefe Eudämons an Psyche, in welchen ich den etwas mißlichen Versuch gewagt habe, den religiösen Glauben auf eine lebhaftere und mit Handlung durchwehte Meditation zu gründen. Nur die neun ersten Briefe des Ganzen erscheinen hier; und diese Neun beschäftigen sich einzig und allein mit dem Thema der Sittlichkeit, von welchem in den folgenden zur Begründung der Freiheit, des höchsten Gutes, der Unsterblichkeit, des Daléys Gottes und einer allgemeinen moralischen Ordnung fortgeschritten wird. Die ehrwürdigen Männer, deren Untersuchungen ich bei diesem durchaus anspruchlosen Versuche zum Grunde legte, einen Kant, Reinhold, Jacob, Heidenreich, Niethammer, Eendavid u. s. m. bei jeder einzelnen Gelegenheit zu zitiren, schien mir überflüssig für den Kenner, und zurückbleibend für den Layen. Nur jene wenigen Male habe ich sie ausdrücklich angezogen, wo ich es für nöthig fand, einzelne Stellen aus ihren Schriften zu entlehnen.

Der biographische Theil des Buchs liefert für diesmal nur Fragmente aus dem Leben einiger weniger Männer, deren Religiosität sich nicht auf die Läuterung und Beruhigung ihres inwendigen Menschen beschränkte, sondern gleich einer lebendigen Kraft in das innerste Getriebe ihres handlungsreichen Lebens eingriff. Justus Jocas Nachricht von Luthers letzten Stunden, so wie Frankens Schilderung von Speners Lebensweise habe ich unverändert aufgenommen, weil ich vermuthete, daß diese Aufätze in ihrer treuerhitzigen, wenn gleich veralteten Manier dem Leser
will-

willkommener seyn würden, als in jeder modernisirten Umkleidung. — Emanuels Brief über Gott gehört freilich nicht im strengsten Sinne unter dieses Rubrum. Man wird jedoch diesen Verstoß wider die Tapik. um der ausnehmenden Vortreflichkeit des Inhalts willen höfentlich gerne verzeihen.

Die dann folgende Blumen- (oder vielmehr Körner-) Lese von religiösen Ideen ist gleichsam eine Chrestomathie aus Plato, Aristoteles, Cicero, Marcus Aurelius, Bacon, Montagne, Pascal, Hemsterhuys, Rousseau, Kant, Moler, Herder, Göße, Friedrich Jacobi, Friedrich Schiller und Friedrich Richter — Männer, welche ich die Blutsfreunde meines Geistes und Herzens nennen möchte, wenn es sich ziemte, zu seinen Lehrern und Tröstern unter einem so vertraulichen Verhältniß hinaufzusehen. Die Titel, unter welche ich diese Excerptsammlung, sind: die Gottheit, die Natur, der Mensch, die Wahrheit, die Tugend, die Liebe, Unsterblichkeit, Vorlehung und Zukunft. Manche der hier gesammelten Gedanken, (Gedanken, welche „wie Schauer in meiner Seele zurückerblieben“) habe ich des eifigen Nachsuchens ohngeschtet in der Folge nicht wieder auffinden können. In solchen Fällen kann ich für die eigentlichen Worte nicht immer einstehen, für den Sinn in alle Wege.

Die Züge des religiösen Heroismus sind aus Thuanus, Burnets, Hume's, Leonard Meisters und andern Geschichtsbüchern, einige auch aus Feddersens, Wagnitzens, Lawätzens Sammlungen ausgezogen, und größtentheils neu bearbeitet.

In den Uferpredigten (dergleichen nach einer uralten Sitte dieses Landes jährlich in der Nähe des Vorgebirges Arkona gehalten werden) wird die Natur durchweg als ein dem Reiche göttlicher Zwecke innig zu-

sprechendes Ganzes der physischen Kräfte betrachtet, und in dieser Hinsicht schienen selbige mir hier ganz eigendlich an ihrer Stelle zu stehen.

Das Gedicht endlich, welches dieses Buch bechließt, ist die Frucht einer feierlichen, durch das Anschauen eben jener erhabenen Natur hervorgebrachten Stimmung. Best, nachdem es vollendet war, sahe ich, daß es auch für einen Versuch gelten könne, den Resultaten der neuesten Untersuchungen im Felde der Moral durch die lyrische Dichtkunst Lebendigkeit und Intuition zu geben.

Man siehet, daß ich diesen ersten Jahrgang ganz allein, theils ausgearbeitet, theils gesammelt habe. Sollte aber die Billigung der Kenner und der Beifall des Publici meiner Eusebia eine längere Fortdauer sichern, so hoffe ich auf den Beitritt mehrerer von Deutschlands vortrefflichsten Schriftstellern, welche ich das Glück habe, zu meinen Freunden zu zählen, mit Sicherheit rechnen zu dürfen.“

Die Lieder sind von Herder, Milton, Thomson, Vanini, Gerhard, Haller, Kleist, Gleim, Uz, Klopstock, Mendelssohn, und Schubart. Von Gellert, dem vortrefflichsten unter allen religiösen Dichtern, findet man nichts, wahrcheinlich, weil der Verf. voraussetzte, daß er in aller Händen ist. In den Briefen Eudämons an Psyche sieht die scholaistische Form zu sehr hervor. Die Biographien von Luther und Spener sind lehrreich, ob sie gleich für unsre Zeiten schwerlich erbautlich seyn möchten. Emanuels Brief über Gott aus den *Blumen-Frucht- und Dornenstücken* und der Weltball ohne Gott; ein Traum aus dem *Hesperus*, sind in der bekannten Manier des Verfassers dieser Schriften. Rec. kann die Vortreflichkeit in diesen Stücken nicht finden, die ihnen der Herausgeber beilegt. Es ist mehr Schwulst, als Wahrheit darin.

Die Phantasie und der Verstand werden zu gleicher Zeit auf Schrauben gestellt, und beide in die peinlichste Lage versetzt, indem jene keine klaren Bilder und dieser keine bestimmten Begriffe, in den Worten des Verfassers zu finden vermag. Dieses Urtheil zu rechtfertigen, ist hier der Ort nicht; es kann aber, wenn es gefodert wird, durch tausend Beispiele geschehen. Der Traum insonderheit, ist weder schön noch erbaulich. Die Korallenbänke schlagender Herzen ist ein ekelhaftes Bild, und die *glühenden* Seelen, die auf das Todtenmeer ausgegüßet werden, sind lächerlich. — Die Aussprüche, welche unter der Rubrik: *Gedanken* vorkommen, sind größtentheils schön und wahr. Manche Gedanken sind jedoch schief, und diese hätten lieber wegbleiben sollen, z. B. S. 201, wo es heißt: „Nur so viel ist Gutes am Menschen; nur in so weit ist er sich und andern etwas werth, als er Fähigkeit zu sünden und zu glauben hat. Es liegt in der Natur des endlichen, nurmittelbar, das ist, sinnlich erkennenden Wesens, daß ihm Wahrheit, daß ihm eigentliches Daseyn und Leben, so wenig ganz aufgedeckt, als ganz verborgen seyn kann. Sympathie mit dem unsichtbaren Wirklichen, Lebendigen und Wahren ist Glaube. Je mehr Sinn jemand für das Unsichtbare in der Natur und im Menschen zeigt, je wirksamer und thätiger aus dem Unsichtbaren in ihm selbst er sich beweißt; für desto vortheilhafter müssen wir ihn achten, und achten; wir ihn allgemein.“

Schwedenborg, Bourignon, und alle mystischen Träumer und Geistesfieber verdienen demnach mehr Achtung, als die kalten Irrlehrer Bayle, Hume etc. Diese Deutung ist wenigstens die natürlichste. Die Züge des religiösen Heroismus S. 227 — 254 lassen das Herz kalt, und erzeugen keine Bewun-

derung, weil die Beispiele sämtlich von der Art sind, daß die Motive, auch abergläubische Religion seyn können, die allemal einen widerlichen Eindruck macht, sie mag hervorbringen was sie will, und wenn ein tugendhafter Zug sich hinein mischt; so bedauert man nur, daß er nicht allein wirkt, sondern sich mit phantastischen Gründen vereinigt hat. Was für kleinliche Vorstellungen von Gott herrschen z. B. in dem Beispiele S. 247 von Fresenius. Und wenn Herrmann Franke (S. 247) wirklich keine weitere Aussicht hatte, den Bau seines Waisenhauses zu vollenden, als das Vertrauen auf Gott, wie in der dort angeführten Anekdote erzählt wird; so war er doch ein Thor, daß er ihn anfang. Denn wie leicht hätte es der Vorsehung viel gemäßer seyn können, daß dieses Haus nicht entstand, und damit konnte er sehr leicht an den armen Bauleuten zum Betrüger werden müssen. Die Maxime: Ich will keinen nützlichen Zweck eher ausführen, als bis ich sichere Mittel dazu in Händen habe, ist weit vernünftiger und weit tugendhafter als: Ich will alles, was mir nützlich und gut scheint, anfangen, und mich darauf verlassen, daß mir Gott die Mittel gebe werde. Die Uferpredigten vom Verf. sind zweckmäßig, voll Wahrheit und rührender Stellen. Hier und da ist der Stil zu pretiös und die Bilder zu gesucht. Ueberhaupt wird der Verf. wohl thun, wenn er mehr Einfachheit in seine Schreibart zu bringen sucht, wodurch es ihm gewiß gelingen wird, die Würde zu erreichen, welche sich für die Religion schickt.

12) Lemgo in der Meyerschen Buchhandlung: *Versuch einer moralischen Einleitung in das Neue Testament* für Religionslehrer und denkende Christen. Von

Von Immanuel Berger. Erster Theil.
1/97. 21 B. gr. 8.

Ob der Hr. Verf. die Worte des Neuen Testaments richtig ausgelegt habe, wollen wir exegetischen Theologen zur Beurtheilung überlassen. Hier wird es genug seyn, die Principien der Auslegung, welche er in der Einleitung darstellt, mitzutheilen, um den Geist des Werks zu charakterisiren. Das Neue Testament kann theils als *historische* Urkunde, theils als *Offenbarungsurkunde* betrachtet werden. Ist das letztere, so lassen sich im voraus gewisse Eigenschaften bestimmen, welche dasselbe haben muß, um wirklich Offenbarung enthalten zu können. Diese Eigenschaften werden durch die Kritik des Offenbarungsbegriffs festgesetzt und nach ihnen die Möglichkeit beurtheilt, ob ein gewisses Buch, das dafür gehalten wird, geoffenbaret seyn könne oder nicht? Nach den Grundsätzen einer Offenbarungskritik (p. 5.) soll eine geoffenbarte Urkunde eine Religion enthalten, welche durch Leitung der göttlichen Vorsehung einer Gesellschaft von Menschen mitgetheilt wird, die sich zur Kultur einer vernünftigen Religion verbunden haben. Eine Religion, welche durch Veranstaltung des höchsten moralischen Wesens befördert werden soll, kann aber keine andre seyn, als eine moralische, d. i. eine solche, welche durch eine Moral begründet wird, und dieselbe bei denjenigen, welche diese Religion bekennen, befördert. Michin kann auch eine Offenbarung keine andere als eine *moralische* Religion enthalten. — Eine solche aber darf der reinen Moral nicht widersprechen, sondern muß vielmehr auf dieselbe gegründet seyn (p. 8.) Es ist aber nicht nothwendig, daß sie besondere moralische Vorschriften enthalte; sie könnte dieselben auch schon voraussetzen. In

dem Neuen Testamente finden sich eine Menge moralischer Beispiele und Handlungen, welche nach der allgemeinen Moral beurtheilt und gewürdigt werden müssen. Diese zu zergliedern und lebendig darzustellen, ist der Hauptzweck des Verfassers. Es kommt bei der Moralität nicht darauf an, sagt der Verf. S. 24. sehr richtig, daß man ein System der Moral seinem Gedächtnisse anvertraut, sondern darauf, daß man seinen moralischen Sinn richtig gebildet habe. Zu dieser Bildung wird ein Buch, welches reine moralische Grundsätze deutlich, lebhaft und rührend vorträgt, sie mit passenden Beispielen erläutert und dadurch die Phantasie mit moralischen Bildern füllt, dem Verstande moralische Regeln und der moralischen Urtheilskraft Gelegenheit giebt, sich zu üben, und auf diese Weise der Vernunft den Weg bahnt, um ihre Gesetzgebung ausüben zu können, mehr beitragen als das scharfste, vollständigste, aber trockne Moralsystem.

Wenn ein solches Buch dabei in einem großen Ansehen steht, wenn es von vielen Menschen gekannt, geschätzt und gelesen wird, so ist es um so brauchbarer zu einem moralischen Handbuche für die Menschen, bei welchen es dies Ansehen hat.

Das Neue Testament wird von dem größten Theile der kultivirtesten Bewohner der Erde als das trefflichste moralische Handbuch verehrt. Welch ein Glück wäre es daher für sie, wenn eben das Buch zugleich eine so hohe moralische Reinheit, und eine so mannichfaltige moralische Vielseitigkeit haben sollte, daß es hierin nicht leicht von einem andern Buche übertroffen würde!

Eine moralische Einleitung ins Neue Testament wird sich daher auch diesen Zweck, welcher dadurch befördert werden kann, zum Gesichtspunkte machen, und es als moralisches Handbuch der Menschheit

heit be rachten. Sie wird die moralischen Vorstellungen desselben herausheben, die vorgezeichneten Charakterzüge moralisch merkwürdiger Personen entwickeln, und, so viel als möglich, in die feinsten moralischen Beziehungen einzudringen suchen, welche der Inhalt des Neuen Testaments darbietet.

Bei der Entwicklung der Moral selbst bindet sich der Verf. an keine systematische Ordnung, sondern folgt der Ordnung der Kapitel. Mit Recht werden die Vorzüge der Sentenzen vor der systematischen Entwicklung der Begriffe in Beziehung auf das Praktische erhoben und folgende Stelle der Einleitung hat des Rec. vollkommen Beifall: „Die Vortheile der Methode die Moral in Sittensprüchen vorzutragen, entstehen aus der Kürze, dem Nachdruck, der Einkleidung und der Falschheit dieser Sentenzen. Die Kürze solcher Sprüche macht, daß sie das Gedächtnis leichter auffassen und behalten kann. Sie werden dadurch wirksamer, indem sie in solchen Fällen, wo die Seele sich schnell entschließen soll, ihr mit wenig Worten vorliegen, was zu thun ist. Hier würde vielleicht ein längeres Refinement, welches aus einem moralischen Systeme hätte schließen wollen, was in diesem Falle Pflicht sey, oft unmöglich seyn. Eben dadurch gewinnen sie am Nachdruck, weil sie meistentheils apodiktisch ausgedrückt sind, und nicht erlauben, daß im Gemüthe Zweifel aufsteigen, die ihnen etwas entgegen stehen könnten. Haben Sprüche dieser Art schon ein gewisses Alter und Ansehn, so wird ihr Nachdruck noch vermehrt, indem jeder Mensch gern nach solchen Maximen handelt, die er von vielen gebilligt und befolgt sieht, und solche Sprüche als Resultate von Erfahrungen betrachtet, die sich die Vorwelt zum Theil mit ihrem Schaden erworben hat, und

dem er zu entgehen hoffen darf, wenn er sich nach Grundsätzen richtet, die Weise und Erfahrene für eine vernünftige Handlung aufgestellt haben. Die Einkleidung dieser Sprache ist mehrertheils bildlich. Dadurch wird moralische Bildung der Sinnlichkeit am vortheilhaftesten mit moralischer Verstandesbildung verbunden und der Uebergang von der einen zur andern erleichtert. Auch wird durch die Auflösung der Bilder, und durch ihre Anwendung die moralische Urtheilskraft geübt. Zu diesen Vortheilen kommt endlich noch die Falschheit, welche Sprüchen diese Art eigen ist, indem jeder derselben für sich ein Ganzes ausmacht, und nicht, wie es bei dem systematischen Vortrage der Fall ist, die Bestimmung der Begriffe, welche in diesen Sprüchen vorkommen, von andern Sätzen abhängt, an die man sich zugleich erinnern muß, um von denen Gebrauch machen zu können, von welchen die Rede ist.“

Rec. stimmt auch gern in den Wunsch ein, welchen der Verf. S. 50 thut, daß nämlich ein Mann von Geist in untern Zeiten aus dem großen Vorrath von Sittensprüchen, welche uns die Vorwelt hinterlassen hat, eine Anzahl der reinsten, umfassendsten und kräftigsten herausheben, und sie zu einer Moral für das Leben zusammenstellen möchte. Wenn es möglich wäre, dieselben so gemein zu machen, wie es z. B. die jüdischen 10 Gebote unter uns sind, so würde für moralische Volksbildung großer Gewinn daraus gezogen werden können, besonders wenn man ihnen eine gleiche Autorität zu verschaffen wüßte, wie diejenige ist, welche der Dekalogus hat.

Die Arbeit des Verf. wird gewiß für Religionstheiler, welche das Neue Testament praktisch machen sollen, von gutem Nutzen seyn. Dieser sollte Theil befaßt dem

den Matthäus und Markus, der Ganze denkt er in zwei noch folgenden Bänden zu vollenden.

13) Leipzig bei Gottfr. Martini: *Philosophisches Taschenbuch für denkende Gottesverehrer* von K. H. Heydenreich. *Zweiter Jahrgang* 1797. 15 B. in 12.

Von dem zweiten Jahrgange dieses Taschenbuches gilt eben das, was der Rec. vom ersten (Annal. 95 Dec. S. 152) geurtheilt hat. Es enthält diesmal 1) *Vorrede über ein sch-inbares Paradoxon: Es ist in der Religionslehre der kritischen Philosophie alles alt und alles neu* S. 1 -- XLIII. Dieses Paradoxon wird also gelöst: Die kritische Philosophie hat kein Lehrstück, dessen Gegenstand man nicht in irgend einem frühern Systeme fände, aber ihre Behandlung aller Gegenstände ist gänzlich neu und ohne Beispiel. Sie ist eine Darstellung der ursprünglichen und unveränderlichen Merkmale der Menschheit, wiefern sie sich durch Bewußtseyn und Vernunft entwickeln lassen, wie wäre es möglich, daß die Denker aller vorigen Jahrhunderte irgend einen charakteristischen Hauptzug unsrer Gattung übersehen haben sollten? Wie lehrte sich auch vom Anbeginn die Freunde der Philosophie, nach ihrem Lehrgebäude von einander entfernt haben, so hat doch ihr Vortritt durchaus Richtung auf ein und dasselbe Ziel genommen, und wie verschieden auch die Resultate waren, welche sie fanden, so trafen sie doch in dem, was sie suchten, vollkommen zusammen. Alle suchten nämlich befriedigende Antwort auf zwei Fragen, die kein Mensch, ohne seine Vernunft zu verleugnen, von sich abweisen kann, die eine, die, auf welche alle andre für ihn mögliche Fragen zurückweisen: *was kann ich wissen?*

die andre jene, auf welche alle andre für ihn mögliche Fragen hinführen: *was ist der letzte Zweck meines Daseyns?* Und wie mannigfaltig auch die Erklärungen der Philosophie ausfallen mußten, wenn man auf dasjenige Rücklicht nahm, was in den verschiedenen Systemen geleistet war, so konnte es dennoch jederzeit nur eine Erklärung jener Wissenschaft geben, wenn man das gemeinschaftliche Ziel in das Auge faßt, nach welchem alle hinstreben. Kein Wunder, wenn die kritische Philosophie keine Gegenstände aufstellt, die sich nicht bereits in den vorigen Systemen nur hier und da zerstreut aufhinden ließen, und eben so wenig unbegreiflich, daß so manche übrigens gelehrte Halbkennner derselben sie für nichts mehr, als einen ausgebildeten Eklekticismus halten.

Man kann aber auch noch in einer andern Hinsicht sagen, daß die kritische Philosophie nichts als alte Wahrheiten enthalte. Nämlich ihre wesentlichen Resultate sind keine andern, als die allgemeinen Resultate der gefunden und unverdorbenen Menschenvernunft, Wahrheiten, welche sich auch ohne alle Spekulation schon dem bloßen Gefühle aufdrängen. Zwar hat es bei dem ersten Studium derselben das Ansehen, als reise man mit jedem Lehrstücke in ein ganz fremdes Land, allein, mit einem angenehmen Erlaunen findet man bald, daß der spekulative Gang des großen Urhebers derselben zur Weisheit der Natur und des Lebens hinführt, daß kein ganzes System nichts anders, als ein mit einem Commentar versehener Codex der reinen Aussprüche der gefunden Menschenvernunft ist.

So wahr indessen das Gesagte ist, so unleugbar ist auf der andern Seite, daß jeder Theil dieses Systems, in Hinsicht der Art und Weise, wie er gegründet ist, und nach dem Verhältnisse, in welches er zu allen

allen übrigen Theilen und dem Ganzen gestellt ist, auch zugleich als neu angesehen werden muß.

Diejenige Methode, zu philosophiren, welche darin herrscht, ist originell und einzig, ohne Beispiel in irgend einem Denker der Vorzeit. Nach ihr sind blinde Dogmen eben so wenig möglich, als gewagte und schwärmerische Resultate. Denn mit Vorsicht prüft sie vor aller Entscheidung das Vermögen, welches die Erforschung unternehmen soll, und kann denn so, da alle ihre Schritte durch Kritik geleitet sind, das Ziel gründlicher Wahrheit nicht verfehlen. Und insonderheit wird es S. xxiiii auf die Religionslehre angewandt. II) *Ueber die moralische Ordnung als Basis der Gotteslehre der Vernunft* S. 44 - 88. Gewiß ist es, daß die Idee einer sittlichen Ordnung allein die Gründe der richtigen Bestimmung des Begriffs von Gott enthält, und daß der Glaube an die erstere den Glauben an den letzteren unvermeidlich herbeiführt. In dieser Abhandlung wird die sinnliche Natur mit der Idee einer sittlichen Ordnung verglichen, und insonderheit gezeigt, daß die Naturbetrachtung lehre, daß Glückseligkeit hier in der Welt dem Menschen eben nicht beschieden sey, und daß die Thiere eine größere Empfänglichkeit für Glückseligkeit hätten als die Menschen. Wenn die natürliche Fähigkeit eines Wesens zu einem Zustande des Wohlseyns erwogen werden soll; so hängt die Entscheidung von der Beantwortung folgender Fragen ab 1) wie viele und was für Bedürfnisse es habe; 2) ob sie leicht oder schwer befriedigt werden können; 3) ob es viele und wichtige Ursachen gebe, welche das aus der Befriedigung erfolgende Vergnügen aufheben oder doch entkräften können; 4) ob das Wesen einen ursprünglichen Hang habe, nicht zufrieden mit der Be-

friedigung natürlicher Bedürfnisse. So außer diesen noch erkünstelte Nothwendigkeiten zu schaffen.

Das möglichst beständige Wohlseyn eines Wesens beruht auf der harmonischen Befriedigung aller seiner Triebe und Bedürfnisse. Wenn also ausgemacht werden soll, ob eine oder die andre Klasse der Geschöpfe der Glückseligkeit fähiger sey, so kommt es darauf an, für welche von ihnen eine harmonische Befriedigung sämtlicher Triebe und Bedürfnisse realisirt werden könne.

1) Der Mensch besitzt mehr Bedürfnisse und Triebe, als irgend eine Klasse vernunftloser Thiere. Dies ist nicht Folge einer Ausartung desselben durch die bürgerliche Gesellschaft; auch im außergesellschaftlichen Zustande würde der Mensch in Hinsicht der Nothwendigkeiten, nach denen er strebt, sich nimmermehr auf die Einfachheit des vernunftlosen Thieres einschränken können.

2) Die Bedürfnisse jeder Klasse vernunftloser Thiere sind leichter zu befriedigen, als die des Menschen. Selbst die gemeinsten Mittel der Unterhaltung und Schutzung seines Körpers, die die Natur den übrigen Thieren so nahe gelegt hat, erfordern eine nicht geringe Mühe, am erworben und angewendet zu werden.

3) Das Vergnügen keiner Thierart ist der Gefahr, augenblicklich zerstört oder doch mit unangenehmen Gefühlen vermücht zu werden, so ausgesetzt, als es die Freuden der Menschheit sind. Es ist in unsrer Natur keine Quelle stohrer Empfindungen, der nicht eine Quelle von Leiden entgegenstände, welche bereit ist, sie zu vergällen, so wie sie sich öfnet. Jeder Kraft, in wie fern sie Wohlgefühl erregt, steht der Kampf mit einer andern bevor, die es zu vernichten droht. Die Vergnügen unsrer Sinne werden in den meisten

ausdrückt, ist so leicht philosophisch, daß nichts mehr zu wünschen wäre, als ihre Allgemeinheit. Indem er sich nämlich über den Spekulationsgeist unserer Tage herausläßt, sagt er S. IX „Es ist wahr, dieser Drang zu Erfindung neuer Systeme entspringt oft aus mangelhafter Kenntniß der älteren; oft finden sich in diesen wirkliche Mängel, die man wohl aufdecken und wegschaffen könnte, wenn sie nicht eine gute Gelegenheit gäben, nach dem glänzenden Ruhme zu ringen, Schöpfer eines neuen, oder Reformator eines veralteten Systems zu werden; es ist auch wahr, daß dieser Spekulationsgeist besonders in diesen kritischen Tagen seltsame Gestalten hervorgebracht hat, die man mit Mühe für Kinder eines schaffenden Geistes erkennen kann. Aber man lasse ihn doch schaffen! Der menschliche Geist wird sich nie in der Ansicht seiner selbst und der Gegenstände außer ihm erschöpfen, indess er selbst und diese Gegenstände dadurch im mindesten nicht umgestaltet werden. So sonderbar auch viele von den formalen Geburten seyn mögen, womit man uns seit einiger Zeit beehrenkt hat, so würde ja die Spekulation früher oder später damit hervorgetreten seyn, und so ist es ein Glück, daß sie gerade jetzt erschienen sind. Denn ich wage es zu behaupten, daß uns die kritische Philosophie den Standpunkt angewiesen hat den wir mit unserm Erkenntniß nehmen müssen, wenn uns daran liegt, unsere *reinmenschlichen* Bedürfnisse zu befriedigen, und diese Lebensperiode mit hechter Geistesruhe und zum Vortheil unserer gemeinamen Vervollkommnung zu durchlaufen. Ich betrachte daher alle Versuche, diesen Standpunkt zu verrücken, oder auch gänzlich zu ändern, als sehr heilsame Mittel, ihn zu befestigen; einige von diesen Versuchen werfen Strahlen auf ihn, die ihn erhellen, und die im Seb-

punkte stehen erwärmen; andere sind der Schatten, der das Licht hebt; und noch andere sind lustige Feuerkugeln, die sich von selbst in ihre Elemente auflösen. Durch alle noch so widersprechende Systeme gewinnt endlich — die Wahrheit, und diese entschädigt hinlänglich für jede Anstrengung und für alle Mißgriffe. — Da es gleichviel ist, aus wessen Kopfe das System entsprang, das sich der Wahrheit am meisten nähert: so wird es auch leicht seyn, den Namen gegen die Sache umzutauschen, und z. B. die *kritische* Philosophie immer mehr zu erweitern, oder auf ihrem Fundamente ein vollenderes System zu gründen, wenn die *kantische* Philosophie (ganz nach der Absicht ihres großen Stifters) nicht als vollendet befunden werden sollte.“

Wir wollen den Inhalt dieses Werks darzustellen suchen, um die Aufmerksamkeit unserer Leser auf das Buch selbst zu lenken: Die Einleitung nimmt 110 Seiten ein und enthält die vorbereitenden Lehren zur philosophischen Religionstheorie. Es wird §. 1. erwiesen, daß es eine Religion der bloßen Vernunft gebe. Diefes wird, nachdem die Erfahrungsbeweise dafür und dagegen gewürdigt sind, a priori bewiesen. Hier lassen sich aber zwei Wege denken, auf welchen die Entscheidung der Frage gefunden wird. Es können erstlich, in Absicht auf Theologie, die Vernunftprinzipien aufgezeigt werden, aus welchen ein vollständiges und befriedigendes Erkenntniß von Gott hervorgeht, und in Absicht auf Religion (in engerer Bedeutung) kann aus der Natur des menschlichen Begehrungsvermögens, das *Bedürfnis* einer Verstärkung des Willens durch Anwendung jenes Erkenntnisses, mithin die subjektive Möglichkeit der Religion erwiesen werden. Man kann in der Philosophie jede Beweisart erlassen, nur diese einzige nicht, ohne welche keiner ihrer Sätze ge-

sichert ist. Oder die Frage ließe sich zweitens spazogisch beantworten, indem gezeigt würde, daß überall keine Religion möglich sey, wenn es nicht eine Religion der bloßen Vernunft gebe. Diese Beweisart ist für sich allein ganz und gar verwerflich, und nichts weiter als ein Schleichweg. Unterdeßsen gebraucht sie der Verf. hier einzuweichen, weil die erstere noch andere Vorbereitungen bedarf. Es wird daher in der Folge dieses Paragraphen ausführlich und mit vieler Gründlichkeit gezeigt, daß jede Religion, die Möglichkeit einer Religion der bloßen Vernunft voraussetzt. Der 3te Paragraph thut dar, daß die Religion der bloßen Vernunft die Bedingungen der Gültigkeit und Wirklichkeit einer jeden Religion enthalte. Daß eine jede Religion nach Kriterien der Vernunft beurtheilt werden dürfe, kann als erwiesen und unbestritten vorausgesetzt werden. Und da das theologische Erkenntniß, wie und auf welchen Wegen es auch erlangt werden mag, lediglich a priori möglich ist, und eben darum in seiner ursprünglichen Form als ein Produkt der bloßen Vernunft aufgestellt werden kann: so ist die Theologie der bloßen Vernunft, so wie sie die Bedingung der Möglichkeit jeder andern Theologie ist, auch das *Kriterium der Wahrheit und Gültigkeit derselben*. Denn sie enthält nicht bloß ein *Vernunft-erkenntniß* von Gott, sondern überhaupt alles, was über dieses transcendente Object auf irgend eine Art erkannt werden kann; und wenn wir gleich bei Beurtheilung der verschiedenen Theologien Vernunftprincipien zum Grunde legen, so suchen wir doch immer nur Uebereinstimmung derselben mit dem Erkenntniß von Gott aus bloßer Vernunft, so unvollständig und ungeläutert wir es auch subjektiv (in unserer eignen Vernunft) haben mögen. In der eigentlichen Religion der bloßen

Vernunft wird das Erkenntniß von Gott rein und vollständig aufgestellt, und der praktische Gehalt desselben kann ohne empirische Beziehungen gefunden werden; das Bedürfniß, aus welchem sie entspringt, ist gleichfalls unabhängig von der empirisch modificirten Beschaffenheit der Subjekte, weil es aus der moralischen Natur des Menschen überhaupt hervorgeht: folglich wird durch die Religion der bloßen Vernunft *die einzige und allgemeine Tendenz*, so wie *der einzige und allgemeine Zweck* der Religion gegeben, und die Uebereinstimmung des einen und des andern, oder die Einheit der Religion in Ablicht ihrer Tendenz und ihres Zwecks, ist an sich in diesem reinen Produkte der Vernunft- und Willensthätigkeit enthalten. Dann die Vernunft kann sich nicht widersprechen, und hier ist das Erkenntniß so wohl, als der Zweck, worauf es bezogen werden soll, aus einer gemeinschaftlichen Quelle, aus bloßer Vernunft entstanden. Diese Religion hat daher keine andere Beziehung als auf *Sittlichkeit*, den Endzweck der vernünftigen Natur, und sie kann die innere Freiheit des Subjekts so wenig beschränken oder aufheben, daß sie vielmehr bloß darauf gerichtet ist, dasjenige wegzulassen, was der fortgesetzten und ernstlichen Aeußerung derselben entgegen wirkt. Durch diese von empirischen Beziehungen gereinigten Tendenz der Religion werden zugleich jeder andern Religion die Objekte und die Grenzen ihrer Wirklichkeit vorgezeichnet, welche sie zwar nicht notwendig umfassen muß, die sie aber weder verfehlen, noch darüber hinausgehen darf, ohne sich selbst in ihrem Zwecke zu vernichten.

Gibt es demnach eine Religion der bloßen Vernunft, welche ihrer Form, ihrem Inhalte und Zwecke nach in dem ursprünglichen gemeinsamen Charakter der Menschheit begründet ist: so ist sie das Urbild, die

S 2

Norm

Norm für alle Religionen, und wir werden in ihr die Bedingungen finden, unter welchen ihnen Wahrheit und Tauglichkeit zu den höchsten Zwecken der Vernunft zugestanden werden kann.

§. 3 5 werden die Begriffe von *Religion* und *Theologie* im allgemeinen und insbesondere entwickelt. In der allgemeinsten Bedeutung heißt Religion (S. 38) „ein Erkenntnis von Gott, angewandt auf das obere Begehrungsvermögen“. Das bloße Erkenntnis von Gott, heißt Theologie; wiewohl dies Erkenntnis für sich (objektiv) praktisch ist, heißt es praktisches Erkenntnis, oder *objektive Religion*; was aus dem praktischen Erkenntnis im Gemüthe entsteht, die *Gefinnung*, heißt *subjektive*, oder *eigentliche Religion*.

Da nun der Begriff von Gott kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung, sondern eine Idee der Vernunft ist, welche sie a priori in sich entwickelt: so können die theologischen Wahrheiten niemals ein materiales, wohl aber ein formales Erkenntnis werden. D. h. es wird dadurch bloß die Realität eines Begriffs oder einer Idee gesetzt (p. 43). In der Theologie ist die Idee von Gott, als oberster Weltursache (worin sich alle noch so verschiedenen Begriffe von Gott vereinigen) der Gegenstand eines formalen Erkenntnisses, welches, wo es rein seyn soll, nie etwas anderes enthalten kann, als was die Vernunft im theoretischen und praktischen Gebrauche a priori davon aufstellt. Denn die Bestandtheile dieser Idee sind Begriffe, welche nicht nur aus keiner Erfahrung entlehnt werden können, sondern die auch alle Erfahrung ergänzen sollen — in theoretischer Hinsicht gibt sie den letzten, unbedingten Grund für alles in der Erscheinung Gegebene, welcher als etwas Unbedingtes, außer den Erscheinungen liegen muß; in praktischer Hinsicht, den vollständigen

Grund der Möglichkeit des höchsten Guts, welcher weder in der moralischen, noch in der sinnlichen Natur gefunden wird. Diese Idee muß daher ursprünglich (im Absicht ihrer formalen Möglichkeit) als das Produkt der bloßen, gelehrmäßig wirkenden, Vernunft betrachtet, und nach denjenigen Principien bestimmt werden, aus welchen sie entsprungen ist. So lange sie nicht aus diesen Principien deducirt und wissenschaftlich begründet ist, so ist weder ihre wahre Bedeutung bestimmt, noch ihre Realität getichert, und sie ist in beiderlei Hinsicht den Ausschweifungen einer vagen Vernunft und den Dichtungen einer ungezügelter Phantasie bloß gestellt. Es folgt hieraus, daß die Idee von Gott, da sie aus reiner Vernunftentfaltungen ist auch wiederum aus reiner Vernunft aufgesucht werden müsse; daß folglich ein richtiges Erkenntnis von Gott, oder eine wahre Theologie zunächst durch die *philosophirende Vernunft* gegeben werden könne, welche dies Erkenntnis bis zu seinem ersten Ursprunge verfolgt, und in diesem kritischen Gesichte weder dem Dogmatismus, noch dem Scepticismus Vorhub leistet, indem sie nur dasjenige aufstellt, was sie in Bezug auf dies Erkenntnis in sich selbst vorfindet. Wird nun aber die Idee von Gott als reine Vernunftidee betrachtet, und einer philosophischen Bearbeitung unterworfen, so muß das allgemeine Merkmal der Theologie, daß sie ein Erkenntnis von Gott liefern, welches auf bloße Vernunft, auf Offenbarung oder Tradition gegründet werden mag, näher bestimmt, und Theologie zu einer Wissenschaft erhoben werden, welche von allen empirischen Bestimmungen abstrahirt, und als transcendente Wissenschaft in sich selbst fest steht. Der näher bestimmte Begriff der Theologie wird also seyn, daß sie ist: „ein Erkenntnis von Gott aus Principien der bloßen Vernunft“;

wunfs; oder, ein Inbegriff von Vernunftwahrheiten über die oberste moralische Weltursache. —

Um den Begriff der Religion als der *praktischen Erkenntnis Gottes* näher zu bestimmen, wird S. 57 der Begriff des *Praktischen* erörtert, und insonderheit das *subjektiv* und *objektivpraktische* unterschieden. Das *objektivpraktische* gehört der Vorstellung an, und die heißt dann eine *praktische Vorstellung*; das *subjektivpraktische* entsteht durch einen Aktus der Freiheit, wodurch ein Begriff bestimmend wird. Jedes Erkenntnis das *praktisch* werden soll, *subjektiv*, muß für sich *praktisch* seyn, *objektiv*, — mit andern Worten: das Erkenntnis muß *als solches* eine Beziehung auf den Willen haben, wennes, *subjektiv*, darauf bezogen werden soll, um vermittelt einer aus dieser Beziehung entstandenen *Gefinnung* auf die Bestimmung der Willkühr wirken zu können. Dies ist aber nicht umgekehrt der Fall: was *objektiv praktisch* ist, das wird auch *subjektiv praktisch*. Denn das es bestimmend wird, ruhet auf einer Handlung der Freiheit, und diese wird nie durch die bloße Vorstellung möglich. Die Vorstellung des *moralischen Gesetzes* ist als *solche praktisch*, d. i. sie hat Beziehung auf einen Willen, der die Form dieses Gesetzes zur Form seiner freien Bestimmung machen soll; diese Vorstellung wird aber erst dann bestimmend (was sie für sich ist), wenn er sie in Beziehung auf sich denkt, d. h., wenn er seine von jedem Gesetze unabhängige Selbstthätigkeit auf das *moralische Gesetz* richtet, und sich demselben freiwillig unterwirft. Dies würde aber nicht geschehen können, wäre nicht die Vorstellung des *moralischen Gesetzes* *objektiv* so beschaffen, daß sie eine *subjektive Beziehung* möglich machte, daß sie folglich, weil sie für sich Achtung im Gemüthe es-

weckt, mit Achtung in die Willkühr aufgenommen, und Bestimmungsgrund derselben werden könnte. Diese Ausnahme mag wohl mit Freiheit geschehen, und sogar in einem bloßen Aktus der Freiheit gegründet seyn; aber dieser Aktus würde selbst nicht möglich werden, wenn nicht die Vorstellung des Gesetzes auf den Willen bezogen würde, wozu sie für sich tauglich seyn muß. Ohne diese Beziehung ist die Vorstellung des *moralischen Gesetzes* nichts weiter, als eine Vorstellung, die sich in aller Menschen Vernunft als *praktische Idee* vorfindet, aber darum nicht in jeder Vernunft als *solche* wirksam wird.

Das nämliche gilt von jedem andern Erkenntnis, welches *praktisch* seyn soll. Wenn also das *theologische Erkenntnis* das obere Begehrungsvermögen bestimmen soll, sich dem Vernunftgesetze gemäß zu äußern, oder, wenn Religion im eigentlichen Sinne möglich seyn soll: so muß dies Erkenntnis *objektiv praktisch* seyn. In dieser Qualität heißt das *theologische Erkenntnis: objektive Religion*.

Unter dessen ist mit der Beziehung des Erkenntnisses von Gott auf den Willen noch nicht *eigentliche Religion* gegeben. *Subjektiv* nämlich ist die Religion eine *Gefinnung*, die *praktische Erkenntnis Gottes* muß das Begehrungsvermögen wirklich bestimmen. Denn wenn die Idee von Gott für sich *praktisch* ist, so wird sie das Begehrungsvermögen bestimmen können, sich ihr gemäß zu äußern. Soll dies geschehen, so muß sie auf die Beschaffenheit der Willkühr Einfluß haben, entweder, daß sie eine *Gefinnung* hervorbringt, welche *direkt* in die *Maxime* der Willkühr aufgenommen wird, oder, daß die *Gefinnung* der Willkühr durch die neu entstandene *Gefinnung* Stärke und Lebhaftigkeit gewinnt, und also der Einfluß jener Idee *indirekt* ist. In beiden Fällen ist das, was durch

durch die Beziehung der Idee von Gott auf das obere Begehungsvermögen entsteht, eine *Modifikation der Beschaffenheit des Willens*, oder eine *Gefinnung*; und so haben wir das positive Merkmal der Religion gefunden, daß sie eine *Gefinnung* sey, welche objektiv ein Produkt der Theologie, und subjektiv, wie fern sie bestimmend wird, ein Produkt der Spontaneität des Subjekts ist.

Der völlig bestimmte Begriff der Religion muß erstlich das *Objekt* anzeigen, aus welchem sie entstanden ist, und zweitens die *Richtung*, welche sie hat, und wodurch die Beschaffenheit der Willkühr modificirt wird. Der vollständige Begriff der Religion wird daher seyn: Religion ist eine *Gefinnung zur Befolgung des moralischen Gesetzes, aus Hinsicht auf Gott, als Gesetzgeber und Vollzieher des Gesetzes*. Die vollständige Rechtfertigung dieses Begriffes wird in der Folge des Werks ausgeführt.

In dem 6. §. wird das Verhältnis zwischen Theologie und Religion und zwischen Moralität und Religion untersucht. Dieses ist *formal*, wenn das Entstehen der Religion aus Theologie untersucht wird, *material*, wie fern der Inhalt des theologischen Erkenntnisses den Werth und die Tendenz der Religion als Gefinnung bestimmt, so daß sie ihren Einfluß auf den Willen, jenem Erkenntnisse gemäß äussert. Das formale Verhältnis der Theologie zur Religion begründet die *objektive* Möglichkeit der Religion, das materiale Verhältnis setzt bloß die grössere oder geringere Tauglichkeit derselben zu sittlichen Zwecken, welche durch Religion erreicht werden sollen. Die philosophische Religionslehre hat es lediglich mit dem ersteren zu thun, weil sie nach der Möglichkeit der Religion überhaupt fragt. Sie enthält aber auch die Grundsätze, nach welchen eine Theologie beurtheilt werden muß, wenn

sie eine auf Sittlichkeit hinwirkende Religion zur Folge haben soll. Hierauf wird das formale Verhältnis der Theologie zur Religion S 87 etc. bestimmt. Das Resultat der Untersuchung ist S. 91. Die moralische Gefinnung ist nicht notwendig die Frucht der Erkenntnis des Guten, aber diese Erkenntnis ist die notwendige, objective Bedingung derselben; wo also die moralische Gefinnung herrschend ist, da ist die Erkenntnis des Sittengesetzes subjektiv praktisch geworden, d. i. der Wille hat es als Bestimmungsgrund in sich aufgenommen. Ein Erkenntnis kann also praktisch seyn, ohne daß es seinen Einfluß äussert, entsteht aber aus ihm eine Gefinnung: so mußte es für sich praktisch seyn. Die bloße Erkenntnis steht also zur Religion als Gefinnung in einem Causalverhältnisse, aber nur in objektiver Rücksicht, es gilt die Möglichkeit der Religion zur Wirklichkeit derselben, als Gefinnung wird noch ein Akt der Selbstthätigkeit erfordert (S. 95.) Wie ist aber die freie Selbstthätigkeit des Willens unter dem objektiven Princip der Religion möglich und wie kann dabei die Gefinnung rein moralisch bleiben? oder wie ist es möglich, daß der Wille die Idee von Gott praktisch in sich aufnehmen, und unbeschadet seiner freien Selbstbestimmung durch diese Idee Stärke und Erleichterung zur Aeußerung seiner moralischen Freiheit erhalten könne? Dieses wichtige Problem, in welches sich keine bisherige Religionsphilosophie gehörig eingelassen hat, löset der Verf. in den folgenden. Da es diese Untersuchung allein mit den subjektiven Bedingungen der Religion zu thun hat, so zeigt sie erstlich die Möglichkeit einer Modifikation der moralischen Willkühr durch die Idee von Gott, oder der Religion als Gefinnung; zweitens, das praktische Bedürfnis zur Religion; endlich, die *Richtung*,

zung, welche die moralische Willkühr durch den Eintritt der Religion erhält.

Im 7. §. wird der Unterschied der philosophischen Religionslehre von der philosophischen Theologie und Alctik unterschieden, und als die Wissenschaft der objektiven und subjektiven Bedingungen der Religion oder als die Wissenschaft der allgemeinen Principien der Religion bestimmt.

Nach dieser langen für jeden scharfen Denker sehr anziehenden Einleitung folgt nun S. 111 der erste Theil der philosophischen Religionslehre selbst, welcher von der objektiven Religion handelt, der erste Abschnitt handelt von dem Begriffe von Gott. Hier wird nun 1) der Ursprung dieses Begriffs nach Anleitung der Kritik der Vernunft dargethan, und gezeigt, wie die sittliche Vernunft die Möglichkeit des höchsten Gutes voraussetzt, und dadurch auch den Glauben an Gottes Daseyn erzeugt. Wenn nämlich das höchste Gut, als Endzweck der Vernunft, allgemein und nothwendig realisirt werden soll; die Natur aber, in welcher es wirklich werden muß, nur unter Voraussetzung eines heiligen und allmächtigen Willens zum Endzwecke der Vernunft zusammenstimmen kann: so müssen wir, sofern wir nicht mit uns selbst in Widerspruch bleiben und jenen Endzweck vernichten wollen, was wir nicht können, an das Daseyn eines höchsten Wesens glauben, welches durchaus heilig und bloß durch sich selbst bestimmbar, die Natur durch seinen Willen beherrscht, mithin Glückseligkeit im Verhältnisse zur Sittlichkeit hervorzubringen im Stande ist —: dieses Wesen nennen wir Gott. Dieser moralische Begriff von Gott wird nun a) erörtert, die Hauptmerkmale der Heiligkeit und Seligkeit zergliedert, und dann wird er als Urheber einer sittlichen Weltordnung und höchster moralischer Gesetzgeber, und als Exekutor des moralischen Gesetzes dargestellt. Wenn es nun S.

135 heißt, daß ein heiliges Wesen nothwendig bestimmt werde, das höchste Gut außer sich zu befördern, folglich auch moralische Wesen zur Existenz und zum Bewußtseyn der Persönlichkeit zubringen; so glaubt Rec., daß hier der Hr. Verf. sich in eine bloß metaphysische Behauptung verirrt habe, indem zwar aus dem Begriffe der Heiligkeit gefolgert werden kann, daß ein heiliges Wesen das höchste Gut realisiren werde, aber nicht, welche materiale Bestandtheile dazu gehören, und folglich kann auch niemand wissen, ob die Existenz endlich moralischer Wesen dazu nothwendig ist, sondern nur, daß, wenn dergleichen sind, ihr Daseyn der todten Natur nicht subordinirt seyn kann. Eben so ist es eine Absehwertung von dem moralischen Gebiete, wenn es S. 137 heißt: „Wären wir bloße Intelligenzen, so würden wir unser Daseyn eben so wenig von einer Ursache herleiten, als wenn wir uns als bloße Naturwesen betrachteten. Denn die Intelligenz ist unendlich; sie wird nicht geschaffen, sie ist in ihrer Personlichkeit da, und diese ist Grund und Zweck ihres Daseyns; und als Naturwesen wäre unser Daseyn durch die Natur nothwendig gemacht, und wir würden einer anderen Ursache außer ihr nicht nur nicht bedürfen, sondern auch eines Begriffes derselben ganz unfähig seyn. Nun existiren wir aber als Intelligenzen in einer Natur, und werden durch sie bedingt: folglich müssen wir uns, weil wir endliche Wesen sind, in beiderlei Hinsicht als *Geschaffene* betrachten.“ Hier läßt sich der Verf. auf eine Erkenntniß der überfinlichen Dinge selbst ein, und seine Ideen werden leer, so wie sie ihren praktischen Inhalt verlieren. Um der praktischen Betrachtungsart treu zu bleiben, muß man den Begriff einer moralischen Ordnung bloß durch das allgemeine Prädikat denken, daß alles sittlichen Principien unter-

unterworfen sey: die Bestimmung der Stellen, welche die verschiedenen Theile in einer solchen Ordnung einnehmen müssen, würde schon eine Theorie des Ueberflüssigen seyn, die alle unsre Kräfte übersteigt. — Die Ausführung des moralischen Gesetzes, wird S. 149 im allgemeinen mit Recht darin gefehzt, daß die äußere Natur zum höchsten Zwecke der innern Natur zusammenstimmt. Auch der andere Ausdruck, daß jedem sein Recht geschehen solle, drückt die Idee der sittlichen Ordnung fehlerfrei aus. Aber man muß sich sehr sorgfältig hüten, diese sittliche Ordnung näher zu bestimmen und anzugeben, worinn die sittlichen Zwecke materialiter bestehen, weil dieses zu erforderlich, in der That gänzlich unmöglich ist, und sich daher jedem angeblichen materialen Zwecke die Möglichkeit des Gegentheils entgegenstellen läßt. Wenn man einmal annimmt, daß die Natur moralischen Principien unterworfen ist; so muß man auch annehmen, daß dieses in jedem Augenblicke der Fall ist, folglich auch in jedem Momente unseres Daseyns. Wir können nur sagen, daß wir die Zusammenstimmung der Natur mit dem Sittenprincip nicht einsehen. Rec. wunderte sich daher, als er auf folgende Stelle stieß: Seite 151 „In dieser Sphäre des Daseyns geschieht Niemanden kein Recht, durchaus so wie es seyn soll; und wo es geschieht, da ist es zufällig, weil es immer und überall geschehen müßte, wenn es jemals nach Rechts gleichhähe.“ Woher können wir wissen, daß dieses nicht so sey, und fließt nicht vielmehr aus der sittlichen Voraussetzung, daß es so sey? Und wenn wir finden, daß hier der Tugendhafte oft unglücklich, der Lasterhafte oft glücklich ist: so berechtiget uns dieses zu keiner weiteren Folge, als, daß jenen das Unglück nicht um seiner Tugend willen, die-

sen das Glück nicht um seines Lasters willen treffe. Moralisch aber müssen wir annehmen, daß beides zur sittlichen Ordnung gehöre. Eben so hält Rec. daß, daß folgender Stelle (S. 152.) eine irrige Vorstellung zum Grunde liege. Der Begriff von Gott, als einem höchsten Exekutor des moralischen Gesetzes, enthält im Allgemeinen die Zusage Gottes an uns, daß er das höchste Gut realisiren werde: so wie er selbst heilig und allseitig ist, so sollen auch die vernünftigen Wesen den größten möglichen Grad der Sittlichkeit erreichen, und die Natur soll durchaus so eingerichtet seyn, daß die Glückseligkeit im Gefolge der Sittlichkeit ist. Denken wir Gott als moralischen Regierer der Welt, so erwarten wir von ihm väterliche Vorsorge für die Beförderung der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, damit sie alle gerecht, und früher oder später, aber doch gewiss ohne Ausnahme, selig werden. Diese Erwartung beruht darauf, daß wir Grund haben, zu glauben: Gott werde die für endliche Wesen mögliche sinnliche Ausbildung wollen; ferner: er werde dazu mitwirken können. Der erstere Grund ist leicht gefunden. Da Gott oberster und heiliger Gesetzgeber in einer moralischen Weltordnung ist: so ist es sein nothwendiger Wille, daß die Glieder derselben zum höchsten Zwecke der Sittlichkeit erzogen werden, und in und durch Freiheit existiren. In dem heiligen Wesen ist Wollen und Handeln Eins; also wird es die Sittlichkeit der freien Weltwesen nicht nur wollen, sondern sie auch befördern. Aber wie kann es sie befördern, da die Sittlichkeit *unser eigenes Werk* seyn soll? Hüthen wir uns, diese Frage mit der Instanz abzuweisen, daß Gott *allmächtig* sey! Er ist allmächtig, aber nur in Gemäßheit seines heiligen Willens; er gebraucht keine Macht nie anders als mit Weisheit, nach seinem durch

durch Heiligkeit geleitetem Verstande. Die Weisheit Gottes können wir zwar nicht ergründen, wir lehen nur die Wirkungen derselben, und auch von diesen nur so viel, als unser beschränkter Verstand zu erkennen vermag. Nun erkennen wir aber durch unser Bewusstseyn, daß wir die moralische Gefinnung, worauf die Sittlichkeit beruht, weder von Außen empfangen, noch in unserm Innern vorfinden; wir *haben* sie nur in sofern, und in der Maße, als wir selbst sie in uns hervorbringen. Wenn wir diese Einrichtung unserer Natur, dem Vollkommnis, von Gott ableiten: so war es kein Wille, daß endliche moralische Wesen durch eigene Kraftanwendung das Ideal der Sittlichkeit in sich realisiren sollten; es ist *ihre* Sorge die Anlagen zum Guten auszubilden, und frei zu werden, durch ihr eigenes Vermögen. Folglich *kann* Gott seinen vernünftigen Geschöpfen keine Sittlichkeit ertheilen, weil er nichts kann, was seinem Willen widerspricht.

Aber so bliebe der edelste Zweck der Schöpfung der Willkür vernünftiger sinnlicher Wesen überlassen, wovon unter Tausenden kaum Eines diesen Zwecke zu entsprechen sucht?

Das folgt nicht. Der Zweck der Sittlichkeit ist für eine *moralisch-kulturate Vernunft* nie ein Gegenstand der Willkür; er wird, sobald er in seiner Würde erkannt ist, ein notwendiges Objekt ihres Begehrens. Aber eben die Kultur der Vernunft zur *Anerkennung* dieses Zwecks und zur *festen Verfolgung* desselben wird durch äußere Umstände und durch die empirische Beschaffenheit der Individuen gehindert, oder aufgehoben, und der Standpunkt, welchen sie in einer Natur (im weitesten Sinne) einnehmen, hat allemal Einfluß auf die Beschaffenheit ihres intelligiblen Charakters, wo gleich dieser ganz und gar das

Anmpl. 797.

Werk ihrer eigenen Thätigkeit ist. Endliche Wesen existiren in einer Natur, und werden durch sie bestimmt; die Natur ist also, wenn auch nicht *wirkende*, doch *veranlassende* Ursache der moralischen Kultur, so wie die intellektuellen. Da nach Naturgesetzen kein Ding mit einem andern durchaus gleich ist, weil das Gleichartige in unendlicher Verbindung mit dem Ungleichartigen gebracht wird: so sind auch die Veranlassungen zur Kultur nicht gleich, und die Natur hindert oder befördert die moralische Bildung, je nachdem äußere Umstände und die besondere Beschaffenheit der Subjekte hierzu mehr oder weniger mitwirken. Nun ist Gott Urheber der zu einem moralischen Zwecke verbundenen intelligiblen und sensiblen Natur, und die letztere beherrscht er durch seinen Willen: folglich steht es in seiner Macht, die sittliche Kultur endlicher Wesen bis zu dem Punkte zu leiten, wo sie im Gebrauche ihres moralischen Vermögens über den *bestimmenden* Einfluß äußerer Umstände erhaben, den Zweck der Sittlichkeit *selbstständig* zu verfolgen, und gegen die Macht der Naturnothwendigkeit *selbstständig* zu behaupten im Stande sind. — Hiermit eröfnet sich eine Aussicht, welche alle Zweifel wegen der Möglichkeit einer *allgemeinen sätlichen Ausbildung* verschwinden macht, und wodurch der Begriff eines höchsten moralischen Weltregenten völlig getilgt wird. Ob uns gleich nicht vergönnt ist, die tausendfachen Wege zu durchgründen, auf welchen die unendliche Weisheit die Kultur der Individuen, einzelner Völker, und des menschlichen Geschlechts — setzen wir hinzu, der ganzen vernünftigen Schöpfung! — bisher geleitet hat, und künftighin leiten wird: so sind wir doch dieser väterlichen Aufsicht dadurch versichert, daß wir durch unsere Vernunft überzeugt werden: die moralische

T

Weit-

theilt, der sich durch seine Beschaffenheit zu dem einen oder dem andern *qualificirt* hat; sie sind folglich als ein außerordentliches (positives) Glück oder Elend zu betrachten, das nicht in der Handlung, sondern in der freien *Willkühr* eines sie beurtheilenden Wesens seinen Grund hat. Dies *Positive* macht den charakteristischen Unterschied im Begriffe der Belohnungen und Strafen aus. Es kann also alles was absolut oder hypothetisch nothwendig mit untern Handlungen als Folge verbunden ist, nicht als Belohnung und Strafe gelten. Die Vernunft verlangt überhaupt keine außerordentliche Belohnungen und Bestrafungen. Die freien moralischen Handlungen sind durch das Urtheil der Vernunft belohnt oder bestraft; und außer diesem Urtheil, und der Forderung eines rechtlichen Zustandes in einer Natur, verlangt die Vernunft keine Entschädigung und keine Herausgung. Die Entscheidung Gottes, daß die moralischen Wesen der Glückseligkeit würdig oder unwürdig sind, wird aber nicht als die Ankündigung einer Belohnung oder einer Strafe betrachtet — sondern ihre Unwürdigkeit macht es Gott moralisch unmöglich, das Gesetz an ihnen zu vollziehen, und ihre Würdigkeit ist eine Anforderung an die Gottheit, die Forderung der Vernunft zu erfüllen. Die Moralität wird zwar als die Bedingung der Glückseligkeit, aber diese wird nicht als Belohnung für jene angesehen; und die Immoralität wird nicht bestraft, wenn dem Subjekte derselben Glückseligkeit fehlt, sondern, da jene schlechthin verwerflich ist, so ist das unmoralische Subjekt für einen innersowohl, als für einen äußeren rechtlichen Zustand untauglich; — die Glückseligkeit wird ihm nicht zur Strafe ver sagt, sondern sie kann ihm nicht zu Theil werden, weil ihm die Bedingung derselben mangelt.

Es scheint dem Rec. als ob der Begriff einer rechtlichen Anforderung den Hr. Verf. verleitet habe, den gewöhnlichen Begriff der Vergeltung ohne hinreichenden Grund zu verwerfen. Wenn nämlich die endlichen moralischen Wesen wirklich eine rechtliche (Zwangs-) Anforderung an das sittliche Princip machen könnten, die sittliche Harmonie an ihnen zu realisiren; so hätte es wohl einen Ansehn, als ob das Schickal der Tugendhaften, der Lasterhaften nicht unter den Begriff der Belohnung oder Strafe passe. Allein 1) ist ein solches rechtliches Verhältniß nichts, wie der Hr. Verf. S. 185 selbst einräumt, wo er sagt: „Die Anordnungen des heiligen Wesens sind von unserer Seite gar nicht als Schuldigkeiten zu betrachten, wie man etwa von einem Menschen verlangt, daß er die Pflichten seines Amtes erfülle. Ein Kind betrachtet schon die Vorsorge seiner Eltern als so viele Beweise ihrer Güte und Liebe, obgleich die elterliche Pflicht diese Vorsorge nothwendig macht. In einem noch höheren Sinne ist alles, was Gott für uns thut, die Folge des freiesten Entschlusses und der lautesten Güte und Liebe. Wir fordern die Harmonie der Sittlichkeit und Glückseligkeit im Allgemeinen, als ein von der Vernunft aufgegebenes höchstes Gut; aber wir fordern sie nicht von Gott, und wenn wir die Herstellung derselben an ihn übertragen, so legen wir ihm damit keine Schuldigkeit auf, gleich als hätte er Pflichten gegen uns zu erfüllen. Dies würde eine Vermessenheit seyn, die ohnehin widersprechend wäre, da bei einem heiligen Wesen die Begriffe von Pflicht und Schuldigkeit keine Anwendung leiden. Nur in der Vorstellung von Gott finden wir die Restituirung des höchsten Guts gegeben, und diese Vorstellung ist verbunden mit der unbegrenztesten Achtung und Liebe gegen ihn, den sein heiliger

T 2

Wille

Wille zum Endzweck der Sittlichkeit bestimmt, gegen ihn, der aus allumfassender reiner Güte das höchste Gut in allen moralischen Wesen hervorbringen wird. 2) Das Accessorium, welches zur Erfüllung der Schuldigkeit durch eine fremde Ursache hinzukommt, und mit dem Willen des moralischen Wesens harmonirt, ist gerade das, was unter den Begriff der Belohnung paßt. Ueberhaupt wird der Begriff der Vergeltung entweder subjektiv oder objektiv gebraucht, je nachdem wir uns die Harmonie der Natur mit dem Sittenreiche entweder hlos zufällig oder nothwendig, d. h. durch ein Princip verursacht denkt. Wenn nämlich endliche moralische Wesen ihre Pflicht thun, so thun sie nichts als ihre Schuldigkeit und haben an sich nichts von der äußern Natur rechtlich zu fordern. Wenn aber diese dennoch mit ihren Neigungen auch ohne ihr Zuthun übereinstimmt; so urtheilen sie, daß dieses gerade so sey, wie man es nach moralischen Principien wünschen möchte, oder wie es seyn würde, wenn ein moralisches Princip die äußeren Begebenheiten angeordnet hätte. Nun bedeutet aber der moralische Begriff der Vergeltung, oder der Belohnung und Strafe nichts anders, als ein äußeres Princip, wodurch gewirkt wird, daß das äußere Schickäl und der ganze Zustand der sittlichen Wesen mit ihrem inneren moralischen Werthe übereinstimme. In dieser Hinsicht also kann alles, was dem Subjekte widerfährt, als Belohnung oder Bestrafung gedacht werden, jenachdem es in dieler oder jener Beziehung zu dem Zustande des Subjekts gedacht wird. Selbst daß das innere Bewußtseyn der guten oder bösen That uns belohne oder bestrafe, erfordert eine zufällige d. i. einer äußeren Ursache bedürftige Einrichtung. Denn daß das Bewußtseyn davon angenehm oder unangenehm sey, ist nicht die That selbst,

sondern eine Wirkung davon. Daß aber gerade diese und keine andere Wirkung mit einer Ursache verknüpft sey, ist etwas zufälliges; folglich von gleicher Natur mit allen übrigen äußeren Einrichtungen, die auf den Zustand des Menschen Bezug haben, und die daher eben so gut zur Bestrafung oder zur Belohnung gebraucht werden können als jenes. Wenn nun die Erfahrung oder die wahrgenommene natürliche Ordnung dem selbst entgegensteht und uns belehrt, daß Wohl und Weh in keinem solchen Verhältnisse zur Moralität stehen, als wir es wünschen möchten; so ist zu bedenken, daß aus moralischen Gründen nichts verlangt werden kann, als daß unser ganzes Schickäl mit unserm moralischen Zustande harmonire, nicht, daß wir die Art dieser Harmonie auch wirklich erkennen. Es ist genug, wenn wir einsehen, daß kein Zustand des Lebens mit unserer moralischen Bestimmung im Widerspruche steht. Dieses geschieht aber durch die Reflexion, daß die irdischen Empfindungen von dem moralischen Princip nicht zur Belohnung und Bestrafung, sondern zur sittlichen Kultur gebraucht werden sollen, wonit sich jedoch die Behauptung, daß Belohnung und Strafe vereint von außen kommen, sehr gut verträgt.

In dem zweiten Abchnitte S. 188 u. f. w. wird nun gezeigt: „ob und wie die Vorstellung von Gott, als höchsten und heiligen Gesetzgeber und Exekutor des Gesetzes praktisch sey, damit Religion, als Gefinnung in uns entstehen könne.“ Die Ausführung dieser Aufgabe ist vortreflich gerathen. Ihr liegen folgende Principien zum Grunde: 1) Da der Begriff von Gott, als höchsten moralischen Gesetzgeber, die Gesetze der Vernunft als in dem Willen des Gesetzgebers gegründet, mithin zugleich als Gebote desselben vorstellt: so hat dieser Begriff eine natürliche Beziehung auf das in
uns

uns befindliche moralische Gesetz, und wir betrachten es sofort als Gesetz Gottes, oder als Ausdruck seines heiligen Willens.

II) Da der Begriff von Gott, als höchsten und heiligen Exekutor des Gesetzes, den uns unbedingt gebotenen Endzweck der Vernunft zugleich als den Endzweck der Gottheit kennen läßt, den sie bei der Welterschöpfung zum Grund legte, und der in allen moralischen Subjekten realisiert werden soll: so hat dieser Begriff natürliche Beziehung auf den uns als höchstes Objekt des Willens aufgegebenen Endzweck der Vernunft, und wir betrachten ihn sofort als den Endzweck Gottes, oder als dasjenige, was er selbst zur höchsten Bestimmung des moralischen Daseyns gemacht hat.

III) Beide Begriffe zusammen verbunden stellen in der Idee einer obersten moralischen Weltursache, die Gesetzgebung der Vernunft symbolisch dar, d. i. als eine Gesetzgebung Gottes, und da sie dem Inhalte nach durchaus gleichlautend sind: so stehen sie in wechselseitiger materialer Beziehung, so daß wir die Forderung des Moralgesetzes zugleich als eine Forderung des göttlichen Willens, und die Aufgabe der Vernunft, das höchste Gut zu realisiren, zugleich als eine Aufgabe Gottes betrachten.

IV) Durch die Idee von Gott wird also keine neue Gesetzgebung, weder dem Inhalte, noch der Form nach, und auch kein neues Objekt des Willens, wohl aber eine Beziehung der Vernunftgesetze und des Endzwecks der Vernunft auf den Willen des Gesetzgebers außer uns hervorgebracht: diese Idee ist folglich objektiv praktisch, und kann, wenn nur subjektiv kein Hinderniß entsteht, zur Verstärkung und Belohnung der Willensthätigkeit angewendet werden.“

Den Beschluß machen einige treffende Bemerkungen gegen diejenigen, welche die Religion von einem empirischen, bloß zufälligen Bedürfnisse ableiten wollen, wobei hauptsächlich auf Herrn Fichte's Kritik aller Offenbarung Rücklicht genommen wird.

IV. PHILOSOPHISCHE RECHTSLEHRE.

5) Halle in der Kengerschen Buchhandlung: *Joh. Heinrich Tieftrunk*, Professor zu Halle, *Philosophische Untersuchungen über das Privat- und öffentliche Recht* zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre vom Herrn Prof. Imm. Kant. *Erster Theil*. 1797. 35 B. gr. 8. (1 Thlr. 12 Gr.)

In perpetueller Kommentar über Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, der gleiche Überschriften und gleiche Paragraphenzahl hat, als das Kant'sche Werk. Die Erläuterungen des Verf. bestehen theils darin, daß er die Vorbegriffe, welche zur deutlicheren Darstellung der Materien etwas beitragen könnten, aus den übrigen Schriften Kants herausgehoben und mit den schwierigsten Stellen gehörigen Orts in Verbindung gebracht hat, theils darin, daß er das Werk selbst paraphrasirt, theils endlich darin, daß er durch eigne Beispiele die Begriffe erläutert, die Untersuchungen weiter verfolgt, und die Kant'schen Begriffe hie und da mit den Begriffen anderer verglichen hat. Dieser Theil enthält die Einleitung und das Privatrecht der Kant'schen Rechtslehre.

Wer des Herrn Verf. übrige Schriften kennt, wird sich auch von dieser, Belohnung ver-

versprechen, und in der That wird er sich in seiner Erwartung nicht getrübt finden. Wir wollen einige Stellen zur Probe mittheilen, woraus die Leser sehen können, wie die Gegenstände behandelt sind und wie der Hr. Verf. durch seine eignen Zusätze die Wissenschaft zu bereichern gesucht hat. Eigentliche Abweichungen von den Kantischen Behauptungen kommen nicht vor. Bloss in einigen unbedeutenden Folgerungen ist der Hr. Verf. anderer Meinung. Wir wollen also nur sehen, wie die schwierigen Punkte erläutert und etwa durch neue Argumente erwiesen sind.

Eine der schönsten und tiefsten Untersuchungen in den kantischen metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre, ist unstreitig die über den rechtlichen Ursprung des äusseren Eigenthums. Aber es sind doch einige Punkte, worüber Rec. von dem Hrn. Commentator gern mehrere Erörterungen angenommen hätte. Dahin gehört z. B. das Kant §. 2. den Satz, daß „Jeder äussere Gegenstand der Willkühr ein objektiv - mögliches Eigenthum sey“ als Postulat der praktischen Vernunft aufstellt. Dieser Satz scheint nämlich dem Rec. theils einer etwas näheren Bestimmung zu bedürfen, theils scheint er auch eine Ableitung aus einem höheren praktischen Princip zuzulassen. Da nun beides in vorhergehenden Rechtslehren geschehen ist; so hätten die Schwächen und Fehler der vorhergehenden Raisonnements angezeigt werden sollen. Es scheint nämlich zuerst, daß es mancherley äussere Gegenstände gebe, worauf die Willkühr einfließt, welche dennoch nicht Eigenthum werden können, wie die Luft, das Sonnenlicht, die Sonnenwärme, das Wasser: u. f. w. Sodann steht dem Eigenthume zwar das absolut herrenlose entgegen. aber es folgt nicht, daß dieses allen willkürlichen Gebrauch aufhebe, wie in dem §. geschlossen wird,

wenn das Postulat so erklärt wird: Es widerspricht der gesetzgebenden Freiheit, daß irgend eine Sache Objekt der Willkühr und zugleich absolut herrenlos, mithin es schlichthin unmöglich seyn sollte, von ihr einen Gebrauch zu machen. Denn wenn auch ein Ding kein Eigenthum wäre; so könnte es doch einen gemeinschaftlichen Gebrauch zulassen, ohne daß dadurch die Freiheit des einen oder des andern angetastet würde. Es scheint daher, als ob nicht der Begriff äusserer Dinge überhaupt, sondern vielmehr der Begriff von einer besonderen Art zuerst den Begriff des Eigenthums herbeiführte. Das Recht erlöset nämlich einen willkürlichen Gebrauch der Dinge. Wo dieser nun nicht möglich ist, ohne daß die Dinge ausschliesslich gebraucht werden, da führt das Recht Eigenthum ein.

Die Idee der ursprünglichen Gemeinschaft der äusseren brauchbaren Dinge erläutert der Verf. S. 104 auf folgende Art: „Nach dieser Idee hat jeder Mensch durch seine Geburt einen Antheil an dem Erdboden und allen auf demselben befindlichen Sachen; und wenn man sich den Fall dünket, daß alle Menschen zu Einer Zeit und sämmtlich großjährig gleichzeitig auf diesem Erdboden verlerzt wären, so würde jedem ein gleicher Antheil, ohne allen vorhergehenden Vergleich, in durch die bloße Rechtssetzung der Vernunft, zustehen. Aber auch jetzt, so wie die Menschen sind, nach ihrer Verschiedenheit des Alters, der Talente und Glücksumstände, haben sie schon durch ihr bloßes Daseyn rechtlichen Antheil an dem Gesamtbesitze des Erdbodens, und keiner kann dem andern seinen Platz, seine Nahrung und seinen Betrieb, sich Eigenthum zu erwerben, verwehren. Jedoch ergeht aus der Idee des ursprünglichen Gesamtbesitzes des Erdbodens nur die Befugniß, sich in
einen

einen Privat-Besitz zu setzen, mithin nicht blindlings zuzugreifen; sondern nur so weit, als dadurch das Recht aller andern nicht verletzt wird. Gesetzt also, es wäre alles schon in Besitz genommen, so würde der Besitzlose sich nur durch Dienstbarkeit gegen andere ernähren können; aber freilich nur durch eine Dienstbarkeit, wobei seine eigne Persönlichkeit nicht verletzt würde. Wie aber, wenn alle Menschen den Besitzlosen ohne Verdienst ließen? Land und Meer, Acker und Wälder sind sämmtlich im Besitze; er kann also durchaus zu nichts gelangen, was nicht schon Eigenthum anderer wäre? dürften ihn die andern Menschen verlassen, oder vielmehr, da er ohne Stütze und Nahrung nicht existiren kann, dürften sie ihn überall verjagen und ihn seine Existenz unmöglich machen? Die Rede ist hier nicht von Tugendspflichten, sondern von Rechtspflichten; mithin von dem, wozu der Besitzlose das ganze Menschengeschlecht zwingen dürfte, wenn er Gewalt dazu hätte. Offenbar spricht hier die Menschheit in seiner Person für ihn, und die Menschen wären von Rechts wegen gehalten, ihm seinen Antheil an dem Gesamtheittheil der Menschheit auf Erden zukommen zu lassen. Dieser würde so hoch zu rechnen seyn, als die Summe aller Erdengüter durch die Anzahl der Menschen getheilt. Diesen dürfte er von der Menschengattung nicht etwa erbitten, sondern mit aller Macht erzwingen, wenn er sie nur hätte.“

Die Punkte, worüber gewiß jedermann am meisten Aufschluß erwartet, sind unstreitig die Kantischen Lehren von dem persönlich-dinglichen Recht, von der idealen Erwerbung, und von deren rechtlichen Ursprünge des bürgerlichen Zustandes. Die Hauptchwierigkeit bei diesen Lehren scheint dem Rec. darauf zu beruhen, daß bei der ersten noch gar nicht evi-

dent ist, daß eine Person die andere, wirklich zugleich als Sache im Besitze habe. Bei der zweiten scheint es dem Kantischen Raisonnement an genauer Bündigkeit zu fehlen: und die dritte Lehre scheint selbst dem von ihm aufgestellten Princip der allgemeinen Freiheit entgegen zu seyn. Da der Verf. allen drei Lehren getreu bleibt; so wollen wir nur zeigen, was er zur Erläuterung und näheren Bestimmung derselben gethan hat. Mit Recht hat er besonders Mühe auf die Rechtfertigung und Erläuterung dessen verwandt, was Kant über die Ehe sagt. Aber alles gesagt scheint doch nicht zu betriedigen, und es bleiben bei der Vorstellungsart noch sehr viele Schwierigkeiten zurück. So erhellet aus keinem der angeführten Gründe evident, daß, indem sich Eheleute zum wechselseitigen Genuße hingeben, sie sich mehr zur Sache machen, als wenn Menschen sich einander irgend andere Dienste leisten, oder sich wechselseitig Vergnügen machen. „Die Ehe, heißt es S. 344 ist ein Vertrag zur Geschlechtsgemeinschaft, mithin zum wechselseitigen Gebrauche ihrer Geschlechtsorgane. Dieser Gebrauch ist nicht möglich, ohne Hingebung der Person zum Genuße und Gebrauche von ihr als Sache.“ Ditem letzteren Satze fehlt alle Evidenz. Wenn ein Blind- und Tauber sich wechselseitig ihre Sinne ersetzen und einer für den andern sieht und hört, oder wenn eine Operntänzerin, für die Dukaten welche sie empfängt und die ihr Vergnügen machen, die Geber durch ihre Sprünge vergnügt; was thun diese Leute anders, als was Menschen durch den Beistand sich einander leisten? Das ganze folgende Raisonnement scheint aus lauter Spitzfindigkeiten zusammengesetzt zu seyn: Keine Person kann sich, kraft des Rechts der Menschheit, dem sie in ihrer Person verantwortlich ist, als bloße Sache zum Genuße eines andern geben,

geben, es sey denn, daß ihre Persönlichkeit dabei unverletzt bleibe. Keine Sache in der Welt hat den Werth einer Person, mithin ist keine Person gegen eine Sache veräußerlich; nur Personen haben gegen einander einen gleichen Werth, mithin können auch nur Personen gegen einander veräußert werden. Personen können sich aber gegen einander nicht anders veräußern, als dadurch, daß sie einander wechselseitig und gleichmäßig erwerben. Die Veräußerung und Erwerbung geschieht nach dem Gesetze der Stetigkeit und es ist ein Augenblick, in welchen sie beide zustimmen sollen. In diesem Augenblicke verletzen sich beide Theile gleichsam in den beharrlichen Zustand ihres Seyns, welches der wechselseitige rechtliche Besitzstand ist, und dem das Beistimmenseyn, die körperliche Inhabung, Beiwohnung, als anhängend, mithin als Recht in einer Sache, anzufehen ist.

Da nun Personen einander nicht gebrauchen dürfen, als durch wechselseitigen Besitz ihrer Person, weil mit dem wechselseitigen Erwerbe der Personen ihre Persönlichkeit allein bestehen kann, die Geschlechtsgemeinschaft aber ein Gebrauch der Person von der Person ist; so findet sie, dem Gesetze nach, nicht anders Statt, als durch wechselseitigen Besitz. Personen besitzen sich wechselseitig, heißt aber: eine bestimmte Art des Seyns, ein Zustand, ist Eigenthum von beiden. Dieser Zustand ist bestimmt; er soll ein solcher und kein anderer seyn. Kein Theil darf ihn also eigenmächtig ändern, oder machen, daß er ein anderer sey, als er nach dem unter dem Gesetze der Menschheit vereinigten Willen Beider seyn soll. Ändert ihn ein Theil eigenmächtig, so lädirt dieser den Gegentheil. Weicht der Mann oder das Weib aus dem Zustande, so verletzt er oder sie das Recht des Gegentheils; mit jedem

Rechte ist die Befugniß, dem Hindernisse des Rechts zu widerstehen, verbunden; die Entweichung aus dem ehelichen Besitzstande ist ein Hinderniß des Rechts in der Ehe: Mann und Weib haben also das Recht, solchem Hindernisse zu widerstehen; sie haben also ein Recht, den entwichenen Theil zurück zu bringen, und dieses ist ein Recht in einer Sache, das heißt: es hängt an dem Besitzstande der Personen und bedarf zu seiner Ausübung nicht einer besondern rechtlichen Verhandlung.

Auf solche Art folgt der Satz: daß sich Eheleute vindiciren können, aus dem Satze: daß sie sich besitzen als Sachen; dieser aber aus dem Rechte der Menschheit, welches keine Hingebung der Person zum Genuße ohne wechselseitigen Besitz der Personen gestattet.

Der Verf. bemerkt selbst die Schwierigkeit, die in der Behauptung liegt, daß sich in der Ehe die Personen als Sachen ergäben. Man möchte es, sagt er S. 346. bedenklich finden, daß behauptet wird: Personen ergäben sich als Sache. Man sollte meinen: „sie ergäben sich zu wechselseitigen Dienstleistungen. Denn das moralische Selbst kann nie Sache werden und nie genossen werden. Körperliche Dienstleistungen aber, gleich viel, von welcher Art sie sind, gehören zum persönlichen Rechte.

Allerdings sind es Dienstleistungen, und diese gehören, gleich viel, von welcher Art sie sind, zum persönlichen Rechte. Die Frage ist aber: ob die Dienstleistungen in der Geschlechtsgemeinschaft solche sind, daß sie zum bloß persönlichen Rechte gezählt werden können. Das persönliche Recht beruht auf einem beliebigen. (als solchem durch das Recht der Menschheit statuirten,) Verträge. Man könnte aber doch etwas zum Objekte eines beliebigen Vertrags machen, was, nach dem Rechte der

der Menschheit, nicht ins bloße Belieben gestellt ist, sondern wo das Belieben selbst von einer objektiven, durchs Gesetz gemachten, Einschränkung abhängt; und nun fragt es sich: ob dieses der Fall mit der Geschlechtsgemeinschaft sey oder nicht. Offenbar können bloße Sachen nur Objekte des beliebigen Vertrags seyn, nicht aber Personen. Dennoch aber können diese Objekte des Vertrags seyn; und wenn nun nicht eines beliebigen, so fragt es sich, welches Vertrags denn? Die Antwort im allgemeinen ist: eines solchen, wodurch ihre Persönlichkeit bestehen kann. Nun ist es aber im Ehevertrage der Mensch selbst, als Subjekt und Repräsentant der Menschheit, welcher sich zum Objekte des Vertrags macht, und in der Geschlechtsgemeinschaft macht er sich offenbar selbst zur Sache, indem er sich zum Genuße hingibt. Dafs es vermittelt seines Körpers geschieht, ändert die Sache nicht, denn er ist mit seinem Körper die Person, und die Person giebt in und mit diesem Körper sich hin. Der Körper gehört zu dem angeborenen, innern Mein und Dein, und konstituirte als Inhärenz der Substanz die Person: auch erheuratet man nicht den Körper, sondern die verkörperte Person; denn niemand gelüftet nach einer menschlichen Hülle ohne inwohnende Person.

Dafs sich also der Mensch in der Geschlechtsgemeinschaft zur Sache macht, ist klar, denn er giebt sich hin zum Genuße; und ob die Person dieses gleich nur vermittelt einer Art ihrer Existenz, durch Verkörperung, thut, so thut doch sie es, und es ist das moralische Selbst, aus welchem diese Hingebung ergeht, mithin gerade so, als wenn sich das moralische Selbst zum Genuße und Gebrauche hingäbe.

Wenn man also sagt: Das moralische Selbst kann nie Sache und nie genossen werden; so ist dies richtig, wenn man es

Annal. 797.

als Ding an sich, als Nomenon denkt, aber als Erscheinung, (als homo phaenomenon,) kann es sich allerdings zur Sache machen und genossen werden. Nun ist es aber ein und dasselbe Wesen, welches Ein Mal als Intelligenz, und zum andern als Erscheinung gedacht wird, und wozu es sich, vermittelt seiner empirischen Existenz, bestimmt, das ist: wie aus ihrer intelligibeln Kausalität gewirkt, anzusehen, trift also, in der moralischen Beurtheilung, sie als Person. Man mus daher immer sagen: die Person giebt sich selbst zum Genuße, wenn sie es auch durch die Art, wie sie existirt, mithin als verkörperte Person, ausführe. Aber alles dieses macht das nicht klar, was der Verf. erweisen will.

Den Beweis für die Monogamie a priori drücken ebenfalls eine Menge Schwierigkeiten. Zwar erinnert der Verf mit Recht, dafs das St. R. die Principien der Entscheidung für jeden Fall enthalten müsse. Aber dann mus auch der Fall *bestimmt* seyn, d. h. er mus nicht bloß durch einen allgemeinen Begriff angedeutet werden. Es kann gar wohl allgemeine Begriffe von einzelnen Fällen geben, in Ansehung welcher das Naturrecht gar nichts festsetzen kann, oder die einander in Ansehung des Rechts gar nicht widersprechen. So erklärt das Naturrecht: Monarchie, Aristokratie, Demokratie an sich, für gleich rechtmäßig, ob gleich alle drei unter gewissen Umständen auch unrechtmäßig seyn können. Eine gleiche Bewandnis scheint es mit den Begriffen von Monogamie, Polygamie, Polyandrie u. s. w. zu haben. So weit diese Begriffe bloß a priori im allgemeinen bestimmt sind, läßt sich der eine wie der andere unter den Begriff des Rechtmäßigen bringen. Geben aber gewisse Erfahrungen nähere Bestimmungen dieser Begriffe an die Hand; dann ergibt sich, dafs sich einige derselben mit dem Begriffe des

U

des

des Rechts nicht wohl vereinigen lassen. Allein die so bestimmten Begriffe sind nicht mehr allgemein, und geben daher auch keine allgemeinen Rechtsätze. Es trifft daher der Einwurf S. 357 die angeführte Behauptung des Prof. Jakobs in der That nicht. Der Verf. sagt nämlich: Ich sehe nicht ein, wie die Einheit und Unveränderlichkeit der Rechts-Principien bestehen könne, wenn Eifersucht nicht bloß den Fall der Sublimtion, sondern auch das Princip der Bestimmung hetzen soll. Denn ist Polygamie dem Gesetze geradezu widergehoß noch zuwider, sondern unter gewissen Umständen entweder das Eine oder das Andere, so geben die Umstände das Princip der Entscheidung, und die Rechts-Principien schweigen. Alsdann aber mülten sich empirische Principien in die Gesetzgebung des Rechts, und die Rechts-Principien verlieren offenbar ihre Einheit (und Unveränderlichkeit), die doch in weiter nichts anderem bestehen kann, als daß alle mögliche Handlungen sich zu ihnen wie das Mannichfaltige zur Einheit verhalten. In der von Jakob angeführten Stelle wird nichts weiter behauptet, als daß die allgemeinen Begriffe, wodurch die Fälle gedacht werden, nicht genug bestimmt sind, um daraus zu urtheilen, ob die einzelnen Fälle, welche in der Eifersucht darunter passen, sich mit dem Rechte vertragen- oder nicht. Daß, wenn durch die Gemeinschaft der Weiber z. B. die Menschheitsrechte verletzt werden, dieselbe nach dem Naturrechte unrecht sey, wird nicht gelugnet. Aber daß unter dem Begriffe einer solchen Gemeinschaft kein einziger Fall enthalten seyn könne, welcher sich mit dem Menschheitsrechten verträgt, wird bezweifelt, er ist durch den bloßen Begriff dieser Gemeinschaft nicht bestimmt. Daß also durch den Begriff der Polygamie u. s. w. schon Ver-

letzung der Menschheitsrechte gedacht werden, hätte müssen gezeigt werden. Dieses ist es aber eben, was in den Erörterungen des Verf. nicht klar ist. Es scheint erst die empirische Erkenntnis der zufälligen Beschaffenheiten des Menschen zu lehren, daß Vielweiberei, Concubinat u. s. w. nicht als recht gedacht werden können. Daß die zufälligen Verhältnisse sehr oft das, was Recht ist, erst bestimmen, ohne daß sie deshalb die Principien des Rechts enthalten, ist ja eine unbestrittene Sache. Es ist bei aller positiven Gesetzgebung der Fall. Die Frage in Ansehung der Ehe würde also nur die seyn, ob sie a priori oder erst durch positive Gesetzgebung bestimmt werden müsse. Auf jeden Fall wird es interessant seyn, hier die Art mitzutheilen, wie der Verf. S. 375 u. s. w. die Unrechtmäßigkeit des außer-ehehlichen Beischlafs darthut: Wenn die männliche Person einer weiblichen den Antrag macht, daß diese sich jener zum einmaligen Geschlechtsgenusse hingeben soll, so ist der Zweck im Genusse der weiblichen Person enthalten; es ist dieser Genuss selbst und allein, welcher bezielt wird, er hat keinen Zweck außer sich, ist ein in sich beschlossener Zweck. Der Zweck ist von Seiten des Anträgers ein materiel, und das Objekt desselben ist die sich hingebende und zu gebrauchende weibliche Person an ihr selbst, mithin nach ihrem innern, eigenem und unveräußerlichen Selbst. Indem sie sich hingiebt, leistet sie nicht bloß einen Dienst, vermittelt ihrer Kaufalität, sondern ihre Person, als Substanz, ist selbst die Materie und das Objekt der Leistung. Sie leistet nicht bloß, sondern sie leistet sich, und der Handel beschliesst sich um das innere Ihre, welcher als Sache in den Gebrauch der Willkühr des Mannes von ihr gegeben wird.

Nicht

Nicht also ist es in jedem Vertrage auf persönliche Dienstleistung abgesehen. Der Leisträger, welcher mir erlaubt, auf seine Schultern zu treten, um über eine Mauer zu kommen, leistet mir zwar; aber er leistet nicht sich selbst, so daß der Besitz seiner Person der Zweck der Leistung, er selbst also die Materie und das Objekt wäre, um welches sich der Handel betrieblöse.

Durch den Vertrag zur Dienstleistung besitze ich also nur die Kaufsilbt der Person, und ich habe ein Recht, sie zur Hervorbringung dessen, wozu sie sich verbindlich gemacht hat, zu bestimmen. Das, was sie aber hervorbringt, ist nicht sie selbst, sondern eine von ihrem Selbst verschiedene Sache, die mir übergeben wird, ohne die Person zu empfangen. Mit der Uebergabe der Sache, (im obigen Falle, mit dem Hinüberhehlen über die Mauer,) ist die Person frei und nur die Sache ist mein. Im Vertrage zum Geschlechtsgenusse aber ist es die Person selbst, welche, indem sie leistet, sich selbst übergibt, mithin durch die Leistung sich selbst zur Sache macht. Und so ist es in allen Verträgen, in welchen die Leistung die Person selbst, nicht eine von ihr verschiedene Sache, zur Materie und zum Objekte hat. — Ein Anderes ist es, mit jemandem übereinkommen, daß er mir über die Mauer helfe; ein Anderes, mit ihm überein kommen, daß seine Person selbst zu meiner Disposition sey. Im ersten Falle leistet er; im zweiten Falle ist er selbst in meinem Besitze und leistet durch seine Kaufsilbt kraft des Besitzes seiner Person.

Alles, was durch die Willkühr zur Wirklichkeit kommen kann, hat einen relativen Werth und kann Objekt eines beliebigen Vertrags werden. Die Person selbst kann durch keine Willkühr zur Wirklichkeit kommen; ihr Daseyn und Werth sind absolut: sie kann also kein Ob-

jekt eines beliebigen Vertrags werden. Wird sie dennoch Objekt eines Vertrags, so muß es unter der Bedingung geschehen, daß die Persönlichkeit damit bestehen kann. Durch den Vertrag erwirbt man: ist die Person das Objekt des Vertrags, so erwirbt man die Person; soll der absolute Werth derselben damit bestehen, so muß die Person, indem sie sich erwerben läßt, die andere Person gleichmäßig erwerben. Und so findet kein Hingeben der Person Statt, als allein durch Wiedererwerbung. Folglich ist der Zustand der Ehe und der Dienerschaft nur durch wechselseitigen Erwerb möglich.

In dem Abschnitte über das Elternrecht, ist zwar ganz gut erwiesen, daß Eltern eine Pflicht und hiemit auch ein Recht zur Erziehung haben; daß aber die Kinder ein Recht haben, sie zu fordern, erhellet weder aus den Gründen des Verf. noch aus den kantischen Principien. Das Kantische Princip fordert nur, daß Niemand das andere Freiheit verletze. Nun verletzen aber Eltern, welche ihren Kindern die Erziehung verweigern, gar nicht die Freiheit der Kinder. Woher soll also Kindern das Recht kommen, die Eltern zu zwingen, daß sie ihnen einen positiven Dienst leisten? Der Verf. schließt S. 390 weil die Eltern eine Pflicht haben die Kinder zu erziehen: so haben die Kinder ein Recht sie zu fordern. Aber wie folgt diese? Weil ich eine Pflicht habe Hülfbedürftigen beizustehen; haben diese deshalb ein Recht auf meine Hülfe? Der Verf. braucht eine eigne Wendung, um das Recht der Kinder auf die Erziehung zu erweisen, gegen einen Rechtslehrer, welcher behauptet daß dieses nicht stat finde, und zwar aus dem Grunde, weil den Eltern eine positive Dienstleistung zugemuthet werde. Der Satz laut er S. 403 ist richtig, wenn beide Personen einander fremd sind, und keiner auf

den Andern durch Freiheit Einfluß gehabt hat. Denn keiner ist rechtlich verpflichtet, sich die Zwecke eines Andern zu seinem Zwecke zu machen, wenn er nicht die Ursache ist, daß jener die Zwecke hat. Dies ist aber der Fall mit den Aeltern. Durch die Bewohnung, welche eine freie That ist, sind sie die Ursache von dem Daseyn des Kindes in der Welt; und da das Kind eine Person ist, so sind sie die Ursache von dem Zustande dieser Person. Eine Person aber kann auf die andere nicht einwirken, ohne ihr das Recht einer gleichen Gegenwirkung zu geben. Das Kind hat also ein Recht, die Aeltern activ zu verpflichten, und zwar zu dem, wodurch es allein mit ihrer That zufrieden seyn kann. Der Wille des Kindes kann und muß hier präsumirt werden, denn das Rechtsgefehl selbst spricht an seiner Stelle; dieses fordert aber, daß das Daseyn des Kindes heilig sey, denn es ist eine Person; und da es durch die That der Aeltern ins Daseyn kommt, so fordert es, daß die Aeltern es zufrieden mit seinem Daseyn machen sollen. Wenn die Aeltern dies thun, so ist dies freilich eine positive Dienstleistung, aber keine freie, sondern eine nothwendige, denn sie ist die rechtliche Folge aus ihrer freien That, wodurch sie die Ursache der Veränderung des Zustandes ihres Kindes, als einer Person, waren. — Das Kind kann also seine Pflege und Erziehung von den Aeltern allerdings mit Gewalt fordern, und es ist zu Recht befähigt, wenn eine öffentliche Macht, im Namen des Gesetzes, die Aeltern dazu anhält. Aus dem Kantischen Princip der allgemeinen Freiheit kann Rec. diese Folgen nicht einsehen.

Die ideale Erwerbung läßt sich eher aus Rechtsbegriffen rechtfertigen. Indessen scheint doch nur die Möglichkeit nicht die Wirklichkeit des Rechts durch das ganze künftige Raisonnement und durch die

Erläuterungen des Verf. begründet zu werden.

Die frappante Behauptung, daß alles Recht im Naturstande nur provisorisch sey, und daß die Idee, daß nur im bürgerlichen Stande eine Sicherheit des Rechts möglich sey, ein Recht gebe, jederman zu zwingen, sich in einen Staat zu vereinigen, wird erst der folgende Theil entwickeln.

Im Uebrigen bemerken wir noch, daß dieses Werk des Hrn. Verf. die Stelle der Fortsetzung seines Buchs: Ueber Recht und Staat (S. Ann. Oct. 97 S. 70) ist. Man wird den Zweck des Verf. am besten aus folgender Stelle seiner Vorrede erkennen: Ich war eben im Begriffe, die letzte Hand an meine Unterfuchungen über das Privat- und öffentliche Recht zu legen, sie zu ordnen und dem Drucke zu übergeben, als die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre von dem Herrn Prof. Kant erschienen. Es war nun Pflicht, auf die Aufschlüsse, welche die philosophische Rechtslehre durch die Meisterhand eines so gründlichen und originellen Denkers erhalten haben möchte, Rücksicht zu nehmen, um meiner eignen Arbeit durch Benutzung dieses Vorganges die mir mögliche Vollkommenheit und Brauchbarkeit zu geben.

Als ich aber die Schrift selbst las, fand ich nicht allein viel Neues und Originales, sondern der ganze Plan und die ganze Anordnung gehelen so sehr, daß ich keinen Augenblick anstand, mich ganz an sie anzuschließen und meine Arbeit auf den Zweck einer bloßen Erläuterung und Beurtheilung einzuschränken, und meine eignen Gedanken da einzuweben oder anzureihen, wo sie, der Ordnung der Urschrift nach, ihren Platz finden und erweitert werden konnten.

Ich fand nämlich, daß in dem metaphysischen Anfangsgründen Manches entweder gar nicht, oder doch nur so leise berührt

rührt war, daß es einem mit dem Geiste der sich selbst nach ihren Urgefehren prüfenden Vernunft nicht ganz vertrauten Leser schwer seyn möchte, den Zusammenhang des Gelagten mit seinen Gründen und Folgen selbst aufzufinden, oder über manche nicht berührte, aber doch noch unter den Rechtslehrern streitige Punkte sich eine zur Idee des Ganzen stimmende Auskunft zu geben. Man darf aber, bei dem immer mehr rege werdenden Eifer für das Studium der Philosophie, nicht bloss wünschen, sondern zuversichtlich erwarten, daß dieses im Umfange kleiner, aber dem Inhalte nach so großes und reichhaltiges Buch fleißig gelesen und studirt werden wird, insbesondere von *angehenden Rechtsgelehrten*, welche den Beruf fühlen, ihrer positiven Rechtskenntnis eine wissenschaftliche Grundlage, durch ein ernstliches Studium des Naturrechts, zu geben; und man kann dieses in den Preussischen Staaten um so zuverlässiger erwarten, da nicht allein, die schon bestehenden Gesetze desselben den Geist des Naturrechts athmen, sondern es gerade auch das Princip der gesetzgebenden Gewalt dieses Staats ist, alle positive Anordnungen, so viel als möglich, immer mehr und mehr auf das Naturrecht zurück zu führen, wovon unter andern der jüngst ergangene Befehl an alle angehende Juristen, sich mit allem Fleiße auf Sprachkenntnis und das *Studium des Naturrechts* zu legen, ein glänzender Beweis ist.

Für solche lernbegierige Freunde des Studiums der Rechtswissenschaft, besonders unter angehenden Juristen, die bei der Lesung der Urschrift wohl über diesen und jenen Punkt die Sprache und den Gedanken eines Andern vernehmen möchten, habe ich vorliegende Erläuterung und Beurtheilung besonders bestimmt.

Im Privat-Rechte war nicht viel hinzu zu fügen, weil die Urschrift in diesem selbst sehr ausführlich ist. Desto mehr Gelegenheit wird sich im öffentlichen Rechte darbieten, von welchem Herr Prof. *Kann* nur gleichsam die ersten Linien entworfen hat, „theils,“ wie er selbst sagt, „weil Vieles aus dem Privat-Rechte leicht gefolgert werden kann, theils auch, weil manche Abschnitte des öffentlichen Rechts jetzt so vielen Discussionen ausgesetzt sind, daß sie den Aufschub des entscheidenden Urtheils wohl auf einige Zeit rechtfertigen können.“

6) Leipzig in der Wolfischen Buchhandlung: *Versuch einer neuen Grundlegung zur allgemeinen Rechtslehre* von *Johann Heinrich Meyer*. 1796 16 Bogen gr. 8.

Es ist immer das Zeichen eines guten Kopfs, wenn jemand sich nicht bei den nächsten Gründen beruhiget, und die Fehler in den vorhandenen Systemen aufzudecken weiß, wenn er auch selbst den Schwächen des Raisonnements nicht abzuhelfen vermag, oder in seiner Hülfe selbst wieder in den Fehler seiner Vorgänger fällt. Gewis muß man Hrn. M. einräumen, daß er die schwierigen Punkte im N. R. wohl erwogen hat, und daß er die Lücken in den bisherigen philosophischen Lehrgebäuden wohl aufzudecken versteht; aber sein eigenes Lehrgebäude scheint noch mehr Fehler zu haben, als die vorhergehenden. Doch wir wollen unsern Lesern eine Uebersicht von dem zu verschaffen suchen, was es vorträgt.

Die Einleitung stellt die Nothwendigkeit einer neuen Prüfung der Rechtsgrundsätze vor. Er findet insonderheit es tadelhaft, daß man das Recht des Zwanges auf die positiven Pflichten einschränke, indem dieses der gemeinen sittlichen Vernunft of-

senbar widerspreche. Er führt zu diesem Behuf 1) einige Fälle an, wo nach der gemeinen Vernunft offenbar das Eigenthumsrecht eingeschränkt sey. Was zuerst das Eigenthum betrifft, sagt er S. 6: so hat man, jenem Grundsatze gemäß, fast allgemein den Satz angenommen: „Das Eigenthumsrecht ist das Recht des ausschließenden Gebrauchs einer Sache;“ ingleichen: „Der einzige, rechtmäßige Titel der Erwerbung ist die Bdingung, das eine Sache Keinem eigenthümlich sey, also daß sie entweder unbedingt (wo folglich Jeder das Erwerbungsrecht hat), oder bedingt (wo nur eine einzige Person das Erwerbungsrecht hat), herrenlos sey;“ und daraus folgte denn, daß Niemand eine Sache, welche ein Anderer auf diese Art erworben hatte, erwerben oder gebrauchen dürfte. — Aber man fand bald, daß jeder Mensch einige Dinge, z. B. der Luft, des Lichts u. s. w. bedarf, und man machte daher die Einschränkung, daß diejenigen Dinge, deren jeder bedürfte, nicht eigenthümlich seyn könnten. Man setzte ferner den Fall, daß Jemand durch den Gebrauch einer, einem Andern eigenthümlichen, Sache, allein eins der sogenannten unveräußerlichen Güter erhalten könnte, wo er aber dennoch von dem Eigenthümer gehindert würde, seine Sache zu diesem Zwecke zu gebrauchen; man verstattete also den Nothgebrauch, und mußte dadurch zu gleicher Zeit den ausschließenden Gebrauch in so fern einschränken, daß der zur Erhaltung eines unveräußerlichen Guts eines Andern nothwendige Gebrauch nicht gehindert werden dürfte.

Aber nicht nur den Gebrauch, sondern das ganze Eigenthumsrecht muß man auf ähnliche Weise einschränken. Gesetzt, ein Mensch hätte eine Insel eingenommen, sie also nach dem einzigen für rechtmäßig angenommenen Titel erworben; ein Schiff-

brüchiger, der auf keine Weise ein anderes Land erreichen kann, kömmt hinzu; er kann dardurch nichts von dem Besitzer bekommen, selbst nichts, um sein Leben zu erhalten: muß der Unglückliche von Rechtswegen Hungers sterben? — Man hat zwar die Erwerbung noch durch manche andre Bedingungen einzuschränken gesucht; hat gesagt: „Jeder könne so viel erwerben, als er gebrauche,“ oder „man könne nur durch Arbeit erwerben,“ also auch nur, in so weit man ein Land zu bearbeiten vermöge. Aber man sieht bald ein, daß auch diese Einschränkungen noch nicht hinreichend sind. Wenn nun ein erster Bewohner einen ganzen Welttheil, zwar nicht zu nothwendigen, aber doch zu zukünftigen Zwecken gebrauchen könnte? oder wenn er (auch die Schwierigkeit abgerechnet, in wie weit Jemand etwas bearbeiten müßte, um es zum Eigenthum zu machen) ein-n ganzen Welttheil bearbeiten könnte: würden denn alle spätere Ankömmlinge alles Recht, sich ein Eigenthum zu erwerben, verloren haben? Schwerlich kann man da noch Gerechtigkeit finden. — Man schränkte daher auch das ganze Eigenthum ein, so daß der Eigenthümer einen Andern nicht verhindern dürfte, Etwas zum Eigenthum des Erstern gehöriges zur Erhaltung seines Lebens zu verwenden.

Aber wenn der Mensch dieses Recht, das sogenannte Nothrecht, in Ansehung seines Lebens hat: warum sollte er es nicht eben so gut haben, um andre Güter, die oben so wichtig, und wohl noch wichtiger sind als das Leben, zu erhalten? Dieses Nothrecht wurde daher in den neuern Compendien schon auf andre Güter ausgedehnt. — Nun noch weiter. Hat der Mensch kein solches Nothrecht in Ansehung seiner Glückseligkeit? Wenn der Mensch in dem obigen Falle mit Gewalt das-

dasjenige nehmen darf, was er gebraucht, um seine Vernunft, sein Leben, seine Gesundheit u. s. w. zu erhalten, muß er, (zumal wenn jener erste Eigenthümer Güter genug hätte, die er entweder gar nicht, oder doch nicht zu nothwendigen Zwecken gebrauchte), muß er, zufrieden nur seinen Hunger zu stillen, oder vielmehr nur sein Leben zu erhalten, jede Art von Mangel erdulden, ein ganzes Leben in Elend verfechten, indess jener den Ueberfluß verprasst, oder ungenutzt aufhäuft? — Sollten die Vertheidiger des *heiligen* Eigenthumsrechts etwa ja sagen: so können sie die Heiligkeit in diesem Falle wohl aus keinem andern Grunde, als aus einer Grille, oder aus einer menschenfeindlichen Laune herleiten.

Ferner stieß aus jenem Grundsatz, daß vor dem Vertrage Niemand ein Recht habe von dem andern Hülfe zu verlangen. Aber nach dem gemeinen Urtheile ist dieses ganz anders. Ich erblicke einen Menschen, der, dem Tode nahe, mit den Wellen kämpft; ich fasse den Entschluß, ihn zu retten; bin aber unvernünftig, bei dem Ungewitter den Kahn zu lenken. Der Unglückliche wird bald völlig entkräftet versinken; ich habe keine Zeit den Menschenfreund aufzusuchen; als der stärkere, zwingt ich einen nebenstehenden Dritten, die Pflicht der Menschenliebe mit mir zu erfüllen. Ich glaube nicht, daß irgend Einer geradezu den Zwang hier mißbilligen wird; höchstens wird man, meiner Meinung nach, sagen: Da du eine so menschenfreundliche Absicht hast: so ist der Fehler, den du begingst, leicht zu verzeihen. Nun frage ich aber weiter: was hätte ich denn thun sollen, um keinen Fehler zu begehen? Hätte ich, ungeachtet ich die Unmöglichkeit einseh, dennoch allein den Versuch machen, und so, ohne alle Wahrscheinlichkeit des Erfolgs, viel-

leicht noch mein eignes Leben der Gefahr aussetzen sollen? oder hätte ich die Rechte der Menschheit anerkannt, wenn ich dem Lieblos'n seinen Willen, und dem Unglücklichen die Freiheit, wenn er nicht mehr schwimmen konnte, zu versinken, gelassen hätte? Mir scheint hier wenigstens gar kein Zweifel übrig zu seyn, daß ich vollkommen recht behandelt habe. Mag man dies nun einen Collisionsfall nennen, oder wie man sonst will; genug, es scheint doch, daß es Fälle gibt, wo man ohne Vertrag Rechte auf Anderer Handlungen hat. Räumt man aber dieses ein, so muß man auch, wenn man konsequent seyn will, dieses Recht in Ansehung alles dessen, was dem Leben gleich, oder gar höher als dasselbe zu achten ist, einräumen.

Aber laßt uns noch einen andern Fall setzen, um zu sehen, ob wir dieses Recht nicht noch erweitern werden! Ein Haus steht in Flammen; der Besitzer wird durch den Verlust arm und unglücklich werden (mag immer, wenn dies noch nicht genug ist, sein Fall den Fall vieler Andern nach sich ziehen!). Einige Menschenfreunde sind bereit, das Feuer zu löschen und die Güter zu retten. Aber sie haben nicht die Kraft, nicht die Geschicklichkeit; sind überdies arm, und können dem Unglücklichen seinen Verlust nicht ersetzen. Sie zwingen einige der nächsten Zuschauer, die mehr Kraft, oder doch mehr Geschicklichkeit haben, mit ihnen Hand anzulegen. Wie sollen wir hier urtheilen? Hätten sie den Mann mühen arm und unglücklich werden lassen, um keinem der Nebenstehenden Gewalt anzuthun; oder handelten sie recht, wenn sie das fortwährende Wohlthun ein's Menschen, das die Vernunft billigt, einer augenblicklichen Grille, welche die Vernunft mißbilligt, vorzogen?

Wenn

Wenn wir in den vorgelegten Fällen wirklich das Recht auf die Handlungen Anderer ohne Vertrag einräumten: so würden wir denn auch den Satz „dafs ohne Vertrag der Mensch nur auf die Unterlassung Anderer ein Recht habe,“ nicht mehr beibehalten können, sondern würden, weil doch bestimmt werden soll, in wie weit diese Rechte sich erstrecken, eine andre Gränze suchen müssen.

Ferner, wenn man ohne Vertrag blos die Erfüllung positiver Pflichten von Andern fordern kann, wie konnte man so manche Pflichten, z. B. die der Aeltern und Kinder gegen einander, welche doch aus dem Vertrage nicht entstanden seyn können, in die Lehre vom Zwangrechte ziehen? Wenn man such allen Falls zugeben wollte, dafs die Aeltern von ihrer Seite durch die Zeugung die Einwilligung zu dem Vertrage gegeben haben, und aus diesem Grunde ein Zwangrecht der Kinder gegen die Aeltern herzuleiten suchte: so kann man dennoch auf keine Weise eine Einwilligung derer, die noch nicht existirten, als gegeben voraussetzen, und man wird durchaus den Aeltern kein andres Zwangrecht gegen die Kinder einräumen können, als das allgemeine Zwangrecht, dasjenige, was der positiven Pflicht widerspricht, zu hindern; also kein Zwangrecht, sie zu guten oder nützlichen Menschen zu machen; man wird zu gleicher Zeit sagen müssen, dafs jeder Zwang, der zu diesem Ende angewandt wird, eine Verletzung der heiligen Freiheitsrechte des Kindes sey.

Diese Punkte haben allerdings ihre Schwierigkeiten, die aus dem vorausgesetzten Princip der negativen Freiheit nicht ganz aufgelöst werden können. Die Schwierigkeiten, welche der Verf. gegen den formalen Grundsatz vorbringt, möchten leichter gehoben werden können. Da wir sie öfters gelesen haben, und noch

kürzlich in der Deutschen Monatschrift; so wollen wir sie hier anführen und sie zu heben suchen: Es wird nämlich 1) bemerkt, dafs Kant die Richtigkeit seiner Formel ohne Beweis aufgestellt hätte S. 18. 19. Dagegen ist zu bedenken, dafs kein Grundsatz einen Beweis, d. i. eine Ableitung aus einem höheren Grundsatz, sondern blos eine Deduktion zuläßt. Diese ist aber in den Kantischen Schriften an mehreren Orten zu finden, und besteht im allgemeinen in der Zerlegung des Begriffs des Sittlichen, woraus hervorgeht, dafs alles Denken (das Formale) des Sittlichen eben darin besteht, dafs jedermann einstimmen kann, dafs es geschehe. 2) Kant sagt: „Einige Maximen sind so beschaffen, dafs sie ohne Widerspruch nicht als allgemeine Gesetze gedacht werden können; andere sind solche, in Ansehung deren der Wille sich selbst widersprechen würde.“ Es läßt sich, sagt der Verf., noch ein Dritter Grund der Beurtheilung denken, und scheint mir auch von Kant gebraucht, wann gleich in dieser Erörterung nicht mit aufgestellt zu seyn. Man könnte nämlich die Tauglichkeit zum allgemeinen Gesetze beurtheilen wollen, entweder nach der Uebereinstimmung mit irgend einem Zwecke der Natur, oder mit einem Zwecke des Subjekts, und zwar entweder einem andern, oder auch demselben Zwecke der zu prüfenden Maxime.

Was nun das erste betrifft, so scheint diese Beurtheilung sehr bedenklich zu seyn. Denn man kann die Zwecke der Natur vielleicht nie mit Gewisheit angeben, wenn man nicht einen Zirkel im Beweise begehen, und Zwecke, die man bei der Natur annehmen soll, aus sittlichen Gründen ableiten will. Wenn z. B. Kant, um das Betragen des Selbstmörders zu beurtheilen, sagt (S. 59 d. G. z. M. d. S.): „eine Natur, deren Gesetz wäre, durch dasselbe Ge-

süßl

fühl (die Selbstliebe), welches bestimmt ist, das Leben zu erhalten, dasselbe zu zerstören würde, wegen des Widerspruchs mit sich selbst, als Natur unmöglich seyn": so ist der Satz zwar ganz wahr; aber doch, nach meiner Meinung, zur Beurtheilung des vorgelegten Falls nicht hinreichend. Denn wer beweiset, daß die Selbstliebe zu dem Endzwecke bestimmt ist, die Erhaltung des Lebens zu befördern? Wie wenn sie bestimmt wäre, das Vergnügen des Subjekts zu befördern? Dann wäre es nicht widersprechend, daß eine Natur durch dasselbe Gefühl, wodurch sie die Lust des Subjekts befördert, die Unlust desselben entfernte.⁴

Hier sieht man wohl, daß der Verf. Kanten ganz mißverstanden hat. Wenn nämlich die Tauglichkeit einer Maxime zum allgemeinen Gesetz beurtheilt werden soll; so dürfen wir dieselbe, weder mit einem Zwecke der Natur, noch mit unsern subjektiven Zwecken, sondern mit unsern objektiven d. h. schon anderweitig erkannten moralischen Zwecken vergleichen. Denn die Zwecke der Natur wird diese ohne das befördern, und ein bloß subjektiver Zweck widerstreitet aller Moralität. Der Verf. hat sich durch den Ausdruck Natur verführen lassen, zu denken, als ob Kant die wirkliche Natur meinte, da er doch bloß von einer problematischen Natur redet und sagen will: Wenn eine Natur sich die Selbsterhaltung zum Zweck machen und diesen Zweck durch das Mittel dazu vernichten wollte: so u. s. w. In dem angeführten Beispiele setzt Kant voraus, daß der moralische Zweck, wozu die Selbstliebe gebraucht werden solle, Selbsterhaltung sey. Wenn er sich nun eine Natur denkt, worin die moralischen Gesetze notwendige Wirkksamkeit hätten; so würde offenbar sich eine Natur, die neben den Selbstmord zum Zweck der Selbst-

Annal. 797.

liebe machen wollte, die moralische Ordnung aufheben. Es ist hier gar nicht von der wirklichen Natur, sondern von einem moralischen Reiche, das man sich problematisch als Natur denkt, die Rede. Daß aber die Selbstliebe zur Selbsterhaltung moralischer Weise gebraucht werden solle, ist zwar dort von Kant nicht erwiesen, läßt sich aber doch aus seinem Princip erweisen. Denn in demselben ist der formale Zweck bestimmt, daß moralische Wesen nach solchen Maximen u. s. w. handeln sollen, folglich ist die Handlung nach allgemeinen Gesetzen, oberster Zweck. Da nun jeder, der den Zweck will, auch die ihm bekannten einzigen Mittel wollen muß; und da ferner das Leben das einzige uns bekannte Mittel zum Handeln ist; so müssen wir auch die Erhaltung desselben zu unserm Zwecke machen; und da die Selbstliebe hierzu gebraucht werden kann; so besteht der moralische Zweck, wozu wir die Selbstliebe gebrauchen können und dürfen, in der Selbsterhaltung, und die Anwendung derselben zur Selbstvernichtung würde unmoralisch seyn, weil sie als allgemeines Gesetz gedacht, den moralischen Zweck derselben aufheben würde. Im übrigen ist es freilich ganz richtig, was der Verf. bemerkt, wenn er sagt: Wollte man das Kennzeichen der Untauglichkeit zum allgemeinen Gesetze in dem Widerspruche mit irgend einem Zwecke suchen, nach welcher Regel Kant die sogenannten verdienstlichen Pflichten bestimmt: so müßte alsdann entweder bewiesen werden, daß dieser andre Zweck notwendig, oder auch vorausgesetzt werden, daß er wirklich sey. Jener notwendige Zweck aber müßte als solcher schon durch den Widerspruch einer Maxime, die das Gegentheil auslegte, mit sich selbst als allgemeinem Gesetze erkannt werden, welches Kriterium nachher untersucht werden wird. Aber Kant hat auch

X

nir-

nirgends gesagt, daß der Grundsatz auf jeden Gegenstand, ohne alle Vergleichung mit andern schon bekannten Begriffen angewandt werden kann. Wenn das angegebne Kriterium einige Zwecke mit Gewisheit bestimmt; so wird es nachher oft leichter seyn, die übrigen Zwecke mit diesen schon bestimmten moralischen Zwecken zu vergleichen, und zu versuchen, ob sie mit diesen schon moralisch bestimmten Zwecken in Uebereinstimmung gedacht werden können oder nicht. Hiermit fällt das S. 21 folgende des Einwurfs von selbst weg. Denn da sieht man aus dem bisher Gesagten leicht, daß die Zwecke, sich so aufzuführen, daß andere geneigt werden uns beizustehen, so wie die Ausbildung aller unsrer natürlichen Kräfte, Zwecke sind, die ein jeder wollen muß, der seine Freiheit in der Welt thätig zu beweisen, für einen moralisch notwendigen Zweck hält.

Die Einstimmung der Maxime mit sich selbst zu einem allgemeinen Gesetze, hält der Verf. zur Prüfung der Rechtmäßigkeit einer Maxime in vielen Fällen nicht für hinreichend. Denn, sagt er, es können zuerst durch diesen Satz nur Unterlassungen, nicht Handlungen, geboten werden. Denn alles, was als geboten, vermittelt dieser Beurtheilung erkannt werden soll, kann nur dadurch als solches erkannt werden, daß dessen Gegenheil als allgemeines Gesetz unmöglich ist. Sollte also irgend eine Handlung hiedurch geboten seyn, so müßte das Unterlassen als allgemeines Gesetz unmöglich erkannt werden. Nun wird bei dem Unterlassen irgend ein Zweck nicht gewollt; und wenn die Maxime in ein allgemeines Gesetz verwandelt wird, so wird alsdann der Zweck allgemein nicht gewollt, welches gerade eine vollkommene Einstimmung mit dem Zwecke der Maxime ist, und nie ein Widerspruch seyn kann. Es kann demnach auch keine positive Hand-

lung durch diesen formalen Grundsatz als geboten erkannt werden. Rec. sieht in diesem Raisonnement keine Tüchtigkeit. Denn sobald ich eine positive Handlung z. E. Thätigkeit nach Freiheit-gesetzen nach diesem Kriterio prüfe; so sehe ich ein, daß das Gegenheil davon alles moralische Handeln aufheben würde, und hieraus fließt also die Nothwendigkeit der moralischen Handlungsweise. Ich habe also wirklich aus diesem Kriterio erkannt, daß ich nach moralischen Gesetzen thätig seyn oder meine Pflicht thun soll. Wenn ich nun ferner weiß, daß ohne gesellschaftliche Vereinigung die Kräfte wodurch ich thätig seyn kann, nicht gehörig entwickelt werden; so würde eine Maxime wodurch diese Vereinigung gänzlich unmöglich gemacht würde, unthätig, folglich deren Gegenheil, nämlich die gesellschaftliche Vereinigung möglich also zu erhalten und zu befördern, so weit die moralische Wirklichkeit dadurch erweitert wird, ein Pflichtgebot enthalten. Drittens soll aus der Natur dieses Grundgesetzes erhellen, daß dadurch keine Collisionsfälle entchieden werden können. Es ist möglich, daß Etwas, das für sich als unrecht erkannt wird, das einzige Mittel sey, ein noch größeres Unrecht zu verhüten. Von solchen Collisionsfällen weiß freilich die philosophische Rechtslehre nichts. Wenn ein Unrecht nicht anders als durch Unrecht verhütet werden kann; so soll es gar nicht verhütet werden. Ein Mittel, welches das Unrecht verhüten soll, muß selbst gerecht seyn. Ferner heiße es, der Ausdruck: *Allgemeines Gesetz* ist vieldeutig. Das Gesetz kann nämlich allgemein seyn, entweder in Ansehung des Objekts, für ein und dasselbe Subjekt, also ein solches, das alle Handlungen, wie verchieden auch das Objekt derselben seyn mag, bestimmt; oder es kann auch allgemein seyn in Ansehung der

der Subjekte, für ein und dasselbe Objekt, also ein solches, das in Betracht dieses Objekts die Handlung aller Subjekte bestimmt; es könnte endlich auch noch in Ansehung der Objekte und der Subjekte als allgemein betrachtet werden, also als ein solches, das für alle Subjekte alle Handlungen, wie verschieden auch die Objekte derselben seyn mögen, bestimmt.“ Allein diese Vieldeutigkeit ist schon durch die Kantischen Bestimmungen gehoben. Denn es heist an mehreren Stellen, daß die Maxime sich jedermann solle können zur Maxime machen, daß sie ein Gesetz für jedermann seyn könne u. s. w. Eben so soll der Begriff einer Maxime nicht hinlänglich bestimmt seyn S. 26. Aber wo ist er denn nicht hinlänglich bestimmt? Hat Kant nicht bestimmt genug erklärt, was er darunter versteht? Der Hr. Verf. raisonnirt so (S. 26 etc.) als ob Kant sich auf gar keine näheren Bestimmungen eingelassen hätte, und stellt zwei Maximen auf, die er für eine auslegt, um die Unmöglichkeit des Kantischen Kriteriums zu beweisen. „Es gibt, sagt er S. 27 ausschließende Verhältnisse zu äußern Dingen: das Wollen des Verhältnisses zu verschiedenen Dingen ist als Gesetz für alle vernünftige Wesen denkbar; aber nicht das Wollen des Verhältnisses zu einem und demselben Dinge. So ist die Maxime (es sey mir erlaubt, hier das Wort so zu gebrauchen) „einen verhältnismäßigen Theil desjenigen, was noch keinem eigenthümlich ist, sich zuzueignen,“ als allgemeines Gesetz denkbar; dennoch würde es als allgemeine Willensbestimmung unmöglich seyn, daß jeder den Acker, den ich einnehmen will, sich zueignete; denn daraus würde folgen, daß Keiner sich denselben zueignen könnte.“ Aber ist denn etwa die Maxime: Ich will mir das, was noch keinem gehört, als Eigenthum zu erwerben

suchen: mit der: Jeder mag sich das zueignen, was ich mir zueignen will, oder ich will mir das zueignen, was andere haben wollen, einerlei? Die erstere Maxime kann gar wohl auch allgemeine Willensbestimmung seyn. Denn daß sie in der Ausübung nicht auf Objekte geht, mit denen schon andere beschäftigt sind, scheidet aus ihr selbst. „Es gibt ferner, sagt Hr. M. (S. 27.) ungleiche Verhältnisse der Menschen zu einander, d. h. solche Verhältnisse, wo A. in Rücksicht des B. etwas anders leistet, als B. in Rücksicht des A.; beide sind indeffen zu dieselben Verhältnisse erforderlich. Das Wollen nun des Verhältnisses des B. allein ist als allgemeines Gesetz nicht denkbar, weil dadurch das Verhältniß selbst unmöglich gemacht werden würde. dennoch ist für Einige das Wollen des Verhältnisses des A. für Andre das Wollen des Verhältnisses des B. möglich, und wird auch nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft für erlaubt gehalten. Niemand wird es z. B. für unerlaubt halten, wenn Jemand ein Spediteur seyn will; dennoch würde ein solches Wollen, als allgemein angenommen, sich selbst unmöglich machen, weil Jeder Andre Sachen spediren wollte, also Niemand etwas zu spediren hätte.“ Man sieht aus dem angeführten Beispiele, daß Hr. M. den einzelnen Fall mit der Maxime wechselt. Welcher Mensch wird denn sagen: Ich habe die Maxime ein Spediteur, ein Becker, Schuster u. s. w. zu seyn. Alle diese Leute handeln ja nach einer und eben derselben Maxime, nämlich: sich ihr Brod durch ihre Geschicklichkeiten zu verdienen. Die erwähnten Verhältnisse gehören gar nicht zu den Maximen, wornach einer handelt. Eben so nichtig ist der Einwand S. 28 wo es heist: „Sollte die Maxime nur für gewisse Umstände gültig seyn, so können wenigstens sehr viele, die im Allgemeinen als Gesetze unmöglich

sind, dennoch für irgend einen besondern Fall als allgemeine (d. h. für alle vernünftige Wesen gültige) Gesetze bestehen. So wäre z. B. die Maxime, in gewissen Fällen Anderer Zwecke zu hindern, in gewissen Fällen die Unwahrheit zu sagen u. s. w. als Gesetz für alle vernünftige Wesen nicht geradezu unmöglich. Es dürfte daher auch die Beurtheilung, welche Kant S. 24. (d. G. v. M. d. S.) anstellt, vor der strengsten Prüfung wohl nicht bestehen. „Es würde nie als allgemeines Gesetz gelten können (heißt es dort), wenn man in Noth ist, zu versprechen was man will, mit dem Vorfatze, es nicht zu halten, weil dann aller Glaube unmöglich seyn würde.“ Denn wenn man sich die Maxime machte: „nur in Noth ein lügenhaftes Versprechen zu thun, sonst aber die Wahrheit zu reden,“ so würde der Glaube weder überhaupt, noch auch in allen diesen Fällen unmöglich werden, weil der Promissor doch nicht immer wüßte, ob dieses ein Nothfall wäre.“ Die Maxime in gewissen Fällen die Unwahrheit zu sagen, läßt sich sehr wohl als sittlich denken, nämlich alenthalben, wo sie sich, als Unwahrheit selbst ankündigt, wie auf dem Theater u. s. w., aber aus dem letzten Beispiele, das der Verf. anführt, erhellet, daß es das Kantische Kriterium ganz vergessen hat. Er denke sich nämlich doch einmal die Maxime, sein in der Noth gehaltenes Versprechen nicht zu halten, als Gesetz für jedermann; so wird er gleich finden, daß ein solches Versprechen null ist, weil jeder weiß, ein solches Versprechen gilt nichts. Wenn er aber erinnert, daß doch der Promissor nicht immer wissen könne, ob es in der Noth geschehe oder nicht; so folgt hieraus selbst, daß diese Maxime alle Versprechen aufheben würde. Denn wenn ich nie wissen kann, ob ein Versprechen nicht etwa aus Noth geschieht; so werde

ich auch nie wissen können, ob der andere zur Haltung desselben verpflichtet ist, ich werde also befugt seyn, alle Versprechen für nichts zu halten.

Noch wunderlicher muß denen, welche mit dem Kantischen System familiar sind, derjenige Einwurf vorkommen, welcher S. 30 gemacht wird. „Noch weniger, heißt es daselbst, scheint dieser formale Grundsatz hinreichend zu seyn, in Beziehung auf ein vernünftiges Wesen für sich. Die gemeine sittliche Vernunft urtheilt, daß auch selbst der einzelne Mensch, der von der Existenz anderer Menschen oder anderer vernünftiger Wesen keine Erfahrung hätte, Pflichten gegen sich selbst zu beobachten habe; es muß demnach auch möglich seyn, daß er in dieser Lage seine Pflichten erkenne. Nun kann Niemand beweisen, daß jener Mensch sich eine Vorstellung von der Mehrheit vernünftiger Wesen machen könne, und, wenn er das auch könnte, so sieht man doch nicht ein, warum er durch den Begriff aller vernünftigen Wesen seine Maximen bestimmen sollte, und nicht vielmehr durch den Begriff seiner eignen Vernunft, wovon allein er eine bestimmte Vorstellung hat.“ Der Verf. scheint den sonderbaren Gedanken zu hegen, als ob Kants Meinung sey, man müsse gleichsam erst herum fragen, ob andere auch mit in die Maxime einstimmen. Allein das Allgemeine und Wesentliche der Vernunft wohnt in einem jeden, und was durch diese bestimmt, das müssen alle wollen. Dieses läßt sich a priori ohne alle weitere Anfrage wissen, und wenn wir den Sinn der allgemeinen Vernunft getroffen haben, so müssen alle abweichenden Ansprüche der andern in der subjektiven besondern Vernunft, die durch Sinnlichkeit bestimmt ist, zu finden seyn, denen sie aber bei Bestimmung ihrer moralischen Grundsätze kein Gehör verstaten sollen. Doch

genug hierüber. Wir wollen nur zu dem eignen Systeme des Verf. kommen.

Der Grundsatz, welchen der Verf. an die Spitze seiner Rechtslehre stellt, heißt: „Mache das vernünftige Wesen selbst mit allem was es ist, zum absoluten Zwecke deiner Handlungen.“ Der Verf. begreift nicht, warum man diesen Satz einen formalen genannt hat, und wie man behaupten konnte, daß er mit dem Satze der allgemeinen Gesetzmäßigkeit völlig gleich bedeutend sey, da er doch ein bestimmtes Objekt des Wollens angibt, und folglich material ist. Allein dieses ist wohl zu begreifen, wenn man erwägt, daß diejenigen, welche ihn für einen formalen Satz ausgeben, ganz etwas anders unter dem vernünftigen Wesen verstehen, als der Verf. Jene nämlich meinen das Wesen der Vernunft, das eben in der Handlungsweise nach allgemeinen Freiheitsgesetzen besteht, also das Intelligible Moralsische. Er aber versteht den empirischen Menschen darunter, welcher aber gar nicht zu einem absoluten Zwecke tauglich ist, weil es in der Sinnenwelt überall nichts absolutes gibt. Daher ist denn auch dieser Grundsatz in dem Sinne des Verf. sehr falsch. Näher bestimmt er ihn S. 55 wo er heißt: „Mache die Vollkommenheit und Seligkeit des vernünftigen Wesens zum absoluten Zwecke Deiner Handlungen.“ Vollkommenheit soll hier seyn die Totalität der Eigenschaften, welche einem vernünftigen Wesen in Beziehung auf die seiner Natur angemessenen Vermögen, vermittelt deren es thätig ist, beigelegt werden können. Seligkeit soll seyn die Totalität dessen, was dem Subjekte in Ansehung der Natur desselben angemessene Triebe und dardurch bestimmten Gefühle beigelegt werden kann, welcher Begriff also von dem Begriffe der Glückseligkeit, wodurch die Totalität der angenehmen Gefühle des Men-

sehen (ohne Rücksicht, ob sie der Natur des Menschen oder der Natur des vernünftigen Wesens angemessen sind) ausgedrückt wird, gar sehr verschieden ist. Der Begriff faßt aber nicht nur (§ 19) die Vollkommenheit unter sich, sondern ist sogar durch den letzten Grund, aus welchem allein alle sittliche Gesetzmäßigkeit erkannt werden kann, gegeben, folglich kann dieselbe auch als oberstes Objekt der sittlichen Thätigkeit betrachtet werden. Das oben schon aufgestellte Gesetz ist demnach ein Gebot der Seligkeit, und heißt durch Worte ausgedrückt: „mache zum Objekte Deiner freien Thätigkeit die Seligkeit des vernünftigen Wesens.“ Ein Grund, welcher eine einzelne Handlung oder eine gewisse Art von Handlungen nach dem Sittengesetze als geboten darstellt, heißt eine Pflicht. Ein Grund, welcher eine Handlung oder eine Art von Handlungen nach dem Sittengesetze als zulässig, d. h. als mit demselben vereinbar, darstellt, heißt ein Recht. Man sieht aber leicht, wie unbestimmt hier alles gelassen wird. Denn da ich nach diesem Princip erst aus den Folgen erkennen kann, ob die Handlungen Pflicht und Recht sind, diese aber in vielen Fällen ungewiß und in Ansehung der verschiedenen Subjekte verschieden sind; so sieht man, daß es gar kein festes Kriterium des Rechts und der Pflicht ist. — Das Recht bestimmt der Verf. durch die Pflicht überhaupt §. 59. „Wenn auf der einen Seite eine Pflicht ist, so ist auch auf der andern Seite ein Recht. Denn wenn B eine Pflicht gegen A hat, so muß auch A in eben dieser Rücksicht eine Pflicht gegen sich selbst, folglich im Allgemeinen ein Recht, haben; nun hat aber nach der Voraussetzung B in dem bestimmten Fall: eine Pflicht gegen A; A hat demnach einen Grund der sittlichen Verknüpfung irgend eines Mittels mit seinem rechtmäßigen Zwecke,

Zwecke, d. h. mit andern Worten, ein Recht in dem besondern Falle.“ Wo nun eigentlich mit dem Rechte ein Recht zu zwingen verbunden ist, hat der V. nirgends genau bestimmt. Doch scheinen die Folgen, welche er zieht, mit dem 63 §. darüber Aufschluss zu geben. Es scheint, sagt er daselbst bei der Frage, ob der Berechtigte ein Befugniß habe, Zwang zu brauchen, notwendig zu seyn auf das Sittengesetz selbst Rücksicht zu nehmen. Dasselbe befehlt nun, theils gewisse Zwecke der vernünftigen Wesen, welche als sittlich-nothwendig erkannt werden, zu befördern, theils andre, welche als sittlich-zulässig erkannt werden, nicht zu hindern, oder mit andern Worten, es befiehlt, den Willen eines jeden vernünftigen Wesens, in so fern er durch das Sittengesetz verpflichtet oder doch berechtigt ist, zu achten. Aber es kann unmöglich befehlen, den Willen ohne alle Rücksicht auf das Sittengesetz zu achten, weil es sonst auch befehlen könnte, das Sittengesetz nicht zu achten, und sich selbst vernichten würde. Es verpflichtet vielmehr und berechtigt eine Person, den vorgeschriebenen Zweck über ihren und aller Personen Willen zu setzen, und folglich auch sein Recht gegen den bloßen Willen einer jeden andern Person auszuüben, und die Hindernisse zu entfernen. Hieraus folgt also, daß ich allenfalls den Menschen zwingen kann, wo ich keine Pflicht erkenne, oder daß jedes Recht ein Zwangsrecht sey, wie nach §. 63 §1 und 104 ausdrücklich gesagt wird. Die Folgen sind freilich noch gebildet, die der Hr. Verf. selbst aus seinem Grundsatze zieht, gegen die, welche daraus noch gezogen werden können. Hier heist es z. B. S. 130: Ein Mensch hat das Recht, Mittel anzuwenden, damit ein Anderer seine Pflichten, sey es in Ansehung seiner selbst, oder in Ansehung Andrei, erkenne und ausübe, d.

h. ein Mensch hat das Recht, einen Andern zu erziehen. Wehe uns, wenn ein jeder, der das glaubt, wir sind nicht recht nach seinem Sinne erzogen, ein Recht haben soll, uns in seine Erziehungsanstalt zu nehmen und uns mit seiner Zuchttruhe zu modeln. Denn die Schranken weicherer Verf. der Gewalt setzt, sind noch schwankender, als die Gewalt selbst. Aus dem Grundsatze des Verf. fließt daß ein jeder ein Recht habe, der Hofmeister und Curator des Andern zu seyn. Wenn ich daher einen Großvater zu meinem Verrätigen ausgeben will; so darf ich es nicht übel nehmen, wenn es mir ein anderer unter der Vorstellung, daß es meiner Pflicht zuwider sey, mit Gewalt verwehren will.

Mer und da hat zwar der V. das gemeine Urtheil des Gefühls auf seiner Seite; ist aber dieses allemal wahr? Alle Verwirrungen rühren bloß daher, daß er glaube, man soll durch die Pflicht etwas für uns Unmögliches, die Seligkeit wirklich mache, da uns doch nichts zur Pflicht gemacht werden kann, als was wir stets vermögen, d. h. die Handlungswelt nach und durch Maximen, die allgemeine Gesetze seyn können. Daher setzt er in die Vernunftform nichts und vernichtet dadurch in einigen Entscheidungen wirklich alle Pflicht. Man betrachte z. B. folgende Stelle: „Kant heist es S. 209 scheint zu behaupten, daß man vielmehr sein Leben aufopfern, als ein falsches Zeugniß ablegen müsse. Sobald nun ein Zeugniß eine Auslage über den sittlichen Werth einer Person seyn soll, so erhellet dieser Satz auch aus der nachher angeführten Bestimmung. Aber ein Zeugniß heißt zuweilen jede Aussage, auch die wenn sie das Mein und Dein betrifft. Ist denn wirklich das Gebot, nie die Unwahrheit zu sagen, unbedingt? Darf ich auch nicht, ein schon oft angeführtes Beispiel noch ein Mal zu wieder-

wiederholen, um einem Menschen, der auf eine ungerechte Art angegriffen wird, das Leben zu retten, die Unwahrheit sagen? Wenn aber diese Pflicht bedingt wäre, wie die Pflicht kein Leben zu erhalten, so sehe ich kein andres Mittel, den Widerstreit zu entscheiden, als die Güter, welche dabei in Betracht kommen, unter sich zu vergleichen. Es wird demnach (meiner Meinung nach) bestimmt werden müssen, welches Gut eines Andern durch meine falsche Aussage in Gefahr gesetzt werden wird.

Um diese erste Frage nicht mit der zweiten zu verwechseln, wollen wir annehmen, daß es nicht um Leben, sondern etwa ein Theil seines Vermögens oder sonst ein bloß zeitliches Gut sey. Auf die Frage nun: „Soll man durch eine falsche Aussage, wodurch man eines Andern Vermögen oder zeitliches Gut in Gefahr setzt, sein Leben erhalten?“ kann ich nicht anders antworten als ja.

Zuvor halte ich es für Pflicht, diejenigen Leser, welche etwa anderer Meinung sind, auf das Soll aufmerksam zu machen, und zu erinnern, daß ich nicht getragt habe, ob man hier seiner Neigung zum Leben Gehör geben dürfte, sondern ob man dem Gebote der Vernunft gehorche. Ich verlange durchaus, daß der Mensch auch in diesen Fälle aus Pflicht handle, d. h. mit der Überzeugung, daß er seine Pflicht thue. Uebrigens kann der Mensch irren, und der, welcher subjektiv aus Pflicht handelt, kann etwas objektiv pflichtwidriges thun. So kann auch ich in diesem Falle bei der Bestimmung der Pflicht irren, obgleich ich verlange, daß die Handlung durch die Vorstellung der Pflicht bestimmt sey.“ Wenn d. V. annimmt, daß es Pflicht sey, in jeden Fällen die Unwahrheit und falsche Aussagen zu sagen; so muß er doch einräumen, daß es auch der, wel-

cher die Wahrheit von mir verlangt, die Unwahrheit zu sagen für Pflicht halten müsse. Wenn er also weiß, daß ich ihm aus Pflicht die Unwahrheit sage; so ist ja der ganze Zweck der Handlung vernichtet. Denn man wird in keinen dieser Fälle irgend einem Menschen glauben dürfen, und da an diese Fälle Tausend andere gränzen, so wird man ihnen auch in diesen nicht trauen dürfen. Also wird alle Treue und Giarbe durch eine solche Maxime zerrüttet werden. Denn wer kann wissen, ob nicht jemand wenigstens insgemein durch eine Lüge ein wichtiges Gut eines Andern zu retten gedünke. Ich weiß also nie, ob ich nicht von dem Andern aus Pflicht betrogen werde.

7. Tübingen in Commission bei Heerbrand: *Die Grundsätze der Rechts-Neubst einer Darstellung und Prüfung aller durch die kritische Philosophie veranlaßten Philosopheme über den Ursprung und das Wesen des Rechts*. Von *Ferdinand Christoph Wolf*. 1797. 22 B. kl. 8.

Die Schriftsteller, deren Grundsätze der Verf. kurz darstellt und einer Prüfung unterwerft, sind von ihm selbst in folgende Ordnung gebracht: A. solche, welche das Recht unmittelbar aus dem Sittengesetze ableiten: *Kant, Hufeland, Gme, Schwab, Reinhold, Alciat, Jakub*. Vertreter der Vorstellungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie: *Erhard, Porcük, Verf. des Versuchs eines Beitrags zur Bildung der positiven Rechtswissenschaft*: *Reinhard, Schmid, Weber, Meinel*, Verfasser der Bruchstücke aus einer Abhandlung über die Principien des Rechts und der Moral; *Tissotant, Michaelis, Hufinger*, Verfasser der Untersuchungen aus dem

Natur-

Natur-, Staats- und Völkerrechte; *Meyer, Krug*, Verf. der Deduktion des Beteiligungsrechtes der deutlichen Fürsten: *Fähche*; B. solche, welche das Recht mittelbar aus dem Sittengesetze durch die Pflicht des andern herleiten: *Löbel, Hofbauer, Heydenreich, Bardili, Mellin, Kobschütter*; C. solche, welche das Recht aus der praktischen Vernunft, aber unabhängig vom Sittengesetze ableiten: *Fichte, Köstlin, Feuerbach, Klein*; D. solche, welche neben einem formalen Princip der praktischen Vernunft, noch ein materiales Rechtsgesetz behaupten: *Maß, Tafinger*. E. solche, die es aus der theoretischen und praktischen Vernunft ableiten: *Schaumann*. F. Aus Naturgesetzen: I. der Körperwelt; Verf. der Beiträge zum Naturrecht: von *Deyn*. II. der denkenden Natur: *Maimon*. Man wird finden, daß Hr. W. vielen Fleiß darauf gewandt hat, die Grundsätze der genannten Autoren deutlich und unparteiisch darzustellen. Seine Kritiken verdienen alle Aufmerksamkeit, und wenn sie gleich öfters auf einem Mißverstände beruhen; so werden sie doch Veranlassung geben können bei künftigen Erklärungen ihm aus dem Wege zu gehen. Der Verf. beabsichtigt einen neuen Rechtsgrundsatz darzustellen und ihn in andern Quellen zu suchen als bisher geschehen ist. Ein solches Unternehmen, wenn es mit Geist ausgeführt wird, ist dem denkenden Publikum jederzeit willkommen. Der Verf. kündigt seine Absicht selbst also an: „Meine Meinung, so heterodox sie auch ist, beruht nicht etwa auf einem schnellen Einfalle, den ich zufälliger Weise gefaßt habe; sie ist das Resultat mühsamer Nachforschungen, und schon seit einigen Jahren gehe ich damit um, auf den hier gelegten Grund ein System zu errichten, welches die positiven Rechtswahrheiten im Zusammenhange mit den natürlichen darstellen soll. Dieses

glaube ich dadurch zu Stande zu bringen, daß ich die Grenzen beider schärfer, als bisher geschehen war, bestimme, und das Naturrecht auf wenige zusammenhängende aber desto wichtigere Sätze zurückführe, wodurch es allein eine feste und unwandelbare Grundlage des positiven Rechts werden kann. Sodann suche ich dem positiven Rechte seine eigenthümlichen Principien festzusetzen, die zwar empirisch aber innerhalb dem Erfahrungsgebiete eben so gewiß sind, und zur Grundlage des unermesslichen Feldes der Erfahrung dienen. Hierzu sollte eine Methodenlehre des Natur- und positiven Rechts den Weg bahnen, die ich zugleich mit diesem Veruche herauszugeben Willens war, und wovon mich allein äußere Hindernisse abhielten. Unter diesen ist besonders die erfreuliche Erscheinung der Rechtslehre des vorzweifelichen Herrn Professors *Kant*, worin die Gewandtheit und strenge Consequenz zu bewundern ist; da ich aber in der Hauptsache eine andere Ueberzeugung habe, so halte ich es für Pflicht, seiner Vorstellungsart eine längere Prüfung zu widmen, und die meinige, wo ich kann, dadurch zu verbessern. Was ich schon in diesem Buche über dieselbe bemerkt habe, ist bis izt meiner Ueberzeugung gemäß. Nach dieser ist das positive Recht für mich bloß Gegenstand der Erfahrung, und soll dieser belebte Körper einen Kopf mit Gehirn (nach dem naiven Ausdruck *Kants*) haben, so muß dasselbe mit den übrigen Nerven des Körpers gleichartig seyn, wenn es mit diesen zusammenhängen, und auf dieselben seine Wirkung verbreiten soll. Das positive Recht ist nun Sache der Erfahrung, ich schloß also, was dasselbe möglich macht, das Naturrecht nämlich und die Principien von diesem müssen Naturgesetze seyn. So stellte ich zuerst meine Untersuchungen an, gieng bis zu den höchsten Rechtsprinci-

principien aufwärts, und als ich diese gefunden zu haben versichert war, verfolgte ich meinen Weg weiter rückwärts; so erhielt ich endlich nach unzähligen Irrgängen Aufschlüsse über Schwierigkeiten, an deren Lösung ich ganz verzweifelt war, und schon alle Hoffnung zu weiteren Fortschritten in der Rechtswissenschaft aufgegeben hatte. Diese härteren Ausflüchte verdanke ich einem inhaltsreichen Studium der kritischen Philosophie u. s. w. Das Fehlerhafte aller bisherigen Rechtslehren findet der Verf. darin, daß man die praktische Vernunft zur Quelle ihrer Grundätze gemacht hat. Er schöpft den Muth, das ihm sein Unternehmen gelingen werde, hauptsächlich daraus, daß alle bisherigen Versuche das Recht durch die praktische Vernunft zu begründen, misslungen sind. Die Schwierigkeiten, welche er in diesen praktischen Versuchen antrifft, faßt er in folgenden Fragen im allgemeinen zusammen? 1) Wie läßt sich das Zufällige, Willkürliche oder Erlaubte, das der Rechtsbegriff zur wesentlichen Folge hat, mit der strengsten Nothwendigkeit, welche die praktische Vernunft in dem Pflichtgebote aufstellt, vereinigen? 2) Wodurch lassen sich die Pflichten, welche das Recht begründen oder darauf sich beziehen sollen, von denjenigen unterscheiden, welche diese Eigenschaft nicht haben? 3) Wie ist es möglich, das Objekt des Rechts, als ein seyn sollendes Produkt der zwangsfreien praktischen Vernunft mit Zwang durch den Pflichthabenden restitiren zu wollen? 4) Aus welchem Grunde läßt sich über Handlungen als Erscheinungen in der äußern Sinnenwelt nach ihrem Verhältnis zur Idee der Freiheit oder dem Sittengesetz objektiv gültig urtheilen, indem dieselbe bloß, sofern sie unter Naturgesetzen stehen, Gegenstände der Erfahrung seyn können, die doch die einzige Erkenntnißart ist, welche objektive Realität

Annal. 797.

erschafft; da hingegen die Beurtheilung derselben nach der bloßen Legalität durch den Typus des Sittengesetzes nur subjektiv gültig, wenn gleich, so weit dabei von besondern Zwecken abstrahirt werden muß, allgemein seyn kann. 5) Wodurch läßt sich der Widerspruch heben, worin die praktische Vernunft unvermeidlich mit sich selbst verfällt, wenn sie nach den strengsten rechtlichen Consequenzen unmoralische Handlungen als dem Recht gemäß anerkennen muß? 6) Welches ist das höhere Gesetz, wornach die Ausübung des Rechts der Billigkeit untergeordnet werden soll, wenn die praktische Vernunft selbst das Recht begründet?

Die Schwierigkeiten, welche sich der Herr Verf. macht, rühren der Hauptsache nach daher, daß er voraussetzt, das praktische Gesetz sey ein bloßes Pflichtgesetz, und bestimme alle Handlung *als* praktisch nothwendig. Dieses ist aber falsch. Das höchste praktische Gesetz verlangt nur, daß alles nach allgemeinen Gesetzen geschehe. Diese aber bestimmen die Handlungen entweder *als* nothwendig — Pflichtgesetze oder *als* zufällig: Erlaubnisgesetze. Es wird entweder so gedacht, daß es dem Menschen innerlich bestimmt — ethisches Gesetz — oder äußerlich — Rechtsgesetz. Bei dem Wege, welchen der Verf. einschlägt, hat er insonderheit zu erwägen, daß aus der Natur, sie mög körperlich oder geistig seyn, nie eine Verbindlichkeit hervorgehen kann, folglich immer die Frage übrig bleibt, was uns verpflichte, durch dergleichen Naturgesetze uns verbinden zu lassen, wenn diese nicht an sich zureichen, ihre Wirkungen hervorzubringen. Doch wir wollen die Grundwissenschaft des Verf. noch kürzlich darstellen. Ein Urtheil darüber wird erst bei der weiteren Ausführung derselben gefällt werden können. Die

Y

Auf-

Aufgabe ist: wie ein Erkenntniß des Rechts aus reiner Vernunft möglich seye? Die transcendente Rechtslehre bestimmt daher den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit des reinen Erkenntnisses vom Rechte, wodurch dasselbe als Gegenstand völlig a priori gedacht wird. Sie zerfällt in die Analytik des Begriffs und des Grundsatzes vom Rechte. Durch die Analytik wird nun heraus gebracht, (S. 337) daß das Recht ein Verhältnis zwischen selbstständigen Wesen sey. Die Deduktion untersucht, worin die objektive Realität dieses Begriffs bestet. Durch deren Auflösung das Problem gelöst wird: wie ein synthetischer Rechtsatz a priori möglich sey. „Alle reine Verstandesbegriffe, heißt es S. 338 — haben ohne die Bedingungen der Sinnlichkeit keine objektive Realität, denn sie enthalten nur die reine synthetische Einheit des Mannichfaltigen überhaupt; daher bedürfen sie zu ihrer Anwendung auf Erscheinungen ein Schema, das ein transcendentes Produkt der Einbildungskraft ist, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit) in Ansehung aller Vorstellungen betrifft, so fern diese der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriffe zusammenhängen sollten.“

Das Schema der Gemeinschaft ist nun das Zugleichseyn der Bestimmungen der einen Substanz mit denen der andern nach einer allgemeinen Regel. Hiernach muß jedes selbstständige Wesen (da eine Substanz nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge seyn kann) die Causalität gewisser Bestimmungen in dem Andern, und zugleich die Wirkungen von der Causalität des Andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft stehen, wenn das Zugleichseyn derselben in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt wer-

den soll. Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich seyn würde. Also ist es allen selbstständigen Wesen in der Erscheinung, so fern sie zugleich sind, nothwendig, in durchgängiger Wechselwirkung unter einander zu stehen. Setzt man nun das Schema als restringirende Bedingung des reinen Verstandesbegriffs vom Rechte demselben zur Seite, so wird die Formel des obersten Rechtsgrundsatzes seyn:

Was durch alle selbstständige Wesen in ihrem Verhältnisse zu einander wechselseitig geschehen kann, ist das Recht.

Dieser Grundsatz ist synthetisch, weil in dem Begriff eines Verhältnisses zwischen selbstständigen Wesen die Wechselwirkung nicht enthalten ist. Um der größsern Deutlichkeit mag diesem transcendentalen Rechtsprincip, weil es nur für die Erfahrung constitutiv, in Beziehung auf Erscheinungen aber doch nur regulativ ist, das durch die Anwendung auf die letztere entspringende metaphysische Rechtsprincip zur Seite stehen:

Was äußerlich durch alle Menschen nach ihrem Verhältnisse zu einander wechselseitig geschehen kann, ist ihr Recht.

Die Realdefinition des Rechts heißt S. 346: Das Recht ist ein Gesetz, wodurch die Handlungen aller selbstständigen Wesen nach deren Verhältnisse zu einander wechselseitig bestimmt sind.

Das Verhältniß der reinen Rechtlehre zur Philosophie überhaupt und zur Moral insbesondere bestimmt der Verf. so: Das Recht ist seinem Ursprunge nach ein Theil des vollständigen Systems der Transcendentalphilosophie oder der allgemeiner Metaphysik der Natur. Nun scheint es aber wegen der Anwendung desselben auf eine besondere Metaphysik der Natur miss-

lich

lich auszufehen, danach der Architectonik der reinen Vernunft, welche in *Kants* Kritik der reinen Vernunft ausgeführt ist, nur eine besondere Metaphysik der körperlichen und denkenden Natur angegeben ist, und doch das Recht weder auf die Gegenstände der einen noch der anderen angewandt werden kann. Allein eben hier scheint mir eine Lücke zu seyn, die nur eine besondere Metaphysik des Rechts ausfüllen kann. Die Eintheilung der immanenten Physiologie ist hier nur zweitheilig, und doch soll nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1. Bedingung 2. das Bedingte 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig dreitheilig zu seyn, da sie in unfrem Falle synthetisch ist, und aus Begriffen a priori geführt werden muß. Nun entsteht, wenn ich das Bedingte, die denkende Natur, mit seiner Bedingung, der körperlichen Natur verbinde, die Natur des Menschen, und wenn diese vollständig zergliedert wird, welches ein Geschäft der reinen Philosophie ist, so erhalten wir die besondere Metaphysik des Rechts, da wir im Rechte doch mit nichts Anderem als dem ganzen Menschen und seiner eigenthümlichen Handlungsweise in der Erscheinung beschäftigt sind. Dafs wir es aber mit Untersuchungen a priori im Naturrechte oder der Metaphysik des Rechts zu thun haben, leuchtet auch daraus hervor, dafs dadurch kein empirisches Erkenntniß entspringt, wohl aber ein Erkenntniß des Empirischen, das zur Unterliehung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung gehört, welches allerdings transcendental ist.

Die reine Rechtslehre unterscheidet sich nun insbesondere von der Moral so wohl in Ansehung des Objekts, als der Erkenntnisquelle und der Erkenntnisart,

Das Recht hat zum Objekt den Menschen als Erscheinung; die Moral hingegen denselben als intelligibles Wesen. In Ansehung der Erkenntnisquelle bezieht sich das Recht auf einen Begriff und Grundsatz, die nur für die Erfahrung gelten, und durch dieselbe sich bestätigen lassen. Der Moral liegt aber ein Begriff und Grundsatz zum Grunde, die weder durch Anschauung erläutert, noch durch Erfahrung bestätigt, aber auch eben so wenig durch sie widerlegt werden können. Endlich ist die Erkenntnisart beim Rechte indirect synthetisch, in der Moral hingegen direct synthetisch.

Rec. gesteht, dafs ihm die Begriffe des Verf. noch zu dunkel sind, als dafs er sich ein bestimmtes Urtheil darüber zu fällen getraute.

V. VERMISCHTE PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN.

- 6) Leipzig in der von Kleefeldischen Buchhandlung: *Philosophische Versuche über Gegenstände der Moral und Pädagogik* von M. Karl Gottfried Bauer, Pfarrer zu Froburg. 1797. 24 B. kl. 8.

Dieser Versuche sind drei, welche sich künstlich durch reine philosophische Begriffe, ächte Lebensweisheit und Menschenkenntnis auszeichnen, und eine interessante Lektüre gewähren. Sie sind praktischen anthropologischen Inhalts. Der erste hat die Ueberschrift: *Versuch über die öffentliche und häusliche Erziehung* S. 1 - 190. Er ward im Jahre 1792 lateinisch ausgearbeitet, der Gesellschaft der nützlichen Künste und Wissenschaften zu Utrecht, als Beantwortung einer von ihr aufgegebenen Preisfrage übergeben und ist von ihr mit einer silbernen Accessit-Medaille beehrt.

worden. Es wird darin 1) über den Zweck und Begriff der Erziehung im Allgemeinen geredet; 2) Was heißt öffentliche und was heißt Privaterziehung? Unter öffentlicher Erziehung kann man eine Erziehung des Staats — Nationalerziehung oder bloß wie gewöhnlich die Erziehung in öffentlichen Schulen verstehen. Von jeder derelben wird im 3. und 4. K. besonders, mit vieler Einsicht gehandelt. Es werden die Mängel und Vortheile beider mit vieler Sachkenntnis ausgeführt und Verbesserungsvorschläge gethan, die ausführbar sind. Das 5. Kap. handelt von der Privaterziehung. Von allen diesen sind die Hauptresultate nach dem 6. Kapitel: 1) Keine von beiden Erziehungsarten hebt die andere auf und macht sie überflüssig; vielmehr können beide, wenn es auch noch als unentschieden betrachtet wird, ob sie zugleich neben einander Statt finden sollen, doch sehr füßlich eine nach der andern die Bearbeitung eines und desselben Menschen übernehmen; so daß ihm allmählig von beiden die Vortheile zu Theil kommen. 2) Keine von beiden Erziehungsarten ist an sich verwerflich und mit dem Endzwecke aller Erziehung unverträglich. 3) Man kann, wenn man sie beide mit ihrem gemeinschaftlichen letzten Zwecke vergleicht, keiner von beiden unbedingt den Vorzug vor der andern zu erkennen, sondern nur von einzelnen Vorzügen sprechen, welche der einen in diesem oder dem andern in jenem Falle, und jeder für gewisse Erziehungsperioden zukommen. 4) Beide sind, wenn man auf ihren specifischen Zweck und Nutzen sieht, jede zu ihrer Zeit und an ihrer Stelle zur Erziehung des Menschen unentbehrlich, und müssen einander, um seine Ausbildung gehörig anzufangen, fortzusetzen und zu vollenden, die Hand reichen. 5) Der häuslichen Erziehung kommt es zu, das

physische Leben des Menschen (als die Bedingung aller Ausbildung und angemessenen Wirksamkeit des moralischen,) während seiner ersten gebrechlichen Beschaffenheit zu sichern, seine körperlichen Werkzeuge entwickeln, und zu ihrem zweckmäßigen Gebrauche mit möglichster Verhütung alles dessen, was sie verletzen könnte, geschickt machen zu helfen, sein sinnliches Wahrnehmungs - Vermögen in Thätigkeit zu setzen und mit angemessenen Eindrücken zu versehen, sein Empfindungs - Vermögen aufzuschließen, und zur Empfänglichkeit für mittheilende wohlwollende Neigungen (auf welche die ihm im engen Familienkreise umgebenden Menschen so unmittelbare und deutlich sich ankündigende Ansprüche haben) zu stimmen — seinen Verstand vor ursprünglichen Vorurtheilen zu bewahren, zu rechtzeitigen und zweckmäßigen Thätigkeit zu ermuntern, und ihm die seiner natürlichen Schwäche und Eingeschränktheit angemessenen allmählig stärkenden Übungen zu verschaffen — sein sinnliches Begehungsvermögen in seinen allzuheftigen Explosionen weislich einzuschränken, vor gefährlichen und unsittlichen Abwegen in Acht zu nehmen, und zu legalen Zwecken und Aeußerungen hinzuleiten — endlich die Keime wie der theoretischen, so insbesondere der praktischen, jener in ihrer Wirksamkeit meistens noch voreilenden Vernunft möglichst unverdorben zu erhalten, (welches vor allen Dingen durch eine Behandlung nach vernünftigen sittlich richtigen Principien geschieht,) ihre Entwicklung gehörend vorzubereiten, und denn auch wohl in der naturgemäßen Epoche selbst zu veranlassen und zu unterstützen. 6) Die öffentliche Erziehung hat es auf sich, in Ansehung der meisten so eben erwähnten Dinge den Faden aufzunehmen, bis wohin ihn die häusliche

che fortspann, — der Sinnlichkeit einen weitern Kreis von Wahrnehmungen, ein größeres Gebiet von Empfindungen und Regungen zu öffnen, dem Verstande stärkere Uebungen und Anstrengungen zu verschaffen, und ihm bei ausgedehntern Beschäftigungen des Gedächtnisses selbst an abstrakten Begriffen einen reichern Stoff des Gebrauchs zuzubereiten, die Vernunft allmählig mit der nachdrücklichsten Sorgfalt zu leiten, ihre (vornehmlich der praktischen) Principien zum möglichst deutlichen und lebendigen Bewußtseyn zu bringen, und ihr die Leitung des Willens, die Herrschaft des sinnlichen Begehrungsvermögens zu versichern — auch, was nicht übersehen werden darf, den körperlichen Werkzeugen und Kräften die möglichste Abhärtung, Dauer und Geschicklichkeit zu verschaffen — dann aber insbesondere in Ansehung aller dieser Dinge die Selbstthätigkeit des Menschen in Bewegung zu setzen, es dahin zu bringen, daß sich seine Aufmerksamkeit, sein Nachdenken, sein Urtheilvermögen, seine Vernunft und seine sittliche Kraft durch freie Willkühr nach richtigen Principien selbst sporne — und ihn endlich unmittelbar auf den Eintritt ins wirkliche Leben, wo er ganz sein eigener Führer und Erzieher werden soll, vorzubereiten. 7) Bey weitem das meiste, was eine jede von beiden Erziehungsarten vorzugsweise leisten soll, ist sie auch in dem gebührenden Grade nur ausschließend zu leisten im Stande, und es wird eben daraus klar, worin ihr resp. die andere ihrer Natur nach nothwendig nachstehen muß; so wie es sich ebenfalls ganz deutlich ergiebt, daß nur durch beide zusammen genommen der vollständige Zweck der Erziehung erreicht werden kann: wobei sich noch bemerken läßt, daß die Nothwendigkeit der häuslichen Erziehung unmittelbar in der Natur des Menschen selbst,

die der öffentlichen aber in der Natur seinen geßelligen Verhältnisse und seiner Bestimmung als vernünftig geselliges Wesens gegründet ist. 8) Dies hindert übrigens nicht, daß nicht beide sich gleichzeitig noch unterstützen können, und so wie die öffentliche Erziehung großentheils unentbehrlich ist, um der häuslichen nachzuhelfen die letztere das Verdienst haben kann, und sich wo möglich machen soll, jene zu kontrolliren, hier und da ihre Lücken zu ergänzen.

Der zweite Versuch hat den Titel: *Ueber die Veredlung der Neigungen*, namentlich in Beziehung auf Verminderung des menschlichen Elends S. 193--296. Er steht stückweise in Fests Beiträgen u. s. w. B. IV. St. 1. 3. und verdient den nochmaligen Abdruck in dieser verbesserten Form wegen der vielen schönen anthropologisch praktischen Kenntnisse, welche er enthält. Daß der Verf. auch das richtige Princip getroffen habe, woraus dieser Gegenstand betrachtet werden muß, wird man aus folgender Stelle S. 264 abnehmen können: „Ich kann schlechterdings nicht wollen, daß meine Neigung durchaus und schlechthin mit meiner Pflicht streite, oder was einerlei ist, daß sie unsittlich und pflichtwidrig sey; ja ich kann nach Bedingungen der moralischen Möglichkeit mit meinem vernünftigen Willen hierbei nicht einmal einen gleichgültigen, müßigen Zulauer abgeben. Ich muß also die Aeußerungen meines sinnlichen Begehrungsvermögens mit meiner Pflicht und namentlich mit den individuellen Anwendungen des Sittengesetzes, die in meiner Lage zu erwarten sind, und die meine eigenthümlichen Pflichten ausmachen, in möglichste Uebereinstimmung zu bringen suchen, darf nicht bloß im Bereiche mit Pflicht und Neigung die letztern zu überwältigen trachten; sondern soll, wie weit nicht andere, noch wei-

ter-

terhin nemhaft zu machende, Einschränkungen in dem Reiche der Natur oder der Sitten mich daran hindern, auch den Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung selbst zu beheben bemüht seyn: weil ich, um mehrere, aus dem allgemeinen Vernunftgesetze unmittelbar sich ergebende Gründe zu übergehen, das Bestreben, das das jedesmalige von mir gewollte Gute in der Welt der Erscheinungen möglichst vollkommen realisiert werden möge, nothwendig in meine Willensmaxime mit aufzunehmen muß; dann aber im Allgemeinen keine Frage seyn kann, ob diese Realisirung glücklicher von Statten gehen werde, wenn ein beträchtliches Hinderniß dagegen gehoben, oder wenn es noch in voller Kraft ist — wenn durch die fürs Gute gewonnenen Neigungen Fertigkeit darin von Seiten der Urtheilskraft, der geistigen und sinnlichen Organe entspringt, oder wenn beim Widerstreite jener diese Fertigkeit unsauerbleiblich mangelt.

Die dritte und letzte Abhandlung handelt: von dem Einflusse der moralischen Kultur des Menschen auf die Kultur seiner Naturkräfte und ihrer Erzeugnisse S. 179–165. Wenn das moralische Princip selbst zum Ordnungsgesetze der Ausbildung der natürlichen Kräfte des Menschen gemacht wird; so muß freilich die wünschenswürdigste Harmonie in alle menschliche Kräfte gebracht werden, und hierüber sind hier sehr vortreffliche Gedanken zu lesen. Vollkommen stimmen wir mit dem Verf. ein, wenn er am Ende sagt: Ist von irgend einer Seite die Beilegung des langen und bis zum Ekel fortgeführten, aber in Ansehung der praktischen Wirkungen, die er an mehreren Orten gehabt hat, für die Menschheit nichts weniger, als unerheblichen Streitens über den Werth der Kultur und Aufklärung zu hoffen: so ist es von dieser. Es giebt ein Gesetz in dem Men-

schen, das ihm unbedingt gebietet, seine Kräfte, bis so weit es ihre Schranken verstaten, zu kultiviren und sich das möglichste Maas von Aufklärung zu verschaffen. Von dieser Seite darf also über den Werth der Kultur und Aufklärung keine Frage seyn und jeder Zweifel daran und jedes durch Menschenwillkühr erhobene Hinderniß dagegen, ist Verrath an der Pflicht und an der Menschheit. Wenn man aber nun doch diese Aufklärung und Kräfteentwicklung für die rechtlichen und politischen Verhältnisse der Menschen, (die sich übrigens wohl freilich auch von mehreren Seiten darnach modificiren müßten) nicht durchaus erpfiehlt findet: so erinnere man sich, das, so wie Erweiterung und Bildung der Naturkräfte ohne sittliche Güte, zu deren Zwecken und Geboten jene Kräfte das Werkzeug abgeben sollen, keinen Werth hat; also auch ohne die Leitung sittlicher Principien keine von Widersprüchen freie, in ihren Wirkungen und Aeußerungen sich nicht selbst zerstörende Bildung und Entwicklung der Humanität stattfinden und zu Stande kommen kann. Von dieser Seite also, (wobei nothwendig alle Maaßregeln des politischen Zwanges und listigere, den Geist niederdrückende Einschränkungen, da von einer Appellation an das Gewissen und den freien Willen des Menschen die Rede ist, wegfallen müssen) von dieser Seite setze man, so weit der Einfluß des Menschen auf den Menschen reicht, den Hebel an, um nicht nur den besorglichen übeln Folgen der Kultur und Aufklärung Schranken zu setzen, sondern auch, was wohl nicht minder löblich wäre, ihren Fortgang selbst zu befördern. Das wird besser und wirksamer seyn, als alle positiven, selten ganz von Zwange freien Veranstaltungen, womit man ihnen Vorschub zu thun gedenket.

7) Je-

7) Jens bei Voigt: Ueber den Einfluss der Philosophie, so wohl überhaupt, als insonderheit der kritische auf Sittlichkeit Religion und Menschenwohl. Eine Vorlesung, gehalten beim Anfange eines philosophischen Kurses, von M. *Wilhelm Traugott Krug*, Adjunkt der philosophischen Fakultät zu Wittenberg. Nebst einer Abhandlung über den Begriff und die Theile der Philosophie 1796. 7 B. kl. 8.

Die auf dem Titel zuletzt erwähnte Abhandlung ist eine Umarbeitung und weitere Ausführung einer Streifschrift des Verf. *de pace inter philosophos, utrum speranda est opinio*, welche in den Annalen (Jahrgang 95 St. 27) angezeigt ist. Die erste Vorlesung trägt das, was jeder philosophische Kopf über den angekünndigten Gegenstand denkt, in einer so deutlichen und heraflichen Sprache vor, daß man bei deren Lektüre den Zuhörern zu einem solchen Lehrer Glück wünscht.

8) Ohne Druckort: *Denkschrift für Herrn Schlosser* in Eutin. 1797. 7 B. kl. 8. (6 gr.)

Es ist bekannt, daß Hr. Schlosser in einer kleinen Schrift schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte, Herrn Kant auf eine höchst unedle Art gemißhandelt hat. Ein Rec. hat dieses in den Annalen (Jahrg. 96 St. IV p. 621) enthält und ohne alle Leidenschaft geüßt. In der vorliegenden Denkschrift muß sich nun Hr. Schl. gefallen lassen, mit gleicher Münze bezahlt zu werden. Der Verf. läßt keinem Witze, seiner Laune und seiner Erbitterung gegen Hr. Schl. und sein Libell freien Lauf, und so ist denn eine Brochüre entstanden, deren

Form und Ton freilich an sich nicht zu billigen ist, da sie ebenfalls kein Bedenken trägt, Sophismen, Inversionen und allerlei Redehüben gegen Hr. Schl. anzuwenden. Aber Hr. Schl. kann man dabei doch nicht bedauern, da er sich durch einen noch viel schlimmeren Anfang, sich diese Invectiven selbst zugezogen hat. Es ist zu wünschen, daß dieser widerliche, und für die Erforschung der Wahrheit völlig unnütze Streit hiermit geschlossen sey. Daß der Verf. dieser Denkschrift ein Mann von Kenntnissen sey, der die alten und neuen Philosophen und Dichter gelesen hat, und der zugleich zu schreiben versteht, ist auf keinem Blatte zu verkennen. Um unsern Lesern eine kleine Probe von der Manier zu geben, heben wir die Stelle aus, wo Kants Sprache gegen Schl. in Schutz genommen wird. „Man kann leicht denken, heißt es S 45, wie er (Hr. Schlosser) von dieser (Sprache) urtheilt. Hier ist aber Hr. S. mehr zu beklagen, als zu tadeln. Die Zeit seiner Bildung traf gerade in die belletristische Periode, wo man anfang, der Schulerziehung, welche eine strenge Methode vortrieb, müde zu werden, und dafür, vorzüglich durch die Werke einiger Franzosen verleitet, desto ämtiger einer gewissen Schönschreiberei sich bestia, viel auf Spitzen und Wendungen hielt, Feinheiten anzubringen suchte, und Gedanken jagte. Dadurch ward man in den Stand gesetzt, immer etwas zu sagen, wenn man auch nichts zu sagen hatte. Die Schriftsteller, welche wirklich etwas vorzutragen hatten, schrieben allein eine gute deutliche Prose, allein wer sich mit dieser begnügte, der ward für einen Menschen gehalten, dem der seine Geschmack fehlte, so ein geschickter Mann er übrigens sey; möchte Unterjungen so genannten schönen Schriftstellern war kein einziger, der ein System vorzutragen, der eine Verkettung

von Gedanken anzuordnen, der eine Reihe von Wahrheiten durch eine Reihe von Sätzen durchzuführen gehabt hätte. Mit der Feder in der Hand setzte man sich an das Pult, und machte Gedanken, wenn keine da waren. Daher mußte man sich auch so kümmerlich durchhelfen, als H. S. sich in dieser Schrift durchhelfen muß. War ein Gedanke da, so suchte man ein Bild daraus zu machen, dieses ward wieder mit andern Bildern verglichen, und so entstand wol, wenn das Glück gut war, ein anderer Gedanke; ein Eintall mußte zu Uebergängen verhelfen, und zu Digressionen Anlaß geben; ja, was gar nichts seltenes war, man hing ein Bild auf, und sah hernach zu, ob man nicht Gedanken antreiben könnte, die zu dem Bilde paßten, und so spannte man denn Gedanken, trotz den Balzacs und Coitres, nur, daß diese doch mehr Zeug zu verspinnen hatten, als jene. Es ist natürlich, daß dergleichen Schriftsteller, welche schreiben, um zu denken, gewisse ganz eigne Manövers in ihren Schreibereien gebrauchen, und daß sie, da sie von Gedanken nicht gedrängt werden, volle Muße haben, ihre Perioden abzurunden, daran zu schnörkeln, und zu schnitzeln, und sie auf alle Weise zuzustutzen. Das schien ihnen dann ein vorreflicher, schöner, geschmackvoller Stil. Nun vergleiche man aber einmal den ärmlichen Ideenvorrath dieser dürftigen Gedankenmacher, die die Wörter aneinander reiben, um zu sehen, ob nicht ein Gedanke daraus hervorpringen will, und die, wenn sie deren einige aufgetrieben haben, sie doch nicht zusammen reihen können, ohne das wunderbarste Flickwerk an den Tag zu bringen, mit dem unermesslichen Reichthume der tiefsten Gedanken, in einem Geiste, wie Kants Geist, die alle in einem Zusammenhange unter einander stehen, den solch ein Schreißling

nicht einmal übersehen kann, ohne schwindlig zu werden. Man vergleiche die Arbeit, die ein solcher Geist haben muß, um Worte genug zu sein-n Gedanken zu finden, mit der ängstlichen Quälerei Jener, die aus Worten Gedanken zu finden bemühet sind. Ist es ein Wunder, daß ihnen die Schreibart Kants unträglich ist? Sie muß ihnen abscheulich, barbarisch vorkommen; denn da ist kein Geklingel, kein Gedankenpiel, sondern bloß der ernste Gang des beschäftigten Denkers, der Sprache schaft, wo er keine findet, unbekümmert, ob sie einem verhunzten schön-n Weisse künftig werde Dienste leisten können. Man sieht in jeder Schrift Kants den gewaltigen Geist, der unter der Menge seiner Gedanken arbeitet, und sie in ihrer Fülle und innigem Zusammenhange darzustellen, kaum Worte genug, und kaum genug passende Verbindungsmittel in der Sprache, die einem solchen Gedanken nie noch nie gedient hatte, antreffen kann. Kant hat sich, ohne daß er es selbst darauf anlegte, eine Sprache geschaffen, und sie hat unter seiner Bearbeitung eine solche Kraft und doch eine solche Geschwindigkeit erlangt, als man ihr kaum sollte zugerath haben. Jenen belletristischen Phrasenkünstlern muß das natürlicher Weise eine ganz neue Erscheinung seyn, die sie gar nicht begreifen können. Das dürftige Bächlein ihrer Gedanken, das so still dahin plätscherte, wo es einen Ausweg für sich fand, erstaunt über den gewaltigen Strom, der sich selbst seine Ufer sucht, und sich selbst sein Bett gräbt. Es ist nichts possiblicher, als sie über die langen Perioden, und über die eingeschalteten Parenthesen in Kants Schriften klagten zu hören. Der Mann, der sich im Gedränge von Gedanken fühlt, und zufrieden ist, wenn er sie nur alle ausgedruckt und mitgetheilt hat, soll so an Worten zimmern, als diese langweiligen

weiligen schönen Geister, die keine andere Beschäftigung haben, als diese.

- 9 Züllichau bei Frommann: *Populäre Abhandlungen aus dem Gebiete der praktischen Philosophie*, zur Beförderung einer vortheilhaften Bekanntheit mit Kantischen Ideen von *Johann Christoph Greiling* 1797. 1) B. gr. 8.

Diese Aufsätze sind hauptsächlich für Religionslehrer, Juristen, Aerzte u. s. w. die nicht Zeit haben sich in ein tiefes Studium der Kantischen Werke einzulassen, bestimmt. Den Verf. vermochten zur Abfassung derselben hauptsächlich, die höchst wunderbaren, falschen und absurden Urtheile, die man hin und wieder, vorzüglich in gemischten Gesellschaften, über Kant und seine Philosophie hört, und wo gerade diejenigen, die von der Sache am wenigsten verstehen, desto im entscheidenden Tone sprechen. So gemein auch ein solches Verfahren nach der Erfahrung, auch in anderen Dingen, ist, wie schon der ältere Anacharsis anmerken mußte: daß die Weisen in Griechenland berathschlagten und die Thoren entschieden; so kann es doch denen, welche die großen, unsterblichen Verdienste des Ersten Weisen der Deutschen Nation zu schätzen wissen, und dankbar verehren, unmöglich gleichgültig seyn, ob der Mann, der wirklich Achtung verdient, erkannt oder verkannt werde. — Ob nun gleich dem verdienten Ansehen des deutlichen Weisen von denjenigen am wenigsten Abbruch geschehen möchte, von welchen er ungekannt und ungeprüft verurtheilt wird, so möchten doch die Tadler gewinnen, wenn sie ein auf Einsicht gegründetes, auf Prüfung folgendes günstigeres Urtheil zu fällen sich gemüßiget *Annal. 797.*

sind. Geschäftsmännern nun, die dergleichen Urtheile hören und selbst darüber Aufklärung wünschen, wollte der Verf. quasi aliud agendo zu einer vorläufigen Erkenntniß verhelfen. Er hat hierzu sehr zweckmäßige, allgemein interessante Gegenstände gewählt, und seinem eignen populären Vortrage an schicklichen Orten, Stellen aus Kant eingewebt, die zugleich das Vorurtheil, als ob Kants Stil durchgängig schwerfällig und sein Gedankengang schwer zu fassen sey, widerlegen können. Es sind in allem sechs Aufsätze, und sie zeichnen sich sämmtlich durch leichten Vortrag, tatsächliche Wahrheiten und praktisches Interesse aus. Der erste ist *Ueber den Einfluß des Familiengeistes auf Sittlichkeit und Glückseligkeit* 1 — 34. Das was jeder philosophische Beobachter über diesen Einfluß auf Menschenwohl und Tugend denkt, liest man hier mit innigster Theilnahme. Der zweite Aufsatz ist überschrieben: *Das Goldne Zeitalter* 35 — 74. Der Ursprung und praktische Gebrauch dieser Idee ist entwickelt. *Drittens: Ueber Charakterchwäche* 75 — 110 ist mit einiger Veränderung aus Schmidts Journale hier wieder abgedruckt. Die Quellen dieses Uebels und die Mittel dagegen werden ausführlich und gut angeführt. *Viertens: Ueber die Verwandtschaft der ästhetischen Gefühle mit dem moralischen* S. 111 — 143. *Fünftens: Ueber den Werth der positiven Religion* S. 144 — 179. Der Begriff der Offenbarung wird hier ganz richtig, als ein bloß teleologischer Begriff behandelt. Die Kennzeichen einer positiven Religion werden S. 161 so angegeben: Sie muß 1) ihre Lehren, Vorschriften Verheißungen und Drohungen auf unmittelbare Auktorität Gottes gründen. Denn eine Berufung auf Vernunft findet nicht statt, weil diese als unentwickelt und unthätig voraus gesetzt wird, deren Stelle während ihrer Unmündig-

digkeit die Offenbarung als Vormünderin vertreten soll. Hat eine positive Religion außer der ursprünglichen mündlichen Begründung noch eine heilige Schrift zur Erhaltung der Offenbarung, so ist es eine widersinnige Anforderung an diese, daß sie Beweise führe. Dieser bedarf sie nicht, ohne ihr eigenes Ansehen zu schwächen. Die Stelle aller Beweise vertritt die göttliche Auktorität, und ihre Sätze sind schlechthin Sprüche. 2) Dieser göttlichen Auktorität müssen als Beglaubigungsmittel des Gefandten außerordentliche Erscheinungen und Thaten, die unter kein Naturgesetz gebracht werden können, d. i. Wunder zur Seite gehen. Wenn nun das wirkliche Geschehenleyn dieser Wunder ausgemacht ist, so kann es dem Naturforscher nicht verboten werden, auf ihre Erklärung aus Naturursachen zu danken. Gelezt, daß sie auch unter Naturgesetze gebracht werden können, so hindert das nicht, sie dennoch als Wunder, d. h. als Begebenheiten, denen eine göttliche Absicht zum Grunde liegt, zu beurtheilen. Eine göttliche Absicht ist aber keine Natur- sondern übersinnliche Ursache, wo zwar die letztere nicht als Erklärungsgrund angenommen werden kann, wo aber doch beide in der Beurtheilung einander unbethachtet neben einander stehen können. — Diejenigen Theologen aber, welche die Offenbarung, die selbst ein Wunder schon in der Idee ist, theoretisch wieder durch andre Wunder beweisen wollen, können in Ewigkeit ihren Zweck nicht erreichen. Denn sie wollen die selbst ein Wunder beweiende durch eine andere beweisen. Ihre Maxime ist: das Wunder der Offenbarung muß durch andre Wunder bewiesen werden. Dadurch ist aber die Vernunft noch nicht zur Ruhe verwiesen. Sie fragt: womit beweist ihr, daß diese zweiten Wunder übersinnlich gewirkt sind? Wiederum durch neue über-

natürlich gewirkte Erscheinungen? Und diese wieder? Aus diesem möglichen Kreise kömmt man auf theoretischem Wege nie heraus. — 3) Eine positive Religion muß die allgemeinen praktischen Grundwahrheiten der Religion, in ihrer Beziehung aufs Praktische, und den Weltentzweck enthalten; sonst wäre sie keine Religion. Neben den moralischen allgemeinen Vernunftwahrheiten wird sie 4) enthalten, zumal wenn sie eine heilige Schrift aufzuweisen hat, historische Nachrichten von übernatürlichen Begebenheiten, welche jedoch nicht zu den inneren Religionswahrheiten, sondern zu den Beglaubigungs- und Einführungsmitteln der Religion gehören, und gleichsam den äußeren Mechanismus der Offenbarung ausmachen. 5) Neben dem Geboten der Pflicht, die als göttliche Gebote (Religion) angekündigt werden, wird sie noch äußere Statute, Observanzen, Cerimonien enthalten, deren Beobachtung nicht den inneren Gottes- und Religionsdienst, sondern den äußeren Kirchendienst, welcher aber ein zweckmäßiges Mittel zur Beförderung des erstern seyn muß, ausmacht.

In einer positiven Religion giebt daher einen doppelten Glauben, den Religionsglauben, welcher die praktischen Vernunftwahrheiten enthält; und einen historischen Glauben, der sich auf Fakta gründet. Wo der letztere anhängt, da hört der erstere auf. Beide müssen sehr wohl unterschieden, können aber nicht getrennt werden. Denn ohne den erstern enthielte eine Offenbarung keine Religion: ohne den zweitem wäre sie keine positive, geoffenbarte Religion. 6) Da eine Offenbarung ursprünglich einem bestimmten Volke zu einer gewissen Zeit mitgetheilt werden muß, so muß sie sich nach der Verstandes- und moralischen Kultur des Volkes und der Zeit richten, und zunächst

Ne

für jenes Volk und jenes Zeitalter zweckmäßig seyn. Die Darstellung der Religion wird daher nach Beschaffenheit der Umstände bald national, individuell, lokal, temporell seyn, welche Darstellung nicht zum Geiste der Religion, sondern zum Körper derselben gehört, um die Wahrheiten zu vermittelichen, zu verdeutlichen, zu befehlen.

Jede Offenbarung muß also einen Religionsglauben und einen historischen Glauben enthalten, der auch der Kirchenglaube heißt. Zwischen beiden läßt sich ein dreifaches Verhältnis denken. Erstlich: Religion und Kirchenglaube neben einander, Coordination beider; zweitens: Religion dem Kirchenglauben untergeordnet; oder drittens: Unterordnung des Kirchenglaubens unter den Religionsglauben. Unter diesen ganz verschiedenen Verhältnissen kann nur eines das richtige seyn. Religion und historischer Glaube einander beigeordnet, würde zwei Religionen geben, die ewig getrennt, nie verbunden emander ausschließen. Da aber nur durch Vereinigung beider eine positive Religion zu Stande kommt, so bleibt in der Vereinzelung beider Religion zwar Religion, der Kirchenglaube für sich allein ohne Beziehung auf und ohne Verbindung mit Religion aber ist eine Hülfe ohne Kern ein Mittel ohne Zweck, in moralischer Hinsicht Nichts, oder wenn der ebe für sich allein als Mittel des göttlichen Wohlgefallens angesehen wird, Aberglaube, praktische Abgötterei. — Ordnet man zweifels den Religionsglauben unter den historischen, die Vernunft unter die Geschichte die moralischen Gebote unter Observanzen und Statute, das Nothwendige unter das Zutällige und Ueliebige; — so giebt dieses ein System des Pfaffenthums, welches die Verfassung einer Kirche ist, in welcher ein Fetischdienst regiert. Dieser Fetischdienst,

Geist des Heidenthums, ist aber allemal da anzutreffen, wo nicht Principien der Sittlichkeit, sondern Statuten. Observanzen, deren strengte Beobachtung mit der größten Unsitlichkeit besteht, herrschend sind. In diesem Systeme des Pfaffenthums ist der Religionswahn herrschend, nach welchem der Mensch außer der Gott gefälligen Gesinnung und dem guten Lebenswandel noch mehreres thun zu können vermeint, wodurch er Gott gefallen könne. Dieser Wahn aber leitet je mehr und mehr von der wahren praktischen Religion, welche die Erfüllung unserer Pflichten als den rechten Gottesdienst ansieht, ab, und führt einen Aterdienst ein, eine vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von Gott selbst geförderten moralischen Dienste gerade entgegen gearbeitet, Observanzen als Hauptwerk, und Veredlung der Gesinnung als Nebenwerk angesehen wird.

Es bleibt demnach nur das dritte Verhältnis übrig, wo der historische Glaube dem Religionsglauben untergeordnet wird. In diesem Systeme ist die praktische Religion Zweck und der Kirchenglaube Mittel, um der erstern Falschheit, Ausbreitung und Leharschickheit zu verhatten, da hingegen der Aterdienst die moralische Ordnung umkehrt, und das Mittel zum Zwecke erhebt. Das dritte Verhältnis enthält daher allein den wahren Dienst der Kirche unter der Herrschaft des moralischen Principis. Die Kirche ist hier nur allein eine Vereinigung der Religionsgläubigen die Heiligung des Willens und Fortschritt in der Besserung des Wandels zum Zwecke hat. Durch sie wird der Religionsglaube zur öffentlichen Angelegenheit des Menschengeschlechts und die Menschen werden zu einem Volke Gottes, das fleißig ist in guten Werken. Dieser Dienst enthält allein das Princip der Möglichkeit zur Erweiterung einer alle Menschen befassenden Kirche

Kirche, einer moralischen Menschenrepublik

Dieses wird diese Abhandlung hinlänglich charakterisiren. Der sechste und letzte Aufsatz ist: *Ueber den Unterschied der Klugheit von der Sittlichkeit, und der Klugheitslehre von der Pflichtenlehre* S. 180-198. Sie zeichnet sich durch Leichtigkeit des Vortrages und durch Bestimmtheit der Begriffe vorzüglich aus.

- 10) Leipzig in der Müllerschen Buchhandlung: *Drey Abhandlungen philosophischen Inhalts von Christian Wilhelm Snell* Prorektor des Gymnasii zu Idstein 1796 16 li. 8.

Hr. Snell liefert dem Publiko in diesem Buche drei neue noch ungedruckte Abhandlungen praktischen Inhalts. Sie sind überschrieben: I. *Von der moralischen Glückseligkeitswürdigkeit* S. 1-82. II. *Ueber den Satz des Optimismus, daß diese Welt die beste sey* S. 83-186. III. *Ueber den Werth des Lebens* S. 187-246. In allen drei Abhandlungen folgt der Hr. Verf. den Principien der Kritik der reinen Vernunft, und man kann daher die Resultate derselben im allgemeinen schon wissen. Das Motto der ersten ist die Klopstockische Stelle:

„Einst wage, die Wagsehal' in der erhabenen
Hand,
Gott Glück und Tugend gegen einander
gleich;
Was in der Dinge Lauf jetzt miscklingt,
Tonet in ewgen Harmonien.“

Diese Stelle enthält zugleich das Resultat der Abhandlung. Ueber die Frage: Wozu die so dringende Forderung der moralischen Vernunft, daß Tugend mit Wohlseyn bei jedem sittlichen Wesen genau zusammen stimme? läßt sich der Hr. V S. 22 folgendergestalt heraus: „Diese Frage

könnte kurz und gut abgewiesen werden, weil sie, wozu sie ein Einwurf gegen die Realität der Idee von der Glückseligkeitswürdigkeit seyn soll, eben so ungereimt scheint, als wenn jemand fragen wollte: warum unsre Vernunft unbedingt - praktisch sey, oder warum sie uns das Geleitz der Sittlichkeit vorschreibe. Denn die Idee von einer moralisch - nothwendigen Angemessenheit des Wohlseyns zur Tugend, ist so tief in dem Wesen unsrer reinpraktischen Vernunft oder unsrer sittlichen Natur g. gründet, daß sie nicht einmal von derselben weggedacht werden kann. Es scheint eben so widersinnig, sich ein moralisch - vernünftiges Wesen vorzustellen, das die Glückseligkeit des Lasthaltens, und die Unglückseligkeit des Tugendhaltens an und für sich gar, gerecht und billig fände, als es ungereimt ist, sich ein hitliches Wesen zu denken, das Lügen, Betrug und Ungerechtigkeiten hütigen und für erlaubt halten könnte. Soll also die Vernunft moralisch oder von unbedingt - praktischem Gebrauche seyn und bleiben; so kann sie von der Forderung nicht absehen, daß die Beobachtung ihrer Geleitz Glückseligkeit, und die Uebertretung derselben Unglückseligkeit zur Folge habe. Eine Sittlichkeit, die keinen Anspruch auf Wohlseyn gähe, würde für uns ein undenkbarer Gedanke seyn. Ueber das aber, was in dem Wesen der Vernunft selbst keinen Grund hat, läßt sich die Frage: warum es so sey, nicht wohl aufwerfen.

Diese Beantwortung des Verf. scheint Indessen nicht befriedigend. Denn da die Vernunft thier ein bestimmtes Verhältnis todert, eine solche Forderung der Vernunft sich aber allemal auf ein Urtheil, das den Grund dazu enthält, stützen muß; so muß dieser Grund auch außer der Forderung selbst gefunden werden können. Dieser Grund ist aber gewis nicht unter den Vortheilen

zu suchen, welche der Verf. S. 23 u. f. w. angibt, und wörter des Verf. Gedanken zu lein, in anderer Rücksicht ganz interessant ist. Er führt nämlich S. 23 fort: „Jedoch entdecken sich uns, bei einigem Nachdenken, die wichtigsten Vortheile, welche sowohl in Hinsicht auf unsre sittliche Veredlung, als auch auf unsre Gemüthsberuhigung aus der oft genannten Idee von moralischer Glückseligkeitswürdigkeit entstehen.“ Diese Vortheile sind: 1) daß wir durch das innere Bewußtseyn jenes Auspruchs unsrer moralischen Vernunft, „daß Tugend ein ihr entsprechendes Manis von Glückseligkeit zur Folge haben solle,“ überzeugt werden, daß die Sittlichkeit den Trieb und das Verlangen nach Glückseligkeit überhaupt nicht aufhebt, nicht für unzulässig erklärt; sondern daß sich Tugend und Wohlfeyn gar wohl mit einander vertragen. 2) Die Idee von der Glückseligkeitswürdigkeit dient dazu, daß dadurch der Genuß der ihm zu Theil werdenden Glückseligkeit erhöht, veredelt, und, wenn ich so sagen darf, geheiligt wird. Denn indem er sich selbst mit Wahrheit das Zeugniß geben kann, daß er nie anders, als in Harmonie mit der Sittlichkeit und mit beständiger Unterordnung aller seiner Neigungen unter das Gesetz der Vernunft, sinnliche Güter zu erlangen und zu genießen sucht; so verläßt ihn auch nie das Bewußtseyn, daß sein irdisches Wohlfeyn nicht nur von der Vernunft selbst für erlaubt erklärt, gut geheissen und gebilligt, sondern auch durch den Genuß desselben sogar eine dringende Forderung seiner moralischen Natur befriedigt werde. Sie eröffnet uns 3) den Weg zur Gotteserkenntnis, in weit wir derselben in diesem Leben fähig sind, nebst der Aussicht in eine künftige Welt: und dieses auf folgende Art:

Meine rein - praktische Vernunft erklärt es für recht, für unbedingt praktisch nothwendig, daß nicht nur ich, sondern auch alle andere moralische Wesen jedes in dem seiner Sittlichkeit gemessenen Grade glücklich werden, daß mithin eine solche Ordnung der Dinge existire, von welcher die vollkommenste Harmonie zwischen der sittlichen Würdigkeit und der Glückseligkeit jedes Subjektes Endzweck und nothwendige Folge sey, das heißt, eine moralische Weltordnung. Wür ich selbst im Stande eine solche Harmonie zur Wirklichkeit zu bringen; so würde es meine Pflicht seyn, dieses zu thun, weil in diesem Falle jener Auspruch meiner Vernunft, welche eine moralische Weltordnung für praktisch-nothwendig erklärt, ein an mich ergehendes Gebot enthalten, oder ein mich selbst verbindendes Gesetz seyn würde. Da mir aber die Hervorbringung einer moralischen Ordnung der Dinge unmöglich ist, und ewig unmöglich bleiben wird; so ist auch, wie bereits bemerkt worden, jener Auspruch meiner Vernunft keine Forderung an mich, sondern sie getsehet mir zum Besten oder für mich, so wie für alle meine moralischen Mitgeschöpfe, und wir sind vermöge derselben betagt, die eines jeden persönlichen Werthe entsprechende Glückseligkeit zuverlässig zu erwarten. Denn indem die Vernunft sagt, daß etwas praktisch - nothwendig sey oder gekiehet solle, so legt sie nicht nur eines Theils einem jeden, der zu dessen Leistung im Stande ist, die Pflicht auf, dasselbe wirklich zu leisten, sondern sie gibt andern Theils auch dem, welcher als Gegenstand dieser Leistung gedacht wird, oder zu dessen Nutzen sie abzweckt, das Recht, dieselbe zu fordern. Machen wir von diesem Grundsätze die Anwendung auf unsern Gegenstand; so erhellet offenbar, daß alle moralische Wesen, durch den Auspruch der Ver-

Ver-

Vernunft, daß die Glückseligkeit eines jeden mit dessen Sittlichkeit in Uebereinstimmung stehen sollte, gegründeten Anspruch auf eine solche Ordnung der Dinge erhalten, von der diese Harmonie des Wohlfeyns und der persönlichen Würdigkeit eine unausbleibliche Folge ist. Aber was hiesse denn das: Anspruch und Recht auf eine Sache haben, ohne zu wissen, von wem man selbige verlangen und erwarten dürfe? Was hiesse es: sich bewußt seyn, daß die Vernunft Glückseligkeit in Harmonie mit der Sittlichkeit fordere, ohne zu wissen, von wem sie selbige fordere, oder ob auch nur überall ein Wesen existire von dem sie etwas fordern könne? Würde das nicht in hohem Grade widersinnig seyn? Jede unbedingte Vernunftforderung nöthigt uns also, das Daseyn eines Wessens anzunehmen, an das selbige geschieht, und das vermögend ist, ihr Genüge zu leisten. An kein endliches Wesen kann jene Forderung, von der hier die Rede ist, ergehen, weil kein endliches Wesen zur Erfüllung derselben im Stande ist.

Wie mit der Behauptung, daß der Glaube an Gott einen praktischen Grund habe, die S. 43 geküßerte Meinung, daß auch den theoretischen Gründen ihr Werth gelassen werden müsse, bestehen könne, sieht Rec. nicht ein. — In einem Anhang zu dieser Abhandlung werden mehrere Stellen aus Kants Schriften erläutert.

In der Abhandlung über den *Optimismus* prüft der Verf. zuerst die theoretischen Gründe dafür, bei welchen man möglichst größte Glückseligkeit der Lebendigen als Weisendzweck voraussetzt, und zeigt das Mangelhafte in denselben. Sodann setzt er den Begriff eines sittlichen Optimismus auseinander und zeigt zugleich die Bestimmungsgründe dessen Realität zuzulassen. Die Vorsicht, welche der Verf. in Bestimmung der einzelnen Zwecke befolgt,

ist durchgängig anzurathen. In dieser Hinsicht ist schon viel zu viel behauptet, wenn es S. 127 heisset: „Jede Welt, in der moralische Wesen leben, und den Endzweck ihres Daseyns, sittliche Vervollkommenung erreichen sollen, muß also eingerichtet seyn, daß diese nicht nur die Mittel zur Fortsetzung ihrer Existenz, sondern auch zu ihrer stets fortschreitenden intellektuellen und sittlichen Ausbildung darin finden. Was in besondere diese Mentchenwelt betrifft; so muß dieselbe, wofern sie den Namen der besten verdienen soll, aus mehreren Gründen, mancherlei feinere und gröbere, edlere und unedlere, sinnliche und geistigere Genußarten darbieten. Die Reize des Angenehmen und dessen Genuß können und sollen eines Theils zu Mitteln der Erhaltung unfer irdischen Existenz dienen; andern Theils soll, wie schon oben ist bemerkt worden, das Verlangen darnach auf vielfache Weise uns ein starker Antrieb zur Uebung, Entwicklung und Vervollkommenung aller untrer Fähigkeiten und Kräfte werden, deren stets fortschreitende Kultur und verrünftige Anwendung die sittliche Veredlung theils vorbereiten, theils herbeiführen muß. — Ueberdas ist ja des Wohlfeyns der Menschen, als moralischer Wesen, nach dem Vorhergehenden, auch an sich Zweck des Schöpfers, in so fern sie sich durch Rechtsverhalten des Wohlfeyns moralisch empfänglich und würdig machen. Auch die Idee, daß eine stets wachsende sittliche Vollkommenheit der Vernunftwesen Zweck der Schöpfung sey, ist zu kühn und hat selbst etwas falches. Nur möglicher Fortschritt im Sittlichen, nicht *wirklicher*, kann göttlicher Zweck in einer moralischen Welt seyn, weil nur jener, nicht dieser, ganz von dem göttlichen Willen abhängig ist.

Die letzte Abhandlung: Ueber den Werth des Lebens untersucht erst die wider-

dersprechenden Meinungen der Eudämonisten, dann folgt die eigene Theorie des Verf. welche kürzlich folgende ist: Die Glückseligkeit ist zwar allerdings sowohl Zweck der Natur in uns, in sofern uns der Trieb nach Vergnügen wesentlich und angehört, als auch Zweck der Natur außer uns, in so fern wir vermöge dieser Welteinrichtung eines gewissen Maasses von Glückseligkeit theilhaftig werden können und sollen. Aber sie ist weder in der einen noch in der andern Hinsicht höchster Zweck des Lebens, von dem der ganze Werth unseres Daseyns abhängt. Der höhere Zweck der Natur außer uns oder der Welteinrichtung ist die allmähliche Vervollkommnung der Individuen und des ganzen Geschlechts, oder die Entwicklung, Uebung und Ausbildung aller sinnlichen, intellektuellen und moralischen Kräfte der Menschheit. Diesem höhern Zwecke ist die Glückseligkeit und der Wohlstand der Individuen, der Nationen und der ganzen Gattung untergeordnet. Denn die höchste Weisheit hat nicht darum den ganzen Weltplan so augenfcheinlich auf die allmähliche Ausbildung des Menschengeschlechts angelegt, damit dasselbe durch diese Ausbildung immer glücklicher würde: sondern sie gab uns zu dem Ende diese viele sinnliche Bedürfnisse und diese starken Triebe nach so mannichfaltigen Arten des Vergnügens, damit solche uns zum beständigen Gebrauche, zur Uebung und Vervollkommnung unsrer Kräfte anspornen möchten. Und weil sie ihre Absicht gewiss nur in geringem Grade würde erreicht haben, wenn sie uns die Befriedigung unsrer Triebe, die Erfüllung unsrer Wünsche, mit einem Worte, die Erlangung dessen, was wir unter dem Begriffe des sinnlichen Wohlfeyns zusammenfassen, gar zu leicht gemacht hätte; so legte sie uns tausender-

lei Hindernisse und Schwierigkeiten in den Weg: sie umgab uns mit unzähligen Uebeln, die uns ohne Unterlaß drohen, und den Einen in größerem, den Andern in geringerm Maasse wirklich treffen: sie läßt es geschehen, daß wir uns öfters derjenigen Güter, an denen unser Herr am festesten hängt, plötzlich beraubt und unsre schönsten Hoffnungen in einem Augenblicke vereitelt sehen, — alles zu dem Ende, daß wir, durch Furcht, Betorgnis und Noth gedrungen, jede unsrer Kräfte aufbieten sollen, um uns gegen Unglück zu sichern und unser Wohlfeyn innerer Festen zu begründen. Und wieviel sowohl die Individuen, als auch ganze Nationen, ja das gesammte Menschengeschlecht, durch diese Anstrengungen an Kultur wirklich gewinnen, dies fällt von selbst in die Augen. Daher kann man sagen, daß, indem wir der Glückseligkeit nachstreben, wir nöthigen unsren Zweck erreichen oder nicht, wenigstens die Absicht der Natur immer an uns erreicht werde.

Wenn also der Urheber unsers Daseyns uns diese Welt zum Wohnorte angewies, nicht sowohl, daß wir hier in hohem Grade glücklich werden, sondern daß wir durch das Verlangen und das Bestreben, es zu werden, uns immer mehr ausbilden sollen; so erhellet, daß in dieser Hinsicht der Werth unsers Lebens nicht von dem Maasse abhängt, indem wir der Glückseligkeit wirklich theilhaftig werden, sondern von der Stufe der Kultur unsrer Kräfte, zu der wir uns durch eigenes Streben und Ringen, während unsrer zeitlichen Existenz hinaufarbeiten. In diesem Betrachte hat das Leben manches Bedauerwürdigen, denn es, in Rücklicht auf zeitliches Wohl und Wehe, besser gewesen wäre, wenn er nie wäre geboren worden, der aber durch seine unüberwindlichen Kämpfe mit Unglück und Gefahren einen un-

ungewöhnlichen Grad der Seelenstärke, der physischen oder geistigen Vervollkommenung und der Kultur aller Vermögensarten erreicht hat, einen ungleich höhern Werth als das Leben jener Günstlinge des Glücks, die vor lauter Genuß, welcher alle ihre passiven Vermögen ohne Unterlaß beschäufert, weder Muße noch Arbeit und Lust übrig haben, an die Ausbildung ihrer thätigen Kräfte zu denken, und sich dadurch des Ranges freier Vernunftwesen würdig zu machen.

Doch es ist noch etwas in der menschlichen Natur, auf welches alles Uebrige, ja das Leben selbst, bezogen werden muß, wenn es einen über die niedrigen Rücksichten dieser Sinnenwelt erhabenen Vernunftwerth erhalten soll. Dies ist die Sittlichkeit. Alle Gaben und Talente des Geistes, alle Kultur der Anlagen und Kräf-

te, alle Kunstfertigkeiten und Geschicklichkeiten sind nur in sofern Gegenstände einer höhern Vernunftbilligung, als sie durch Freiheit zu einem recht- und pflichtmäßigen Gebrauche angewendet werden. Die Vorziehung selbst hat bei dieser so offenbar auf die Ausbildung der vernünftigen Wesen angelegten Einrichtung aller Dinge das zum letzten Zwecke, daß wir durch Uebung untrer Freiheit und Selbstheikeit, durch bezähmung der ungestümen Leidenschaften, durch Entwöhnung von der Herrschaft der größern Sinnlichkeit und durch Entwicklung der edlern Gefühle des Herzens je länger je mehr zur Moralität heranzelten sollen. Alle Kultur ist also nach dem Urtheile der sittlichen Vernunft nur dann etwas werth, wenn sie Mittel und Vorbereitung untrer moralischen Veredlung wird.

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

DRITTER JAHRGANG 1797.
III. STÜCK.

LEIPZIG,
IN DER VON KLEEFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

I N H A L T.

| | Seite | | |
|--|-------|---|-----|
| 1. <i>Tiedemanns</i> Geist der spekul. Philosophie 6 Bog. | 369 | 6. <i>Kants</i> Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. | 504 |
| 2. <i>Fülleborns</i> Beiträge 7tes St. | 408 | 7. <i>Hofbauers</i> Allgemeines Staatsrecht. | 518 |
| 3. <i>Rechts</i> Marc. Aurelius Antoninus Unterhal- tungen mit sich selbst | 412 | 8. <i>Parfölds</i> Gedanken über einige Gegen- stände des Schönen Erste und Zweite Sammlung | 517 |
| 4. <i>Zwomsigers</i> Unparteiische Erklärung über die Kantische Lehre von den Ideen u. s. w. | 414 | 9. <i>Maafs</i> Versuch über die Einbildungs- kraft | 547 |
| 5. <i>Reinholds</i> System der christl. Moral Erster Band. | 424 | 10. <i>Grabmann</i> über den Begriff der Geschich- te der Philosophie | 555 |

N A C H R I C H T.

Die philosophischen Annalen erscheinen bei uns jährlich in 4 Stücken von zwölf bis dreizehn Bogen, nebst einem halben Bogen als Anzeiger für kleine Abhandlungen, interessanten Nachrichten und Buchhändler-Anzeigen bestimmt. Der Preis des ganzen Jahrgangs ist drei Reichsthaler (den Louisd'or zu fünf Thaler gerechnet) die beim Empfang des ersten Stückes vorausbezahlt werden. Man wendet sich deshalb entweder unmittelbar an uns oder an die zunächst gelegenen Buchhandlungen. Auch hat das Königl. Grenz-Postamt zu Halle im Magdeburgischen die Versendungen an diejenigen übernommen, welche die Exemplare bequemer und lieber durch die Posten haben mögen.

Der Abdruck der Inserate in dem Anzeiger, die wir franco und deutlich geschrieben erbitte, wird die Zeile mit acht Pfennigen vergütet.

von Kleefeldsche Buchhandlung.

A N Z E I G E.

In meinem Verlage ist erschienen: *Unterhaltung eines Kosmopoliten mit einem einsamen Berg-wohner über Transorganisation und Unsterblichkeit.* (auch unter dem Titel: *die Himmelburg*) 8. 1 Rthlr.

Der Titel dieses Werks zeigt an, daß der Inhalt desselben aus einem ganz besondern Gesichtspunkte und nach eigener Art und Form abgehandelt ist; man hält deswegen für nöthig, dem Publikum einige Belehrung darüber zu ertheilen.

Der Herr Verfasser dieses Buchs war schon längst willens, seine Gedanken über den Geist des Menschen und dessen Fortdauer nach dem Tode, der Welt vor Augen zu legen, aber so lange andere Geschäfte ihm die erwünschte und nöthige Mufe nicht dazu gewährten, blieb diese Absicht unerfüllt.

Endlich mußte eins dieser Geschäfte selbst die stärkste Aufforderung darzu werden, den gefaßten Entschluß zur Ausführung zu bringen. Diese Aufforderung gab das soge-

nannte Transorganisationsystem, welches der Herr Verfasser in dem interessantesten Buche fand, das er unter dem Titel: *Adelheid von Klarenz oder die Leiden und Freuden der Empfindsamkeit*, aus dem Französischen überfetzte und das in einer andern Buchhandlung ercheinen wird. Da dieses Transorganisationsystem eine ganz sonderbare Lehre von dem Wesen des menschlichen Geistes und von dem Zustande des Menschen nach dem Tode aufstellt, die aber aus dem gewöhnlichen Auferstehungssystem in gewisser Rücksicht natürlich folgt, so nahm der Herr Verfasser hieaus Gelegenheit, aus dem entgegen gesetzten Gesichtspunkte dieses Systems ein eigenes System aufzustellen, um dem leinigen dedurch destomehr Licht zu geben. So wie Vertan, (Vernes) der Verfasser des Transorganisationsystems von dem Gesichtspunkte der gewöhnlicher Auferstehungslehre ausgeht, und die Menschheit auf dieser gewohnten Heerstraße durchs Reich der Verwandlung in ein ewiges Labyrinth von Sinnlichkeit führt, so geht der Herr Verf. diese Bahn vorüber und reißt der Menschheit den Faden, der sie aus diesem ewigen Labyrinth der Sinnlichkeit zu einer bessern Unsterblichkeit überführt. So wie dort aus der gewöhnlichen Auferstehungslehre ein falsches System gefolgert ist, so ist hier die Nichtigkeit jener Lehre gezeigt und das eigentliche wahre System der Unsterblichkeit ins Licht gesetzt.

Weil der Roman: *Adelheid von Klarenz oder die Leiden und Freuden der Empfindsamkeit*, worin das Transorganisationsystem vorkömmt, durch das Materliche und Empfindsame seiner Darstellung zu hinreißend und interessant ist, als daß dertelbe nicht eine Menge Leser finden sollte: so hat der Herr Verfasser für den Vortrag seiner Unsterblichkeitslehre den Ton der Unterhaltung gewählt, um bei eben diesem bessern Eingang zu finden, den Schleier der Sinnlichkeit wegzunehmen, den die Verwandlungslehre Verfäns der Menschheit vor die Augen deckt, und zu den prächtigen Scenen, die Verfäns schildert, diejenige Scene hinzuzuthun, die den Geist des irdischen Wandrers aus dem Lande der Sinnlichkeit ins Land einer bessern Unsterblichkeit überführt.

Das Ganze besteht aus 4 Abhandlungen, die mit Gesprächen und Briefen untermischt sind, was in den Abhandlungen nicht ausgeführt ist, wird in den Briefen abgehandelt, und was in diesen nicht berührt ist, kommt in den Gesprächen vor. Auf solche Art suchte der Herr Verfasser auf eine unterhaltende und einleuchtende Art Vollständigkeit des Ganzen zu erzielen.

Da der Herr Verfasser in diesem Werke der Menschheit das höchste Ziel ihrer einzigen wichtigsten Hoffnung zu sichern sucht; so versprechen wir uns nach dieser Bekanntmachung desto mehr Aufmerksamkeit der Leser, Leipziger Michael-Messe 1797.

von Kleefeldsche Buchhandlung.

I. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

1) Marburg in der akademischen Buchhandlung: *Geist der spekulativen Philosophie* von Dietrich Tiedemann, Fürstl. Hessischen Hofrath und ordentlichem Lehrer der Philosophie zu Marburg. *Sechster Band*, welcher von Thomas Hobbes bis auf Berkeley geht. 1797. 42 B. 8.

Hr. T. scheint noch nicht gewis zu seyn, ob er sein Werk auch bis auf die neuesten Zeiten fortsetzen wird. Es wäre Schade, wenn er sich durch einige Kritiken, die ihren Tadel zu weit getrieben und sein Werk aus unrichtigen Gesichtspunkten beurtheilt haben, abhalten lassen sollte, sein nützlich und gelehrtes Werk zu vollenden. Sicher kann Hr. T. die Freiheit nicht misbilligen, mit welcher andere seine Beurtheilung der Thatfachen verlassen, und sie hier und da für ungegründet ausgeben. Denn eine solche Freiheit kann mit der Achtung gegen ihn und seine Arbeit sehr wohl bestehen. Auch scheint Hr. Tiedemann allzuwegwerfend über diejenigen zu urtheilen, welche die Philosopheme der Vorzeit nach einer Idee der Vollkommenheit beurtheilt wissen wollen. Denn Hr. T. bedient sich ja derselben Methode. Wie verfährt er anders, wenn er behauptet, daß dieser oder jener Philosoph die Sache mehr erwiesen, die Philosophie fruchtbarer gemacht u. s. w. Hat er hier nicht eine Idee von dem im Kopfe, was die Philosophie im Allgemeinen leisten soll und mißt

Anst. 797.

er nicht die Arbeit, welche bisher gethan ist, nach dem, was er für den Zweck und die Abicht aller Philosophie hält? Wie kann er nun verlangen, daß andere seine Resultate und seine Beurtheilungen nicht auch nach dem schätzen sollen, was sie für den Zweck der Philosophie halten? Daß jeder Philosoph das, was er für wahr hält, auch für objektiv wahr annimmt, folglich von andern Bestätigung oder Widerlegung verlangt, ist natürlich, also auch natürlich, wenn er die Werke anderer nach denjenigen Resultaten beurtheilt, welche er für wahr halt. Wenn man nun die Principien der Beurtheilung nicht zur Ausmittelung der Thatfachen und Meinungen gebraucht, sondern sie nur zur Werthschätzung derselben anwendet; so kann dadurch für die Geschichte kein Nachtheil entpringen. Rec. weiß des Hrn. T. Werk nach keinen andern Principien zu beurtheilen, als 1) nach den Gesetzen der Geschichtskritik, wobei untersucht wird, ob er die Meinungen anderer treu und deutlich vorstellt, und 2) nach den Vorstellungen, welche sich Rec. von dem Zwecke und Werthe der Philosopheme macht. Nach diesem letztern Maßstabe allein kann Rec. die Tiedemannischen Urtheile über die historisch vorgetragenen Meinungen würdigen.

Man kennt Hrn. T. als einen treuen, gelehrten und fleißigen historischen Forscher, und er zeigt auch in diesem Bande, daß er alle Quellen benutzt hat, um die

Ma

Mei-

Meinungen der Philosophen, deren Geschichte er vorträgt, vollständig darzustellen. Mit den Bestimmungen des Werths dieser Meinungen ist Rec. nicht immer zufrieden, und er wird daher hierauf insbesondere seine Beurtheilung einschränken.

Nach dem Ersten Hauptstücke, welches von dem Fortgange der Kultur im Abendlande und den ersten Ursachen eines bevorstehenden Verfalles bis auf die Mitte des gegenwärtigen Jahrhunderts handelt, folgt S. 33 das andere Hauptstück, welches von *Thomas Hobbes* redet. Nachdem Hr. T. erzählt hat, wie er einige ontologische Begriffe besser, als seine Vorgänger bestimmt habe, trägt er seine Vorstellungsart vom Raume S. 43 vor, worüber er also urtheilt: „Der Raum verursacht ihm gleichfalls nicht geringe Mühseligkeit; kein Wunder, daß eine Wissenschaft ihm nicht gelie, wo fast jeder Begriff solche Wolken um sich hatte! Dennoch dringt er auch hier weiter als die Vorgänger; wenn wir, spricht er, uns einen Körper als außer uns bloß vorstellen, ohne auf irgend etwas anders zu sehen, hernach aber den in Gedanken, oder auch wirklich wegzunehmen, so bleibt uns ein Bild zurück, und dies eben ist die Vorstellung des Raumes. Dann ist nach der allgemeinen Sprache Raum vorhanden, wenn etwas hingestellt werden kann. Dies nennt er auch den eingebildeten Raum (*spatium imaginarium*), im Gegensatze des realen, welcher die Ausdehnung jedes Körpers ist; jener ist bloße Vorstellung, dieser etwas äußerlich vorhandenes, nicht von der Vorstellung allein abhängendes. Ganz bestimmt und deutlich konnte er sich hierüber nicht ausdrücken, man sieht aber, daß er doch den Raum für bloße Erscheinung auszuheben willens ist. Worin er denn am Ende nicht Unrecht behalten dürfte, nur mit den strengeren Beweise beigebracht, zum wenigsten sollte,

wie er bloß Phänomen ist, mehr aufgeheilt werden.“ Man sieht hieraus deutlich, daß Hr. T. die Hobbes'sche Vorstellung des Raums nach dem Ideale der Philosophie beurtheilt, welche er für die vollkommenste hält. Indessen findet Rec. dieses Urtheil nicht ganz bündig. Denn woraus soll erhellen, daß H. den Raum für eine bloße Erscheinung ausbeute und was soll dieses überall heißen? Nimmt Hr. T. den Ausdruck Erscheinung in dem Leibnitz'schen und Newton'schen Sinne, wo Erscheinung (*Phaenomenon*) so viel als *sinnlicher Gegenstand* bedeutet; so ist es falsch, daß H. den Raum für einen solchen hielt. Denn *ens imaginarium* ist kein reales Objekt. Soll Erscheinung so viel als Schein bedeuten; so sieht man nicht, wie gelangt werden kann, daß H. Recht habe. Denn offenbar ist doch der Raum nicht bloßer Schein. Es scheint also in dieser Beurtheilung eine Verwirrung.

Die Belchuldigung der Gottesläugnung ist auf viel zu leichte Gründe gebaut. Das Univerſum, sagt Hobbes, ist der Inbegriff aller Körper, hat folglich keinen unkörperlichen Theil. Substanz und Körper sind gleichbedeutend, weil wir finden, daß nur die Materie bleibt, die Accidenzen wandeln. Also ist unkörperliche Substanz ein Wort ohne Sinn, nichts besser als der Ausdruck unkörperlicher Körper. Welche hieraus in Ansehung der Naturbegebenheiten entspringen, fügt Hr. T. hinzu, „läßt sich bald ahnden. Hobbes hält nichts für wirklich vorhanden als Körper; hierzu nun auch genommen, daß er Gottes Unendlichkeit ableugnet, und Gott selbst für schlechterdings unbegreiflich, das heißt nach seinem Sinne, für ein Wesen erklärt, wovon wir gar keine Vorstellung noch Begriff haben; so wird man wol an der ihm vorgeworfenen Gottesläugnung nicht Ursache haben sehr zu zweifeln.

sein. Wir, sagt er, können uns nichts vorstellen, als was in gewisse Ausdehnungsgränzen eingeschlossen ist, weil alles vorgestellte vorher muß empfunden gewesen seyn. Ein unendliches Wesen, ein Weien, das zur selben Zeit ganz in einem, und ganz im andern Orte ist, oder mehrere Wesen, die zugleich im selben Raume sind, das alles sind Reden ohne alle Bedeutung. Also bezeichnet Gottes Unendlichkeit uns weiter nichts, als daß wir uns ihn vorzustellen nicht vermögen. Man sieht, Hobbes bestreitet neben der Unendlichkeit auch die Allgegenwart, und diese zwar theils dadurch, daß ein Wesen nicht zugleich ganz an mehreren Orten seyn kann; theils auch dadurch, daß Gott nicht allenthalben ist, weil sonst derselbe Raum mehrere Substanzen, Gott und die Körper fassen würde. In Ansehung des erstern schließt er sichtlich fehl, weil ihm nur das extensiv Unendliche vorschwebte, Gott aber intensiv unendlich ist. In Ansehung des letztern dürfte er zwar Recht behalten; allein damit wird Gottes Unendlichkeit nicht aufgehoben. Im Ganzen erhellt hieraus seine Gottesleugnung: Gott muß ihm zufolge Körper seyn, also entweder die ganze Welt, oder die ganze Materie, oder ein besonderer nicht zur Welt gehöriger Körper. Voin letzten sagt er nirgend etwas, noch auch von einem Urheber der Welt, und Baumeister; in den ersten Fällen hingegen ist kein Gott, weil nach unten darzulegendem alle Denkkraft ihm aus der Organisation entspringt, nicht jeder Materie anklebt, folglich neben der Materie kein denkendes, sie anordnendes Wesen vorhanden ist.

Hierzu rechne man endlich, daß er Gottes Daseyn für schlechterdings unerweislich erklärt; in Ansehung der Welt, heißt es, kann manches gefragt, aber nichts bestimmt werden, also nicht, ob die Welt

von jeher gewesen, oder einmal entstanden ist?

Aus allen diesen fließt nicht der mindeste Beweis für Hobbes Atheismus. Wer etwas für unerweislich erklärt, leugnet deshalb den Satz noch nicht, und behauptet noch nicht das Gegentheil, und wer glaubt, daß unkörperliche Substanzen unerkennbar für uns sind, leugnet darum noch nicht ihre Möglichkeit an sich. Mehr als das erstere erhellet aber aus dem nicht, was Hr. T. von Hobbes anführt. Die psychologischen Gedanken von Hobbes werden richtig gewürdigt.

Drittes Hauptstück. *Peter Gassendi*. Hr. T. spekulirt über einige Meinungen dieses Philosophen so, als ob gewisse Sätze, die er bei seiner Beurtheilung zum Grunde legt, über allen Zweifel erhaben wären, die doch wenigstens höchst ungewiß, wo nicht gar ganz sinnleer sind. Man lese z. B. wie er bei diesem Artikel die Lehre von der unendlichen Theilbarkeit beurtheilt: „Die (S. 71) unendliche Theilbarkeit der Materie konnte Gassendi, als Atomist, nicht einräumen, er bedient sich dazu des Grundes vornehmlich, daß ein endlicher Körper sonst eine unendliche Anzahl von Theilen enthalten müßte. Hier kam Aristoteles mit seiner Distinktion zwischen dem infinito in potentia, und actu in den Weg, und den weißt er sehr gut so zurück: offenbar ist diese Unterscheidung leerer Wortkram, ein Körper, als noch nicht getheiltes Continuum, hat keinen wirklichen Theil, er bekommt die Theile erst durch die wirkliche Theilung. Läßt sich nun sagen, er hat zwei Theile, weil man in so viele ihn zerlegen kann; so muß sich auch sagen lassen, er hat unendliche Theile, weil er ins Unendliche theilbar ist. Folglich dient diese Ausflucht, den Einwurf ein wenig abzuhalten, nicht aber ihn abzuwehren. Auch tritt ihm hier Descartes in

den Weg mit dem Worte unbestimmt; unendliche Theile, sagt der, hat der Körper nicht, aber unbestimmte, (*indefinitus partes*). Ihn fertigt Gassendi damit vortreflich ab, daß endlich und unendlich kontradiktorisch entgegengesetzt sind, mithin so bald man unendlich wegnimmt, man endlich setzen muß, folglich diese Unbestimmtheit leere Ausflucht ist. Laß sie immer in Rücklicht auf uns unbestimmt seyn, an sich müssen sie doch endlich oder unendlich bleiben. — Hier wird Aristoteles bloß durch einen Machtpruch und gewiß ohne Grund verdammt, und Gassendi's Behauptung, daß endlich und unendlich kontradiktorische Begriffe wären, ist ebenfalls grundlos und falsch. Eben so werden Gassendi's Klügelien über die Möglichkeit der Empfindung so beurtheilt, als wenn wir in den neuern Zeiten viel weiter in dieser Hinsicht gekommen wären. Entdeckungen, die dem Rec., der in der Psychologie doch nichts ungeleitet läßt, gänzlich unbekannt sind. Man sehe S. 76. Es ist unleugbar, heißt es da selbst, daß wie man bei Figuren das Ganze in den Theilen gegründet antritt, so auch bei andern Beschaffenheiten, das Ganze keine haben kann, wozu nicht jeder Theil seinen Beitrag liefert. Dies Princip muß Gassendi entweder ableugnen oder reigen, daß es bei Entstehung des empfindlichen aus völlig empfindungslosem nicht verletzt wird. Seine aufgestellten Beispiele weisen es nicht um, bestätigen es vielmehr bei näherer Untersuchung. Hierauf führt ihn selbst am Ende ein richtiges Wahrheitsgefühl zurück: die Samen nämlich, und alles, woraus die sich bilden, haben ihm zufolge zwar keine wirkliche Empfindung, aber doch Principien der Empfindung in sich. Unglücklicherweise beharrt er nicht gar lange hierbei, sondern nimmt es gleich darauf zurück, und will, ein Atom für

sich allein sey der Empfindung nicht fähig. Der eigentliche Weg sich herauszufinden fehlte ihm, weil damals die verschiedenen Stufen der Empfindlichkeit noch nicht bekannt waren.“

Viertes Hauptstück *Renatus Descartes*, 67 -- 148. Mit Recht verweilt Hr. T. etwas lange bei den Schicksalen dieses Philosophen. Im übrigen werden seine metaphysischen Lehren ebenfalls nach dogmatischen Meinungen gemessen, die Hr. T. für besser hält, die aber vielleicht eben so wenig Wahrheit enthalten, als die Vernünftleien des alten Philosophen. Auf diese Art wird seine Theorie des Raums, der Bewegung, der Welt u. s. w. gewürdigt. Man würde weit besser unterhalten werden, wenn Hr. T. die Philosophie stets lediglich und allein nach ihrer Tauglichkeit zu dem Zwecke gemessen hätte, wozu sie erlitten waren, so wie er es z. B. S. 133 in Anlehnung der Cartesianischen Lehre von der Freiheit (die jedoch eigentlich in das Gebiet der praktischen Philosophie und daher in des Verf. Plan nicht gehört) gemacht hat. Das fünfte Hauptstück handelt von einigen der vornehmsten Cartesianer, *Heereboord, Gauhx, Clauberg, de la Foix und Mallebranche*. Wir übergangen diese, da bei Darstellung ihrer Systeme keine neue Aufhellung verlangt werden kann, um einiges aus dem sechsten Hauptstücke auszuzeichnen, der vom *Spinoza* redet. Hr. T. urtheilt im Allgemeinen über ihn (S. 213.) folgendergestalt: „Tiefe der Gedanken und strenge Methode zeichnen Spinozen vor allen Vorgängern der neuern Zeit, im Denken aus; aber eben diese strenge Methode führt ihn, der einseitigen Grundätze halber, auch desto weiter vom gemeinen und richtigern Wege ab. Doch ist es der menschlichen Vernunft heilsam, selbst unentbehrlich, daß solche strenge methodische Denker auftreten, damit sie die

die Folgen jeder Art von Grundsätzen völlig und hell übersehe, und dann jedes System, und jede Grundsätze desto richtiger beurtheile. Sind erst nach allen möglichen Plänen, und aus allen uns nützlichen Gesichtspunkten Systeme wie Spinozas vorhanden; dann wird die Vernunft bald zur allgemeingeltenden Entscheidung über ihre langen Zweifel und Zwifligkeiten gelangen. Wie weit die Vernunft, aus metaphysischen Gründen das Cabbalistische Emanationsystem, in mehr metaphysischem Sinne, wahrscheinlich zu machen im Stande ist, hat Spinoza gezeigt. Dafs seine Lehren aus dieser Quelle geflossen sind, lehrt nicht bloss seine gelegentliche Berufung auf jüdische Lehren, sondern auch der Inhalt des Systems, wie sich bald zeigen wird, selbst. Was die Cabbalisten nur träumten, das ist hier auf deutliche Begriffe gebracht, so weit es die Natur der Sache gestattete, als auf deren Rechnung der gröfste Theil noch übrig gebliebener Dunkelheiten zu setzen ist. Nicht auf deutliche Begriffe bloss gebracht, sondern a priori auch erwiesen, und in die Gestalt mathematischer Demonstrationen gebracht. Das neu auflebende Studium der Mathematik nämlich machte damals nicht geringe Hoffnung, die Philosophie werde auf den Gang mathematischer Allgemeingültigkeit, und Allgemeingeltendheit erhoben werden, wenn man ihr das Gewand der Geometrie anzüge. Descartes hatte deshalb einen Versuch gemacht, einige Lehren seiner Meditationen in geometrische Form zu giefsen, der große Fortgang des Cartesianismus konnte leicht den Glauben erregen, dafs dieser Methode das grösstentheils zu verdanken sey; was Wunder, dafs Spinoza durch sie zu triumphiren hoffte! Auch hat diese furchtbare Gestalt des neuen Systems zweifelsohne manchen gewonnen, der eben dadurch den Muth zu

zweifeln und zu untersuchen verlor. Allein alles abgewogen, scheint sie doch der Sache selbst in ihr Nachtheil als Vortheil gebracht zu haben. Nachtheil für Spinoza selbst; denn über dem nicht löblichen Bemühen seine Sätze in mathematische Form zu bringen, verzefs er natürlich, ihnen an manchen Stellen mehrere Deutlichkeit und Bestimmtheit zu geben; das Trachten nach Definitionen machte ihn die nicht weniger nöthigen Illustrationen und Beispiele vergessen. Ein offener Nachtheil für die Leser dieses Buches; denn eben diese mathematische Form, bei welcher auf jedes Wort, jede Erklärung so sorgfältig mufs geachtet, und das einmal geklärte mit gröfster Genauigkeit behalten werden, verleiht dem Stud. um dieses Systems große Unannehmlichkeit, und im Verstehen nicht geringes Hindernifs. Ein freier Vortrag, der Wiederholungen, Abschweifungen, Vergleichen, und Schmuck der Rede gestattet, würde sonder Zweifel dem Leser große Erleichterung gebracht, und das Verstehen befördert haben, dessen Schwierigkeit daher erhielt, dafs selbst große Denker, Boyle, und andere, seinen Sinn nicht fafsen. — Man wird begierig seyn zu wissen, wie Hr. T. das Spinozistische System darstellt, und wo er die Grundfehler sucht, Gleich der Anfang seiner Beurtheilung kann uns hierüber belehren. Er sagt: „Unter Substanz versteht er, was in sich, oder an sich existirt, und für sich gedacht wird, das ist, dessen Begriff keines andern Dings bedarf, um gebildet zu werden; im Gegensatz der Qualitäten, oder Accidenzien, welche in einem andern sind; und durch eben dies auch gedacht werden. Dieser aus Cartesens Philosophie herübergenommene Begriff ist, den Worten nach, Cartesianisch, der Sache nach, in etwas verändert. Descartes dachte doch, wenn er gleich

gleich nicht bestimmt sagt, die Substanz solle für sich auch angesehen werden, hier wird das Anschauen übergangen, und bloß das für sich gedacht werden, in den Begriff aufgenommen. Eben hierauf stützt sich Spinoza nachher vorzüglich, und dies Versehen wird des Systems erster Grundfehler. Die Substanz, als Gegenstand des äußern so wohl wie des innern Sinnes, muß durch Merkmale aus beiden Erkenntnisquellen erklärt werden, wenn die Definition nicht einseitig und unbefriedigend ausfallen soll.“ Das Verbesserungsmittel des Begriffes Substanz, welches Hr. T. in Vorfeldrag bringt, möchte wohl wenig anschlagen. Rec. kennt zwar solche Merkmale der Substanz, die aus gar keinem Sinne genommen sind; welches Merkmal der Substanz aber der innere Sinn liefern könne, ist ihm nicht bewußt. Da Spinoza mit allen Metaphysikern vor ihm die Dinge, nicht so, wie sie den Sinnen erscheinen, sondern wie sie an sich sind, betrachtete; so fallen die Einwürfe weg, welche gegen sein System von der Seite gemacht werden, daß er dies Anschauliche dabei vernachlässiget habe. — Wenn ferner Spinoza der Gottheit Ausdehnung beilegte; so war dieses nicht die sinnliche Anschauung Raum, sondern eine *intelligible* Ausdehnung, die der Grund der sinnlichen Anschauung des Raums (einer bloßen Modifikation der ersteren) ist. Die Einwürfe, welche daher aus der sinnlichen Ausdehnung gegen Spinoza's Begriffe gemacht werden, treffen ihn nicht, ob er sie sich gleich mit allem Rechte zuzieht. Denn eine solche intelligible Ausdehnung ist ein mythischer und gänzlich leerer Begriff, und es ist daher kein Wunder, daß ihn Spinoza in der Ausführung selbst nicht festhalten konnte. Dennoch konnte Spinoza gegen alle Einwürfe, die ihn von dieser Seite gemacht werden, sagen, daß sie

ihn nicht treffen. So wie Spinoza unter dem Denken, das er Gott beilegte, nicht unter Denken, sondern ein von demselben specifisch ganz verschiedenes Denken verstand, so muß man es auch von der Ausdehnung verstehen, die er Gott beilegte. Daß er Gott eine Ausdehnung beilegte, muß seinem Systeme ehr Vorzug als Nachtheil in Vergleichung mit dem idealistischen Systeme verschaffen. Hr. T. ist indessen anderer Meinung. Spinoza hätte, meint Hr. T. mit seinem Hauptätze dann durchdringen können, wenn er sich zu den Idealisten gehalten und alle Ausdehnung, nebst allem Ausgedehnten abgeleugnet hätte. Aber, fährt er S. 227 fort. „Hierin besteht der Unterschied seines Systems von dem feinem Spinozismus, welcher alles nur Gedanken von Gott seyn läßt, und die Ausdehnung zum bloßen Schein herabsetzt. Dies mußte er seinen Grundätzen zufolge thun; denn da er anfangs alles auf bloße Verstandesbegriffe, mit Hinweglassung alles sinnlichen baut; so darf er nachher, ohne in endlose Schwierigkeiten und Widersprüche zu fallen, nichts aus der Sinnenwelt genommenes beizulassen. Daher macht ihm auch diese Ausdehnung nebst dem Ausgedehnten in der Welt, so gleich unübersteigliche Schwierigkeiten, aus welchen er nur mit genauer Noth einigen scheinbaren Ausgang findet. Einmal, er will nicht, daß Gott körperlich sey, oder einen Körper habe, weil dessen Unendlichkeit mit des Körpers nothwendig begränzter Natur sich nicht vereinbart. Dennoch lehrt er, daß die Ausdehnung, Gottes Attribut ist; wie kann aber etwas die Ausdehnung zum Attribut haben, ohne ausgedehnt zu seyn? Doch ich verstehe, nur begränzte Ausdehnung kommt Gott nicht zu, und diese macht ihm wahrscheinlich des Körpers Wesen aus: denn alles, was man sonst

sonst gegen die Unendlichkeit aus der Natur der Ausdehnung folget, sucht er sorgfältig zu entfernen. Man höre wie: das Ausgedehnte, sagt man, ist theilbar: also jeder Theil entweder endlich oder unendlich. Wenn ersteres: so besteht das Ausgedehnte aus endlichen Theilen, kann also nicht unendlich seyn. Wenn letzteres: so ist ein unendliches zweimal so groß als ein anderes. Ferner, man setze eine unendliche Ausdehnung sey mit Füßen ausgemessen: so wird ein Unendliches zwölfmal größer, als das andere seyn. Ferner, man lasse aus einem Punkte einer unendlichen Ausdehnung zwei Linien gehen, die einen Winkel machen: so ist die Entfernung der beiden Schenkel jedesmal bestimmt. Da aber die Linien stets forgehen, und die Entfernung stets zunimmt: so wird sie zuletzt unbestimmlich, welches sich widerspricht. Endlich, jeder Körper ist leidender Natur; Gott aber, als höchst vollkommen, kann nichts leiden. Hierauf antworte ich, der Körper besteht nicht aus Theilen, wie schon dargethan ist; antworte, daß diese Ungereimtheiten alle nicht aus dem Wesen einer unendlichen Ausdehnung, sondern aus der stillschweigenden Voraussetzung entspringen, daß diese Substanz aus endlichen Theilen besteht. Also folgt hieraus mehr nicht, als daß die Ausdehnung nicht aus endlichen Theilen erwachsen kann. Wendet man hingegen ein, da die Körpersubstanz untheilbar seyn soll: wie kommt es, daß wir so geneigt sind, ihr Theilbarkeit beizulegen? so erwiedere ich, daher, daß diese Substanz sich entweder bloß durch den Verstand, oder auch durch die Einbildung betrachten läßt. In der letzten Vorstellungsort ist sie endlich und theilbar; in der ersten hingegen, bloß als Substanz genommen, unendlich und untheilbar; vornämlich wenn man darauf merkt,

daß die Materie überall einerlei ist, und keine Theile darin unterschieden werden, als nur so fern sie verchieden modifizirt gedacht wird, weshalb wir auch ihre Theile bloß modal, nicht aber real unterscheiden. So stellen wir uns vor, das Wasser als Wasser getheilt, und dessen Theile getrennt werden, nicht aber, daß ihm dies als körperlicher Substanz widerfährt; ferner Wasser als Wasser entsteht, aber nicht als Substanz. Da auch feiner alles in Gott, außer ihm nichts ist: so kann nicht gesagt werden, daß Gott von einem andern etwas leidet, mithin die Ausdehnung seinen Vollkommenheiten nicht angemessen ist.“

Es scheint aber als ob Spinoza diese angeschuldigte Widersprüche wohl hätte ablehnen, und selbst den Sieg über die Idealisten davon tragen können. Denn der Begriff der intelligibelen Ausdehnung stellte ihn erstlich gegen alle Einwürfe licher, die ihm aus dem Begriffe der sensibelen Ausdehnung gemacht wurden, und in Ansehung der Idealisten konnte er sich des Vorzugs rühmen, daß diese das Ausgedehnte ganz unerklärt ließen, er aber es durch die intelligibele Ausdehnung des absoluten Grundes erklären konnte. So wie die sensibelen Gegenstände Empfinden und Ausdehnung wesentlich verbunden sind; so hielt er sich auch für berechtigt zwei absolute Gründe im Intelligibelen, nämlich ein intelligibeles Denken und eine intelligibele Ausdehnung anzunehmen, die beide mit den sensibelen Gegenständen unter gleichen Namen nicht die mindeste Aehnlichkeit haben. So konnte Spinoza seine Vernunftseelen gegen jeden andern metaphysischen Vernunftkünstler beschützen. Denn wollte man ihm erwidern, daß er sich in seinen Begriffen selbst nicht verstehe; so traf dieser Vorwurf alle übrigen Metaphysiker zugleich mit. Denn was kann man über den Sinnen hinaus in
der

der menschlichen Erkenntniß anders als Unfinn antreffen? Der Unterschied ist blos, daß einige ihrem Unfinne dadurch, daß sie etwas sinnliches daran hängen, einen Schein von Verständlichkeit zu verschaffen wissen, dahingegen andere, worunter Spinoza gehört, ihren Unfinn von allem Sinnlichem befreien und ihn dadurch bemerklicher machen.

Im folgenden Hauptstücke werden die Verdienste der Physikotheologen *Ray*, *Parker* und *de Stair* dargestellt. Die Winke, welche Hr. T. zur Beurtheilung gibt, werden von vielen nicht als hinreichend befunden werden, als, wenn er bei Gelegenheit von *Ray* S. 245 sagt: „In seinen Betrachtungen vergals er auf einen Hauptpunkt mehr Aufmerksamkeit zu wenden, den, daß die Beobachtungen, um aus der Naturreinrichtung einen weisen und glükigen Urheber zu erwäsen, von der Beichaffenheit seyn müßten, daß die absolute Nothwendigkeit einer solchen Anordnung ausgeschlossen werde. Der Atheist hat bei jedem noch so schönen Beweise sogleich die Gegenrede zur Hand, absolute geometrische Nothwendigkeit der ersten Grundkräfte, könne gar wol Quelle von Ordnung, Harmonie, und Nutzbarkeit seyn. Auch nimmt *Ray* darauf nicht zulänglich Rücksicht, daß er solche Beobachtungen auswählt, welche den Ausweg zu einem blinden Ohngefahr verschließen: offenbare Folge davon, daß er vor dem Beobachten die Begriffe von dem zu beobachtenden nicht genug bestimmt hatte!“ Diese Vorwürfe scheinen in der That den wackern *Ray* nicht zu treffen, der wohl so gut als irgend einer seiner Nachfolger den Gesichtspunkt gefaßt hatte, worauf er seine Beobachtungen beziehen wollte. Wie aber Beobachtungen also eingerichtet werden können, daß dadurch die Unmöglichkeit einer absoluten Nothwendigkeit oder des

Ungefährs (übersinnlicher Ursachen) erwiesen werde, ist ganz unbegreiflich, und die verhaltene Meinung, als ob dieses in den folgenden Zeiten gefchehen sey, möchte wohl als in illusorisch befunden werden. Hr. T. scheint überhaupt seinen eignen Spekulationen, worauf er die Beurtheilung der Meinungen anderer baut, allzuviel Gewisheit zuzutrauen. So entwirft er zur Beurtheilung der Parkerischen Vernünfteleyen über die Endlichkeit der Welt S. 273 folgenden Schluß: die Welt ist nicht ewig, nicht innerlich nothwendig, nicht durchs Ohngefahr entstanden, also durch Weisheit und Verstand eines großen Baumessers dargestellt. Aber wer kann diesen Schluß billigen? Ist wohl hier eine logische Entgegensetzung? Wer weiß, wie viel Ursachen, die wir nicht kennen, hier noch in der Mitte liegen? Die *Stair*ischen Gräbelen werden hier und da z. B. S. 258 viel zu leicht durchgelassen.

Das achte Hauptstück von *Johann Locke* ist vortreflich ausgearbeitet. Die Darstellung ist klar und die Beurtheilung ungemein hell. Wir wollen den Lesern kürzlich Hrn. T. Gedanken mittheilen. *Locke* lebte im Hause des Grafen Shaftesbury in philosophischer Muse, welche er zur Aufhellung der schwersten Begriffe der Metaphysik, und zur nähern Ergründung der Natur unsers Verstandes verwendete. Ein glüklicher Ohngefahr führte ihn auf diese Untersuchung, an die er vorher nie gedacht hatte. Es ward über eine gewisse nicht genannte Materie einflens unter Freunden, wie oft geschah, mit solcher Gleichheit der Gegenpartheien disputirt, daß man keinen Ausgang noch Abschlus finden konnte. *Locke*, indem er das gewahr ward, gab den Rath, man müßte vor allen Dingen auszumachen suchen, ob unser Verstand die zur Entscheidung des Streites erforderlichen Mittel und die Kräfte

re befähigt, etwas dieser Art zu bestimmen? Er gieng also von der nämlichen Frage aus, welche in unsern Tagen die so berühmte Kritik der Vernunft erzeugt hat, und sein Zweck war nichts geringeres, als eine Ausmessung unserer Denkkräfte zu Stande zu bringen, durch welche alle philosophischen Zwiste sollten beygelegt, und der Philosophie ein fester Grund untergelegt werden. Von nun an widmete sich unser Philosoph der Beantwortung dieser Aufgabe, und brachte durch unablässiges Nachdenken darüber ein unsterbliches Werk über den menschlichen Verstand hervor; besonders da ihn seine Freunde zur Vollendung einer so wichtigen Untersuchung aufzumuntern nicht unterließen. — Lockes Verstand war ungemein hell, und seine Begriffe haben hohen Grad von Klarheit und Deutlichkeit; aber sie gränzen zu nahe an das Sinnliche, und gehen über das Bildliche selten hinaus. Der hülfe Widerwille gegen die Philosophie der Schule, welcher ihm mit mehreren großen Männern seiner Nation gemein ist, hat sich auch hierin an ihm zum Nachtheile seines Systems gerächt, indem er ihn von allen subtilen und sehr abstrakten Gegenständen abzog. Auch hat vielleicht der stete Umgang mit Weltleuten, die den feinen Abstraktionen abhold sind, nicht wenig beigetragen, ihn von der Verfolgung seiner Begriffe in alle Tiefen der Metaphysik zurück zu halten; daher bemerkt Leibnitz mit allem Rechte, die Lockische Philosophie gehe nicht genug in die Tiefe. Dies eben hat auch die Folge, daß Locke seiner großen Aufgabe, die Kräfte unsrer Vernunft in philosophischen Forschungen genau auszumessen, wenig Genüge thut, und daß daher sein Werk nicht ward, was es hätte werden müssen, eine brauchbare und feststehende Kritik der Vernunft. Mit mathematischen Untersuchungen hatte sich

Annal. 797.

Locke nie sehr beschäftigt, also daraus das ganz eigne Verfahren der reinen Mathematik, a priori alles darzutun, nicht mit gehöriger Deutlichkeit und Stärke abnehmen können. In metaphysische Forschungen war er nicht tief und methodisch genug vorgedrungen, um zu bemerken; daß diese Wissenschaft ihre meisten und wichtigsten Grundsätze a priori zu Stande bringt. Was Plato und Deskarthes bei Gelegenheit der angeborenen Ideen anführten, daß sie aus Erfahrungen nicht alle entspringen können, und daß gewisse intelligible Ideen weit über alles sinnliche hinausgehen, war ihm nie auffallend genug gewesen, um tiefer nach den Gründen sich umzusehen. Die Erkenntnis a priori also, war mit allen ihren Folgen seiner Bemerkung gänzlich entgangen, noch war ihm je in Sinn gekommen, daß gerade sie bei eigentlich philosophischen Gegenständen das vornehmste ausmacht. Da er also bei der Untersuchung über den Verstand, diese Erkenntnisart gänzlich vorbei gieng; so konnte natürlich seine Vernunftkritik nicht umhin sehr mangelhaft, und unbefriedigend auszufallen; und es war nicht möglich, daß die Metaphysik den Nutzen davon hatte, den sie in Beilegung der langen Streitigkeiten hätte haben sollen.

Erreichte aber gleich Locke seinem vornehmsten Zweck nicht; so arbeitete er doch nicht wenig der künftigen Erreichung vor; denn durch die von ihm zu Stande gebrachte Ablönderung unser Begriffe in solche, die aus dem innern, und solche, die aus dem äußern Sinne entspringen, ward der großen Aufgabe über Gewisheit und Realität unserer Erkenntnis ein bestimmter Sinn gegeben, und nun konnte hernach das Antehen, was beide Arten von Begriffen haben müssen, bestimmter ausgeforcht werden. Dadurch ferner, daß er dem Ursprunge unserer Begriffe im Einzelnen

B b

zeln

zeln nachspürte, und Jedem Hauptbegriffe seine Quelle anzuweisen sich bestrebte, leistete er dem Verstande wesentliche Dienste. Nicht nur hellt er manche von den Scholastikern in dunkle Definitionen gehüllte Begriffe mehr auf, und giebt ihnen genauere Bestimmung; sondern zeigt auch durch sein Beispiel einleuchtend, daß der einzige Weg, über die abstraktesten Gegenstände unserer Erkenntnis Licht zu verbreiten, in der Analyse der Begriffe, und Darlegung ihrer mancherley Bestandtheile besteht. Dabei machte er im Felde des Verstandes selbst die erheblichsten Entdeckungen, und zeigte uns die Bildung unserer Begriffe, nebst dem Fortgange des Verstandes, genauer.

Lockens vornehmstes Bemühen ist zu zeigen, daß alle, auch die abstraktesten Begriffe, nicht angeboren; sondern aus äußerer und innerer Empfindung entspringen sind. Also ist in der allgemeinen Philosophie seine Erklärung des Ursprunges der höchsten Begriffe vornehmlich zu betrachten: die Beweise dieser Theorie aber gehören in die Seel- lehre. Weiß aber Locke über die abstraktesten Begriffe fast nur in so fern Untersuchungen anstellt, als sie aus gewissen einfachen Vorstellungen entstehen, und sie daher bloß psychologisch betrachtet, nicht aber fernere Folgerungen, oder ein Gebäude der Metaphysik auf diesen Ursprung zu errichten gewillt ist: so wird es wohl am bequemsten seyn, der Ordnung seines Werkes zu folgen; dessen innere Evidenz überdem durch Zerstückelung zu sehr verlieren würde. Der Zweck des brittischen Weltweien gieng nicht unmittelbar dahin, ein neues Gebäude der Metaphysik auf seinen Gründen zu errichten, obgleich er sehr wohl einsah, der einzige Weg, zu richtigen und deutlichen Einsichten zu gelangen, und alle leere Subtilitäten abzuwehren, sey, dem Ursprung

ge der obersten Begriffe unsers Verstandes sorgfältigst nachzuspüren. Seine vornehmste Absicht war, zu bestimmen, welcher Grad von Gewisheit in unsern mancherley Erkenntnissen vorhanden ist, und diese leitete ihn auf die Untersuchung über den Ursprung unserer Begriffe, indem die Ansprüche auf Zuverlässigkeit sich in die Beglaubigung des Ursprunges zulerst auflösen. Zugleich wollte er hiedurch dem Umfang unsers Verstandes genau ausmessen, und die Frage beantworten, in wie weit wir durch dessen Hülfe zum Besitze der Wahrheit uns zu verhelfen vermögen? Wodurch er denn mit Recht glaubte, allen unnützen Spekulationen, unbeantwortlichen Fragen, und vergeblichen Zänckereyen mit einemmal ein Ende zu machen, wie auch die Menschen in den ruhigen Besitze einer gefunden und unerlöschlichen Philosophie zu setzen. Ein großes und edles Vornehmen, welches aber von allen den prächtigen Erwartungen, keine befriedigte, obgleich ihre Erfüllung merklich herbeyführte! Locke vergaß theils hierbey die Erkenntnis a priori gänzlich, und theils zog er die große Frage von der Realität untrer Erkenntnis nicht in gehöriger Erwägung, überließ mithin bey weitem nicht alles, was in den Umfang seiner Untersuchung notwendig gehörte.

Hr. T. giebt hiernuf eine schöne Zergliederung des Lockischen Systems so weit es in dem Wercke über den Verstand gegründet ist. Wir hätten gewünscht, Hr. T. hätte die Methode mehr auseinander gesetzt, wie Locke bey seinem gänzlich empirischen System zur Erkenntnis des Ueberfinnlichen gelangen zu können, behauptete.

Ueber Bayle urtheilt Hr. T. (Haupt 9.) im allgemeinen folgendes: In Entdeckung von Lücken und Fehlern der Schlüsse befaßt Bayle ungemeinen Scharfsinn; eben hierin setzte

setzte er seinen größten Ruhm, und war mithin um deren Ergänzung sehr bekümmert. Eben daher entsprang auch wol sein Skepticismus; zufrieden mit der Ehre des Niederreisens, und sicher, diese überall zu erlangen, bewarb er sich um die des Aufbaus wenig; vielleicht auch, weil er vor sich sah, daß er gleichem Schicksale unterworfen würde, wenn er ans Aufbauen sich wenden würde. Diese Seite hat er öffentlich allein gezeigt, nie etwas von eigner Systeme sich ausdrücklich, oder auch nebenher, entfallen lassen. Jedoch ist kaum zu glauben daß er gar keins folte gehabt haben, und entschiedener Pyrrhonist sein ganzes Leben hindurch gewesen seyn. Zu einer Zeit, wo das Zweifeln allein hinlänglich Ehre und Beyfall brachte, läßt sich wol bloße Zweifelsucht annehmen, die Ehre besiegt da alles andere. Wo aber die den Geist nicht unterstützt, da ist wohl nicht leicht möglich über alle Naturneigung zu festen, wenigstens wahrscheinlichen Kenntnissen, stets zu liegen. Vermuthlich war Baylens angenommenes System hergebrachter Rechtgläubigkeit, und damals eiserner Priesterherrschaft zu sehr entgegengesetzt, als daß er wagen durfte, sich öffentlich da zu bekennen. Dies kann man schwerlich umhin zu glauben, wenn man den besondern Eiter betrachtet, womit er die gewohnte Lehre von der Einheit eines ersten Principis aller Dinge befreitet, und dem Dualismus das Uebergewicht zu verschaffen sucht. Auf der andern Seite bemühte er sich zwar das Daseyn aller Materie wegzubeweisen, und einiges andere gegen den Dualismus darzuthun; allein das geschah allem Anschein nach, seinen Hang zu diesem System nicht zusehr hervorzusehen zu lassen. Heym Niederreisen müssen Beweise geführt werden: Bayle also war genöthigt, manchen schon verlassenen Schlüssen neuen Anstrich, und neue Stärke zu verschaffen,

und dadurch um die Erweiterung des menschlichen Verstandes sich verdient zu machen. Ohne ihn wären ganz gewiß manche Gegenstände nicht so genau untersucht, so klar aufgestellt, und so gründlich bewiesen worden, als es die Stärke seiner Einwürfe zu thun nothwendig gemacht hat. Das eben ist der große Vortheil einer vernünftigen Freyheit des Denkens, daß von beiden Seiten alles unpartheyischer untersucht, und dadurch das Wahre in helleres Licht getetzt, wie auch unerschütterlicher befestigt wird! Dieses Urtheil wird man in mehreren Stücken allgemein unterschreiben. Wenn Hr. T. behauptet, daß B. wahrscheinlich ein eignes spekulatives System gehabt; so scheinen dem Rec. doch keine hinreichenden Gründe in den Baylischen Schriften zu liegen. Und der psychologische Grund aus welchem der Hr. Verfasser es schlichtet, ist sehr schwach. Denn es kann jemand gar wohl alles Urtheilen über das Ueberflüssige ausgeben und für höchst ungewiß halten, ohne daß unsere Ehre hierzu locken darf. Es liegen in der Natur der spekulativen Gründe selbst genug Veranlassungen, die einen scharfsinnigen Kopf dahin bringen können, an aller Gewißheit auf diesem Felde zu zweifeln. In übrigen verfährt Hr. T. vollkommen richtig, wenn er diejenigen als Baylens Meinungen vorträgt, welche er mit den stärksten Gründen vertheidiget hat. Er hat diese in eine systematische Ordnung gebracht. Aus der allgemeinen Philosophie wird die bekannte 7 nonliche Streitigkeit von Materie und Bewegung erzählt. Wenn Hr. T. Baylen hierbey zum Vorwurf macht, daß er nicht erwogen daß Unausgedehntes, allerdings Ausdehnung gebe S. 316, so muß Rec. gestehen, daß er nicht glaubt, daß in den Zeiten nach Bayle, etwas in der Philosophie gesagt worden wäre, welches Baylen zu dieser Erwägung hätte

hätte bestimmen können. Was die Vergleichung anbelangt, daß Nichtharmonie in einzelnen Tönen doch Harmonie geben könne; so paßt sie gar nicht, weil die Harmonie eine subjektive Verstellungsart ist, Ausdehnung aber zu den Eigenschaften der Objekte gehört, deren Dafeyn eben Bayle bestreitet. Eben so wenig richtet Hr. Tiedemanns Einwurf gegen das Argument aus, wodurch Bayle die Ewigkeit der Materie bestreitet, (S. 320.) Bayle sagt nemlich: 1) Gott würde sodann kein Recht gehabt haben, diese Materie nach seinen Ideen einzurichten, auch wäre es seiner Weisheit zuwider gewesen, eine Materie zu bilden, die nicht gänzlich seinem Willen unterworfen war, aus der er folglich nicht alles machen konnte, was er wollte. Eine solche Substanz würde auch unveränderlich (durch ein äußeres Princip) gewesen seyn, weil ihre eigenen Gesetze ihre nothwendige Natur ausgemacht hätten. Gegen den ersten Punkt bringt Hr. T. folgendes vor: „Vom Rechte darf wol die Rede nicht seyn, wo keine Vernunft und Freiheit vorhanden ist, mit unfreien Wesen hat jeder Recht nach Gurdünken zu schalten, das Recht ist nicht für Klütze, oder unmoralische Wesen. Was aber die Weisheit anlangt: so ist doch wol sicher, daß es besser ist, aus dem formlosen etwas geformtes zu bilden, wenn dies auch Mängel hat, als es in seiner Unförmlichkeit zu lassen. Sollte Baylens Grundsatz gelten, dann dürfte kein Künstler ohne gerechten Vorwurf sich zuzuziehen, etwas verfertigen; dürfte nicht einmal ein Mensch sich unterfangen, Künstler, oder geachteter Mann zu seyn, bey Strafe zugleich vor einen Thoren erklärt zu werden. Dann sind wir hey dem großen Nichts, und Nichtstun der Hindostanischen Philosophen. An einem andern Orte sagt Bayle, jede ewige und nothwendig existirende Substanz ist veränderlich, also ist bey einer

ewigen unerschaffenen Materie kein Entstehen und Vergehen möglich. Durch beides glaubte er die Schöpfung aus Nichts festgesetzt zu haben, wenigstens betrachtete er sie als unmittelbare Folge hiervon.“ Alles dieses wirft Baylens Bedenklichkeiten nicht um. Denn Hr. Tiedemanns Satz, daß das Vernunftlose den freien Wesen unterworfen sey, setzt schon die Wahrheit einer durchgängigen sittlichen Ordnung voraus. Wenn nemlich alles, also auch die Welt einem sittlichen Princip unterworfen ist, dann haben moralische Wesen ein Recht, die Sachen zu ihrer Zwecken zu gebrauchen. Dieses setzt also voraus, daß die Materie selbst durch ein sittliches Princip, d. h. durch Gott da sey. Wenn aber dieses nicht wäre, wo wäre denn das Band, welches die Materie mit dem Willen verknüpfte? Ein willkührlicher Gebrauch der Materie würde in diesem Falle eine offenbare Grund- und Rechtlose Anmaßung seyn. Der Rechtsgrund, daß Menschen von den sie umgebenden Sachen Gebrauch machen, liegt allein darin, daß sie die sittliche Ordnung, d. h. die Subordination der Materie unter das moralische Princip als *real* d. h. durch das letztere selbst gewirkt, im Handeln voraussetzen. Eben so schwach ist das, was Hr. T. gegen den Einwurf Baylens sagt, der von der Weisheit hergenommen ist. Denn offenbar würde die Vollkommenheit, welche ihr Gott gäbe nur relativ, d. h. in Beziehung auf seinem Willen nur Vollkommenheit seyn. Die absolute Vollkommenheit der Materie würde darin bestehen, daß sie alles frei wirkte, was durch ihre innern Kräfte möglich wäre. Wenn nun diese Wirkungen in den Formlosen beständen, so würde dieses auch zu ihrem vollkommenen Zustande gehören. So wie ein Marmor dadurch kein vollkommener Marmor wird, wenn man ihn zur Statue umwandelt, und das Eisen in der Gestalt

Gestalt eines Pflugschars, oder Degens eher leidet, als das es dadurch vollkommener Eisen werden sollte; so würde offenbar die Materie ihr Wesen, welches mit der innern Vollkommenheit identisch ist, verlieren, und durch einen fremden Gebrauch ver schlechtern werden; welches alles ganz anders ist, wenn das Wesen der Materie selbst etwas relatives ist, wie auf den Fall, daß sie ein fremdes Princip zu vernünftigen Zwecken hervorgebracht hat. Gegen Baylens zweiten Einwurf, macht Hr. T. S. 332 folgende Bemerkung. „Eine nothwendige Substanz ist freilich unveränderlich, so bald sie wegen höchster Vollkommenheit zu existiren gesetzt wird; aber muß denn alles stets existirende gerade aus innerer Vollkommenheit existiren.“

Allein so bald eine Substanz innerlich nothwendig existirt, sind auch die Gesetze, wodurch sie das ist, was sie ist, nothwendig. Man setze nun die Substanz werde verändert, so ist die neue Substanz ein ganz anderes Ding und die Voraussetzung, daß die Welt ewig sey, ist umgeworfen. Was Hr. T. aus der Baylischen Cosmologie, oder natürlichen Theologie vorbringt, oder darüber urtheilt, liest man mit Vergnügen. In dem Streit über das Uebel, in wiefern er dem Leibnitzischen Optimismus entgegengesetzt ist, erkennt Hr. T. Baylen den Sieg zu. Hierzu scheinen mehr Gründe dazufeyn, als wenn er glaubt, daß Baylens Einwürfe gegen Leibnizens vorherbestimmte Harmonie störrisch wären. Es wird dieses folgendergestalt erzählt: „Leibnizens vorherbestimmte Harmonie konnte Baylens Beyfall nicht gewinnen, und hierin hat die Nachwelt seinem richtigen Blicke Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Mir ist unbegreiflich, sagte er, wie innere selbstthätige Handlungen dergestalt können verkettet werden, daß eine Hundeseele, so gar wenn sie in der Welt

allein wäre, unmittelbar nach dem Vergnügen Schmerz empfindet. Ich begreife sehr gut, warum ein hungriger Hund, der Brod frisst und plötzlich einen Stockschlag bekommt, vom Vergnügen allernächst zum Schmerze übergeht; aber das seine Seele so eingerichtet seyn soll, daß sie im Augenblicke, da er geschlagen wird, Schmerz fühlt, wenn auch der Hund nicht geschlagen wird, so gar wenn er fortführe Brod zu fressen, das geht über meinen Begriff. In der That ist auch dies eine der beträchtlichsten Schwierigkeiten gegen Leibnizens Voraussetzung, das solch eine Folge in der Seele keinen Grund hat, welche Leibnitz nie befriedigend aus dem Wege geräumt hat. Von Seiten des Körpers macht Bayle einen ähnlichen Einwurf; es übersteigt alle Begriffe, daß eine Maschine so künstlich soll gebaut seyn, daß sie ganz richtig, und ohne je gestört zu werden, alle die unzähligen sich einander durchkreuzenden Bewegungen mache, die in einem langen Menschenleben vorkommen. Diese Schwierigkeit kann um ein merkliches erhöht werden, wenn man erwägt, daß die Maschinenbewegungen in einander gegründet seyn müssen, und von unsern Körperveränderungen die meisten der Art sind, daß sie nicht aus küssen Eindrücken, und innerm Mechanismus erwachsen. Die Bewegungen der Hand und der Finger, gewisse Gedanken aufzuschreiben, oder gewisse Empfindungen auf dem Clavier auszu drücken, entstehen nicht aus physischen Bedürfnissen des Körpers, noch aus andern Eindrücken, nicht einmal aus natürlicher Einrichtung des Körpers, da die Fertigkeit dazu mit laurer Mühe erst erworben ist. Nach Leibnizens Voraussetzung müßten alle Körperfertigkeiten ohne Mühe erlangt werden, oder eigentlich müßten gar keine erworbenen darunter seyn, weil alle gleich gut aus der ursprünglichen Maschinen einrichtung fließ-

fliessen. So wenig als irgend eine Maschine kann der menschliche Körper Fertigkeiten erwerben.“

Alle hier erwähnte Bedenklichkeiten werden dadurch geloben, daß man erwägt: 1) das nach Leibnitzens Hypothese, eine reale Trennung der Gegenstände, welche sich dem Scheine nach wechselseitig oder einseitig bestimmten, völlig unmöglich war, weil der Grund, weshalb die eine Monade gerade so und nicht anders eingerichtet und in allen ihre Veränderungen bestimmt war, in dem Verhältnisse aller übrigen Monaden zu ihr lag, und der Grund, weshalb alle übrigen so und nicht anders eingerichtet waren, in dem Verhältnisse dieser einen zu allen übrigen anzutreffen war. Daß also ein Hund die Schmerzen der Schläge empfinden würde, wenn er nicht geschlagen, oder satt werden würde, auch wenn er nicht frisse war nach Leibnitzens System unmöglich und ungereimt. Denn der Grund, weshalb die Seele des Hundes so eingerichtet worden, daß sie in einer bestimmten Zeit die Schmerzen der Schläge empfindet, lag allein in dem Verhältnisse der übrigen Monaden zu ihm, woraus die Ercheinung der Prügel auf seinen Rücken hervorgeht u. s. w. Wäre also dieses Verhältniß nicht da; so würde auch kein Schmerz haben entstehen können. 2) Wenn die Veränderungen der Körper und Seelen durch äußere materielle und immaterielle Ursachen bestimmt werden könnten; so ist nicht abzusehen, warum dieses nicht auch durch ein einziges inneres Princip hätte möglich seyn sollen. Alles was Bayle und Tiedemann gegen die vorherbestimmte Harmonie sagen, beruhet auf einer nicht tief genug durchdachten Vorstellung, dieser erhabenen metaphysischen Hypothese. Auch in Ansehung dessen, was Bayle gegen die Freiheit vorbringt, wird durch die Tiedemannischen Einwürfe nichts ausgerichtet.

Denn wie will er gegen Bayle beweisen, daß Bewegungsgründe Wirkungen der Selbstthätigkeit sind.

Das zehnte Hauptstück redet sehr ausführlich, von *Leibnitz*, so wie es auch dieser große Mann verdient. Das allgemeine Urtheil, welches Hr. T. über Leibnitz fällt, scheint dem Rec. so merkwürdig, daß sich Rec. nicht enthalten kann solches den Lesern hier mitzutheilen: Leibnitz, heißt es S. 371 so sehr er um die Festigkeit seines Gedankengebäudes besorgt war, vergaß doch den Grund tief genug zu legen, und von allen Seiten gegen das Einsinken ihm zu bewahren. Die große Frage, was können wir wissen? und wie können wir es wissen? von Locke neuerdings wieder in Anregung gebracht, und durch dessen Absonderung der einfachen Begriffe in solche aus dem Äußern, und solche aus dem innern Sinne, einer bestimmten Auflösung fähig gemacht, untersucht Leibnitz nicht nach Verdienst; darum vermuthlich, weil ihm Lockens Buch erst im hohen Alter zu Gesicht kam, als seine Ideen schon fast alle fertig waren, und diese neue Aufsicht wenig Eindruck mehr machte. Leibnitz nahm mehr an, als er bewies, und aus allgemeinen Gründen ableitete, daß die einfachen Vorstellungen des innern Sinnes allein Realität enthalten: und daß daher alle Begriffe au. der äußern Empfindung, nebst allen Erörterungen der äußern Sinne, nichts als Phänomene sind, die in Vorstellungen des innern Sinnes aufgelöst werden müssen. Nach dem Erkenntnisse a priori, dessen Umfang in der Philosophie, und seinem eigentlichen Ursprunge, forschte er nicht tief genug, sondern ließ an seiner Voraussetzung angebohrner Ideen, so wie sie mit der Hypothese der vorherbestimmten Harmonie zusammenhängen, sich meistens genügen. Mit einem Worte, dem Leibnitzischen Systeme fehlt es an einer vorausgehenden Vernunftkritik

kritik; denn was man auch hiervon sagen mag, eine eigentliche Unetrufung über das Vernunftvermögen her der große Mann nicht angestellt, und was er hierin gehöriges beibringt, ist Folge aus andern Voraussetzungen, und Lehren, nicht aus der Natur unsrer Erkenntnisvermögen selbst. Die vornehmsten Streiffragen der theoretischen Philosophie werden also auch hier noch auf ihre ersten Quellen nicht zurückgeführt, mithin der Entscheidung von einer Seite genähert, aber zum letzten Urtheilspruch nicht genugsam vorbereitet.¹⁴ In dieser Beurtheilung scheint dem Rec. der Fehler zu liegen, daß behauptet wird L. habe alles auf Vorstellungen des innern Sinnes reduciren wollen. Denn das *Intellectibile*, worauf Leibnitz alles reduciren wollte, ist so wenig ein Gegenstand des innern als des äußern Sinnes. Die innern Sinnesvorstellungen waren ihm nicht minder verworrene Verstandesvorstellungen, als die äußern.

Leibnitzens Verheerungen gehen durch die ganze theoretische Philosophie. In der Ontologie wird seine Bestimmung des Begriffs des Möglichen, wohl zu hoch ange schlagen, S. 372 da es ein bloß logischer Begriff ist, der von Erkenntnis des Objectiven nichts enthält. In dem Streite, S. 375 ob wir von der Ewigkeit einen positiven Begriff haben, möchte wohl Locke, der es verneint, recht behalten. Den Satz des Nichtzuunterscheidenden stellt L. zu erst dar, S. 326 bauet ihn aber mehr auf die Erfahrung als auf einen Beweis a priori. Daß Leibnitz nicht genug für die Begründung der Verallgemeinerung des zureichenden Grundes gethan, wird S. 319 sehr gut gezeigt. Schwerlich möchte wohl der Weg S. 385 richtig angedeutet seyn, wie L. darauf gekommen, nur einfache Substanzen annehmen. „Von den Alexandrinern zu sehr eingenommen, heist es daselbst, läßt Leibnitz sich dahin vermö-

gen, daß er behauptet, eine wahre Substanz müsse schlechterdings ohne alle Theile, das ist, einfach seyn, der Körper also könne den Nahmen Substanz im eigentlichen Sinne nicht führen. Schon Plato lehrte im Parmenides, nach Anleitung der Eleatiker, wo eine Mehrheit der Theile sich finde, da könne keine Einheit vorhanden seyn, und die Scholastiker unterschieden den Philosophen von Stagira zufolge, das Eins, in unum per se, und unum per accidens. Allein ein Haufen Steine ist so gut einer als ein einziger Stein, und bey der Einheit ist es völlig gleichgültig, ob viel oder wenig Theile im Subjekte vorhanden sind. Dies alles kam daher, daß man den Begriff der Einheit von dem der Einfachheit nicht genug sonderte.“ Vielmehr war es die Betrachtung, daß die Substanz etwas Absoletes fodert, da das zusammengeetzte bloße Verhältnisse darbieth. Die Beurtheilung des Begriffes von Kraft S. 386 scheint dem Rec. nicht hell genug zu seyn. Wenn S. 391 gegen die Idee der vorherbestimmten Harmonie erinnert wird, daß die äultere Erfahrung sehr vieles damit nicht vereinbares lehret; so ist diese Gegenbemerkung gewiß falsch. Denn wie kann denn die äultere Erfahrung lehren, wo das eigentliche verändernde absolute Princip seinen Sitz hat? die Anfechtung der Inepenz S. 391 trifft Leibnitz gar nicht. „Nicht überal, heist es, ist jedoch Leibnitz dieser Harmonie völlig treu, wider Willen zwingt ihn die Wahrheit manchmal, nach gemeinen Begriffen zu sprechen. So sagt er, das Bestehen der Substanz würde allemal seine völlige Wirkung hervorbringen, wenn es nicht durch ein anders entgegenstehendes gehindert würde; sagt, daß eine Substanz von der andern nicht die Kraft, sondern deren Einschränkungen und genauere Bestimmungen bekommt.“ Wie kann dieses als ein Widerspruch mit der Idee der vorherbestimmten Harmonie angeführt werden? denn was heist

heißt das von L. gefagte, anders, als: die Betrachtung der andern Substanzen machte, daß Gott sie so und nicht anders einrichtete, da sie an sich betrachtet anders würden eingerichtet worden seyn? Bey der Monadenlehre wird Leibnitz viel zu nachtheilig beurtheilt. „Es ergiebt sich heist es, daß es einfache, das ist unsausgedehnte Substanzen geben muß, wegen der Zusammensetzung des materiellen so wohl als des formellen im Zusammengesetzten; denn da die erste Materie ohne Kraft und Form ist: so muß sie ihre Kraft anderswoher, das ist, von den Formen bekommen; und diese Formen können nicht wieder zusammengesetzt seyn. Es giebt also gar keine materielle, oder Atomen der Ausdehnung, wohl aber formelle Atomen, das ist, wahre Einheiten der Substanz, substantielle Formen, wahre Monaden. Was Leibnizens Monaden sind, ist hieraus ziemlich klar, nicht Punkte, also auch nicht Gegenstände der äußern Anschauung; blos Kräfte, Formen, Gegenstände innerer Empfindung, mithin nichts anders als die Formen und Kräfte der Alten, welche nach dem Aristoteles und den Alexandrinern für Weisen ohne Ausdehnung galten.“ — Nirgends hat L. gesagt daß Monaden Gegenstände innerer Empfindungen sind; dieses war auch nicht Leibnizens Meinung. „So sind heistes weiter also die so berühmten Monaden unter neuem Namen, alte Begriffe, nur mit neuen Beweisen unterstützt! Nun sieht man auf einmal, warum Leibnitz die Ausdehnung für bloßen Schein erklären, den Raum, den Körper, und alles Körperliche hinwegphilosophiren mußte; aus solchen Grundsubstanzen wird nie etwas ausgedehntes. In diesem Lichte betrachtet, werden die Monaden von ihrem Urheber nicht zum besten bewiesen: auf des Einfachen Nothwendigkeit, ist sich gar nicht zu berufen; denn das sind unvermeidlich Punkte, weil des

Ausgedehnten Gegenstand die äußere Empfindung ist, mithin sein Einfaches es gleichfalls seyn muß. Das Zusammengesetzte überhaupt führt zwar auf etwas Einfaches, aber dies Einfache ist allgemein, und unbestimmt, also nichts formelles, keine Kraft, keine Monade. Will man auf das Zusammengesetzte der Substanzen sich berufen, und dabey, wie man muß, von der äußern Erfahrung sich gänzlich losagen; so versfällt man in die nicht zu hebende Unbequemlichkeit, daß die innere Empfindung allein, von Daseyn zusammengesetzter Substanzen uns nicht belehrt. Mit einem Worte, das Daseyn der Monaden im Leibnitzischen Verstande ist nicht erwiesen, und stützt sich blos auf subtile Verwechslung der Begriffe des äußern Sinnes, mit den des innern.“

In dieser ganzen Beurtheilung ist nicht erwogen, daß Leibnitz von der Betrachtung ausging, daß die Objekte der äußeren Sinne, so wie sie dieselben vorstellen, keine Realität haben, und daß er hierdurch nothwendig darauf kommen mußte den eigentlichen Dingen, die sinnlichen Predikate abzuschreiben, und den Schein von der Versteilskraft der Dinge abzuleiten. Durch das letztere Predikat unterscheiden sich auch die Leibnitzischen Monaden, wesentlich von den Begriffen welche die Alten hatten. Folgende Stelle enthält einen falschen Vorwurf gegen L. Sondernar, sagt Hr. T. und nicht ganz consequent ist, daß Leibnitz nicht auch die Impenetrabilität hingewegdemonstrirte, die doch gleichfalls nur durch äußere Anschauung erkannt wird; allein einiges aus der äußern Erfahrung mußte er beibehalten, sonst wäre seines Substanzen nicht einmal der Schatten von Substanz geblieben, und jeder hätte gleich gefühlt, daß bloße Begriffe und Abstraktionen für reelle Substanzen hier gelten.“ Denn L. leugnete die Impenetrabilität als kör-

körperliche Erscheinung wirklich und so wahr ihm an sich betrachtet nichts anders als die Unähnlichkeit der vorstellenden Kräfte, die, da sie nie auf totale Aehnlichkeit gebracht werden kann, als Undurchdringlichkeit den äußern Sinnen erscheint, im Intelligibeln aber nichts anders, als jene wesentliche Diversität ist.

Gern verfolgte Rec. des gelehrten und würdigen Hrn. Verfassers Darstellung noch lange, allein die Grenzen dieser Blätter gebieten ihm, dieses auf eine andere Gelegenheit zu versparen. Gewiß ist es, daß Hr. T. das Leibnitzsche System an den mehresten Stellen richtig und durchgängig ohne Partheilichkeit beurtheilt hat.

Das dritte Hauptstück handelt von *Descartes, Nieuventys und Clarke*. Nieuventys verdient schwerlich die Stelle, welche ihm der Verfasser unter den Naturtheologen einräumt, weit übertrifft ihn *Derham* an eigner Forschungskraft, und an Schärfe der Begriffe. *Clarkens* Bemühungen um die natürliche Theologie werden richtig gewürdigt, obgleich etwas zu hoch ange schlagen, da sie eigentlich nichts neues enthalten und dem bisherigen viele Schwächen beymischen. Das zwölfte Hauptstück ist *Wolfen* gewidmet. Inner heißt es S. 419 von ihm, wird Deutschland des Mannes gedenken, dessen Philosophie es sein Uebergewicht über die meisten seiner Nachbarn verdankt, und ohne den, neuere Schöne geister mögen noch sehr das Gegentheil behaupten, wir in die theoretische so wohl als praktische Philosophie nicht so tief hätten vordringen können. Gleich Leibnitz ging *Wolf* von den ältern Metaphysikern, besonders den Scholastikern, aus; durch Leibnitzens Geist erleuchtet, überfah er die Scholastiker in manchen Stücken, und bemühte sich die Fackel der Analyse auch dahin zu tragen, wohin er sie nicht hatte scheinen lassen, weil er auf Errichtung ei-

Annal. 797.

nes vollständigen Lehrgebäudes nicht ausgegangen war. So geschah es, daß *Wolf* manche Begriffe bestimmte, die Leibnitz übergangen hatte; daß er selbst das ganze Gebäude der theoretischen Philosophie in bessere Symmetrie brachte; daß er endlich dies Gebäude mit einigen neuen, zu seiner Vollendung schlechterdings unentbehrlichen Theilen erweiterte. *Wolf* ist weit entfernt blöser, oder gar blinder Nachbeter Leibnitzens zu seyn, er erweitert, und verbessert des großen Mannes Gedanken, indem er ihnen weiter nachgeht, und die ansehnlichen von ihm gelassenen Lücken ausfüllt. Auch kann ihm nicht als Mangel an Genie angerechnet werden, daß er Leibnitzens Bahn betrat, so wenig es einem sorgfältigen Reisenden als Mangel an Aufmerksamkeit anzurechnen ist, wenn er dem bestgeübten Weg nachgeht. Leibnitz hat in metaphysischen Untersuchungen die Analyse und das genaue Definiren zuerst mit glänzendem Erfolge anzuwenden gesucht; was Wunder, daß tief und richtig denkende ihm folgen? Heutzutage gilt es vor Genie, die gewohnte Straße nicht zu ziehen; aber folgt man darum weniger einem Vorgänger? Einem oder dem andern in Grundrätzen und Hauptzügen des Systems nachzugehen, ist bey gegenwärtiger Lage des menschlichen Verstandes, unumgängliche Nothwendigkeit, die Hauptbahnen sind einmal eröffnet; nur in Gangbarmachung und Befestigung liegt noch vornehmlich Verdienst.

Wolf hatte den guten, jedem eifrigen Wahrheitsforscher eignen Voratz, seine Lehren unerschütterlich zu befestigen. Zu dem Ende bediente er sich, der von *Descartes* schon untersuchten, von *Spinoza* mehr angewandten, und von Leibnitz überall angepriesenen Methode der Geometrie. In seinen größern lateinischen Werken suchte er diese in aller, möglichen Strenge, und

Cc

mit

mit aller erforderlichen Ausführlichkeit anzubringen. Er bemerkte in diesen: Eifer nicht, daß diese Methode in der Mathematik, wo man stets auf Figuren hinweisen muß, weniger ermüdend, ja gar schlechterdings nothwendig ist; daß hingegen in der Philosophie, wo man auf Anschauungen nicht verweist, noch diese bestimmt vorlegen kann, wo alles darauf ankommt, die Begriffe mit der möglichsten Kürze ins Helle zu setzen, und ihre Bestandtheile darzulegen, ermüdend ist; daß es besser, und für die Bequemlichkeit des Lesers rathlicher ist, manchmal etwas zu wiederholen, als zum steten Rückgehen ihn zu verurtheilen, oder durch ganze Reihen von Anführungen, bekannte Dinge ihm wieder ins Gedächtniß zu bringen. Man will nun einmal, durch die Alten zum Theil verwöhnt, im Lesen ohne Anstoß, und mit möglichster Sanftheit fortgehen; man will, so viel thunlich ist, zuweilen auch auf blumenreichen Pfaden wandeln. Diesem steht nichts so sehr entgegen als die Methode der Mathematiker in ihrer ganzen Formalität; sie bricht den Gang der Rede jeden Augenblick ab; sie führt noch dazu auf Weitschweifigkeiten, die dem Leser unerträglich werden, wenn man sie bey jedem Satze anbringt: sie bringt Dunkelheiten mit sich, indem sie fordert, daß man alle vorhergehende Definitionen dem Gedächtnisse stets gegenwärtig in aller ihrer Strenge haben soll. Dies widerfuhr Wolfen bey seinen lateinischen Werken in vollem Maasse, und eben dies hat ihm bey dem Nachkommen mehr; als alles Geschrei von Gegnern und Neuerern geschlader.

Wozu noch besonders mit beytrag, daß die so hoch gepriesene Methode der Geometer, nachdem der erste Eifer sich abgekühlt, und der Prüfungsgeist seine Rechte geltend gemacht hatte, unter der Erwartung und dem Versprechen ihrer Freun-

de gar bald gefunden ward. Die Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit des neuen Systems verschwanden bald wie leere Dünste, und die Streitigkeiten der Philosophen fanden sich nicht im geringsten vermindert. Dies hatte seinen Grund nicht in der Methode, noch in ihrem fehlerhaften Gebrauche; sondern in den Sachen. Wolf ging bloß auf dem von Leibnitz vorgezeichneten Wege weiter, und was jener große Mann ganz unberührt gelassen hatte, oder zu Ergänzung der Lücken in seinen Gedanken nicht erforderlich war, das gieng auch Wolf ungesehen vorbei. Nun hatte Leibnitz nie die so nahe gelegte Frage berührt, wie, und wiefern die Realität untrer Erkenntniß aus ihrer eignen Natur sich beweisen läßt? nie die verschiedenartigen Bestandtheile unsrer Begriffe genug sondert, und gefordert, welchen unter ihnen das meiste Zutrauen gebührt? nie also auch die Zweydeutigkeiten erblickt, die aus diesen verchiedenen Erkenntnisquellen in die Begriffe und Grundsätze sich ergießen, und eben damit auch alle daraus gebildete Schlüsse und Systeme hinabstießen. Aus Mangel also an einer genauen Kritik der Vernunft konnte Wolf, trotz aller geometrischen Methode, und alles durch Logik möglichst geschärften Verstandes, nicht umhin, in mancherley Trugschlüssen verstrickt zu werden, und in sein System mancherley Schwächen zu verfechten. Also, obgleich das System unter allen bis dahin vorhandenen das vollständigste, bündigste, regelmässigste, tief-sinnigste und beste war: so blieb es doch in seinen ersten Grundlagen wankend und fehlerhaft. In dieses Urtheil des Hr. T. wird man ziemlich allgemein einstimmen,

Den Beschluß macht *George Barkeley* im dreyzehnten Hauptstücke. Wir enthalten uns, aus diesem Abschnitte etwas über Barkeley's System insbesondere anzuhellen

heben, und begnügen uns die beyfallwürdigen Gedanken mitzutheilen, womit Hr. T. diesen Band beschließt. S. 644.

In den jetzt durchlaufenen anderthalb Jahrhunderten hat die spekulative Philosophie so große Fortschritte gemacht, als seit ihren blühenden Zeiten in Griechenland nicht geschehen war; sie hat mehrere neue, an Glanz und Festigkeit alle vorhergehenden weit hinter sich lassende Systeme aufreten gesehen. Sie hat in ihrem Innern mehr Ordnung, mehr systematischen Zusammenhang und richtigere Absonderungen ihrer Theile dadurch bekommen, daß alle ihre Provinzen erweitert, und damit die neuen Bedürfnisse entstanden sind, ihre Hauptgegenstände sorgfältiger von einander zu scheiden. Sie hat durch Anwendung der mathematischen Methode, mehr Einheit und Deutlichkeit in ihren ersten Grundlagen gewonnen, und ihre obersten Principien sind mehr hervorgezogen, und abgefondert, auch, der Natur einer Wissenschaft gemäß, mehr an ihre Spitze gestellt worden. In allen ihren Theilen hat sie durch Verdeutlichung der Begriffe, wegen des Bemühens alles zu definiren, ja durch Einföhrung mancher neuen, die eben diese Verdeutlichung selbst der systematischen Anordnung, nothwendig machte, großen Zuwachs erhalten. Die Ontologie, die Seelenlehre, die natürliche Theologie, wie viel ausführlicher, genauer, und bündiger sind sie nicht, als sie vorher je waren?

Zuerst neigte sie sich, wie bey den Griechen auf die Seite des Materialismus, der durch seine glückliche Anwendung auf Naturbegebenheiten, immer tiefer wurzelte, und den nicht genug zu schätzenden Vortheil herbey führte, die mechanischen Erklärungen und Grundätze unerschütterlich zu befestigen. Von da näherte sie sich durch Descartes dem Spiritualismus, und schien endlich in Leibnitz und Berke-

ley ganz geistig, und idealistisch werden zu wollen. Je mehr die Verstandesbegriffe aufgeheilt wurden, und je mehr sich der Geist gewöhnte, alles nur durch den Verstand zu betrachten, desto mehr mußte natürlich diese Ansicht die Ueberhand gewinnen und die Sinnlichkeit fast gänzlich verdrängen. Gleichergestalt war die Philosophie mit dem Materialismus anfangs mehr dem Atheismus günstig, bis Descartes, Leibnitz, nebst mehreren andern, durch neue Betrachtungen dem Deismus neues Uebergewicht verschafften.

Dem allem unerachtet, selbst nach so trefflichen Aufhellungen der höchsten Begriffe und Grundätze, hat sie doch keine der von Alters her in ihrem Gebiete herrschenden größern Partheyen zum gänzlichen Stillschweigen gebracht, noch, wie die Mathematik zu völliger Ruhe, und Allgemeingeltendheit eines Systems auch in diesem glänzenden Zeitraume gelangen können. Skeptiker, Atheisten, Materialisten, Theosophen, lassen noch immer so gut, als Dogmatiker, Deisten, Spiritualisten und ruhige Denker, ihre Stimmen erschallen und finden noch immer ihre Anhänger. Davon ist zweifelsohne der Haupttatchen eine, daß in den obersten Begriffen und Grundätzen noch manche Zweydeutigkeit unbemerkt, und ungehoben von den größten Männern gelassen war; daß man nicht daran gedacht hatte, über die ersten Grundlagen und die Bauart des großen Gebäudes sich bestimmt Rechenschaft zu geben, und zu versuchen, ob hierin zu einiger Ueberkunft zu gelangen wäre; mit einem Worte, daß man eine Kritik der Vernunft aus der Vernunft nicht versucht hatte. Ein anderer nicht minder beträchtlicher Grund, der selbst nach diesen Unternehmen noch lange gänzliche Ueberkunft, und Ruhe im Reiche der Philosophie hindern wird, liegt in der verschiednen Beschaffenheit

der Menschen selbst. In lange es kurzige und überausne Einbildungskraft geben wird, werden Philosophen und Gelehrten: in lange Menschen sein werden, die sich abstrackten Denken anfing find, und alles in ihrem Geite müßen, werden Materialisten: in unge Menschen müßen werden, die alle Ordnung und alle Gefühlslosigkeit müßen, werden Atheisten nicht verschwinden.

Eine erfreuliche Aussicht gewährt die Geschichte der so genannten Philosophie in ihrem Umfang überhien, daß die menschliche Vernunft, nachdem sie einmal geweckt ist, nie zurückgegangen ist, noch gänzlich stille gestanden ist, sondern durch alle Jahrhunderte in ununterbrochenem Wachthume gestanden ist. In dem Augenblicke, da bey den Griechen das Streben nach neuen Vernunftkenntnissen erstach, gieng die Philosophie zu den Arabern über, und gewann hier neues Land; in dem Augenblicke, als unter den Arabern der Eifer für neue Entdeckungen erkaltete, war sie zu den westlichen und nördlichen Europdern, und heilte hier die vorher gehöhrten Dunkelheiten auf; in dem Augenblicke endlich, da diese Europder anfangen, mit leeren Worten sich genügen zu lassen, weckte sie ihren Geist durch die aus Constantinopel hindübergabren Schätze Griechischer Weisheit. Im ganzen Verlaufe dieser Geschichte wird man kein Jahrhundert ohne berühmte Philosophen, keins ohne Erweiterung der Vernunftkenntnisse finden. Die Menschenvernunft schreitet unaufhaltsam, und unaufhörlich fort, das ist klare Thatsache; sie geht ihrer Verdünnung, und weinern Ausbreitung stets entgegen, das ist Geschichte wahrheit. Und Welch eine Wahrheit! Wie reichlich! Wie herrzerhebend! Jetzt besonders, da Berge von Schwierigkeiten, und

Gegensätze von Bestrickern sich ihr entgegenzustellen scheinen? Aber getroßt ihr Eilen, sie her geliegt, sie wird liegen; und nichts wird den weisen Gang der Dinge zum Besten in der Welt der Aufgibtigen hemmen.

Wenn die Philosophie also die Vollkommenheit und Festigkeit noch nicht erlangen hat, die man ihr erwünschen müßte: so ist uns nicht verzuweisen, noch laß werden. Nach sind Myriaden von Jahrhunderten vor uns, und in diesen Myriaden, was wird die Vernunft nicht noch vor Bohnen zu neuem Licht, und neuer Festigkeit durchtaufen? Des der Fortgang langsam geschieht, lehrt die ganze vorliegende Geschichte; wie kann man da mit einigen Rechten schon die Hoffnung schwinden lassen? Müß nicht vielmehr die Aussicht in eine erfreuliche Zukunft gestärkt werden? Sie komme, wenn sie will, diese erfreuliche Zukunft, kommen wird sie!

2) Zühlischen und Freystadt, b. Frommanns: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*. Herausgegeben von Georg Gustav Föllmer, Prof. am Elisabethanum in Breslau. Siebentes Stück, 1796. 12 $\frac{1}{2}$ Bog. 8.

Auch in dieser Fortsetzung erhalten sich diese Beyträge in ihrem bekannten Werthe. Rec. braucht also nur den Inhalt anzuzeigen: 1) *Philosophische Fragmente des Xenophanes*. S. 1 — 19. Unter dieser Ueberschrift überfetzt und erläutert H. F. zehn kleine Bruchstücke des Xenophanischen Gedichts *νεῖος ἄστυος*, welches die metaphysischen Ideen des Eleatischen Philosophen enthielt. Ob das Fragment Nr. III. S. 9. das bloß von christlichen Schriftstellern Clemens und Eusebium angeführt wird, echt sey, daran zweifelt Recensent. Es lautet so:

26

Ἐκ τούτων ἐστὶν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀποδείκναι μείζωνος, ὅτι ἴσως διαταξὶς ἐπιπέτος, οὐκ ἴσως.

Dasselbe gilt wohl, mit gleichem Rechte, von Nr. VI. und Nr. VII. — 2) Einige Anmerkungen zu der Sammlung der Parmenideischen Fragmente im VI. Stücke der *Beiträge*. (S. 16 — 18) der Herausgeber holt einiges vorher Uebersetzte nach. — 3) Zur Geschichte der Teleologie (S. 19 — 36). Der Verf. deutet hier an, freilich nur kurz und unvollständig, was Sokrates, Platon, Theophrast, Aristoteles und die Stoiker über den Endzweck der Dinge philosophirt haben. In der langen Note A (S. 25. A.) wird aus einem Fragmente Theophrasts, worin einige teleologische Ideen enthalten sind, ein Auszug gegeben. Vorausgeschickt werden einige Bemerkungen über die Echtheit dieses Fragments, der sogenannten *Metaphysik Theophrasts*. Hr. F. wagt nicht darüber zu entscheiden. In der zweyten Note B. S. 36. 37 steht eine interessante teleologische Stelle aus *Lactantius de Ira Dei* c. 13. Dabey der zu beherzgende Wunsch: „So viel auch schon über die Philosophie Patrum geschrieben ist: so wäre, dDükt mich, doch noch ein eignes Verdienst zu erwerben, wenn man die Schriften derselben, nicht in Beziehung auf Platonismus und Religion, auch nicht zum Behufe von Florilegiis und Sentenzensammlungen, sondern ganz eigentlich in Rücksicht auf philosophische Darstellung bespreche.“ — 4) *Über einige seltne Schriften des Jordano Bruno* S. 31 — 68) Auszüge aus dessen drey Schriften *de Monade, Numero et Figura*, ferner aus den Werken *de Imaginum, Signorum et Idearum compositione*, und drittens aus dem Buche *de Innumerabilibus, Immenso et Infinitis, seu de Universo et Mundo* lib. VIII., worin manche erhabene, (später zu größerer Gewisheit erhobene Betrachtungen über das Weltall vorkommen. — Rec. hatte anderswo ge-

wünscht, daß Hr. F. in seinen Beiträgen u. s. auch Auszüge aus Bruno's seltenen Schriften liefern möchte. Er sieht mit Vergnügen die wahrscheinlich nur zufällige Erfüllung seines Wunsches. Da er die Originale selbst in Händen hatte, so kann er die Zweckmäßigkeit und Richtigkeit der Auszüge bezeugen. — 5) *Über die Philosophie Friedrichs II.*, (S. 104 — 137) ein sehr lesenswerther Aufsatz, der auch ein größeres Publicum interessieren wird. Einen Platz in diesen Beiträgen wird niemand demselben streitig machen, wenn gleich *Friedrich II.* weder unter die *Erfinder* philosophischer Systeme und Wahrheiten, noch unter die *Bearbeiter* der Philosophie, als Wissenschaft, gehörte. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen über des großen Königs philosophischen Geist und philosophischen Kopf werden insbesondere dessen Ideen über *Freiheit* (S. 111. etc.) und seine Vorstellungen von der *Gottheit* (S. 118. etc.) dargestellt. Zum Schlusse seine Aeusserungen über das menschliche Erkenntnisvermögen und über den Werth und Endzweck aller Philosophie S. 127. u. f. Ueber seine *theoretische (?) Moral* und sein Urtheil über die Menschen S. 131 f. „Was seine Art zu philosophiren im Ganzen betrifft: so trägt sie durchaus das Gepräge seiner Denkungsart und Verhältnisse. Die speculative auf der einen Seite ist lauter gebietende Ordnung, monarchischer Geist, Kürze und Bestimmtheit: die moralische auf der andern Erfahrung eines Fürsten vom Werthe der Tugend, Schonung gegen Schwachheiten, Mäßigkeit in Forderungen, Duldsamkeit gegen das, was schwer zu ändern ist. Die Ewigkeit der Welt, ihre unveränderlichen Gesetze, das allgemeine und ewige *Muß*, erklärt das Räthsel der Welt nicht: aber es zerhaut den Knoten, und bleibt die letzte Zuflucht für den, der sonst lauter Ungewisheit findet, wenn er die Unterfuchung der

der Welt nicht mit der Untersuchung seines eignen Erkenntnißvermögens anfängt. etc.“ — 6) *Ueb. Element. Philosophie und Skepticismus.* (S. 138 — 150). Der einzige Aufsatz in diesem Stücke, der nicht vom Herausgeber herrührt. Verfasser ist Hr. *Lotbek*, Lehrer am Gymnal. in Brieg. Erzählung der neuesten Bemühungen von *Reinhold, Fichte, Abicht*, einen ersten Grundatz der Philosophie zu finden, mit einigen meist durch öffentliche Urtheile in kritischen Blättern veranlaßten Gedanken. — 7) *Bemerkungen über die neuesten Bemühungen für die kritische Philosophie* (S. 151 — 172). Der Herausgeber beschließt diese allgemein interessanten Bemerkungen die keinen Auszug erlauben, mit einer kurzen aber geistreichen Anzeige zweyer Schriften von *Schelling* und *Schönberger* — 8) *Vermischte Bemerkungen zur Geschichte der Philosophie.* S. 173 — 194). Das Wichtigste in diesem Aufsatz ist eine Probe einer gewissen Darstellungsart der alten Philosophie. Es ließe sich nemlich eine Logik, Psychologie etc. aus *Platon, Aristoteles* etc. ganz nach unsern gewöhnlichen und leichtern Abtheilungen entwerfen, so daß man alle Schriften eines solchen Philosophen für jede einzelne dieser Wissenschaften benutzte, und die Stellen selbst, woher etwas genommen ist, genau anzeigte. Die Probe (S. 177 — 188.) enthält eine Darstellung der *empirischen Psychologie des Aristoteles*, aus dessen sämtlichen Schriften gesammelt, und zu einem Ganzen verbunden in 36 §. Sie empfiehlt sich durch lichtvolle Kürze. Daß diese Behandlungsart zwar zur Kenntniß der Gedanken alter Philosophen und zur Vergleichung derselben mit den Gedanken neuerer Weisen sehr brauchbar sey, ist nicht zu leugnen; daß dieselbe aber zur Kenntniß der *Denkart* und des *Griffes*, jener, und zur Kenntniß der *Form* ihrer Philosophie nicht hinreiche,

darüber wird der einsichtsvolle Verf. mit Rec. gewiß einig seyn.

3) Frankfurt am Mayn, in der *Andräsischen* Buchh. *Marc. Aurelius Antonia's Uebersetzungen mit sich selbst.* Aus dem Griechischen mit Anmerkungen und Versuchen zur Darstellung Stoischer Philosophie, von *Joh. Wilh. Reebe.* 1797. 37 Bog 8.

Es macht Rec. nicht geringes Vergnügen von dem trefflichen Werke des ehrwürdigen gekrönten alten Philosophen eine so schätzbare Uebersetzung und Bearbeitung, als die gegenwärtige, anzeigen zu können. Sie ist, wie der Verfasser selbst in der Vorrede sagt, „die Frucht eines Jahres, welches zum Theil unter furchtbaren, durch den grauamsten Krieg der neuern Zeiten bereiteten, Umständen durchlebt ward, und wo man nichts Heilsameres unternehmen konnte, als in stiller Einsamkeit sich mit Stoischer Gesinnung zu versorgen, um doch diese hernach enthlöseten Schwerdtern allenfalls entgegen setzen, und auf die Zitternden um sich her, wo möglich fortpflanzen zu können. Vielleicht ist, (setzt er bescheiden hinzu,) die Hindeutung auf diese Umstände nichts weniger als überflüssig.“ — Sie kann wenigstens dazu dienen, die Achtung, die man schon bey einer flüchtigen Bekanntschaft mit diesem Werke, für den Verfasser faßt, zu erhöhen.

In der, zu *Mühlheim* im December 1796 datirten *Vorrede* (S. VII — XXX) wird zuerst der Satz gut ausgeführt, daß der moralischen Gesinnung ein sehr beträchtlicher Einfluß auf den Verstand zuzuschreiben sey, und dieser Satz darauf (S. XII. etc.) passend auf *Marc. Antonin* angewandt, dessen Charakter zum Theil nach einem meisterhaften Aufsätze *Garve's* (in der *Genzischen* deut-

deutschen Monatschrift 1795. St. 1, 5 und 6) treffend geschildert, und (S. XXIV.) eine vorläufige Bemerkung über die Beschaffenheit des vorliegenden Werks hinzugefügt.

Die Uebersetzung geht von S. 1 — 318. Man braucht nur wenige Seiten in derselben zu lesen, um ihre beträchtlichen Vorzüge vor den bisher vorhandenen, von denen sich Rec. der Hoffmannischen und der Schultheffischen erinnert, sowohl in Rücksicht auf Genauigkeit der Nachbildung überhaupt, als auf Nachahmung des Eriugianischen in der Diction des Griechischschreibenden Römischen Kaisers, so wie mancher anderer Eigenthümlichkeiten Keines Stils, wahrzunehmen. Unter der Uebersetzung stehn meistens kurze erläuternde Noten. Hie und da finden sich in den Anmerkungen auch kritische Conjecturen zur Berichtigung des Textes, da, auch nach Götter's verdienstlichen Bemühungen, noch viele Stellen desselben verderbt sind, Die Verbesserungsvorschläge des Verfassers scheinen sich nicht nur durch Sprachkenntnis, sondern auch durch die gute Eigenschaft, als in den Zusammenhang passen, zu empfehlen, verdienen daher die nähere Prüfung der Kritiker.

Von S. 319 — 543 gehn die allgemeinen Anmerkungen oder der Versuch einer erläuternden Darstellung Stoischer Philosopheme nach dem Sinne Antonin's. In diesen ist alles, was zur Erläuterung und zur Uebersicht vom Zusammenhange des Systems zu sagen war, beygebracht. Die Idee zu diesen Anmerkungen gab Hr. R. die *Introductio ad Philosophiam Stoicam ex mente Antonini* von Buchdeu, die der von Wolke besorgten Ausgabe vorgedruckt ist. Dafs sie die letztern in jeder Rücksicht an Brauchbarkeit überstiehn, bedarf kaum der Erinnerung. Bescheiden sagt indess der Verf. von ihnen, sie seyen nur bestimmt, denen,

welche mit den Hauptpuncten der Stoischen Philosophie noch nicht hinlänglich bekannt sind, die Einsicht in den wahren Geist des Buchs zu erleichtern. Andere möchten sie blofs als ein raisonnirendes Register desselben ansehen. Der Verfasser hat jedoch in derselben nicht nur Antonin's Ideengang in Ansehung der Hauptnomen seiner Philosophie bezeichnet, sondern auch das, was in Einzelnen dunkel blieb, und aus seiner eigenen Schrift nicht hinlänglich aufgeheilt werden konnte, mit Hilfe seiner Belesenheit in ältern und neuern Philosophen, und unter Leitung eines eignen philosophischen Geistes, ins Licht zu setzen gesucht. Die in §. abgetheilten allgemeinen Anmerkungen sind unter die Rubriken: *Gottweis, Welt, Menschennatur, Moralität, Willenfreyheit, Glückseligkeit und Zukunft* zusammen geordnet.

KRITIK DER VERNUNFT.

- 4) Leipzig bey E. L. Supprian: *Unparteiische Erläuterung über die Kantische Lehre von Ideen und Antinomien*. Von M. Johann Christian Zwanziger, Privatlehrer der Mathematik und Philosophie auf der Universität Leipzig und Collegiaten des kleinen Fürstencollegiums dafelbst. 1797. 12 Bog. gr. 8.

Wie diese Schrift zu dem Titel *Erläuterung* komme, sieht man nicht wohl ein. Denn die Absicht des Verf. ist nicht die Ideen und Antinomienlehre zu erhellen, sondern vielmehr sie zu widerlegen und ihren Grund zu zeigen. Zu einer Erläuterung würde erfordert werden, dasz Gang, Grund und Quellen der Ideenlehre aufgestellt, und das Zusammenstimmende der einzelnen Behauptungen gezeigt würde. Allein hiervon ist hier nicht die Rede. Ein Ali-

Widerleger erleichtert sich natürlicher Weise sein Geschäft, wenn er von der Voraussetzung ausgeht, daßs er kein Zusammenhang in dem zuwiderlegenden Lehrgebäude sey, daßs er Widersprüche auspürt oder sich dergleichen einbildet, wo keine sind. Denn so ist er sicher, wenigstens mit sich selbst vergnügt, den Kampfplatz verlassen zu können. Die ganze gegenwärtige Schrift ist polemisch gegen die Kritik der reinen Vernunft, in einem pötrigen Tone gegen die kritische Philosophie abgefaßt, der den inneren Groll gegen diese Philosophie hinsichtlich zu erkennen giebt und mit dem Aushängeschilde des *Unpartheyischen* Präfers sehr selbstsam contrastirt. Wir wollen in dessen hiervon absehen, und bloß die Gründe, denen sich Hr. Z. gegen Kant bedient, so wie seine eigenen Behauptungen der Beurtheilung unterwerfen.

Hr. Z. befürchtet nichts weniger, als daßs durch die Kritik der Vernunft die Theologie und mit ihr die ganze moralische Praxis in Gefahr kommen werde, und diese Furcht scheint die Haupttriebfeder seines gegen dieselbe erhobenen Streits zu seyn. Es ist aber sehr zu beforgen, daßs selbst diese Furcht, die gehörige Unpartheillichkeit stören wird. Denn wie kann man ein System, dem man so gefährliche Wirkungen zutrauet, anders als mit einer Art von Unwillen ansehen? Hr. Z. würde sich weit eher in der unpartheilichen Gemüthsverfassung erhalten haben, wenn er erwogen hätte, daßs alle abstrakte Spekulationen dergleichen die Kritik der Vernunft enthält, nur für Gelehrte gehören, daßs diese nie in den Weltgebrauch übergehen, wenn ihre Sätze auf einem bloßen Gewebe abstrakter Begriffe beruhen, und daßs Moral und Religion viel zu tief in dem Herzen der Menschen gegründet sind, als daßs ein metaphysisches System, dieselben sollte ausrotten oder ihnen auch nur irgend einen

Abbruch thun können; daßs es für den denkenden Kopf ein interessantes Geschäft sey, selbst diejenigen Vorstellungen zu verfolgen, die von aller Lebensphilosophie am meisten abweichen, und die Consequenz und Bündigkeit des Zusammenhanges ihrer Gedanken einzusehen. Hätte dem Hr. Z. dieses Interesse der Spekulation bey seinem Unternehmen geleitet: so hätte er unmöglich die Kritik der Vernunft einiger Aufmerksamkeit werth halten können, wenn sie wirklich die vielen Widersprüche enthält, deren er sie beschuldigt, und die so läppisch und so kindisch sind, daßs ein ernsthafter Mann sie keiner Prüfung würdig achten kann. Wenn der Spinozismus, Idealismus, Dogmatismus nicht wenigstens das Verdienst haben, daßs sie frey von Widersprüchen mit sich selbst sind; so sind sie des Nachdenkens gar nicht werth. Da nun Hr. Z. nicht einmal dieses Verdienst der Kritik der Vernunft läßt, welches in der That das geringste ist, das sie haben kann; so kann man gar keinen wissenschaftlichen Grund dieser Prüfung eines so verächtlichen Ganzen finden, sondern muß ihn allein in der Furcht vor der Gefahr suchen, in welchen, Hr. Z. Meinung nach, die gute Sache durch die Critik der Vernunft gesetzt worden ist. Dieses offenbart sich auch leicht in der Vorrede: „Bekanntlich, heißt er S. VIII hat Hr. Prof. Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft a) allen theoretischen Beweisen für die Existenz Gottes den Werth abgesprochen, wiewohl nach seiner ausdrücklichen und deutlichen Aussage einige theoretische Gründe eine unwiderstehliche Uebersetzung von der Wirklichkeit eines höchsten Wesens hervor bringen. (Offenbar falsch! Kant hat dieses nirgends gesagt.) b) Der unserer Vernunft so natürliche Beweis von der Nothwendigkeit eines absolut unbedingten allervollkommensten Wesens, ist der Gefahr aller unse-

ree

rer Schlüsse ausgeferzt, und führt nur auf eine *Vernunftidee* von Gott, die nur *regulativ*, nicht aber *constitutiv*, sondern ein *bloßer problematischer Begriff* ist, — ein Begriff nämlich, der nur *ideale Realität* hat, und von dessen Object man weder die Existenz, noch die Nichtexistenz epodiktisch beweisen kann. — c) Die praktische Vernunft allein erfert, oder soll doch den Mangel theoretischer Beweise ersetzen, und der moralische Beweis, der nach dieter Philosophie der einzige genügsame ist, geht doch auf nichts anders, als auf die hohle Idee von Gott, die hier eben so wenig constitutiv ist, als in dem theoretischen Beweis, der von den bedingten Dingen der Welt anhebt, und beyrn absolut Unbedingten schließt. — d) Der moralische Beweis will gar nicht sagen, daß es ebenso notwendig sey, das *Daseyn Gottes* anzunehmen, als die Gültigkeit des *Moralgesetzes* anzuerkennen. — e) Die Kritik nennt den auf praktische Gründe errichteten Glauben, den *practischen Vernunftglauben*, und beschreibt ihn so: *daß er sey eine freywillige, für die vom Moralgesetz geborne Absicht vernünftige, und mit dem Bedurfnisse der theoretischen Vernunft harmonisirende Bestimmung unsers Urtheils, die Existenz Gottes anzunehmen.* — f) Von diesem practischen, oder moralischen Glauben heißt es ferner, daß er kein fester sondern ein schwankender Glaube sey, weil er auf *objectiv gegründete Ueberzeugung* Verzicht thun müsse. — g) Den sogenannten theoretischen Glauben an Gott leitet die Kritik aus Beweisen her, die eine so starke Ueberzeugung in dem Verstande zurücker lassen, daß dieselbe durch keine Speculation erschüttert, gleichwie denn vernichtet werden könne, dagegen den moralischen Vernunftglauben, der moralische Gefinnungen voraussetzt, auch selbst wohlgefünnte Menschen vor dem Schwanken nicht sichern können. — h) Die Kritik lehrt, daß die

Annal. 797.

Moraltheologie eine auf sitzliche Gesetze gegründete Ueberzeugung vom *Daseyn Gottes* sey, dagegen die speculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen auf das *Wesen* aller *Wesen* hinweisen, gleichwie denn uns davon überzeugen könne. — i) Auch behauptet die Kritik, daß der Begriff von Gott gar nicht zur Metaphysik; sondern allein zur Moral gehöre, wir also das höchste Urwesen nur durch moralische Prädicate bestimmen, folglich dasselbe als ein höchst freyes, allwissendes, höchst güntiges etc. *Wesen* denken, alle übrige ontologische Prädicate aber davon trennen sollen und das zwar darum, weil die Fragen: *Ob dieses allwissende, höchst güntige etc. Wesen eine Substanz, — eine Ursache, — ob es notwendig sey, — eine mehr als ideale Existenz habe? etc.* schlechterdings keine Bedeutung haben. — k) Endlich sagt die Kritik, daß die Idee von Gott einerley sey mit der Idee von der Natur der Dinge der Welt.

Hr Zw. macht sich bey Darstellung dieser Satze des Sophismatis dicti secundum quid ad dictum simpliciter schuldig. Kant sagt bloß, theoretisch betrachtet ist der Glaube schwankender; Herr Z. beschuldiget ihn, daß er gelagt habe, er sey überhaupt schwankend; Kant sagt: bey theoretischen Erklärungen ist es einerley, ob ich den Begriff Gott oder den Begriff der Natur der Dinge brauche; Hr. Z. gibt ihm Schuld, er habe gelagt: dieter Begriff sey mit dem Begriffe der Natur der Dinge in jeder Rücksicht einerley. Was kann man sich bey solchen Verfallungen des Sinnes für Nutzen von dieter philosophischen Strengekeit versprechen? — Nun ist es freylich leicht zu sagen S. X. Diele (aber NB! bloß aus dem Kopfe des Verfassers dieter Schritt) ausgehobenen Satze bringen einen aufmerksamen Leser sehr leicht auf den Gedanken, daß die Philosphie, zu deren Charakteristik

D d

rifik

ristik sie gehören, ziemlich buntfärbig aus-
sehen müsse; und von dieser Seite hat man
Grund genug, ihr das Prädicat: *neu* bey-
zulegen, womit nicht nur die Anhänger
derselben; sondern auch die Gegner sehr
wohl zufrieden sind, nur daß jene zu die-
sem Prädicat, auch noch jenes einer *frucht-
baren* und sehr *brauchbaren* Philosophie bin-
zufügen, welches diese gleichwohl entwe-
der gar nicht, oder doch nach einem sehr
geringen Gehalt wollen gelten lassen; sie
geben nämlich vor, daß man nach einer
unpartheyischen Vergleichung des *Brauch-
baren* und *Unbrauchbaren* in der Kritik,
das Uebergewicht ganz gewiß auf der Seite
des Letztern finden müsse. Daß einander
widersprechende Sätze von gar keinem Nut-
zen in den Wissenschaften sind, versteht
sich von selbst; man kann also zuverlässig
behaupten, daß eine Philosophie desto mehr
unbrauchbar sey, je mehr wahre Wider-
sprüche in ihr enthalten sind. Hiermit ist
denn das Urtheil über die Kritik schon a
priori gesprochen. Man darf nicht sehr hell
sehen, um zu finden, daß es insbesondere
das theologische System ist, welches Hr. Z.
sich gebildet hat, das ihn so sehr gegen die
Kritik aufbringt. Er gibt dieses selbst deut-
lich genug S. XIII. etc. zu erkennen. Die
Pflichten gegen Gott, meint er, würden
dadurch wegfallen, und überhaupt die
ganze Theologie, die nach ihm, Grundlage
der Moral ist. *Wie schlecht*, heißt es S. XVI
muß es also mit der Moralpraxi auf der Seite
derjenigen bestellt seyn, die sich überreden
können, daß Gott nirgends als in der Idee
existire, und daß es ungereimt sey zu fragen,
ob ihm auch wohl eine, noch mehr als ideale
Existenz beygelegt werden solle.

Der praktische Glaube an Gott ist Hrn.
Z. ein Ungeheuer, welcher die ganze Re-
ligion verchlingt. Daß aber dieses Unge-
heuer bloß in Hrn. Z. Gehirn seinen Sitz
habe, wird man bald erkennen, wenn man

nur die Vorstellung betrachtet, die er S.
XIV in einer Note über diesen moralischen
Religionsglauben äußert. Es ist, heißt es
da selbst, eine wunderliche Sache mit die-
sem Glauben, der im Grunde doch auf
nichts anders hinaus läuft, als auf das Be-
wusstseyn, durch bloßes Vernünfteln ein
Gedankenwesen gebildet zu haben, von
dem man eben so, wie von jeden andern
Phantasmaten nicht wissen kann, ob es
außer der Idee auch existire. Auf die Art
ist es vielleicht erlaubt an geflügelte Geister
zu glauben, die große Krallen haben. Es
ist auch in der That unbegreiflich, wie die
Kritik den theoretischen Glauben so hoch
ansetzen, und auf Beweise gründen könne,
die apodiktische Ueberzeugung hervorbrin-
gen, da sie doch behauptet, daß praktische
Vernunft allein ersetze, was der theoretischen
zu leisten ganz unmöglich war.

Eine solche Art, die Sache zu behan-
deln, verdient keine Widerlegung. Wir
wollen nun zu denjenigen Theilen des Werks
gehen, wo Hr. Z. etwas philosophischer zu
Werke geht.

Das erste Hauptstück der Schrift selbst
ist überschrieben: *Sinnlichkeit, Verstand und*
Vernunft als alleinige Quellen aller mensch-
lich n Erkenntnisse. Hier hätte nun Hr. Z.
die beste Gelegenheit gehabt, die Kritik
mit einem mahle zu vernichten, wenn es
ihm gefallen hätte, zu zeigen, daß in ir-
gend einem dieser Vermögen oder auch in
ihnen zusammengenommen, die Möglich-
keit der Erkenntnis des Uebertinnlichen
oder der Dinge an sich enthalten sey. Aber
diese schöne Gelegenheit läßt er aus den
Händen, und hält sich bloß bei einer Ver-
gleichung des idealistischen Systems mit
dem kritischen auf, von denen beyden aber
eine höchst falsche Vorstellung gegeben
wird. Es ist, heißt es S. 3. ein in der Phi-
losophie sehr bekannter, und beinahe von
allen Sekten stürgültig angenommener Satz,
daß

dafs *Verstand und Vernunft ungleich weiter reichen, als die Sinnlichkeit*. Dieses ist unbestimmt. Verrichtet Verstand und Vernunft nicht nur das, was die Sinne verrichten, sondern noch mehr, oder verrichten, sie das gar nicht, was die Sinne verrichten und etwas mehr als diese? Sind ihre Geschäfte verschieden oder sind sie dieselben? Die Worte lassen noch sehr viel andere Bedeutungen zu. ... Doch das folgende macht ziemlich deutlich, was der Verf. damit sagen will. Die Leibnizische Schule, heist es S. 3, so wie mehrere ältere erklären diesen Satz etwas anders, als die neue sogenannte kritische Philosophie: denn indem jene sagen, dafs Verstand und Vernunft weiter reichen als die Sinnlichkeit: so wollen sie damit gar nicht behaupten, dafs die Begriffe von überfinnlichen Gegenständen überhaupt keine objektive Realität hätten, sondern allein *problematische Begriffe d. i. Ideen wären, von welchen sich, weder dafs ihre Gegenstände ausser der Idee existirten, noch nichts existirten, evident darthun lassen*. Nach des Rec. Wissen hat Leibniz und seine Anhänger dieses nie behauptet. Sie sind von der Existenz überfinnlicher Gegenstände vielmehr so fest überzeugt, dafs sie eher die Existenz der sinnlichen Gegenstände zu leugnen geneigt seyn würden, als der überfinnlichen. ... Das Gegentheil hiervon, heist es ferner S. 4, behauptet die neuere Kritik. Frägt man, was denn eigentlich das Ziel sey, oder diejenigen Gegenstände, die wir allein durch Schlüsse, mit dem Verstand erreichen können; so wird man damit abgefertigt, dafs es blofs wegen eines *Bedürfnisses unserer Vernunft angenommene wären, die darum keine objektive Realität hätten, weil sie nur gedacht, aber nicht angeschaut werden können*. In so fern kann man also mit der Kritik behaupten, dafs der Verstand weiter reiche als die Sinnlichkeit, weil er nicht nur Phänomene,

sondern auch Noumene d. i. Gegenstände, die an und vor sich *nichts* sind, denken kann. Hieraus sucht nun Hr. Z. zu zeigen, dafs Kant auf der einen Seite die Dinge an sich behaupte, und auf der andern Seite sie leugne, also einmal den Idealisten widerlege, und das andere mal doch selbst einer sey, wo er ihn dann auf einem offenkundigen Widerspruche ertoppet. Es behauptet nämlich nach S. 1: die kritische Philosophie nachstehende Sätze: 1) Ohne erscheinende Dinge sind Erscheinungen schlechterdings unmöglich. Es liegen also 2) allen Erscheinungen erscheinende Dinge zum Grunde, 3) die erscheinenden Dinge sind keine Phänomene, sondern Dinge an sich d. i. Noumene, 4) die den Erscheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich modifiziren die Sinnlichkeit, haben also einen Einfluß auf dieselbe: 5) Dieser Einfluß, oder Einwirkung ist wahre Causalität vom Eindruck auf die Organe, 6) vermittelt dieser Causalität bringen die, den Erscheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich, Vorstellungen im Gemüthe hervor, 7) Ist Gott ein Schöpfer, so ist ungeräumt, ihn einen Schöpfer der Erscheinungen zu nennen.

Diese Sätze und mehrere andere ihnen ähnliche, stellt Kant auf, um darzuthun, dafs er kein Idealist sey, und man kann auch gar nicht ablehnen, aus was für Gründen ein Philosoph, der solche realistische Lehren vorträgt, unter die Idealisten sollte herab gesetzt werden können, wenn es oßenbar ist, dafs er neben der idealistische Sätze vorträgt, die mit jenen durchaus nicht gepaart werden können. Dieses sind nun leider diejenigen Sätze, deren ich Erwähnung gethan habe, und die alles das wieder vom Grunde aus vernichten, was zu Gunsten des Realismus so deutlich und bestimmt gelehrt ward. Denn

Indem 1) die Kritik alle Vorstellungen der den äußern Erscheinungen zum Grunde liegenden Körper unter die bloßen Ideen versetzt, die Resultate dialektisch - somatologischer Schlüsse sind; so ist diese Aussage im Kantischen Sinne allerdings idealistisch und widerspricht der Behauptung, die den äußern Erscheinungen Dinge an sich, zum Grunde legt. Im Kantischen Sinne nämlich hat keine Idee objektive Realität, sondern nur subjektive, die auf einen nothwendigen Vernunftschluß beruht, der nur dialektisch ist, und durch eine eben so unvermeidliche Illusion täuscht. Hat nun aber ein Objekt, welches wirklich den Erscheinungen zum Grunde liegt, objektive Realität, wie kann die, Vorstellung eine Vernunftidee, — ein problematischer Begriff seyn?

a) Es wird sogar die Benennung: *Problematischer Begriff* dadurch wieder aufgehoben, daß die *Existenz* nur in die Grenzen der Phänomene eingeschränkt wird; denn, sind die Vernunftideen nur problematische Begriffe, so kann weder angenommen und gezeigt werden, daß ihre Objekte existiren, noch nicht existiren (§ 4.), und doch muß man zugleich mit der Kritik feste setzen, daß die Körper als Dinge an sich keiner Wirklichkeit fähig sind, weil die Kategorien unschickliche Prädicate für Dinge an sich, sind.

3) Sind die Körper als Dinge an sich, die Quelle aller äußern Erscheinungen; wie läßt sich zugleich behaupten, daß wahre Causalität nur in der Sinnenwelt Platz nehme? — Muß nicht der vorhin behauptete Einfluß der Nomenne auf die Sinnlichkeit nur ideal ausfallen? — Kann und muß nicht auch der Idealist behaupten, daß es so scheine, als ob wirklich außer uns existirende Körper die einzige Quelle aller Erscheinungen wären?

4) Ist Gott ein Schöpfer, ist es aber

zugleich unschicklich, ihn einen Schöpfer der Phänomene zu nennen; nun so bleibt ja für die Schöpfung nichts anders übrig, als die Dinge an sich. Wie läßt sich aber hiemit die Aussage zusammen räumen, daß wir nichts wissen können, ob dergleichen *Arten Dinge möglich oder unmöglich sind?*

Hierdurch glaubt der Verf. sey der Widerspruch in dem K. System hinreichend dargethan. Allein folgende Gedanken werden eine ganz neue Untersuchung bey dem Verf. veranlassen müssen: 1) Wenn Kant von Dingen an sich, Nomenne etc. redet: so versteht er allemal nichts als eine bloße Vernunftidee darunter. Die Natur unsers Erkenntnisvernögens brüget es so mit sich, daß wir zu jeder Vorstellung eines Objekts einen Grund dieser Vorstellung denken. Dieser Grund ist das Objekt. Abstrahiren wir nun von der Belehrung, welche uns die sinnliche Empfindung von der Beschaffenheit dieses Objekts verschafft: so bleibt nichts übrig, als der bloße Begriff von einem Objecte überhaupt, des absoluten Grundes der Vorstellung der Objecte, die Idee eines Dinges an sich, worin man von allen sinnlichen Vorstellungen abstrahirt. Diese Idee ist also bloß etwas Subjectives und kann gar nicht als ein *Erklärungsgrund* der Erscheinungen gebraucht werden: sie ist bloß ein Bestandtheil des *subjectiven* Begriffes eines Gegenstandes. Hr. Z. gibt in den angeblichen kritischen Sätzen Kantens die Meynung Schuld, als ob er die Dinge an sich als *Erklärungsgründe* der Erscheinung aufgestellt hätte, wovon sich aber in der ganzen Kritik keine Spur findet. Sollen die von Hrn. Z. angeführten Sätze Kantisch seyn: so müssen sie also lauten: 1) der *Begriff* der Erscheinung führt auf den *Begriff* eines Dinges an sich oder eines absoluten Grundes der Erscheinungen; 2) die Erscheinungen überhaupt können nicht wieder aus Erscheinungen erklärt werden, und

und da, wenn man von den Erscheinungen überhaupt abstrahirt, nichts übrig bleibt, als der Begriff von einem Dinge überhaupt, das den Erscheinungen zum absoluten Grunde liegend gedacht wird, eine solche Idee aber keine Erkenntniß gibt: so können sie gar nicht erklärt werden. 3) Das letzte absolute Princip der Erscheinungen wird durch eine bloße Idee vorgestellt, kann also nicht erkannt werden, ist also in unserer Erkenntniß nichts; 4 — 6) enthält nach Kant keine Erklärungen, Kant gebraucht hier nie die Ausdrücke *Verursachung*, *Einfluß* etc. welche ihm Hr. Z. unterzieht, sondern er will damit nun sagen, daß der absolute Grund der Erscheinungen und der Möglichkeit der Vorstellung der Dinge nicht in der Erscheinung selbst gesucht werden, sondern nur durch Ideen gedacht werden könne. So fällt der ganze angebliche Widerspruch weg. Kant hat nirgends das Daseyn der Körper als Dinge an sich gegen die Idealisten erweisen wollen. Dieses leugnen letztere so wenig, daß sie vielleicht dasselbe erweisen zu haben glauben, indem sie die Körper an sich betrachtet für Ideen oder für Einbildungen ausgeben. Nach ihnen sind die Ideen die Dinge an sich, und diese geben den Schein der Körper. Kant beweiset aber gegen die Idealisten, daß der äußere Sinn, nicht bloß der innere, Realität habe, und daß es einen erfüllten Raum oder Materie außer unsrer Einbildung gebe; nach ihm sind nicht die Ideen die Dinge an sich, wie bey den Idealisten, sondern die vermeinte Erkenntniß der Dinge an sich, ist bloß Idee; die Erkenntniß der Materie aber als Erscheinung ist Realität; der Idealist schreibt der Erkenntniß der Erscheinungen keine Realität zu; diese ist schon bloß Schein, und die Erkenntniß der Dinge an sich (welches ihm die Ideen sind) ist ihm die reell und wahre Erkenntniß. Nach Kant ist aber die letz-

tere eingebildet. Um dieses dem Idealisten zu beweisen, zeigt er ihm die Falschheit des Grundes, der ihm verleitet, die Realität der äußeren Sinne zu leugnen. Dieser Grund war die Voraussetzung, als ob die Sinne uns Bekanntschafft mit Dingen an sich verschaffen müßten wo denn auch der Raum als Ding an sich vorgestellt werden sollte, wo er dann freylich ein Unding ist, und den idealistischen Schlüssen einen Schein der Wahrheit gibt, der aber eben durch den transcendentalen Idealismus verschwindet. Was endlich den letzten Satz betrifft, daß Gott nicht als Schöpfer der Erscheinungen, sondern der Dinge an sich gedacht werden müsse: so steht er in gar keinem Widerspruch mit der behaupteten gänzlichen Unbekanntschafft dieser Dinge. Denn da die Idee der Schöpfung nicht zur Erklärung der Welterscheinungen (theoretisch) sondern nur zum praktischen Gebrauche nöthig ist: so sind diese Sätze sehr wohl verträglich. Wenn Hr. Z. mehr daran gelegen seyn wird in den wahren Geist der Kritik einzudringen, als seine Meinungen gegen dieselben zu behaupten: so werden diese Widersprüche bald vor ihm verschwinden.

Im zweyten Hauptstücke unterwirft Hr. Z. die dialektisch psychologischen Vernunftschlüsse seiner Centur. Wie treu er die Kantischen Gründe darstelle, davon kann man gleich ein belehrendes Beypiel an dem ersten psychologischen Schlusse sehen, wenn man das, was Hr. Z. sagt in der Kritik der r. V. vergleicht. Die Kritik sagt heißt es, das Prädicat: *Substanz* wird im Obersatz in einer ganz andern Bedeutung genommen, als in der Conclusion; nämlich im Obersatz zeigt es nur ein *subjectives Erwas an*, im Schlußsatz dagegen, ein *objectives*, oder *objective Realität*. Mit einem Worte, das Prädicat: *Substanz* wird im Obersatz ohne alle Rücksicht auf irgend

eine

Bedingung der Sinnlichkeit gebraucht, und ist demnach nichts andrs, als eine *logische Substanz* d. i. eine logische Vorstellung von einem Subject, das kein Prädicat seyn kann, d. i. eine bloße subjective Denkform, ohne alle objective Realität. Kants Kritik laut aber so: „Im Oberlatze (S. Crit. der r. V. S. 411) wird von einem Wesen geredet, das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch so wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im *Unterlatze* aber ist nur von demselben die Rede, so fern es sich selbst, als Subject, uns relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtseyns, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch sie als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Also etc.“ Man sieht hieraus, daß sich Hr. Z. kaum die Mühe genommen hat, die Kritik recht zu lesen. Herr Z. macht sich erst ein Kantisches System und dann widerlegt er es auch aus keinem eignen Machwerk: ein Unternehmen, das seines eignen Beyfalls gewiß ist. Man lese z. E. folgende Stelle: Bey dieser ganzen Darstellung, wodurch die Kritik die Illusion in dem Vernunftschluß für die Substantialität des denkenden Subjects zu zeigen unternimmt, wird vorausgesetzt, daß die Ideen schlechterdings keine objective, sondern bloß subjective Realität hätten; allein die ganze Bestimmung dieser Vernunftbegriffe ist äußerst willkürlich, und ver trägt sich überdies gar nicht mit andern in der Kritik als richtig angenommenen (von Hrn. Z. dafür ausgegebenen) Behauptungen. Wenn man sich nämlich von der Richtigkeit jener Erklärung überzeugen will; so verweist die Kritik ihre Leser auf ihren kritischen Ausspruch, daß die Gegenstände aller unserer Begriffe und Grundsatze, nur in den Erscheinungen ihre objective Realität haben. Allein dieser Ausspruch wird in der Kritik nicht nur mit gar

nichts unterstützt, (und doch beschäftigt sich gerade die ganze Kritik mit Begründung dieses Satzes) sondern ist selbst nach kritischen Gründen falsch, folglich verwerflich. Was nämlich das erste anlangt; so findet man zur Bestätigung des Urtheils von den Erscheinungen, als den alleinigen Sitz der Realität aller Verstandes- und Vernunftbegriffe, wiederum nur den willkürlichen und überdies falschen Grund, daß jede richtige Erkenntniß eine Anschauung haben, und sich darauf beziehen müsse, wenn sie objectiv reell, und nicht leer an Inhalt seyn solle. (man würde Hr. Z. viel Dank schuldig seyn, wenn er die Falschheit dieses Satzes bewiesen hätte, aber er hat gar nichts für seine Behauptung gethan.) Ich habe so eben gesagt, daß die von Kant angenommene Bestimmung der Ideen mehreren Sätzen, die er als wahre vorträgt, und die auch außer der Kritik ihren ungezweifelten Werth erhalten, geradezu widerpreche. Hiemit deute ich auf diejenigen Schlüsse, die sich auf den Realism beziehen; (die aber sämtlich falsch angegeben und falsch ausgelegt sind) denn daß die Kritik denselben aufrecht halte, sieht man schon daraus, daß sie den entgegen gesetzten Idealism widerlegt wissen will. Wenn aber der Realism die objective Realität aller erscheinenden Dinge (diese sind keine Erscheinungen) behauptet; so ver trägt sich damit die bloß subjective Realität, die Kant den Ideen beylegt, ganz und gar nicht. Auf die Artgeräth die Kritik mit sich selbst in einen Widerspruch, und nicht nur dieses, sondern sie rückt zugleich den Idealism über seine gewöhnliche Grenzen (Körper als Dinge an sich) hinaus, indem sie sogar die Vorstellung von dem denkenden Subject in uns als Ding an sich, eine Idee nennt, die nur subjective Realität hat, so wie auch die übrigen Noumene, die den äußern Erscheinungen zum Grunde liegen, nur Idealier

809-

angenommen werden müssen, ohne auf ihre objective Realität, zu sehen, die, wie das erste Hauptstück evident lehrt, selbst nach Kantischer Denkart ganz problematisch ist.

S. 13 versucht der Hr. Verf. selbst einen Beweis für die Substantialität der Seele, der, wie er meint, selbst für den kritischen Philosophen Bündigkeit haben mußte. Er heißt: Ein jedes Subject, welches Handlungen aus sich selbst hervorbringt, ist zuversichtlich eine Substanz. Das denkende Ich aber ist ein Subject, welches Handlungen aus sich selbst hervorbringt. Also ist dieses denkende Ich zuversichtlich eine Substanz. Der Verf. weiß aber selbst nicht, wo dieser Schluß der Nachhülle bedarf. Er meint nämlich, der kritische Philosoph würde wahrscheinlich seinen (evidenten) Obersatz angreifen. Allein hieraus ist wiederum sichtbar, daß Hr. Z. den kritischen Angriff gar nicht begriffen hat. Nicht den Obersatz, sondern der Untersatz bedarf einer Rechtfertigung. Denn ob das Denken die Handlung das Ich sey, und was dieses Ich für ein Ding sey, darüber ist eben die Frage. Die Folge des Werks beschäftigt sich mit ähnlichen Prüfungen der Kritik der psychologischen und kosmologischen Ideen und Schlüsse, welche zu widerlegen

und die darin liegenden Widersprüche und Ungereimtheiten zu zeigen, Hr. Z. allenthalben sehr leicht fällt.

In dem fünften Abschnitte, wo von der *Freyheit* geredet wird, ist der Begriff der sittlichen Freyheit nicht erreicht. Es ist hier blois von der durch äussere Hindernisse nicht beschränkten Wirkung der Vorstellungen die Rede. Allein in wiefern deren Kraft doch in dem Zusammenhange der Dinge bestimmt ist, und in wiefern diese selbst als Gegenstände des inneren Sinnes den Naturgesetzen unterworfen sind, können sie für den Begriff der moralischen Freyheit gar keinen Gegenstand geben. Rec. dürfte schwerlich mit dem Hr. Verf. über diese Begriffe jemals einig werden, und da letzterer von der Wahrheit seiner Ideen und der Falschheit des Gegentheils zu fest überzeugt zu seyn scheint, wie der ganze Ton der Schrift lehrt: so möchten wohl die Bedenklichkeiten, welche Rec dem Hr. Verf. zur Beherzigung noch vorlegen könnte, von keinem erheblichen Nutzen seyn, zumal daß sie größtentheils gegen die individuelle subjective Denkungsart des Verf. gerichtet seyn müßten, die gelehrte Welt also nicht sonderlich dadurch erbauet werden könnte.

II. MORALPHILOSOPHIE.

II. Wittenberg und Zerbst bey Samuel Gottfr. Zimmermann: *System der christlichen Moral* von D. Franz Volkmar Reinhard Churfürstl. Sächs. Oberhofprediger, Kirchenrath und Oberconsistorialrath. *Erster Band Dritte umgearbeitete Ausgabe* 1797. 50 Bog. 8. (2 Rthlr.)

Die Vollkommenheiten und Vorzüge dieses Werks sind schon aus den vorigen Auf

lagen desselben hinreichend bekannt, und es war zu vermuthen, daß der wegen seiner Gelehrsamkeit und seines Schotlannes allgemein verehrte Verfasser auf alles, was seit der ersten Erscheinung seines Buches in Beziehung auf die darin abgehandelten Materien gesagt worden ist, Rücksicht nehmen, und seinem Werke dadurch diejenige Vollkommenheit zu verschaffen suchen würde, welche

welche immer entspringt, wenn ein weiser Mann ein Gebäude auführt, bey welchem er das Glück hat, eine Menge von dem feinigern vorhergegangenen theils gelungener theils mißlungener Veruche zur Vergleichung vor sich zu finden. Denn wenn er auch gleich durch die Arbeiten seiner Vorgänger sich nicht bewogen finden sollte, von seinem Systeme abzuziehen: so läßt sich doch hoffen, daß er durch Darstellung desselben die Gründe ans Licht bringen werde, welche andere bewegen können, ihren Grundätzen zu entlagen, und die feinigern anzunehmen. Daß Hr. Dr. R. diesen Zweck vor Augen gehabt habe, erhellet sowohl aus der Vorrede, als aus der ganzen Ausführung seines Werks, und es muß daher sowohl ihm selbst, als einem freymüthigen Forscher der Wahrheit, als auch allen, denen das Interesse der Wissenschaft an Herzen liegt, willkommen seyn, eine ernstliche Prüfung seiner Grundätze und seines Systems zu lesen, die sich Rec. zu geben vorgefetzt hat.

Rec. bemerkt gleich anfänglich, daß er dieses System nicht als *christliche*, sondern als eine *philosophische* Moral beurtheilen kann, weil er nicht nur selbst dafür hält, daß wenn die christliche Moral, als Wissenschaft betrachtet, eine wahre und ächte Sittenlehre seyn soll, sie keine andere als eine philosophische seyn könne. Denn es gibt nur *Eine* wahre und ächte Moral, und wenn etwas nach der christlichen Moral gut wäre, was die philosophische Moral für böse erklärt: so müßte eine von beyden Unrecht haben. Wenn daher ein Unterschied zwischen der philosophischen und christlichen Moral gemacht wird: so kann dieser, (wenn anders beyde ächte Sittenlehre seyn sollen) nicht in der Verschiedenheit der moralischen Gebote, sondern nur in Verschiedenheit der Art und Weise ihres Vortrages bestehen. Christus nämlich trug

die moralischen Lehren dem Volke vor, er verhielt sich wie ein Erzieher zu seinen Zöglingen, er wollte das Herz berichtigen und verbessern, und nicht die Erkenntnisse in die Form einer Wissenschaft bringen. Er gab also die Vorschriften so, wie sie das Volk, welches er vor sich hatte, eben brauchte; ihm war es nicht darum zu thun, die Lehren der Moral aus einem allgemeinen Prinzip abzuleiten, die moralischen Bewegungsgründe von den Triebfedern des Vortheils wissenschaftlich zu scheiden etc. kurz nicht Wissenschaft der Moral, sondern Leitung, praktische Zurechtweisung in einzelnen ihm vorkommenden Fällen, war sein Zweck. Diese christlichen Sittenlehren kennen zu lernen, gibt es keinen andern Weg, als die moralischen Lehren aus dem N. T. auszuziehen, und mit Hülfe der Philologie den Sinn der Worte verstehen zu lernen. Die philosophische Sittenlehre aber hat *wissenschaftliche* Belehrung, Darstellung des Zusammenhanges der allgemein angenommenen sittlichen Vorschriften mit allgemeinen Grundätzen zum Zweck. Zergliederung der sittlichen Begriffe, Scheidung der moralischen Triebfedern *in der Erkenntnis* (nicht im Handeln) von dem, was sonst noch an der Handlung Theil hat, genaue Bestimmung der im gemeinen Gebrauche schwankenden Ausdrücke etc, ist der Gegenstand derselben. Die christliche Sittenlehre lehrt eben so wohl als die philosophische, daß man nicht stehlen, nicht huren, nicht ehebrechen solle. Aber die erstere sucht nicht die in höheren Principien liegenden Gründe davon aus; sie beruft sich auf den Inbegriff aller Vernunft auf Gott und seinen Willen; die philosophische Sittenlehre aber zergliedert die Vernunft und sucht die Gründe davon in abstracto auf.

Die christliche Sittenlehre steht daher der philosophischen nicht dergestalt entgegen, daß jene gleichsam ein der letztern entgegen-

entgegengesetztes System war. Denn die erste ist in dem neuen Testamente gar kein System. So bald ihre Lehren durch allgemeine Gründe gerechtfertiget werden; so bald man von der Anwendung der Lehren auf die speciellen Umstände abstrahirt und sie in ihrer Allgemeinheit betrachtet und nach Principien prüft, ist dieses Geschäft philosophisch, und wenn auf diese Art ein System von praktischen Erkenntnissen entspringt, in welchem die praktischen Lehren des Christenthums mit begriffen sind; so ist dieses eine philosophische Sittenlehre, deren einziger richtiger Prüfstein die reinen Vernunftprincipien sind, welche zu finden zwar keine Schwierigkeiten hat; aber diese Schwierigkeiten können doch keinen vernünftigen Mann bestimmen, ein anderes Prüfungsmittel zuzulassen, als die Vernunft selbst. Die Grundsätze der Moral müssen in der Vernunft anzutreffen seyn. Es könnte aber wohl seyn, daß es den Philosophen noch nicht gelungen wäre, diese Grundsätze deutlich in abstracto darzustellen. Und wenn gewisse Philosophen gewisse Sätze für die reinen Vernunftgrundsätze ausgehen, die es doch nicht sind, und darauf ein moralisches Lehrgebäude errichten, das sie für das einzige wahre Moralsystem ausgehen; so ist dieses eine subjektive Meinung von ihnen, und Leute, die sich an den Erfinder eines solchen Systems anschließens und seiner Autorität folgen, machen eine Sekte aus. So bald man einer philosophischen Partei den Namen einer Sekte gibt, erklärt man dadurch, daß man dafür halte, sie sey nicht im Besitz der allgemeinen Wahrheit, sondern gebe nur ihre subjektive Meinung dafür aus. Wenn jemand auch, wie Hr. Dr. R. thut, alle bisherige Philosophie für bloße Sektologie erklärt; so wird er doch sein System auf keine andere Art des vernünftigen Beifalles würdig machen können, als wenn er es durch Ver-

Annal. 797.

nunftprincipien rechtfertiget, die nicht die individuelle Meinung einer Sekte, sondern die reinen und allgemeinen Vernunftprincipien selbst sind, die übrig bleiben müssen, wenn man von allen sektirerischen Meinungen abstrahirt. Die schlimmste aller Sekten wäre wohl die, welche durch die Vernunft selbst die Vernunft als Princip der Moral verwürfe, und irgend eine Auktorität als höchstes und oberstes Princip der Vernunft aufbürden wollte. Denn bey allen andern Sekten ist doch noch Hoffnung, daß der Zustand, in welchem sie Vorurtheile, Eitelkeit etc. gebracht haben, aufhören, und daß sie dann ihre Irrthümer einsehen werden, wenn es unparteylichen Prüfern gelugt, ihnen die Augen zu öffnen. Denn ihre Maxime bleibt doch gut, nämlich keine Auktorität, sondern allein der Vernunft einlicht zu folgen: diejenige Sekte aber, welche eine fremde Auktorität zum höchsten und obersten Princip annimmt, verschließt sich selbst alle Mittel zur bessern Belehrung, indem ihre Maxime eben darin besteht, die Ansprüche der eignen Vernunft zu verwerfen und allein fremder Auktorität zu folgen, wodurch ihr denn gerade die Belehrung am verdächtigsten wird, die sie aus sich selbst schöpfen kann.

Nach diesen muß Rec. bekennen, daß er die Erklärung des Hrn. Verf. über die christliche philosophische Moral und deren Verhältnis zu einander etwas unbekannt gefunden hat, und da diese Begriffe einen großen Einfluß auf mehrere Vortheile des Verf. haben; so hält es Rec. nicht für unnütz, einige Augenblicke bey diesen Erklärungen zu verweilen. Nachdem nämlich Hr. R. einige Erfordernisse erklärt hat, die zur Verfertigung einer christlichen Sittenlehre erfordert werden, sagt er S. 28. Nicht weniger nöthig ist dem, der ein Lehrgebäude der christlichen Moral verfertigen will, die gründliche Bekanntschaft mit der

E c

philos.

philosophischen Wissenschaften, sonderlich mit der Vernunftlehre und der philosophischen Moral. Ohne jene wird er nicht fähig seyn, ein richtiges System zu bilden, d. h. alles bestimmt zu erklären, gründlich zu erweisen, und genau zu verbinden; und diese wird bey der Moral des Christenthums schon vorausgesetzt. Die Schrift fordert selbst, daß man alles dasjenige, was die Vernunft für gut, anständig und rechterklärt, auch als Vorschrift des Christenthums ansehen müsse, wenn es auch nicht ausdrücklich verlangt seyn sollte, Phil. IV, 8. Man kann daher die Sittenlehre des Christenthums ohne Bekanntschaft mit der philosophischen Moral weder vollständig, noch gründlich genug fassen und darstellen.

Hier scheint einerseits bloße von den Büchern die Rede zu seyn, welche einige Philosophen unter dem Titel philosophischer Sittenlehren herausgegeben haben; auf der andern Seite wird aber doch auch die Vernunft überhaupt, als eine Quelle sittlicher Wahrheiten gedacht. Wie meint dieses nun Hr. R. eigentlich? Meint er, daß jemand den Aristoteles, Wolf, Crusius u. f. w. gelesen haben müsse, um eine christliche Sittenlehre zu schreiben, oder meint er, daß jemand die Vernunft selbst durchforscht haben müsse, um eine solche christliche Sittenlehre zu verfassen, worin zugleich die Gründe der isolirten Gelegenheitsvorschriften angegeben und im systematischen Zusammenhange vorgetragen werden? Beydes wird nicht unnütz seyn. Jedoch möchte man lieber an einem Morallisten das erstere als das letztere vermessen. Denn was hilft alle historische Gelehrsamkeit dessen, was andere gesagt haben, wenn man es nicht aus eigener Einsicht zu beurtheilen versteht. Wenn aber sonst nur jemand mit dem, was zu einer Wissenschaft überhaupt und zu einem moralischen Lehrgebäude insbesondere erfordert wird, be-

kannt wäre; so möchte er immerhin jene historische Wissenschaft der Systeme einblüßen; sein System würde dabey nichts leiden, wenn er nur sonst gehörige eigene Kraft des Nachdenkens befüße. Da nun Hr. R. es in seinem Werke laut des Titels und der ganzen Bearbeitung auf ein System der christlichen Moral angelegt hat; so kündiget er hiermit auch an, daß er nicht die einzelnen Sittenvorschriften Jesu bloß sammeln, sondern deren allgemeine Gründe angeben will, wovon denn nicht nur das Wahre und Gute der ausdrücklichen Gebote Jesu, sondern auch aller übrigen moralischen Vorschriften, zu deren Vortrag er keine Gelegenheit fand, erhellen soll. Diese allgemeinen Gründe aber, wird er doch nirgends anders als in der Vernunft selbst suchen können, folglich wird seine christliche Moral immer eine philosophische Moral seyn, und sich von Wolfs, Eberhards, Schmidts u. f. w. Moral nur dadurch unterscheiden, daß der Hr. Dr. R. etwa andere Grundsätze als oberste Principien annimmt, und die moralischen Sprüche des Testaments zur Bezeichnung der von seiner Vernunft für wahr gehaltenen Gründe oder Folgen gebraucht, dahingegen jene in ihren moralischen Schriften auf die sittlichen Reden Jesu keine besondere Rücksicht nehmen.

Unter dessen scheint es, daß Hr. Dr. Reinhard noch einen andern wesentlichen Unterschied einer christlichen und philosophischen Sittenlehre im Sinne behalten, der ihn in der Folge des angeführten Paragraphen geleitet hat, und es ist nur zu bedauern, daß er sich nicht deutlicher und bestimmter über diesen für sein System so wichtigen Punkt erklärt hat. Wir wollen uns einige Bemerkungen über diese Stellen erlauben. Es bieten sich, führt Hr. R. S. 24 weiter fort, von selbst die Fragen dar: in welchem Verhältnisse die philosophische Moral gegen die christliche stehe; und ob man dieser

dieser mit Rechts gewisse Vorzüge vor jener einräumen könne? Was den ersten Punkt anlangt, so fällt es 1) von selbst in die Augen, daß hier keineswegs von dem Moralsystem dieser oder jener Schule die Rede seyn kann; sondern daß auf alles gethen werden muß, was die philosophierende Vernunft über die ersten Gründe der Sittlichkeit und ihre Anwendung jemals hauptsächlich hat, und noch behauptet (Nicht auch was sie noch künftig behaupten kann? Denn Hr. Dr. R. erklärt hier deutlich, daß er unter der philosophischen Moral nicht die Versuche der Philosophen, sondern das darunter verstehe, was die Vernunft selbst vermag, wobey denn natürlicher Weise nicht bloß auf das Rückficht genommen werden muß, was die Vernunft in diesem oder jenem bisher gethan hat, sondern auch auf das, was sie überhaupt und an sich betrachtet zu thun vermag; welches wenigstens im Allgemeinen muß bestimmt werden können. Unterdeß scheint sich Hr. Dr. R. nur an das historische zu halten und zuweilen auf das was bisher gechehen ist, auf das was geschehen kann, zu schließen, ein Schluß, welcher jedoch sehr unthier ist, und wobei also große Vortheil angerathen werden muß.) Denn, heißt es weiter, bloß vermitteltst einer solchen allgemeinen Uebersicht läßt sich gehörig beurtheilen, wie leicht oder schwer es der Vernunft geworden ist, ein Lehrgebäude der Moral zu errichten; wie übereinstimmig oder uneinig mit sich selbst sie dabei zu Werke gegangen ist, und noch zu Werke geht; und wie willkommen, oder entbehrlich ihr ein aus einer andern Quelle fließender Unterricht über die Moral seyn muß. Da keine philosophische Parthei, wenn sie nicht jedem uneingenommenen Forscher verdächtig werden will, sich selbst für infallibel, und ihr Moralsystem ausschließend für die ächte Vernunftmoral erklären darf: so kann auch

bei der Frage, wie die philosophische und christliche Moral sich gegen einander verhalten, keine Sekte verlangen, allein gehört zu werden, sondern alle Parteien haben hier gleiche Ansprüche. — Hieraus folgt 2) daß die philosophische Moral nicht etwa als ein Regulativ, als eine höhere Norm anzusehen sey, welcher die christliche untergeordnet, und nach welcher sie verbessert werden müßte. Dies liegt schon in der Natur der Sache; die christliche Sittenlehre würde nicht mehr die christliche, sondern die Sittenlehre dieser oder jener philosophischen Schule seyn, wenn sie so umgeformt, und irgend einer Philologie völlig unterworfen werden sollte; zu geschweigen, daß bey der Uneingkeit und dem Streite der philosophischen Sekten sich keine von allen anmaßen kann, ihre Grundsätze zu diesem Regulativ zu machen, weil eben die Vernunft, auf deren Ansprüche sich die Eine Parthei beruft, bei den übrigen ganz anders lautende Ansprüche thut. Hier ist nun das Schwankende in den Begriffen des Hrn. Verf. offenbar: Denn bei Nr. 2 hieß es, daß man unter der philosophischen Sittenlehre nicht das System dieser oder jener Schule, sondern das darunter verstehen müsse, was die Vernunft überhaupt in der Sittenlehre vermöge. Denn dies will unstreitig der Verf. in den oben angeführten Worten sagen. Hier aber redet er wieder von philosophischen Partheien und vergleicht diese mit der christlichen Parthei (denn mehr sind doch die christlichen Lehrer auch nicht, und am allerwenigsten mehr, wenn sie ihre Lehrtätze nicht der Prüfung der allgemeinen Vernunft unterwerfen wollen). Der Hr. Verf. vergleicht hier Christus als Verfasser einer Tugendlehre mit Aristoteles, Plato, Wolf, Crusius, Kant, u. s. w. als Verfassern anderer Tugendlehren, und sein Urtheil ist, daß die Lehrbücher der letzteren nicht als Auktoritäten

Ee 2

ange

angesehen werden sollen, um die Lehren des ersteren darnach zu beurtheilen. Nichts kann billiger seyn, als diese Forderung. Nur daß es nie einen Menschen gegeben hat, der ihr widersprach und daß sie also überflüssig zu seyn scheint. Es werden mit eben so vieler Billigkeit auch die philosophischen Lehrer verlangen können, daß wenn man einmal die Lehren des Neuen Testaments mit den übrigen vergleichen will, man ihnen auch nicht zumuthen solle, diese als Regulativ und höhere Norm für ihre Systeme anzusehen. Alle aber werden sich doch die gemeinschaftliche Appellation an die Vernunft selbst gefallen lassen müssen, und zwar nicht an diejenige, welche bloß ein Plato, Aristoteles, Leibnitz, Kant u. s. w. wähnt, sondern an diejenige, welche in allen Menschen ist. Wer an die Vernunft appellirt, beugt sich auf keinen ausser sich, sondern auf etwas in sich, und da gilt weder Plato noch Aristoteles, weder Leibnitz noch Kant, weder Muhammed noch Christus, ausser in wiefern sie mit der Vernunft in uns identisch denken, und unsern eignen Beistand erlangen. Jeder also muß alles was er für wahr halten soll, der Prüfung seiner Vernunft unterwerfen, so gut er kann. Noch schwankender und unbestimmter als die eben angeführte Stelle scheint dem Rec. das folgende zu seyn: Hierzu kommt, daß die Vernunft zwar das volle und unveräußerliche Recht hat, die Grundsätze der christlichen Religion überhaupt, und mithin auch der christlichen Sittenlehre, nach den Reg. in der Interpretation aus der Schrift abzuküchen, sie mit ihren Principien zu vergleichen, und zu bestimmen, ob sie etwas denselben zuwiderlaufendes enthalte, oder nicht. Allein unstreitig erlaubt sie sich zu viel, wenn sie alles verwerfen will, was sie aus ihren Principien nicht herzuleiten vermag. Denn was berechtigt sie, bei der demüthigenden Einschrän-

kung, welche an dem gegenwärtigen Zustande der Menschen überall in die Augen fällt, sich für die alleinige Quelle alles Wahren und Nützlichen zu halten; und warum sollte eine Offenbarung, deren Möglichkeit sie einmahl nicht leugnen kann, ihr nicht Resultate vorlegen dürfen, welche sie durch eigne Anstrengung nicht gefunden haben würde, und vor der Hand, auf der gegenwärtigen Stufe ihrer Entwicklung, nicht begründen kann? Enthalten diese Resultate nichts an sich Widersprechendes; sind sie der Sittlichkeit nicht nur nicht nachtheilig, sondern sogar förderlich; so wird sie die Vernunft zwar in theoretischer Hinsicht für unauslöbliche Probleme halten, wegen ihres praktischen Nutzens aber billigen müssen.

Die Vernunft hat also nach dem Verf. 1) das Recht, den Sinn der christlichen Sittensprüche zu finden. Dies ist natürlich. 2) das Recht, die christlichen Lehren mit ihren Principien zu vergleichen, und zu bestimmen, ob sie etwas denselben zuwiderlaufendes enthalte oder nicht. Diese Stelle verdient um der Folge willen große Aufmerksamkeit. Denn es scheint nicht so wohl Unbestimmtheit, als vielmehr Abliche des Verf. zu seyn, daß er nicht weiter bestimmt, worin denn nun das Recht der Vernunft bestehe, im Falle sie etwas ihren Principien Widersprechendes in der Vernunft finde. Hr. R. gibt ihr nur das Recht zu beurtheilen, ob ein Widerspruch mit den Vernunftprincipien da sey: daß sie auch das Recht habe, das der Vernunft Widersprechende zu verwerfen, sagt er nicht. Man kann denken, daß er ihr dieses Recht einräume, man kann aber auch denken, daß er es ihr nicht einräume. Bisweilen scheint es so, daß er es ihr zugestehet, bisweilen scheint es aber, als ob er es ihr abspreche. Denn wenn man erwägt, daß ihm (wie man bald hören wird) die Auk-

tori-

torität der Bibel über alles geht; so wird er auch das annehmen müssen, was der Vernunft widerspricht, wenn es anders bey richtiger Interpretation, sich in der Bibel findet. Der Umstand, daß er sagt, die Vernunft habe das Recht zu beurtheilen, ob etwas Vernunftwidriges in der Schrift vorkommt, scheint zu erkennen zu geben, daß er dieses an sich für möglich halte. Denn wenn er es für unmöglich hielt: so hätte die Regel heißen müssen: „Die Vernunft hat das Recht, alles was ihren Principien widerspricht für etwas zu erklären, was unmöglich in der heiligen Schrift stehen kann. In diesem Falle hätte er die Schrift für die objektive Vernunft selbst erklärt, wovon jedermann seine subjektive Vernunft berichtigen müsse; sie wäre ihm der Ausdruck des wahren Vernunftsystems gewesen. Allein so will es der Verf. nicht; es würde dieses auch in der That eine sehr mühsliche Behauptung seyn, da sie wieder eines Beweises aus der Vernunft bedürfte, also den Streit doch wieder vor die eigne Vernunft eines jeden bringen würde. — Eben so unbestimmt und zweideutig scheint die Stelle zu seyn, wo es heißt: „Allein unstreitig erlaubt sie sich zu viel, wenn sie alles verwerfen will, was sie aus ihren Principien nicht herzuweisen vermag.“ Aus Principien herleiten kann in der Sittenlehre heißen: 1) Aus dem Begriffe des Principis die Materie der Handlung bestimmen, welche nach ihm geschehen soll. Dieses geht nie an: denn die Materie der Handlung muß jederzeit entweder aus der allgemeinen Erfahrungserkenntnis der menschlichen Natur, oder aus der Erkenntnis der besondern Verhältnisse vorausgesetzt werden. Daß es z. E. Pflicht sey, Christum zu ehren und einige Handlungen ihm zu Ehren anzustellen kann so wenig aus reinen Vernunftprincipien abgeleitet werden, als daß es Pflicht sey, das Andenken des Sokrates zu ehren.

Denn beide Personen werden erst aus der Erfahrung bekannt. 2) kann aber diese Redensart auch heißen: aus dem reinen praktischen Vernunftprincip erkennen, daß eine gewisse Materie des Handelns, welche durch Erfahrung bekannt wird, Pflicht sey. In diesem Sinne muß sich schlechterdings alles was geschehen soll, aus reinen Vernunftprincipien herleiten lassen. Denn daß eine gewisse Handlung unter den Begriff der Pflicht passe, kann ich allein daraus erkennen, daß ich das Merkmal in derselben antriffe, wodurch der Begriff der Pflicht überhaupt gedacht wird. Was soll also der Zusatz heißen: „Was berechtigt die Vernunft bei der demüthigenden Einschränkung, welche an dem gegenwärtigen Zustande der Menschen überall in die Augen fällt, sich für die alleinige Quelle alles Wahren und alles Nützlichen zu halten? Es ist nie irgend einem gelunden Menschen eingefallen, die Vernunft für die alleinige Quelle alles Wahren und alles Nützlichen zu halten. Daß in Idia eine Quacküberquelle ist, hat man so wenig je aus reinen Vernunftprincipien ableiten wollen, als daß die specifische Schwere des Menschen etwas kleiner ist, als die des Wassers. So allgemein kann also Hr. R. diesen Ausdruck nicht verstehen wollen, ob er gleich so unbestimmt ist, daß man ihn so nehmen kann. Man muß ihn hier, wie die Natur der Sache erfordert, auf die Erkenntnis der Pflichtprincipien einschränken, und es müßte eigentlich heißen: Was berechtigt die Vernunft, sich für die alleinige Quelle der Pflichtprincipien zu halten? Hierzu ist aber die Vernunft allerdings berechtigt. Denn ob der Mensch seine Pflicht thue oder nicht, das hat er allein selbst zu verantworten, und was seine Pflicht sey, das muß er daher auch ganz allein, ohne fremde Auktorität d. h. aus eigener Vernunft entscheiden können. Alle Worte sind in der ange-

nunft nicht gewagt einleuchtet, die Ursache dieser Dunkelheit immer lieber entweder in einem *Mißverständnis*, oder in der großen *Einschränkung* unsers gegenwärtigen Gesichtskreises suchen.

Die in Vorſchlag gebrachte Einigkeit ſcheint dem Rec. dennoch eine ſehr mißliche letzte Inſtanz zu ſeyn. Denn wir haben ja Beispiele genug, daß alle M. nſchen in einem Irrthume einig geweſen ſind; wer ſteht uns alſo dafür, daß die philoſophiſchen Partheien ſich nicht irgend einmal in einem irrigen Grundſatze vereinigen, und welchem mißlichen Schickſale ſetzt alſo der Hr. Dr. nicht das Chriſtenthum aus? Ein ſolches kühneres ganz und gar gefälliges Kriterium der Wahrheit iſt gewiß ſehr gefährlich, ſo künstlich auch das gegenwärtige von Hrn. R. berechnet, und ſo ſicher er auch das Chriſtenthum dadurch, wenigſtens auf ſeine Lebenszeit, geſtellt hat? So wie es dem Rec. ſcheint, hat jeder Menſch das Recht ſeiner eignen Erkenntniß zu folgen, und darnach die Wahrheit zu beurtheilen, andern aber nicht eher zu trauen, als bis er mit eignen Geiſteszügen das einſieht, was ſie ihm ſagen, und was ſie für wahr halten. Rec. wenigſtens iſt gewiß, daß, wenn ihm auch die ganze Welt verſichern wollte, die Radii eines Cirkels wären nicht gleich, und die atmosphäriſche Luft wäre nicht durchſichtig, er doch ſeiner eignen individuellen Einſicht des Gegentheils mehr trauen würde, als allen entgegenſtehenden Verſicherungen. Das Kriterium der Wahrheit, welches Hr. Dr. R. ausgedacht hat, iſt daher zwar zu ſeinem Zwecke, das Chriſtenthum vor Angriffen der Vernunft zu ſichern, recht künstlicherdacht, aber Rec. findet nicht die geringſte Wahrheit darin.

„Der zweite Punkt, heißt es ferner S. 31, ob man der Sittenlehre des Chriſtenthums mit Recht gewiſſe Vorzüge vor der

philoſophiſchen einräumen könne, wird ſich nun leicht beſtimmen laſſen. Vorausgeſetzt nämlich, was hier als erweiſlich angenommen wird, die chriſtliche Moral ſey wirklich eine *geoffenbarte*, d. h. dem menſchlichen Geſchlechte von Gott auf eine außerordentliche Art mitgetheilt: (denn außerdem wäre ſie mit der philoſophiſchen ohnehin einerlei, und nur eine Modification deſelben) ſo können ihr folgende Vorzüge unmöglich abgeſprochen werden:

1) *ſie hat das große Verdienſt, die Grundſätze der wahren Sittlichkeit zu einer Zeit eingeführt zu haben, wo die philoſophirende Vernunft ſie theils noch nicht deutlich genug entwickelt hatte, theils auf gefährliche Abwege gerathen war.* Man müßte mit der Geſchichte der Philoſophie wenig bekannt ſeyn, wenn man leugnen wollte, daß das Chriſtenthum zur Ausbildung der philoſophiſchen Moral, und zu der Vollkommenheit, die ſie jetzt beſitzt, auf mancherley Art mit gewirkt habe. — 2) *Die Sittenlehre des Chriſtenthums kann wegen des göttlichen Anſehens, das ihr eigen iſt, die Vernunft bei ihren Unterſuchungen über moralische Gegenstände leiten, und bei zweifelhaften Fällen, wo die Einſcheidungen der Vernunft einander widerſprechen, den Aufſchlag geben.* Iſt ſie nämlich wirklich reine göttliche Wahrheit: ſo läßt ſich vorausſehen, daß alle philoſophiſche Schulen, deren keine frei von Irrthum iſt, mehr oder weniger von ihr abweichen, und gerade da, wo der Fehler bei ihnen liegt, ihre Grundſätze mit theilben nicht wohl werden vereinigen können. Die beſcheidne Vernunft, welche es nie vergißt, wie leicht ſie ſich bei ihren Speculationen irren kann, wird es daher nicht unter ihrer Würde finden, von dem Urheber ihres Wefens Belehrung anzunehmen, dieſe Anweiſung ihren eignen Erfindungen vorzuziehen, und zu den letztern um ſo mehr Vertrauen faſſen, je mehr ſie ſich jener

jener nähern, und mit ihr zusammentreffen. Hier muß der Hr. Dr. die Sittenlehre des Christenthums als *Wissenschaft* betrachten, also als System, welches sie doch, wie er selbst an andern Orten einräumt, nicht ist. Freilich, wenn Gott uns selbst eine Wissenschaft mitgetheilt hätte; so wäre diese das vollkommenste was wir haben könnten, und es wäre eben so verwerfen als thöricht, nach ihm noch diese Wissenschaft zu verbessern oder ändern zu wollen. Allein davon ist im N. T. die Rede nicht; eine solche mitgetheilte Wissenschaft würde auch in der That den Zweck der Vernunft mehr vernichten, als befördern. Daß die sittlichen Vorschriften des Christenthums *göttliche* Lehren sind, bewährt sich dadurch, daß sie mit der innern Stimme des moralischen Gewissens übereinstimmen. Nun ist es aber nie Absicht der Philosophie, diese Stimme zu ersticken oder zu verleugnen, sondern die Vernunftgründe derselben zu entwickeln, und Rec. sieht daher gar nicht ein, wie die Sittenlehre Jesu mit der Philosophie in irgend eine Collision kommen können. Jesus sagt: Liebe deinen Nächsten als dich selbst. Die Philosophen sind bemühet, die Gründe dieses Gebots anzugeben. Einige sagen: denn dieses ist der Selbstliebe angemessen; andere, dieses fordert die Vollkommenheit deiner Natur; wieder andere: denn dieses paßt als allgemeines Gesetz in ein System vernünftiger Wesen u. s. w. Endlich sind alle darin einig, daß dieser Ausdruck ein göttlicher Anspruch sey. Ist denn nun die Sittenlehre dieser Philosophen eine andere als die christliche? Sie unterscheiden sich ja gar nicht durch die praktische Sittenlehre selbst, sondern nur die Angabe der Gründe. Hierüber hat ja aber Christus nichts entschieden. Denn er trug kein System vor. Noch einmal also Rec. findet die Entgegensetzung der christlichen und philosophischen Moral ganz un-

passend, und seiner Meinung nach muß jede Moral philosophisch heißen, welche die Lehren systematisch und im Zusammenhange mit ihren obersten Gründen darstellt. es sey nun, daß sie *regressiv* zu Werke gehe und von einzelnen Lehren z. B. denen des Christenthums anfangt, und diese durch Aufsteigung zu allgemeinen Gründen theils rechtfertigt, theils ergänzt, oder daß sie *progressiv* von den Grundsätzen zu den Folgen systematisch fortgehe. Daß Hr. Dr. R. den Begriff der christlichen Moral als System, dergleichen er liefert und die keine andere, als die philosophische ist, mit den einzelnen Sittensprüchen des N. T. vernichtet und verwechselt, erhellt gleich wieder aus der dritten Nummer S. 33, wo er sagt: *Die Moral des Christenthums hat den unübertrefflichen Vorzug einer größern Festlichkeit, und mehr als einer größern Gemeinnützigkeit.* Die Sittenlehre der Vernunft hört in eben dem Grad auf, brauchbar für den gemeinen, im Denken nicht geübten Haufen zu seyn, in welchem sie systematisch und genau entwickelt wird. Die Sittenlehre des Christenthums, wiefern sie in kurzen kraftvollen Ausprüchen der Schrift enthalten ist, die sich dem Gemüth als göttliche Gebote darstellen, ist falsch und wirksam für Jedermann. Diese Falschheit und Herzlichkeit liegt offenbar bloß in den kategorischen Geboten und Sprüchen, wo von Angabe der Gründe nicht die Rede ist. Dagegen ist gewiß Hr. Reinhardt, Tettmanns, Ammons u. s. w. christliche Moral nicht populärer, als viele andere sogenannte philosophische Moralen von Müller, Platner, Ulrich, Eberhard u. s. w. welches auch gar nicht an ihnen zu tadeln ist, da wissenschaftliches Interesse dabei berücksichtigt wurde. Und was endlich den vierten Vorzug anbetrifft, daß nämlich die Moral des Christenthums von den theoretischen Lehren, mit welchen sie in Verbindung steht, noch eine be-

besondere Kraft, eine Menge des herzerwärmender, zum Guten antreibender und trostvoller Vorstellungen enthalte, daß sie ferner eigenthümliche Stärkungsmittel der Tugend in sich fasse; so begreift in der That Rec. nicht, welche besondere, ächte und ausdauernde Verstärkungsmittel das Christenthum darbieten könnte, die nicht auch die Vernunft enthielte. Die allgemeinen Religionslehren hat die Vernunft mit dem Christenthume gemein; die besondern aber, als daß Christus als ein Wanderhüter und Gelandter Gottes erschiene u. s. w. sind theils zweideutig und die christl. Lehrer streiten sich über ihren Sinn, theils sind sie nicht als besondere Aeußerungen dessen, was die Vernunft in jeder Weltbegebenheit anschaulich finden kann, nämlich Spuren des waltenden moralischen Principis, welches die Welt regiert. Auf zwei ihsthe Fakta aber Trostgründe zu bauen, die nicht schon aus allgemeinen Vernunftgründen gewiß sind, ist allemal etwas sehr misaliches, und daher zu moralischen Bewegungsgründen gar nicht anzurathen, da diese etwas seltes und unerschütterliches seyn müssen.

Des Hrn. Dr. Reinholds Werk ist nun ganz und gar als ein philosophisches System angelegt und daher würden wir an unserm Publikum eine Ungerechtigkeit zu begehen glauben, wenn wir demselben nicht eine ausführliche Nachricht von dem philosophischen Geiste desselben zu geben suchten.

Das erste und wichtigste nun, wornach man bei einem Moralsysteme mit Recht fragt, ist das oberste Princip der einzelnen und besondern Sittenlehren. Diefes trägt Hr. Dr. R. im sechsten Kapitel sehr ausführlich vor, welches betitelt ist: von den *allgemeinsten Wirkungsgezetzen der Natur*. Dieser Titel erregt gleich anfangs einiges Mißtrauen, wenn man erwägt, daß er eine

Annal. 797.

Abhandlung von *moralischen* Gezetzen ankündigen soll, die leider! und so selten *Wirkungsgezetze* in der menschlichen Natur sind, und man also nicht einseht, wie sie unter die *allgemeinsten* Wirkungsgezetze der menschlichen Natur gezählt werden können, worunter man sich keine anderen vorstellen kann, als solche, denen jeder Mensch zu folgen unvermeidlich gezwungen ist; und in der That zeigt sich die Verwechslung und Vermischung der *Natur* (Wirkungs-) *gezetze* und Sittengezetze durch den ganzen Abchnitt sehr deutlich. Jede Kraft in der Natur, heißt es, gehorcht gewissen Gezetzen, d. h. sie ist an gewisse allgemeine und unveränderliche Bedingungen gebunden, unter welchen sie nur wirksam werden kann. Will man sie also entwickeln, lenken und unterstützen; so kann dieß nicht anders geschehen, als daß man sich dabei genau nach diesen Gezetzen richtet; denn sonst würde man entweder etwas Unmögliches verlangen, und mithin vergebliche Bemühungen anwenden; oder statt ablichtsvoller Bildung nur Unordnungen anrichten. Auch die *menschliche* Natur befolgt bey Aeußerung ihrer bisher beschriebenen Kräfte gewisse allgemeine Gezetze der Thätigkeit, die ihr unter allen Himmelsstrichen, und zu allen Zeiten eigen sind, und nach denen jede Vorsehrift abgemessen seyn muß, welche zu ihrer Bildung etwas beitragen, und von ihr soll erfüllt werden können. Da nun das Christenthum die Kräfte der menschlichen Natur in jeder Rücklicht verdeln und ausbilden soll, so muß, *u. auch seine Vorsehriften diesen allgemeinen Gezetzen der Thätigkeit gemast seyn*; und daher ist es nöthig, dieselben hier kürzlich anzuzeigen.

Diese Worte enthalten auf der einen Seite Wahrheit. Das was in dem Menschen gebildet werden kann, was in ihm zur physischen Natur gehört, folgt gewissen Natur-

Ff

gefe-

gelesen. Aber wann das Princip, in dem Menschen, welches diese Kräfte bilden soll wiederum *unvermuthlich* und *unveränderlich* gewissen Gesetzen folgt und folgen muß: so wird es durch diese Gesetze nothwendig bestimmt und ist nicht frei, und wie ist es denn möglich, dem Menschen Vorschriften zu geben, daß er etwas thun soll? er *muß* ja *alles thun was er thut*; die Wirkungsgesetze *zwingen* ihn dazu. Dieses fließt aus dem eignen von dem Verf. gegebenen auch vollkommen richtigen Begriffe dieser Gesetze. Wenn also der Verf. nun nicht das Sittengesetz selbst mit unter diese Wirkungsgesetze gefügt hätte; so wäre alles gut: aber es hängt gerade mit dem Sittengesetze an. Das *erste* und höchste Grundgesetz des menschlichen Wesens heißt es S. 268 und mithin auch das *letzte Princip der Moral* ist: *Der Mensch soll nach Vollkommenheit streben*. Das *zweite* Gesetz nach diesem ist: (S. 286) *Die Seele ist bei allen ihren Wirkungen vom Körper abhängig*; und endlich das dritte Gesetz: (S. 293) *Die Seele kann ihren Körper beherrschen*. Nun muß wohl ein jeder das *Heterogene* in diesen Gesetzen sehr bald bemerken. Die beiden letzteren nämlich tragen das allgemeine Merkzeichen der Natur- und Erfahrungsgesetze deutlich an sich. Daß die Seele (unter sehr vielen Einschränkungen, wo sie von ihm beherrscht wird) den Körper beherrsche, lehrt die Erfahrung eben so gewiß, als daß sie ohne Körper in der Sinnenwelt nicht wirken könne. Aber daß der Mensch nach Vollkommenheit streben soll; wie kann dieses die Erfahrung lehren? Was ist hier überhaupt dieses *heterogene Sollen*? Ein Müssen kann wohl im Zusammenhang der Begebenheiten geachtet werden. Aber ein *Sollen*, also ein Verhältniß, das kein nothwendiges Object hat: wie kann dieses ein Grundgesetz des menschlichen Wesens seyn? Rec. muß bekennen, daß er von diesem allen gar

nichts verstehen kann, und daß er glaubt, es lasse sich dabei nichts Größliches denken, so lange man dieses Gesetz des Sollens mit denen des Müßens in eine Classe setzt. Wenn der Verf. das Gesetz so ausgedrückt hätte: der Mensch *strebt* nach Vollkommenheit: so würde es der Ausdruck für ein Naturgesetz seyn, dessen Richtigkeit oder Unrichtigkeit nach Anleitung der Erfahrung untersucht werden könnte. In der That hat der Verf. auch wirklich ein solches Naturgesetz im Sinne; das Unbegreifliche bei ihm besteht nur darin, daß er dieses Naturgesetz zugleich zum Sittengesetze machen will. Wir wollen seine Gedanken unsern Lesern näher vor die Augen legen. Die Grundlage, woraus in der Folge das Sittengesetz gebauet werden soll, wird nämlich § 53 und 54 gelegt. „Hier, heißt es dort (S. 179), zeigt sich die schwere Frage, *worin der wahr und letzte Grund zu suchen sey, daß wir manche Dinge mit unsern Trieben übereinstimmung finden, manche hingegen nicht, und worin diese Uebereinstimmung selber bestehe?* Folgende Betrachtungen werden uns ihre Antwortung möglich machen.

1. Es ist gewiß, daß alle Geschöpfe, sie mögen belebt oder leblos, vernünftig oder unvernünftig seyn, *von einer gewissen Absicht willen da sind*, und Kräfte besitzen, welche sich auf diese Absicht beziehen, §. 1. (In dem citirten §. wird nicht von *allem* Dingen, sondern nur von organischen Wesen behauptet, daß sie um einer gewissen Absicht willen da sind, und auch dieser Satz ist dort nicht hiewesen. Da er doch den Beweis so sehr bedarf: wie kann also hier etwas darauf gebauet werden?) Nach der Erfahrung: heißt es weiter, befindet sich *alles* in einer steten Tendenz das zu werden, was es nach seiner Bestimmung werden soll. Aber, könnte Rec fragen, woher kann man wissen, daß es das und nichts anders werden soll?

Schließt

Schleifstein hier nicht aus dem was geschieht auf das was geschehen soll? Die Zweifelsknoten von Baco und Hüflon gegen die Zwecke kehren einen unaufhörlich von diesem Raisonement ab. Doch dieses würde zu weit führen. Wir wollen also nur des Verf. Gedanken weiter verfolgen. Es heißt ganz richtig Nr. 11: „Ist ein Geschöpf alles das geworden, was es seiner Bestimmung nach seyn soll: so hat es seine höchste Vollkommenheit erreicht. Der Begriff der *Vollkommenheit* ist nämlich von relativer Natur, und weiset allezeit auf gewisse Zwecke hin. Die Vollkommenheit eines Geschöpfes ist also im Grund einlei mit der *Tauglichkeit* d. s. s. eben zu sein in Entzwecke, mit der Fähigkeit, seiner Bestimmung Genüge zu leisten. Man kann daher auch sagen, der *wahre* und *letzte Grund*, warum manche Dinge mit den Trieben der Geschöpfe übereinstimmen, manche hingegen de. selben widersprechen, liegt darin, weil sie im ersten Falle die *Vollkommenheit der Geschöpfe* vermehren und befördern, im andern hingegen sie hindern und schwächen.

Dieser letztere Satz ist außerordentlich ontologisch und im höchsten Grade metaphysisch. Rec. verzweifelt, ob es je gelingen könne, ihn zu beweisen. Wenigstens steht er im Systeme des Verf. ohne allen Beweis. Denn soll Erfahrung die Beweisgründe geben? Wie wird sie einen so allgemeinen Satz rechtfertigen können? sollen es Begriffe a priori thun: wie kann man zeigen, daß es den Begriffen widerspricht, daß Triebe auf die Zerstörung der Bestimmung ihres Objekts losarbeiten können, da so gar die Erfahrung Beispiele in Menge davon aufweist, da Affen sich der Venuslust bis zur Ohnmacht überlassen, und Menschen ihrer schönsten Bestimmung so häufig entgegen handeln? Mit Recht fordert Hr R., daß die Vollkommenheit eines Dinges durch die Erkenntnis seines End-

zwecks, (wozu jene die *Tauglichkeit* ist) erst bestimmt werden müsse und er bestimmt deshalb p 181 u. f. w. die Vollkommenheit des Menschen durch seinen obersten Endzweck. Dieter ist nämlich der eigentliche Charakter der Menschheit die *Vernunft*. Diese aber hat nun wieder einen Endzweck, welcher möglichste Aehnlichkeit mit Gott ist. Der Weg, auf welchem der Ver. dieses herausbringt, ist höchst sublim und führt durch lauter metaphysische Regionen; so daß es schwer ist, ihn in seinem Tiefen zu folgen. Es wird interessant seyn, ihn hierüber selbst zu hören: „Die leblosen Geschöpfe, heißt es §. 5, und die Thiere sind von Natur so eingerichtet, daß sie ihre Bestimmung nicht verfehlen können; der Mechanismus ihrer Organisation, und das Triebwerk unauflöslicher Instinkte führt sie d. d. selben entgegen, ohne daß sie sich dabei verirren. Doch ist es schon in der thierischen Schöpfung sichtbar, daß der Irrthumsfreie Instinkt in eben dem Grad abnimmt, in welchem ein Geschöpf höher steigt, und fähiger wird, Bildung anzunehmen. Bei dem Menschen fehlen diese blinden Antriebe gänzlich; dagegen besitzt er, um sich selbst zu leiten, *Vernunft*, d. h. erst unter allen Geschöpfen auf Erden allein fähig, allgemeine Wahrheiten zu fassen, und alle seine Begriffe unter Principien zu ordnen. Allein dieses Geschäft kann die Vernunft unmöglich vollenden, ohne eine *oberste*, *alles gleichsam zusammenfassende Idee* zu haben, ohne sich ein *gränzenloses und allumfassendes Ideal von höchster Realität und Vollkommenheit* zu bilden, ohne mit einem Worte die Vorstellung von *Gott* hervorzubringen. In der That hat dieses vielen Philosophen anders geschehen. Warum sollte auch eine Unordnung der Erkenntnisse unter Principien, ohne die Idee von Gott nicht möglich seyn. Die Ideen von *Natur*, *Un-*
gefähr,

gefähr, Zufall, abj. huter Nothwendigkeit u. f. w. haben der Vernunft eben so oft zum Princip gedient. Und wenn auch die Vernunft gern ein Princip haben möchte, folgt hieraus, daß ein solches da sey? Viele Philosophen haben zwei und mehrere angenommen, und sind noch nicht widerlegt, ausser in der Einbildung mancher Schulgelehrten. Andere haben gar keine überfinnlichen Principien zu den Zwecken ihrer Vernunft zu bedürfen geglaubt, und diese machen in der That keine verächtliche Parthei aus. Es heist zwar S. 185: Für die *Objektivität und Wirklichkeit* dieses Als der Realität hat sie auch, wie in der *natürlichen Theologie* gezeigt wird, weit mehr Gründe, als für das *Nichseyn* desselben, welches letztere auf keine Weise dargethan werden kann; vielmehr würde sich die Vernunft in Widersprüche mit sich selbst verwickeln, wenn sie das Daseyn Gottes leugnen wollte. Allein wa—die Gründe der natürlichen Theologie anwreift: so ist deren Antheil bei einem grossen Theile der Philosophen sehr klein, und da Hr. Dr. K. selbst (S. 31) nur die Uebereinstimmung aller philosophischen Partheien für das Kennzeichen eines objektivrichtigen Urtheils erklärt: so wird er selbst gestehen müssen, daß auf diesen Punkt nicht viel zu rechnen ist. Indessen mag nun dieses Ideal da seyn oder nicht; wie wird es Gesetz werden, daß wir ihm als Muster folgen? In der Vorstellung von Gott heisst es im Werke unsers Verf. ist dem Menschen das Ziel angewiesen, wornach er streben soll. Die ganze Sphäre der *sinnlichen Welt* zeigt ihm nämlich nichts, was er mit sich vergleichen könnte, durch seine Vernunft fühlt er sich über alles in derselben erhaben. In dieser Sphäre kann er also auch keine *ausreichende Regel für sein Verhalten*, und kein *Muster für sich* finden, er muß vielmehr beides in dem Gebiete seiner

eigenen Vernunft aussuchen. Hier aber kann ihm offenbar nichts dazu dienen, als eben jenes Ideal der höchsten Vollkommenheit, als die *höchste Vernunft*, mit der er sich verwascht fühlt. Sie wird er also zum *Muster* wählen, er wird es für seine Bestimmung halten müssen, *denken und band in zu lernen, wie Gott* — Möglichste Aehnlichkeit mit Gott, Nachahmung Gottes ist also der Endzweck der Vernunft und Bestimmung der menschlichen Natur. (S. 187 und 188) Hierbei fallen einem natürlicher Weise verschiedene Fragen ein, als: 1) Soll man das Gesetz nach der Aehnlichkeit mit Gott zu streben, für ein Naturgesetz oder für ein Sittengesetz halten? Seinem Ausdrucke nach, den er S. 268 u. f. für dasselbe gewählt hat, ist es ein Sittengesetz, aber dennoch behandelt er es an vielen Stellen als ein Naturgesetz. Denn er redet p. 195 und an mehreren Orten von diesem Gesetze, wie von einem *Triebe*, der jederzeit *keinem Gesetze mit aller vorhandenen Kraft folgen muß*. Alle unsre Triebe, heisst es §. 54., müssen sich in einer gemeinschaftlichen Quelle, in einem *Haupttriebe* vereinigen, das als der *Grundtrieb* unsers ganzen Wesens anzusehen seyn wird, und dieser Grundtrieb kann kein anderer seyn, als *das Streben nach Vollkommenheit, nach Tauglichkeit zu allen Zwecken unsers Daseyns*, oder, welches eines ist, *nach immerwährender Aehnlichkeit mit dem, dessen unendliches Vermögen zu allen Zwecken hinreicht, nach Aehnlichkeit mit Gott*; alle diese Ausdrücke bezeichnen eine und eben dieselbe Sache. Wenn dieses so ist; so muß sich ja dieses Streben nach Vollkommenheit zeigen, und wenn es sich nicht zeigt: so werden natürliche Hindernisse da seyn, die die Wirkbarkeit des Triebes hemmen. Daß alle unsre Triebe in dem Menschen diese Tendenz haben, glaubt der Verf. so gar a priori fordern zu können. Daß alle unsre

unfre Triebe zusammengenommen, heißt es S. 196 nichts anders seyn können, als dieser Trieb nach Vollkommenheit, beweiset auch schon die allgemeine Bezeichnung, daß unter Weisen keine seiner Bestimmung gemäße Einrichtung haben, und Widersprüche enthalten würde, wenn irgend etwas anderes in demselben vorkäme, als was entweder unmittelbar auf untern Hauptzweck hinstrebt, oder mittelbar zu seiner Erreichung beiträgt. Dieses ist in der That mehr, als sich der allerkühnste Metaphysiker je erlaubt hat. Aber wenn dieses so ist, wenn dieses Naturtrieb in dem Menschen ist; warum wird doch sein Gesetz ganz anders ausgedrückt, als alle übrigen natürlichen Gesetze. Der Verstand denkt nach dem Satze des Widerspruchs, die Sinne erhalten Eindrücke von Farben, der Mensch strebt nach Lust u. s. w. So lauten die Naturgesetze. Kein Mensch sagt: es ist Pflicht nach dem Gesetze des Widerspruchs zu denken, die Gesetze der Association zu befolgen u. s. w. — Nun aber ist es mit diesem Gesetze der Vollkommenheit ganz ein anderes. Denn wenn auch gleich der Hr. Verf. den kürzest paradoxen Satz aufstellt, daß ein Grundtrieb den Menschen zur Aehnlichkeit mit Gott antreibe; so kann er sich doch nicht enthalten, daneben zu setzen, daß er es thun solle. Er verwandelt also ganz unvermerkt ein Gesetz, das erst als Naturgesetz eingeführt hat, in ein Gebot, in einen Imperativ. Nun paßt eine solche Formel schlechterdings für kein Naturgesetz. Es wäre lächerlich zu sagen: Du sollst empfinden, wenn du gestochen wirst, du sollst das Angenehme bezähmen u. s. w. Denn was diese Triebe wirken können, geschieht, und was sie nicht vermögen, kann ein Sollen nicht von ihnen erpressen. Wie kommt nun in Anlehnung dieses Gebotes der Vervollkommenung auf einmal dieses Sollen zum

Vorschein? Hierüber hat Rec. umsonst Belehrung bei dem gelehrten Hrn. Verf. gesucht, der sonst fast keine Schwierigkeit unberührt gelassen hat. Unterdeffen, dünkt uns, würde das weitere Nachdenken den scharfsinnigen Verfasser auf solche Punkte haben bringen können, die seinem ganzen System eine andere Form würden gegeben haben. Er würde vielleicht gefunden haben, daß dieses Sollen auf eine Eigenschaft in der menschlichen Natur hinweist, die von allem, was wir durch äußere und innere Sinne an ihm bemerken können, gänzlich und wesentlich verschieden ist, und daß aus derselben allein ein Gesetz hervorgeht, welches von den Gesetzen aller Triebe (natürlicher Kräfte) verschieden ist, und wodurch allein die Möglichkeit vorgestellt werden kann, daß durch diese natürlichen Kräfte gewisse Wirkungen, die nicht durch die Natur, sondern durch Ideen bestimmt sind; hervorgebracht werden können; indem eben dadurch zugleich klar gemacht werden kann, daß die Natur, welche mit dieser Eigenschaft in Verbindung steht, ihr auch unterworfen ist, und daß sie von den natürlichen Eigenschaften, nach ihren Gesetzen, einen Gebrauch machen kann. Mit einem Worte, Hr. K. will das Sittengesetz von einer Erkenntniß der natürlichen Beschaffenheit des Menschen ableiten. Dieses aber ist unmöglich, weil es keine eigne ursprüngliche Quelle hat, und in dieser Ableitung hat er die Auflösung der Hauptsache, wie nämlich aus der Erkenntniß ein Sollen, eine Verbindlichkeit entstehe, gänzlich aus der Acht gelassen. Hier ist also das schwierige Dilemma; Ist das Gesetz der Vollkommenheit ein Naturgesetz, wozu denn das Sollen? Da bekanntlich alle Naturkräfte ihre Wirkungen nothwendig hervorbringen. Ist es aber ein Sittengesetz; wie ist ein solches überhaupt möglich? Wollte der Hr. Verf. uns da-

durch

durch zu befriedigen suchen, daß er erwiderte: dieses Sollen entspringe daher, weil die Realisirung der Vollkommenheit der Vernunft übertragen sey, als welche eine eigne Art von Causalität enthalte, die nach allgemeinen Erkenntnissen wirke, und dieses Verhältnis der Erkenntnis zur Wirkung desselben wäre das Sollen, das nichts als die Relation der Mittel zum Zweck ausdrückt; so würde dagegen zu bemerken seyn, daß ein solches Sollen etwas gänzlich Nichtiges seyn und insbesondere gar keine Zurechnung begründen konnte, da es doch kein Vermögen bei sich führte, die Kräfte stärker oder schwächer zu machen, als sie von Natur sind. Wolte endlich der Verf. seine Zuflucht zur Freiheit nehmen und hier die Quelle des Sollens suchen; so würde er seinen eignen Grundsatz zerstückeln. Denn sodann müßte in dieser Freiheit selbst der Grund liegen, weshalb sie sich gerade die Ähnlichkeit mit Gott zu ihrem Objecte erwählte. Dieser Grund wäre dann ihr eigenthümliches Gesetz und folglich ein höherer Bestimmungsgrund für sie, als das Object, dessen Realisirung sie erwählte. Es würde also das praktische Princip der Vollkommenheit nicht mehr das oberste, sondern nur ein subordinirtes Princip seyn können. 2) Da man sich Gott auf sehr verschiedene Weise vorstellen kann und wirklich vorstellt, wie die Erfahrung aller Zeiten lehrt; so ist die Frage; welche von diesen Vorstellungsarten nur das eigentliche Muster und Exemplar unsrer Ausführung abgeben solle? Der Begriff des allerrealsten Wesens ist bloß transcendentel und kann nicht zum Muster der Handlungen dienen, weil er ganz leer an Inhalte ist. Daß man sich in diesem Wesen Vernunft vorstelle oder es als höchste Intelligenz denke, ist nicht nothwendig; die Vernunft, so weit wir sie kennen, enthält vielmehr vieles in sich, was

einem allerrealsten Wesen widerspricht, indem eine solche Vernunft ohne Schranken und Grund seyn müßte, wodurch aber unser Begriff von der Vernunft, dessen Inhalt wir nur der Erfahrung verdanken, ganz leer wird. Es muß also diese Ähnlichkeit mit Gott nothwendig eine sehr schwankende und höchst unbestimmte Regel geben, indem der eine diese Ähnlichkeit in einem seligen Nichtsthun, der andere im Genusse der Wohlthat der dritte im Schaffen und Handeln und so jeder in etwas andern suchen wird. Welche von diesen Parttheien wird Recht haben? Da nach dem Hrn. Verf. jede Parthei ein Recht hat, ihre Behauptung für die wahre zu halten, da er ihnen allen gleiche Rechte zugestehet, und eher für keine philosophische Parthei entscheiden will, bis sie alle einig sind, (p. 31) d. h. niemals mehr; so werden sie wohl alle Recht haben, und jeder, der seine partikulären Vorstellungen von Gott folgt, wird tugendhaft seyn in seiner Art. Dann würde es aber in der That gar keine feste moralische Regel geben, sondern es käme auf den Zufall der verschiedenen Gotteserkenntnis an, was sich jemand für eine moralische Regel machen würde. 3) Eine dritte Frage ist: Was man eigentlich in Gott nachahmen solle? Dieses kann nicht die Materie, das Object seiner Handlungen seyn. Denn wir haben nicht gleiche Kräfte mit ihm; also nur die Form seiner Handlungsweise. Aber nun entsteht wieder die Frage, welches der Erkenntnisgrund dieser Form sey? doch wohl kein anderer als unsre eigne Vernunft, von der wir die Form der Vernunft allein abstrahiren können. Ist aber die Form unsrer Vernunft mit der Form der göttlichen Vernunft einerlei; ist es dann doch nicht vielmehr die Form unsrer Vernunft, welche unser Handeln dirigiren soll, als die der göttlichen, und wählen wir nicht bloß deshalb die Form

Form der göttlichen Vernunft zum Bestimmungsgrunde unsrer Handlungen, weil wir in ihr die Form unsrer Vernunft uns am reinsten vorstellen können? Denn man setze einmal, die Form der göttlichen Vernunft widerprüche der Form aller menschlichen Vernunft überhaupt; könnten dann doch noch die Menschen ihrer eignen Vernunft zuwider der göttlichen Vernunft folgen? Diese Behauptung wäre offenbar ungereimt, weil man aus Vernunft, der Vernunft unmöglich zuwider handeln kann.

Dieses wenige mag hinreichen, um zu zeigen, daß des Verf. System alle die Schwierigkeiten drücken, welche bisher bei denjenigen statt gefunden haben, die das oberste Moralgesetz durch irgend eine Materie haben bestimmen wollen. Um zu zeigen, daß des Verf. Vorstellung von der moralischen Natur des Menschen und von dem moralischen Bestimmungsgrunde derselben ohne Deutlichkeit und voll Verworfenheit sind, wollen wir einige Bemerkungen über sein Raisonnement hinzufügen. Daß das eben von ihm angezeigte Gesetz das höchste Grundgesetz des Willens ist, heißt es, läßt sich auf nicht als eine Art beweisen. Es ist nämlich *erstlich* nichts anders, als die *Anzeige dessen, was sich in allen Bestrebungen unsrer Natur ausdrückt, und denselben zum Grunde liegt*. Denn es ist eine *Thatsache*, bei der schlechthin keine Ausnahme Statt findet, daß der Mensch nie etwas anders wollen und thun kann, als was sich ihm als gut und vollkommen darst. S. nach wäre also die Sittengesetz ein Naturgesetz. Es muß und wird befolgt werden; wozu also das Soll? Sind seine Bestrebungen *vernünftig*: so haben sie ohnehin keinen andern Zweck, als entweder die Abwendung und Verhütung irgend eines Schadens und Mangels; oder die Erlangung und Vermehrung irgend eines Vorzugs; oder endlich die Realisierung

einer Sache, die schlechthin und an sich recht und gut ist; sie sind mit einem Wort auf Vollkommenheit gerichtet. Sind sie dagegen *unvernünftig und fehlerhaft*: diese Bestrebungen: so wird der Mensch wenigstens durch den Schin einer Vollkommenheit betrogen; er glaubt sich entweder gegen einen Schaden schützen, oder ein Gut erlangen, oder etwas thun zu müssen, weil es schlechthin recht zu seyn scheint. Daß er auch bei diesem Streben nach Vollkommenheit *wie stille stehe*, sondern, wenn alle seine Kräfte einmal erwacht sind, einen grenzenlosen Fortschritt verlangt, ist gleichfalls gewiß. (Der Mensch wird also gar nichts davor können, wenn er unvernünftig handelt. Denn er wird ja immer durch Erkenntnisse geleitet, und diese haben doch auch wieder ihre Ursachen, sind also nothwendig. Wie ungerecht ist es also ihm irgend etwas zu imputiren?) Nun kann man aber aus dem, was aus allen Bestrebungen des menschlichen Wesens unleugbar hervorzuchtet, mit Recht auf das *allgemeinste und nothwendigste Wirkungsgesetz desselben schließen*, weil die Voraussetzung eines andern entweder keinen hinlänglichen Beweis haben, oder nicht alle Erscheinungen umfassen würde, welche sich an der menschlichen Natur finden. Muß nun der Mensch, er mag gut, oder fehlerhaft handeln, allezeit weiter, allezeit nach Vollkommenheit streben, und ist es ihm schlechthin nicht möglich, etwas andres zu wollen. So muß das Gesetz, Strebe nach Vollkommenheit, unstreitig das Grundgesetz jedes Wesens seyn. (Dieses muß sehr auffallen; woher denn auf einmal diese Verwandlung in einem Imperativ? Aus dem Vorhergehenden folgt weiter nichts, als: so muß er allezeit nach Vollkommenheit streben, er mag wollen oder nicht) Hierzu kommt die allgemeine Betrachtung, daß jede Kraft, sie habe Namen, wie sie wol-

wolle, nach ihrer Bestimmung angewendet seyn will, und f. b. l. allerdings kein wesentlichen Bedürfnis hat, als die Erreichung ihres Zwecks, oder, welches einerlei ist, jede Kraft will seyn, was sie seyn soll. (will seyn? eine jede Kraft will seyn. Dieses versteht schwerlich jemand) und strebt nach Vollkommenheit in ihrer Art.

Alles was in dieser Stelle gesagt wird, kann auf das moralische Gesetz gar nicht angewandt werden, weil, wenn es sich wirklich so mit der menschlichen Natur verhielte, wie es hier vorgestellt wird, gar kein Gebot nöthig seyn würde, um den Menschen zu seinem Ziele zu bringen, sondern alles, wie in der übrigen Natur von selbst (vermöge des Gesetzes und der darnach wirkenden Kräfte) folgen würde. Das Gesetz würde nicht heißen: *Strebe nach Vollkommenheit*, sondern *Alles strebe vermöge seiner Natur nothwendig nach Vollkommenheit*. Die Vorzüge seines obersten sittlichen Grundgesetzes sucht Hr. R. auf folgende Art zu beweisen. Es lassen sich, heißt es S. 273 nur *drey* Arten von Grundätzen denken, die als Principien der Moral angenommen werden können, *formale, materiale und gemischte*. Ein Grundsatz ist *formal*, wenn er, ohne alle Rücksicht auf irgend einen Gegenstand, bloß die *Art und Weise* anzeigt, wie ein vernünftiges Wesen wollen soll. Ein Grundsatz ist *materiell*, wenn er, ohne alle Rücksicht auf die vernünftige Art des Wollens, bloß den *Gegenstand* anzeigt, welcher gelücht werden muß. Ein Grundsatz ist endlich *gemischt*, wenn er *beides zugleich* anzeigt, wenn er nicht bloß die Art und Weise bestimmt, wie gewollt werden soll, sondern auch zugleich den *Gegenstand* des Wollens anweist. So ist also der Grundsatz: handle consequent, *formal*; der Grundsatz: strebe nach Vergnügen, *materiell*; der Grundsatz: sey auch gegen deinen Feind gezecht,

gemischt. Die Begriffe, welche hier von Grundätzen überhaupt, und von formalen, materiellen und gemischten Grundätzen insbesondere gegeben worden, sind ganz falsch und eine Folge von den unbestimmten Begriffen, welche der Hr. Verf. von den moralischen Handlungen überhaupt hat. Ein sittlicher Grundsatz ist nämlich der Wahrheit nach ein solcher, welcher einen sittlichen *Bestimmungsgrund* des Willens ausdrückt, der Hr. Verf. versteht aber das darunter, was die Handlung ausdrückt, Hieraus erklärt sich nun das ganze folgende schiefe und unbestimmte Rationnement, das er aus seinen Begriffen folgert. Hier heißt es nämlich so: „Aus dem Begriffe dieser Grundätze fließen zugleich nachstehende Folgen: a) *Formale Grundätze sind, als solche, völlig leer*, weil sie nichts weiter vorschreiben, als die einzig rechtmäßige Handlungswiese der praktischen Vernunft, die immer dieselbe ist und bleibt, und ganz auf dieselbe Art an jeder guten Handlung vorkommen muß. Wer demnach der Sittenlehre ein rein formales Princip zum Grunde legt, der kann, wenn er consequent seyn will, nichts weiter herausbringen, als eine *Theorie über die Art zu wollen, die ein rein vernünftiges Wesen, ohne alle Rücksicht auf bestimmte Verhältnisse, und auf irgend einen Zusammenhang der Dinge, zu äußern hat*. Der *praktische* Grundsatz, welchen man hiermit annimmt, ist in seiner Art eben so leer, und eben so dürftig, als der *theoretische* Grundsatz vom Widerspruch. Auf diese Art läßt sich aber unendlich eine Sittenlehre finden, die *passend für die menschliche Natur* wäre. Denn eben dadurch, weil man vermöge eines Principis aus den Vorchriften der Sittenlehre alles entfernen muß, was *empirisch* und *materiell* ist, müssen diese Vorchriften eine Abgezogenheit, eine über alles Wirkliche hinausgehende Stange erhalten, der
nur

nur ein *rein vernünftiges Wesen* Genüge leisten kann. Da nun der Mensch kein solches Wesen ist, auch wohl nie dergleichen werden wird: so thut man, wenn man bloß bei dem Stehen bleibt, was aus einem rein formalen Princip folgt, lauter Forderungen an ihn, die sein Vermögen weit übersteigen; die aber auch eben darum, weil sie etwas unmögliches verlangen, alle verbindende Kraft verlieren; denn *ultra posse nemo obligatur*. — Hierzu kommt, daß sich von einer solchen Sittenlehre auch nichts sagen läßt, wo sie denn eigentlich hingehören soll. Eben darum, weil sie rein formal ist, darf und kann sie auf keine Bestimmung der Zeit, des Ortes, wirklicher Gegenstände, und vorhandener Verhältnisse Rücklicht nehmen; sie ist daher für ein Geschöpf, das von allen Seiten her bestimmt ist, das seine genau angewiesenen Verhältnisse hat, und vermöge seiner sinnlichen Triebe sich nothwendig darauf einlassen muß, unter einer Menge von Gegenständen zu wählen, völlig unbrauchbar; sie sagt ihm bloß, wie er wollen mußte, wenn er diese Neigung nicht hätte, wenn es ihm gleichviel seyn könnte, welche Objekte er zu behandeln hätte; und läßt ihn gerade über das, worüber er am meisten belehrt zu werden bedarf, über die Objekte der Wollust, und ihren Verh., ununterrichtet. Will man diesen in die Augen springenden Unbequemlichkeiten dadurch abhelfen, daß man empirische Zusätze macht, und alsdann von angewandten formalen Grundsätzen spricht: so gesteht man eben damit ein, daß ein rein formales Princip zur Grundlage einer Sittenlehre, wie die Menschen sie nöthig haben, nicht hinreichend ist, daß man wieder einlenken, und aus der Höhe, in die man sich verfliegen hatte, sich wieder herablassen muß, wenn man etwas Brauchbares sagen will. Zu geschweigen, daß diese angewandten forma-

Annal. 777.

len Grundsätze eben zu dem gemischten Princip gehören, von welchem nachher gezeigt werden soll, daß es allein zur Begründung einer der menschlichen Natur angemessenen Sittenlehre taue.

Das Schiefe dieses Raisonnements springt in die Augen, wenn man folgendes erwägt: Denjenigen, welche einen formalen Grundsatz der Moral zum Grunde legen, ist es nie eingefallen zu behaupten, daß die Handlungen des Menschen ohne Objekt und ohne Materie seyn sollen, sondern nur der Bestimmungsgrund ihrer Handlungen (deren Materie durch die Triebe und Neigungen hinlänglich bestimmt wird) soll die Form der Vernunft oder die Allgemeinheit der Maxime seyn. Wenn ich daher tausendmal die Materie der Handlung mit der Form verknüpfe, so wird dadurch der Satz weder material noch gemischt, wie Hr. R. wähnt, sondern behält seine formale Natur, so lange nur die Allgemeinheit der Maxime der Bestimmungsgrund bleibt, weshalb ich die Materie realüre. Hr. Reinhard irrt sich also ganz und gar, wenn er meint: Handle consequent, sey ein formaler, strebe nach Vergnügen, ein materialer, und sey auch gegen deinen Feind gerecht, ein gemischter Grundsatz. Denn in diesen Formeln ist der Bestimmungsgrund ganz unbestimmt gelassen, und man weiß daher gar nicht, ob sie formal oder material sind. Denn es wird darauf ankommen, was der Verf. für Bestimmungsgründe hinzudenkt, welche uns bewegen sollen, diese Regeln zu befolgen; sie d.ücken, so wie sie da stehen, gar keine moralischen Grundsätze aus. Wenn ich aber sage: Es ist Pflicht auch gegen den Feind gerecht zu seyn, du sollst andern Wohlthun u. f. w. so sind diese Sätze formale Sätze. Denn der Bestimmungsgrund, eine gewisse Materie, welche im Satze ausgedrückt wird, ist das Sollen, die Pflicht,

G g

die-

dieses ist aber eben die Form der Vernunft. Unter diese Form paßt, jedoch nur unter gewissen Sätzen, auch das Vergnügen und das consequente Handeln, welches gar keine Form sondern eine Materie, ein Objekt der menschlichen Handlungen ist, das durch Naturkräfte erhalten werden kann, und das hier durch die Pflicht verboten ist (wie ein consequenter Betrüger zu seyn) dort aber durch die Pflicht geboten seyn kann (wie in den moralischen Grundätzen consequent zu seyn.) Eben so unrichtig und unpaßend ist nun auch das, was der Hr. Verf. über die materialen Sätze beibringt, unter Nr. b. *Materialie Grundätze*; heist es daselbst, *sind, als solche, völlig unwürdig*, weil sie nichts weiter fordern, als das Streben nach einem Objekt, ohne zu bestimmen, wie dieses Streben eingerichtet und beschaffen seyn müßte. Wer ein solches Princip zum Grunde legt, erhält *keine wahre Sittenlehre*; er ist bloß der Ausleger unsrer sinnlichen Triebe und ihrer Ansprüche; er erklärt die verschiedenen Richtungen, welche sie nehmen, und welche man sie nehmen lassen muß; seine Theorie ist daher nicht *moralisch*, sondern *physisch*, und paßt der Hauptsache nach auf die vernunftlosen Thiere eben so gut, als auf die Menschen. Sobald er einen *Schritt weiter thut*, sobald er sich darauf einläßt, zu zeigen, wie man seine Neigungen einander unterordnen, wie man sie mit Vorsicht und Mäßigkeit befriedigen, wie man Vortheile gegen einander berechnen, wie man mit Klugheit, oder gar mit Würde verfahren soll: ist er nicht mehr consequent; sein Princip, das *rein material* seyn sollte, fängt an, zugleich *formal* zu werden, und in ein *gemischtes* überzugehen.

Es ist fast unmöglich, in dieser Stelle den Verf. recht zu verstehen. Es scheint fast, als ob er unter einem materialen Grund-

satz das verstünde, was man sonst unter einem Naturgesetze verstehen muß. Dann aber ist gar kein Sinn in der Entgegensetzung des Formalen und Materialen. Es ist hier ja von praktischen Grundätzen die Rede, d. i. von solchen, die einen Bestimmungsgrund des Willens ausdrücken. Nun wird in demselben entweder das Sollen selbst, d. i. der Umstand das es allgemein gewollt werden kann, d. i. die Form, als Bestimmungsgrund vorgestellt, oder der Eindruck, den die Materie auf das Subjekt macht, als die Verbindung des Materie mit dem Subjekte, das Gefühl wird als Bestimmungsgrund vorgestellt. Man soll etwas, weil dieses Etwas unter den Begriff des Sollens paßt, oder man soll etwas, weil das Wollen das Mittel ist zur Materie und dem damit verknüpften Gefühl zu gelangen. Im ersten Falle ist der Bestimmungsgrund folglich auch der *Grundsatz formal*, im andern *material*. So wohl im formalen als materialen Grundsatz kann eine und eben dieselbe Materie als Objekt des Begehrens vorgestellt seyn. Du sollst andere Menschen glücklich machen, weil es Pflicht ist, ist ein formaler Satz, du sollst andere glücklich machen, weil dieses das Mittel ist, dich selbst glücklich zu machen, ist ein materialer Satz; in beiden ist die Materie einerlei, nur der Bestimmungsgrund ist verschieden. Dieses alles ist so oft und so deutlich gesagt, daß man kaum begreifen kann, wie einem denkenden Manne noch folgende Worte entfallen können, welche S. 275 sub c. stehen: *Ein gemischter Grundsatz ist demnach einzig und allein brauchbar, wenn eine Sittenlehre begründet werden soll, welche allen Bedürfnissen des Menschen Genüge leistet, und auf der einen Seite nicht chimärisch und übertrieben, auf der andern aber nicht unedel und thierisch seyn soll. Da nämlich der Mensch selbst ein gemischtes Wesen ist,*

das

das aus Vernunft und Sinnlichkeit zusammengesetzt ist: so lehrt die Natur der Sache, daß man, wenn man ihm vorschreiben will, was er thun und lassen soll, weder mit einem bloß formalen Grundsatz ausreicht; denn so sorgt man bloß für seine Vernunft, und entwirft eine Moral für einen Gott. (Welch eine Folge! Wenn gesagt wird: Der Umstand, daß ein gewisses Object der Neigungen nur dann und insoweit gewählt werden solle, als es nach allgemeinen Gesetzen als möglich gedacht werden kann; so ist das eine Moral für Gott? Nicht mehr und nicht weniger drückt aber der formale Grundsatz aus. Wenn in der allgemeinen Formel desselben von aller Materie abstrahirt wird; so wird er ja nicht etwa als Ursache der Handlungen dargestellt, sondern nur in dem moralischen Bestimmungsgrunde ausgedrückt. Daß aber jede moralische Handlung ein Object in der Sinnenwelt habe, und daß dieses allein durch die Sinnlichkeit angewiesen und bestimmt, muß als eine, selbst jedem Kinde, bekannte Sache vorausgesetzt werden, und bevor man einem Denker einen so kritischen Irrthum aufbürdet und ihn darnach beurtheilt, sollte man billig versuchen, ob sich nicht ein anderer Sinn, als der vermeinte, in seinen Worten finden ließe.) Noch, heißt es im Buche weiter, mit einem bloß materiellen; denn so sieht man nur auf seine Sinnlichkeit, und erniedrigt ihn zum Vieh. Wie wahr dies ist, erhellt am deutlichsten daraus, weil weder die, welche formale Grundsätze annehmen, noch die, welche sich materialer bedienen, *consequens* (d. h. den wunderbaren Begriffen gemäß, die Hr. K. davon gegeben hat, woran aber die, deren Meinung er vortragen will, nie gedacht haben) verfahren, und in den Grenzen bleiben, die ihnen durch ihre Principien vorgeschrieben werden, *Jeus*, statt von allem Em-

pirischen zu abstrahiren, müssen sich nothwendig zu demselben herablassen, oder, wie sie es nennen, ihre reinen Principien anwenden, d. h. sie in gemischte verwandeln. Vermittelt dieser *Nachhilfe*, zu der sie aber durch ihr Princip auf keine Weise berechtigt werden, kommen sie aber gerade wieder dahin, wo der, welcher einen gemischten Grundsatz annimmt, sich bereits befindet, ohne einen unbilligen Aufschlag in Regionen gewagt zu haben, in welchen sich nicht auszuern läßt, und wo die menschliche Natur nicht hingehört. Ein totaler Mißverständnis. Die Anwendung des reinen formalen Grundsatzes auf empirische Gegenstände ist keine *Nachhilfe*, die jenem geschähe, sondern etwas, das in der Natur eines jeden reinen Principa liegt, das eben dadurch erst praktisch wird, daß die Erfahrung ihm gemüß eingerichtet werde. Eben so unrecht wird nun gegen die materialen Principien deklamirt, deren Fehler Hr. K. gänzlich verkennt. Sicher hat der Hr. Verf. fehl gesehen, wenn er S. 277 sagt: Alle Verirrungen in der Sittenlehre lassen sich auf den Hauptfehler zurückführen, daß man die beiden wesentlichen Theile der menschlichen Natur, den vernünftigen und sinnlichen, zu sehr trennt, und einander entgegensetzt. Die unausbleibliche Folge davon war, daß man, je nachdem man dem einen oder dem andern Theile den Vorzug ausschließend zugestand, entweder ein bloß formales Princip der Moral annahm, und alles überspannte; oder ein materials ergriff, und alles erschloffe.

Diese angeblichen Verirrungen finden sich nirgends. Nicht bei denjenigen, welche ein formales Princip wollen. Denn diese behaupten ja nicht, daß die Vernunft etwa allein die Handlung vollbringen soll; sie sagen nämlich, mehr als es selbst alle übrigen Philosophen wollen, daß ein Mensch ohne Sinne sich kein Object vor-

stellen und kein Objekt ohne sinnliche Kräfte zu Grunde bringen könne; sie wollen nur, daß diese sinnlichen Kräfte dann *sittlich* gebraucht werden, wenn sie ihre Objekte (und andere Objekte gibt es nach ihnen für den Menschen nicht) nach Gesetzen realisiren, die allgemein als Gesetze gedacht werden können. Wo ist nun hier das Uebertriebene? Gebietet etwa das formale Princip Götter zu werden? Das wäre allerdings etwas übertriebenes, und das könnte die Vernunft eben deshalb nie für ein allgemeines Gesetz erkennen. Denn ein solches kann nichts gebieten, als was alle Menschen für möglich erkennen. Niemandes Rechte zu verletzen, seinen Nahrungstrieb, Ehrtrieb, Geschlechtstrieb nur unter den Schranken zu besriedigen, daß dadurch anderer Zwecke nicht verletzt werden u. s. w. Dieses sind Objekte, welche allgemein gewollt werden können und sollen. Wenn doch Hr. R. irgend ein übertriebenes Objekt genannt hätte, das allgemein gewollt werden kann. Aber liegt es nicht schon im Begriffe des Uebertriebenen und Gespannten, daß es nicht unter die Form der Allgemeinheit passen kann? Müßte nicht die Vernunft dieses sogleich verwerfen? — Und eben so ungerecht ist der Vorwurf, daß ein materiales Princip alles erschlaße. Das vom Verf. gewählte ist, wenn es als Sittengesetz gedacht wird, ganz und gar ein *materiales*. Denn er setzt den letzten Bestimmungsgrund in die Aehnlichkeit mit Gott, in die eigne Vollkommenheit und also zuletzt doch in die daraus entspringende Glückseligkeit des Subjekts. Denn was uns sonst antreiben sollte, jene Vollkommenheit zu begehren, wenn von dem formalen Bestimmungsgrunde abstrahirt wird, läßt sich nicht absehen. Ein solches Princip könnte nun, ohnerachtet es *materiales* ist, wenn es nur sonst in Wirklichkeit gesetzt werden könnte (worn je-

doch zu zweifeln ist) sehr erhabne und glänzende Handlungen hervorbringen. Wir müssen unserm Verf. noch weiter folgen, um alles vor uns zu haben, was er zum Vortheil seines Principis sagt. Diese Vortheile gibt er S. 277 so an: Ein solches Princip ist 1) *gemischt*. Er ist nämlich formal, wiefern er ausagt, man müsse *stets vernünftig*, d. h. seiner Bestimmung gemäß handeln; man müsse alles darum wollen, weil man es vermöge dieser Bestimmung wollen soll, und sich sonst in Widersprüche mit sich selbst verwickeln würde. Er ist aber auch *materiales*, wiefern er die Objekte mit einschließt, die *gewollt werden sollen*; wiefern er gebietet, nach allein zu streben, wozu man eine Kraft und einen Trieb bei sich findet, und dadurch jeder dieser Kräfte den Grad von Stärke und Übung, welchen sie haben soll, und jedem dieser Triebe die Befriedigung, die er zu erwarten berechtigt ist, wirklich zu verschaffen (Daß dieses nicht passe, erhellet schon aus den vorhergehenden Anmerkungen. Der Grundsatz des Verfassers ist weder *materiales* noch formal noch gemischt, weil gar nicht darin ausgedrückt ist, welches der Bestimmungsgrund seyn soll, sondern man muß dieses erst errathen. Der Satz: handle stets vernünftig, kann eben sowohl einen formalen als *materiales* Bestimmungsgrund haben, und man wird dadurch gar nicht über die sittlichen Begriffe dessen belehrt, der ihn gibt.) — Hieraus folgt 2) *daß er unsrer Natur völlig angemessen seyn, und auf eine für sie überall und stets passende Sittenlehre führen muß*. Denn sobald man diesen Grundsatz annimmt, ist für beide Theile *unsers Wesens* gesorgt; es ist dem vernünftigen Theile vorgeschrieben, wie er wollen soll, und dem sinnlichen, was er zu suchen hat; es ist jenem die *Hürde* gesetzt, nach der er streben muß, und diesem der *Genuß*

Gust angewiesen, welchen er verlangen darf. Es erhellt aus dem Vorigen, daß dieser Vorzug nur eingebildet sey, weil darin weder Zweck noch Form gehörig bestimmt ist. Soll überdem dieser Grundsatz gehörig erklärt werden; so thut die Vernunft beides, sie bestimmt sowohl die Form als die Materie. Aus ihr wird nämlich das Objekt d. i. Willens, die *Aehnlichkeit mit Gott* nicht minder, als der Umstand abgeleitet, daß diese jedermann zum Gegenstande seines Willens machen solle. Die verneinte Vollkommenheit liegt also gar nicht in ihm. Rec. kann also auch den dritten angegebenen Vorzug nicht in diesem Princip finden, wenn es heißt: *Das angegebene Princip hat auch die Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Deutlichkeit, welche ein Moralprincip haben soll. Allgemeinheit und Nothwendigkeit* kommt ihm nämlich zu, wiewern es *formal* ist; es ist in dieser Hinsicht für alle vernünftige Wesen verbindlich, sie mögen seyn, wer sie wollen; auch stets und ohne Ausnahme verbindlich, weil sich das Wesen der Vernunft nie ändert. *Deutlichkeit* aber hat es in *beiderlei* Hinsicht. Denn wiewern es *formal* ist, kündigt es sich dem Bewußtseyn als ein Faktum an, das nicht abgeleugnet werden kann. Wer mit Vernunft begabt ist, fühlt, so bald und so lang er ihrer mächtig ist, unwillkürlich, daß er die Verbindlichkeit hat, ihr unbedingt und ohne Ausnahme zu folgen, und sich überall von ihr leiten zu lassen. Wiewern es *materi* list, hat es ohnehin Evidenz. Denn es fordert eigentlich nichts weiter, als daß wir allen unsern Fähigkeiten und Trieben möglichst Genüge leisten sollen. Da nun jeder weiß, oder doch, sobald er über sich nachdenkt, wissen kann, welche Fähigkeiten und Triebe er besitzt; so ist ihm hiemit auch klar, was er zu suchen, und worauf er seine Bemühungen zu wenden hat.

Die Kritik dieser Gedanken ergibt sich aus dem Vorigen. Es gilt die Versicherung der Deutlichkeit nichts, wenn sie von andern nicht gefunden wird. Rec. wenigstens findet viel Dunkelheit und Unbestimmtheit der Gedanken darin, und insbesondere einen totalen Mißverstand des eigentlich Moralischen. Und so kann denn Rec. natürlicher Weise auch den vierten Vortheil nicht anerkennen, der darin bestehen soll, daß er das beste Verhältniß zwischen Moral und Religion festsetze. Denn da er wirklich gar keinen sittlichen Bestimmungsgrund ausdrückt, und über die Gottheit ebenfalls nichts bestimmt, als daß dessen Idee Muster untrer Handlungen seyn solle; so sieht man auch nicht ein, wie die Religion sonderlich mit diesem Grundsatz zusammenhänge, auch nach dem nicht, was der Verf. hierüber sagt. Er meint nämlich, durch diesen keinen Grundsatz würden Moral und Religionen coordinirt. Man muß, heißt es, vor allen Dingen die Gesetze der Vollkommenheit, nach der man streben soll, genau kennen, und sie in ihrer ganzen Heiligkeit fühlen; dies kann man aber nicht, ohne daß von der Vernunft aufgestellte Ideal der höchsten sittlichen Vollkommenheit, ohne die Idee von Gott zu Hülfe zu nehmen; Sittenlehre und Religion müssen also einander aufklären, und sind schon in dieser Hinsicht coordinirt. (Diese Idee ist aber doch noch nicht Religion) — Man muß, um nach einer Vollkommenheit streben zu können, zu der ewige Erhaltung untrer Kräfte, und eine glückliche Verknüpfung der äußern Umstände nöthig ist, welche der Mensch nicht in seiner Gewalt hat, auf den Beistand eines allmächtigen Wesens rechnen können, das uns nie verläßt; Sittenlehre und Religion unterstützen also einander, man sieht keine Möglichkeit ein, den Forderungen der einen zu gehorchen, wenn

wenn man durch die Verheißungen der andern nicht dazu gestärkt wird. Auch hier sieht Rec. keine Nothwendigkeit ein. Denn wenn das Streben Sachs der Natur ist, wie der Verf. annimmt; so wird es dadurch nicht aufhören, daß man einsieht, es werde nicht gänzlich befriediget werden. Die Vernunft einsieht, daß man nicht ganz glücklich werden kann, ist nicht fähig, den Naturtrieb nach Glückseligkeit zu unterdrücken, noch die Handlungen, die auf dessen Befriedigung abzielen, zu verhindern. Die Vollkommenheit, heißt es weiter, welche man zu suchen hat, soll auch Brauchbarkeit für die Welt seyn, man soll immer fähiger werden, die allgemeine Vollkommenheit zu mehren; aber diese Fähigkeit wird man weder glücklich erlangen, noch glücklich anwenden können, wenn man nicht an einen Weltregierer glaubt, der die Angelegenheiten des Ganzen mit unendlicher Macht, Weisheit und Güte lenkt, und jedem einzelnen Geschöpf den Platz anweist, wo es alles werden und alles leisten kann, was es in seiner Art werden und leisten soll; auch hier müssen also Sittenlehre und Religion einander die Hände bieten. Allein wenn die Würde und die Moralität darin besteht, daß jemand aus allen seinen Kräften dieses Ziel zu erreichen sucht; wie kann der Würde des Subjekts dadurch Abbruch geschehen, daß die kaiserlichen Umstände ihm zuwider sind, und seine besten Unternehmungen mißlingen. Das Wesen soll sich brauchbar machen, aber doch nur für eine moralische Welt. Gesezt aber diese sey unsittlich, es trage also für diese nichts: so leidet doch dadurch sein innerer Werth nicht. Endlich, heißt es weiter, soll die Vollkommenheit, nach welcher das Princip der Moral zu streben gebietet, auch *Wohlfahrt* seyn; daß man diese durch eigne Anstrengung zu erlangen nie hoffen darf; wenn man

sich nicht auf einen Gott verlassen kann, welcher die ganze Natur zu beherrschen und Würdigkeit und Glückseligkeit ins Gleichgewicht zu stellen vermag, gesteht man ohnehin zu. Aber unter allen Arten des Zusammenhangs, welche zwischen Sittenlehre und Religion Statt finden, ist diese in der That die unwichtigste. Warum denn aber die unwichtigste? Ist etwa dem Menschen an seiner Wohlfahrt das Wenigste gelegen? — Oder ist, um diese zu bewirken, ein Gott am wenigsten nöthig? Wir sollten aber glauben, da doch die innere Würde von dem Subjekte allein abhängt, es könnte das kaiserliche Princip, um diese hervorzubringen, am ersten entbehrt werden, und wenn die Wohlfahrt etwas anders ist, als die moralische Tauglichkeit zu derselben, die letztere aber allein von dem Subjekte ganz abhängt; so ist ja wohl ein kaiserliches Princip, um auch das Aeußere dem Inneren gemäß einzurichten, nothwendig. Wie kommt denn der Hr. Verf. dazu, gerade dieses Verhältniß als unrichtig vorzustellen, da doch Christus, dessen Auktorität er für allgemein annehmen muß, Gott hauptsächlich als Austheiler des Wohls und Wehes der Menschen aufstellt, und gerade dadurch die Menschen zur Tugend anzutreiben sucht, daß er sie ihnen als den einzigen Weg zur ewigen Wohlfahrt im Reiche Gottes anpreist, welches doch gewiß unter keiner andern Bedingung möglich ist, als wenn ein allmächtiger moralischer Richter da ist?

So wenig es nun dem Verf. gelungen ist, ein moralisches Princip darzustellen und zu liefern, so wenig konnte ihm auch gelingen, die übrigen sittlichen Begriffe richtig zu bestimmen und zu deduciren. So ist 1) Sowohl der Begriff als die Deduktion und der Beweis der Freiheit §. 84. gänzlich verfehlt. Es wird durch das ganze Raisonnement nichts weiter dargethan,

als daß unsre Handlungen von allgemeinen Vorstellungen abhängig sind, welches Verhältnis der Verf. Freiheit nennt. Da aber diese allgemeinen Vorstellungen und Regeln sämtlich die Vollkommenheit des Subjekts zum Zwecke haben müssen, weil dieser der Grundtrieb der menschlichen Natur ist; so sieht man wohl, daß dieser natürliche (folglich auch unwiderstehliche) Grundtrieb die letzte Quelle aller Handlungen ist, und da dieser Trieb doch seine Existenz und Einrichtung einem äußeren Princip (der Gottheit) verdankt: so rühren im Grunde doch alle seine Handlungen von diesem äußeren Princip her und das Subjekt ist nicht eigentlich frei. Wir wollen den Verfasser selbst hören: So groß indessen die Gewalt des Körpers über die Seele ist: so ist doch diese im Stande, die Herrschaft über denselben, die ihr, als dem bessern Theile gebührt, zu behaupten, wenn sie nur ihre Kräfte brauchen will. Denn nicht immer handeln wir, wie schon die Erfahrung lehret, nach den blinden Antrieben des Körpers, und nach der Gewalt äußerer Eindrücke; sondern nach einem unleugbaren Geleitz unsers Willens ist es uns möglich, diesen Antrieben und Eindrücken zu widerstehen, sobald wir nur ernstlich wollen; das Gegenteil von dem zu thun, worzu sie uns reizen; in zweifelhaften Fällen unsre Wahl aufzuschieben, und vernünftige Ueberlegungen vor ihr bergehen zu lassen; wir find uns sogar bewußt, daß wir Thätigkeiten schlecht hin anfangen, und ohne von irgend etwas nothwendig bestimmt zu werden, die eignen unabhängigen Urheber gewisser Wirkungen seyn können.

Die Nichtigkeit des letzteren Schlusses ist schon so oft gezeigt, daß man sich wundern, ihn hier wieder zu finden. Denn wie kann daraus, daß ich mir keiner Ursachen bewußt bin, gefolgert werden,

daß auch keine da sind? — Den Begriff der *Freiheit* bestimmt der Hr. Verf. so: sie sey (294) das Vermögen aus eignen Bewegung, nach vernünftigen Vorstellungen zu handeln, ohne von äußeren und fremden Ursachen dazu gepöthigt zu werden. Diese äußeren und fremden Ursachen können aber doch nach dem Verf. nur materielle seyn; die Vorstellungen aber werden doch nöthigen, und da diese durch den Trieb nach Vollkommenheit, der nicht unser eignes Werk ist, wieder gepöthigt werden; so vernichtet dieser Trieb die absolute Freiheit und es bleibt nichts als eine relative übrig, wobei keine Imputation statt finden kann. Denn obgleich der Verf. §. 88. eine Menge Handlungen nachläßt macht, welche zugerechnet werden sollen; so bedarf es doch nur einer leichten Ueberlegung, um die Inconsequenz darin zu finden.

Wir hören auf, das Detail der moralischen Begriffe des Verf. mit unsrer Kritik zu verfolgen und begnügen uns, nur einige allgemeine Bemerkungen über das Unternehmen des Hrn. Verf. zu machen: Man pflegt zu sagen: *Wer alles Gute will, erreicht nichts.* Uns dünkt, dieses Sprichwort paßt auf das Werk des Verf. Er wollte alle Meinungen der Moralphilosophen coalisiren und daraus ein Ganzes machen, aber diese heterogenen Theile vernichteten sich selbst. Es ist kein Zweifel, daß dieses Buch viele Bewunderer und viele Leser finden werde und beide verdient es; beide werden unsern Tadel unbillig und hart finden; aber wir bitten unsre Leser, auf folgende Bemerkungen zu achten: *Es ist etwas anders eine Menge schöner und vorzreflicher Gedanken neben einander stellen und diese Gedanken in ein consequentes System zu verbinden.* Die mehrsten Menschen sind fähig, die Vortreflichkeit einzelner Beobachtungen und Gedanken zu fühlen und sie

zu bewandern, aber von zehntausenden kann nicht einer beurtheilen, ob ein Buch ein consequentes Ganze ausmache. Unser Tadel betrifft nur dieses Werk bloß, (in so weit es ein System seyn soll. Geht man von diesem Gesichtspunkte aus, so muß man alle Begriffe und Sätze nach dem von dem Verf. selbst festgesetzten Grundprincip beurtheilen, und aus diesem Standpunkte treffen das Werk alle die Fehler, welche wir bisher gerügt haben. Im übrigen gesehen wir mit Vergnügen, 1) daß wir eine sehr große und reiche Gelehrsamkeit und Blesenheit in den Anmerkungen und Textworten gefunden haben; 2) daß insonderheit der anthropologische Theil dieser Sittenlehre, welcher gerade der weitläufigste des Buchs ist, voll trefflicher, sehr sinniger Beobachtungen und nützlicher Rathschläge ist; 3) daß in diesen Hinsichten das Werk alle mögliche Empfehlung verdiene, und daß, wenn man selbst die oben gerügten inconsequenten Gedanken einzeln und isolirt betrachtet, sich mit ihnen ein recht leidlicher Sinn verbinden lassen, so daß kein Nachtheil für das Leben daraus zu besorgen ist. Insonderheit wird das Buch für Prediger sehr nützlich seyn, da sie einen so großen Vorrath trefflicher Gedanken darin finden, die der gute Kopf nach keiner eignen Art bearbeiten kann, weil sie in jedes System passen.

Dessen ungeachtet bleibt aber doch dieses Werk, als System betrachtet, sehr unvollkommen. Der Grund, weshalb ihm ein systematisches Moralsytem gar nicht gelingen konnte, liegt darin, daß sich der Verf. um die eigentliche Natur und das Wesen moralischer Begriffe gar nicht bekümmert hat, sondern daß er sie mit den physischen Begriffen völlig gleichartig behandelt, ein Fehler, der nothwendig jedes Unternehmen, ein Moralsystem zu Stande zu bringen, vernichten muß.

Wäre er sich selbst consequent geblieben; so hätte er bald selbst das Unthunliche seines Unternehmens empfinden müssen, aber so springt er von seinem Princip gar bald ab, und macht einen sittlichen Gebrauch von den Begriffen, die er physisch begründet hatte. Hieraus entspringt ihm der Vortheil, daß er in der Folge, wie jeder andere redet und mit den sittlichen Principien einstimmt, wo er denn auch allgemeinen Beifall findet. Daß seine Principien ihn bestimmen sollten ganz anders zu reden, merkt der Tausendste nicht, und ist, wie es scheint, von dem Verf. selbst nicht bemerkt worden, da er mit so vieler Zuversichtlichkeit die Richtigkeit seiner Principien allenthalben anpreist. Bloß der architektonische Kopf, der auf die consequent systematische Verbindung aller Theile mit dem obersten Princip sieht, wird diefen Hauptfehler wahrnehmen, und ihn solche ist allein unsre Beurtheilung. Denn die Anstalten sollen sich nicht um die Vermehrung der Litteratur der Erbauungsbücher bekümmern, sondern um das was die Philosophie als Wissenschaft gewonnen hat.

Nach allen diesem können wir nicht umhin, das Urtheil zu prüfen, welches der Hr. Verf. in der Vorrede über die kritische Philosophie gefällt hat, und welche man als eine Art von philosophischen Glaubensbekenntnis ansehen kann, mit dem genauere bekannt zu werden, nicht ohne Interesse seyn wird. Der Verf. erzählt zuerst, wie er sein Urtheil über diese Philosophie lange, durch Umstände gedrängt, habe aufschieben müssen, weil er nicht die gehörige Zeit gehabt, sie zu prüfen. Da er nun indessen zu einem festern Urtheile über die kritische Philosophie und ihr Verhältnis gegen die Sittenlehre des Christenthums gekommen zu seyn glaubt, auch bei der Umformung seines Werks die neuen Einsichten, die er derselben verdankt, anzuz-

zuwenden gesucht hat: so wird man es ihm erlauben, daß er hier seine Stimme über sie abgebe, und, so weit der enge Raum einer Vorrede, und der beiondere Zweck dieser Schrift es verstaten, die Begriffe kausre, welche sich von der Wichtigkeit und dem Werth derselben in ihm gebildet haben. Er wird dies mit der Freimüthigkeit eines Mannes thun, der kein andres Interesse hat, als die Beförderung dessen, was er für Wahrheit erkennt, und der sich übrigens gar nicht schämt, gleich im Voraus einzugesehen, daß er nach allen den Unteruchungen die er über die philosophischen Lehrgebäude der alten und neuen Welt mit aller ihm möglichen Anstrengung und Unpartheilichkeit angestellt hat, das reine Evangelium Jesu noch immer für göttliche Weisheit, und für die größte Wohlthat hält, die das menschliche Geschlecht von Gott empfangen konnte.

Man wird sich hier wundern, die philosophischen Lehrgebäude mit dem Evangelium Jesu in Vergleichung gebracht zu sehen, da beides ganz heterogene Dinge sind, in dem Jesus gemeine Sitten- und Religionslehren vortrug, die Philosophen aber ein wissenschaftliches Gebäude der Vernunftwahrheiten zum Zweck hatten, und das Urtheil, daß das Evangelium seinem wahren und reinen Gehalte nach, eine Wohlthat für die Menschheit gewesen sey, kein einziges philosophisches System ansieht, ob gleich einige Philosophen anderer Meinung hierüber gewesen seyn mögen. Doch wir wollen den Hrn. Verf. weiter hören. Nachdem er zuerst der Idee des Kantischen Unternehmens, das jedoch mit sehr schwankenden Begriffen vorgestellt wird, seinen Beifall erteilt hat, macht er über die Ausführung folgende Bemerkungen. Der Ausspruch, dies oder jenes in unserm Gemüthe sey *subjektiv*, sey *nichts weiter, als die in demselben bestimmte*
Annal. 797.

Form, welche den Gegenständen außer demselben, den Dingen an sich, *auf keine Weise zukomme*, läßt sich unter der einzigen Bedingung thun, wenn eine Erkenntniß der Dinge an sich möglich ist, wenn man ihre absolute Belchaffenheit wissen, und sie mit der Art, wie sie erscheinen, sobald sie unter den Bedingungen unser Vorstellungsvermögens stehen, *vergleichen* kann. Denn nur dann kann man das, was in jeder Vorstellung dem Gemüthe angehört, mit Gewisheit von dem sondern, was dem Objekt eigen ist. Diese Worte beruhen auf einer ganz falschen Vorstellung, die sich der Verf. von dem Unternehmen der kritischen Philosophie macht. Denn diese will nicht das scheid n, was den Dingen an sich und dem Subjekte gehört, sondern was in der Vorstellung eines Dinges (das kein Ding an sich, sondern ein relativer Gegenstand, eine Erscheinung ist) *subjektiv* und *objektiv* ist. Dieses aber muß sich sehr wohl bestimmen lassen, da man gar nicht über die Vorstellung des Dinges hinausgeht, und bloß den Akt des Vorstellens (die Form) von dem was in der Vorstellung vorgestellt wird (der Materie) unterscheiden will. Durch diese Bemerkung sieht man hinreichend ein, daß alles, was in der Folge dieses Paragraphen gesagt wird, ein völlig leeres Redonement sey und die kritische Philosophie gar nichts angeht. So heißt es in der Anze: „Man muß z. B. einräumen, daß *Zeit* und *Raum* subjektive Bedingungen der sinnlichen Anschauung sind, aber mehr als dies hat die *Kritik der reinen Vernunft* nicht bewiesen, und nicht beweisen können. Die Behauptung, daß sie *bloß* Formen der Sinnlichkeit, und außer uns *nichts* sind, ist *erschlichen*, und setzt stillschweigend die in dieter Kritik sebst für unmöglich erklärte Kenntniß des Dings an sich voraus.“ Was mag sich der Verf. unter subjektiven Formen denken.

denken. Die Kritik erwägt die menschliche Erkenntniß, unter andern die *äußeren* Vorstellungen der Dinge; sie findet unter dem, was sie sich äußerlich vorstellt, auch den *Raum*, und indem sie nachdenkt, wie dieses Objekt ihrer Vorstellung entspringen sey, bemerkt sie, daß es nichts als gerade der Aktus des äußeren Vorstellens sey, wovon sie eben dadurch eine Vorstellung erhält, daß sie über sich selbst reflektirt. Nun sagt Hr. R., der Aktus des Vorstellens (Raum genannt) könne auch noch etwas anders seyn, als dieser Aktus. Ist hierin Sinn?

Ich kann nicht leugnen, heißt es weiter S. XI, daß der *Auhlick* dessen, was die kritische Philosophie für die *reine Form* unsers Wesens erklärt, immer einen *sehr traurigen und niederschlagenden Eintruch* auf mich gemacht hat. Ist der Grundriß untrer Natur, wie ihn diese Philosophie gezeichnet hat, richtig; so scheinen wir mehr das *rhapsodische, uns übel verbundenen, und mit einander streitenden Kräften zusammengefügte Werk* des Zufalls, als das *Meisterstück* einer *schoffend. n Weisheit* zu seyn. Ein Wesen, das durch seine *Vorstellungskräfte* ganz auf die *Erfahrung beschränkt* ist, und sich über die Grenzen derselben nicht hinaus wagen darf, ohne ganz unvermeidlich in das Land der Träume zu gerathen; das aber dessen ungeachtet unter diesen *Vorstellungskräften* eine fast *zügellose Phantasie*, und eine *Vernunft* besitzt, die diese *Schranken schlechterdings nicht anerkennen*, wovon insonderheit die *letzte* lauter Vorstellungen bildet, die alles Sinnliche übersteigen, sich erhebt bis zum Unendlichen und Unbegrenzten, und fast unausbleiblich bestimmt ist, ihre Ideen mit der *Wirklichkeit zu verwechseln* — ein Wesen, das ein *sittliches Gesetz* in sich trägt, welches einen unbedingten Gehorsam fordert, und jede Rücksicht auf eignen Vortheil schlechterdings

als unwürdig *verwirft*, das aber neben diesem Gesetz *Neigungen* hat, die diesen Vortheil eben so nothwendig *suchen*, sich überall einmischen und mitwirken, und es zweifelhaft machen, ob jenem Gesetze, seitdem es Menschen gibt, auch nur in einem einzigen Fall ein reiner Gehorsam geleistet worden sey — ein Wesen, das, um ja aus recht widersprechenden Eigenschaften zusammengesetzt zu seyn, ein *radicales Böses* in sich hat; zu den unbedingten Ideen aber, welche nur durch die äußerste Anstrengung der sich selbst kritizirenden Vernunft für etwas bloß subjektives haben erkannt werden können, durch seine *sittlichen Bedürfnisse wider zurückgenötigt* wird, und sie nun doch als etwas Wirkliches und Objektives *glauben* soll: ein, *solch* s Wesen ist doch wahrlich ein im höchsten Grad *übel organisiert*, mit sich selbst durchaus *uneiniges*, und in jeder Hinsicht *bedauernswürdiges Ganzes*.

Es würde den kritischen Philosophen leicht fallen, dieser Litaneey eine andere entgegenzusetzen, welche die Organisation, die der Verf. dem Menschen gibt, noch kläglicher abschilderte. Der Verf. wird aber wohl selbst bemerken; daß dergleichen *Welklagen* aus mancherlei Ursachen herühren können. Soll aber ein vernünftiges Urtheil herauskommen; so muß man die Anlagen und Kräfte eines organischen Wesens zu seiner inneren Bestimmung vergleichen. Nun ist des Menschen Bestimmung hier auf der Erde *sich sichtlich zu kultiviren*, und zwar durch seine natürlichen Kräfte. Mit diesem Zwecke stimmt aber alles überein, woraus die kritische Philosophie den Menschen bestehen läßt. Dafs seyn Erkenntnisvermögen nicht aufs *Ueber sinnliche* geht, ist sehr gut. Denn er würde nur dadurch von der *Sinnenwelt* abgezogen werden, welche doch allein seinen *Verstand* und *vorgeblichen Erkenntnis-*

niskräfte gehörig beschäftigen kann. Der Verstand, weite doch irgend eine überhöchliche Erkenntniß auf, die nicht aus sinnlichen Bestandtheilen zusammengesetzt wäre. Dafs die Vernunft Ideen hervorbringt, ist sehr gut, um den Menschen vor der Einbildung zu bewahren, als ob seine ganze Bestimmung auf diese Erde eingeschränkt werden müsse. Dies Sittengefetz würde gar keine Gelegenheit zur Thätigkeit haben, wenn es nicht den Widerstand der Neigungen vor sich hätte. Dafs etwas Böses in dem Menschen ist, gibt ihm Gelegenheit, sich durch Wegschaffung desselben moralisches Verdienst zu erwerben. Dafs der Mensch seinen Ideen einen praktischen Glauben beimißt, ohne dafs er sich doch eine Erkenntniß darüber anmaist, ist gerade das beste Mittel, ihn auf eine andre Welt begierig zu machen, ohne doch seine irdische Thätigkeit zu hemmen, da er sich dadurch allein den Uebergang zu derselben bahnen kann, der ihn in einen vollkommenen Zustand führt. So ist alles in Harmonie mit des Menschen Bestimmung.

Allein Hr. R. will zeigen, wie die kritische Philosophie in einen so kläglichen Zustand verfallen ist: wir wollen ihn hören. Es ist aus dem Hauptgeschäfte, welches diese Philosophie mit einer so großen Anstrengung betreibt, sehr begreiflich, warum sie gerade solche Resultate finden muß. Die genaueste Zerlegung unsers Wesens, (Nicht doch, wie hat die kritische Philosophie eine Zergliederung unsres Wesens vornehmen wollen. Denn dieses ist nach ihr ganz unfehlbar und unzugänglich für uns. Nur eine Zergliederung der durch ihre Wirkungen sich hinlanglich offenbarenden Vermögen sollte vorgenommen werden) eine Auflösung derselben in seine ersten Bestandtheile ist diese Geheiß; denn ohne eine solche Analyse ist es nicht möglich, die reine Form derselben, von aller Materie

entblößt, darzustellen. (Total falsch — die kritische Philosophie hat an dieses Geschäfte nie gedacht.) Nun liegt es aber in der Natur einer solchen Operation, dafs man, wenn man sie gehörig ausführt, auf lauter Dinge kommen muß, die einander entgegen stehen. Theile von verschiedener Natur, die bei einer glücklichen Mischung ein schönes harmonisches Ganzes bilden, und vermittelt zarter Bindungen sich in einander verlieren, sich inen nicht blofs als verschieden, sondern als wider und unvereinbar, als einander entgegen setz, sobald man sie trennt, sobald man die feinen, alles verbindenden Uebergänge, durch die sie einander genähert, und in einander verschmelzen waren, durch Zergliederung wegnimmt, und sie möglichst rein von einander absondert; es wird zuletzt unbegreiflich, wie sie in der vorigen Verknüpfung so friedlich neben einander seyn, und so genau zueinstimmen konnten. Die chemische Auflösung eines jeden Körpers kann dies erläutern; die Elemente, welche durch den angestellten Proceß herausgebracht werden, scheinen der vorige Körper gar nicht mehr zu seyn, sie sind sich in eben dem Grade einander unähnlich und entgegen gesetzt, in welchem die bewirkte Scheidung genau und richtig ist. Darf man sich also wundern, dafs die scharfsinnigste Auflösung, welche niemals mit der menschlichen Natur vorgenommen worden ist, eine ähnliche Folge hatte; dafs die Kräfte derselben, welche in ihrer natürlichen Verbindung wechselseitig einander unterstützten, mäßigen, und sich in einander verlaufen, inmer heterogener und feindseliger erschienen, je mehr ihre Verwicklung aus einander gelegt, ihre kunstvolle Verschmelzung zerstört, und jede in ihrer eigenbümlichen Natur und abgeordneten Wirkungsart dargestellt wurde?

Hier sieht man nun deutlich, dafs der Verf.
Hh 2 eine

eine Scheidung tadelt, an welche die kritische Philosophie nie denkt. Diese letztere nämlich erwägt die verschiedenen Geschäfte, welche die einzelnen Kräfte (versteht sich in Verbindung mit den übrigen, die zu ihrer Wirksamkeit gehören) verrichten, und stellt diese Geschäfte abgefordert in Begriff, d. i. in abstracto vor. Hr. R. aber bildet der kritischen Philosophie das Unternehmen einer realen Scheidung der Kräfte auf und sagt, daß sie jede derselben für sich allein ins Spiel setzen wolle, ein Unternehmen, das nur einem Unsinnigen einfallen kann. Unter solchen Umständen muß freilich der Verf. einen großen Abscheu gegen diese Philosophie empfinden, nur daß dieser Abscheu bloß eine Einbildung des Verf. tritt und außer ihr überall kein Objekt hat. Aber auch diesen seinen eignen Begriff davon hält der Verf. nicht fest, sondern schwankt zwischen einer wahren und fallichen Vorstellung, so daß er immer wieder etwas für sich zu sagen haben wird, wenn man etwas gegen ihn gesagt hat. Denn nichts ist geschickter, sich aus jeder verwickelten Affäre zu ziehen, als wenn man sich hinter unbestimmte Ausdrücke versteckt, denen man beliebig jeden Sinn geben kann, der einem eben vortheilhaft ist. Ein Beispiel davon enthält folgende Stelle: „Diese Sonderung würde eben so lehrreich und eben so verdienstlich gewesen seyn, als die des Scheidekunstlers und Zergliederers, wenn man nicht dabei verzeihen hätte, daß man die gesunden Kräfte unsers Weltens auch in ihrer Verbindung zu betrachten habe, und daß bei dem *absondigen Spiele* derselben, wenn sie alle einander bestimmen und unterstützen, die Wirkung einer jeden ganz anders ausfallen muß, als wenn sie einzeln und außer dem Einflusse der übrigen gedacht wird. Man sollte nun meinen, die kritische Philosophie hätte gerade am mei-

sten dahin gearbeitet, dazuthun, was das Erkenntnisvermögen als Ganzes hervorbringen könne. Sie hat zu diesem Behufe 1) gezeigt, was die Sinne, 2) was Verstand und Vernunft bei der Erkenntnis thun, und wie hieraus ein Ganzes — Erkenntnis genannt wird. Die Analogie einer chemischen Scheidung aber paßt hier gar nicht: oder wie? meint der Verf. daß, so wie etwa der Wärmestoff im gebrannten Kalke fixirt ist, und hervorgeht, wenn man Wasser darauf gießt, eben so das Erkenntnisvermögen die überflüssige Erkenntnis in sich verberge, daß aber diese sogleich hervorspringe, wenn man Körper, praktische Vernunft u. s. w. untereinander mischt? — Die Scheidungen, welche die Kritik vornimmt, ist keine andere, als die, durch welche allein eine Wissenschaft zu Stande kommt, nämlich Absonderungen der *Merkmale* in Gedanken. Wenn nun diese Merkmale richtig sind; so muß das, was in den Merkmalen in abstracto enthalten ist, auch in den Dingen in concreto liegen, von denen sie Merkmale sind. Doch wir wollen sehen, wodurch Hr. Dr. R. diesen vermeinten Fehler der Kritik beweiset. „Einige der auffallendsten Behauptungen, heißt es S. XV, durch welche die kritische Philosophie sich auszeichnet, sind der Beweis, daß man sich in denselben weit besser auf das Zergliedern und Auslösen, als auf das Verknüpfen und Ausfüllen, und durch die nie ruhende Regsamkeit aller seiner Triebfedern leistet, und zu leisten vermög. Ein Paar Beispiele werden dies erläutern.

Es ist ein Hauptsatz der kritischen Philosophie, daß es keinen Beweis für das Daseyn Gottes gebe, sondern daß es um praktischer Gründe willen bloß geglaubt werden müsse. Die genaue Absonderung der *ideo-*
rest-

vetischen Vernunft von der praktischen, welche durch diese Philosophie bewerkstelligt worden ist, führte diese Behauptung sehr natürlich herbei. Es ist allerdings andern, daß die spekulative Vernunft, von allen Bedürfnissen des Herzens getrennt, nicht vermögend ist, eine lebendige Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes zu begründen. Aber ist sie denn in der Wirklichkeit so abgelondert, wie in der Wissenschaft? Handelt sie da so einzeln und sich selbst überlassen? Und darf man ihr, wenn sie die Ueberzeugung von Gott und seinem Daseyn nicht allein hervorbringen kann, darum alles Verdienst um dief. b. und alle Mitwirkung hey derelben abschreiben? Würde dieser Vorwurf der praktischen Vernunft nicht mit eben dem Rechte gemacht werden können? Man seze, die Welt hätte die zweckmäßigen Einrichtungen nicht, auf welchen der sonst mit Recht gepriesene physikotheologische Beweis für die Existenz Gottes beruht; man nehme an, die theoretische Vernunft könnte in den künften Objekten nichts weiter entdecken, als Verwirrung und Widersprüche: würde man dann noch fähig seyn, das Daseyn Gottes um moralischer Gründe willen zu glauben, würde die praktische Vernunft dann hinreichen, eine lebendige Ueberzeugung von demselben zu bewirken? Kommt hier alles auf se. allein an: so müßte sie dies allerdings leisten können: man müßte, umgeben von einer chaotischen Unordnung und von den grauämsten Spielen eines blinden Zufalls, des Sittens, dieses wegen noch immer das Daseyn Gottes postuliren können. Aber jeder frage sich, ob er dies im Stande wäre? O sich denn wider den Atheisten auch nur das mindeste Haltbare würde aufbringen lassen?

Der Kritik war es darum zu thun, die Beweisgründe der spekulativen Vernunft für das Ueberflüssige zu prüfen. Nun

gesteht Hr. R. selbst ein, daß sie diese nicht hat. Daß sich in der Betrachtung der Welt viele Gegenstände befinden, durch deren Vorstellung sie ihre praktischen Voraussetzungen beleben kann, hat sie nicht nur nie geleugnet, sondern aufs schärfste eingeprägt. Aber diese werden ja dadurch nicht Beweise, die physikotheologischen Schlüsse werden dadurch nicht gerechtfertiget, sondern die schon vorhandene praktische Ueberzeugung bekömmt nur ein gewisses Leben dadurch, welches für sie zwar vortheilhaft, aber gar nicht nothwendig ist. Es hat Philosophen gegeben, welche nichts als Unordnung in der Welt sahen und die doch den praktischen Glauben hielten. Hume und Bayle sind lebendige Beispiele darin. Beyde handelten so, als ob ein moralischer Gott wäre und setzten ihn also im praktischen Leben voraus; theoretisch aber warteten sie alle Beweise um. Bei ihnen war ein wahrer Zwiepsalt ihrer theoretischen und praktischen Vernunft, obgleich letztere im Handeln siegte. Die Kritik aber sucht diesen Zwist dadurch eben zu schlichten, daß sie zeigt, die spekulative Vernunft könne den Voraussetzungen der praktischen schlechterdings keinen Eintrag thun. Wenn Hr. Dr. R. zweifelt, ob sich im Falle wir nichts als Unordnung in der Welt läßen, gegen den Atheisten etwas würde aufbringen lassen; so antworte ich ohne Bedenken, der Atheist würde dadurch gegen die Kritik gar nichts gewinnen. Denn eben, weil die den Schlüssen von untrer (oderzeit sehr unvollkommenen) Erkenntniß eines unbedeutenden Theils der Welt auf die Besehellenheit der überflüssigen Ursache der Welt alle Lündigkeit abspricht: so könnten auch dann die Schlüsse des Atheisten nichts gehen. Anders ist freilich der Fall, wenn man die Gültigkeit der Physikotheologie voraussetzt. Aus eben dieser Quelle soll nun auch S. XVI der

Rigo-

Rigorismus in der kritischen Moral entsprungen seyn. „Dals Kant, heißt es S. XVII den absoluten Werth des Sittlichen besser ins Licht gesetzt hat, als irgend ein Philosoph vor ihm, selbst Zeno'n und seine Schule nicht ausgenommen, ist unleugbar. Allein, je mehr diese Eigenschaft der Tugend getheiltlich herausgehoben, je reiner und schärfer sie abgeleudert wurde: desto unverträglich mußte sie mit denen erscheinen, die man sonst auch ihr wahrgenommen zu haben meinte, und freilich oft allein ins Licht gesetzt und angepriesen hatte, mit ihrer Nützlichkeit für die Welt, und für das sie ausübende Subjekt. Dies hatte die Folge, daß man jede Rücksicht auf Vortheil für unverträglich mit der wahren Sittlichkeit erklärte, daß man allen Einfluß der Neigung von tugendhaften Handlungen entfernte, daß man alles auf eine Achtung gegen Schuldigkeit und Pflicht zurückführte, daß man einen Grundsatz der Moral annehmen mußte, der in keiner Beziehung auf irgend ein Objekt stand, und nichts weiter als die Art und Weise bestimmte, wie man wollen und handeln soll, d. h. einen formalen. Aber auch hier vergaß man, daß man durch eine möglichst weit getriebene Zergliederung unlers Begehrungsvermögens einander entgegengesetzte, was die Natur einander untergeordnet hat; daß es der handelnde Mensch bei der innigen Verbindung, in welcher seine eigennützigen und wohlwollenden Triebe mit dem uneigennützigen stehen, gar nicht in keiner Gewalt hat, den letztern allein wirken zu lassen; daß es vergeblich ist, einem gemütheten, aus Vernunft, Wohlwollen und Sinnlichkeit zusammengesetzten Wesen, ein ungemüthetes und bloß formales Gelezt vorzuschreiben; und das man durch einen willkürlich angenommenen Begriff von Reinigkeit der Sittenlehre, schied, was Gott

zusammengefügt hat, und den Menschen in einen immerwährenden und doch eitem Widerspruch mit sich selbst verwickelte. Dieser Vorwurf ist in der That ungerrecht. Denn wenn die kritische Philosophie das eigentlich Sittliche in der Handlung im Begriffe bestimmt; so spricht sie ja dadurch den sittlichen Handlungen ihren relativen Werth und ihre Nützlichkeit nicht ab. Sie verwirft nur die Nützlichkeit als *Kriterium* der Sittlichkeit, und hierin mag sie vielleicht ein u oder dem andern philosophischen System widersprechen, eben gewiß nicht der gemeinen sittlichen Vernunft. Denn diese wird das moralische Verdienst hinsetzen, wo sie bemerkt, daß Rücksicht auf eignen Vortheil die Handlung hervorgebracht hat. Daß die Handlungen, welche die Moralität bewirkt, oft u öglichen sind, und daß sie, wenn jemand sein Hauptglück in das Bewußtseyn pur gehandelt zu haben, setzt, allemal glücklich sind; hat die Kritik nie gelugnet, sie leugnet bloß, daß die Rücksicht auf Lust und Vortheil das Moralische darin ausmacht. „Freilich ist man sich gedungen, fährt der Verf. fort, die so sehr herabgesetzte Glückseligkeit hintesher doch wieder in den Begriff des höchsten Gutes aufzunehmen, und das Daseyn Gottes vornehmlich darum zu postuliren, damit jene in einem andern Leben wirklich werden könnte.“

Die kritische Philosophie hat nicht hinterher, sondern gleich anfänglich die Glückseligkeit ins höchste Gut aufgenommen; sie hat die Glückseligkeit der Moralität subordinirt und in wiefern sie Zweck eines endlichen Willens ist, durch die Tugend eingetrahnt. Nicht deshalb wird Gott postulirt, um die Glückseligkeit in einem andern Leben zu schaffen, sondern weil allein dadurch die Unterordnung der Natur unter das Moralische, die man im Sittengesetze voraussetzt, dankbar ist. Nach einer
fol-

solchen Voraussetzung ist aber die zur Moralität gehörige Glückseligkeit in jedem Zeitpunkt da. Hr. R. verwechselt durchgängig die reellen empirischen Ursachen der Handlungen mit ihren sittlichen Bestimmungsgründen, die gar nichts empirisches sind, und hieraus ist begreiflich, wie dieses und das folgende falsche Raisonnement über die kritische Moralphilosophie entstehen könnte. Die vorausgesetzte Scheidung ist gar nicht da; der Mensch wird stets als ein Ganzes nach allen seinen Theilen betrachtet, es werden blos die Funktionen gehörig unterschieden, die jeder Kraft insbesondere zukommen, ohne zu leugnen, daß diese Kräfte in der Wirkung vereinigt operiren. Eine solche Sonderung aber ist zur Errichtung aller Wissenschaften notwendig. Denn sonst müßte eine Moral dann am besten gelingen, wenn man die physischen Ursachen zugleich mit dem Sittlichen verknüpft, wenn man Physik und Moral zusammenzuschmelzte. Ein Versuch, der, wie es scheint, vom Hrn. Verf. gemacht ist, der aber auch den Erfolg hat, daß man zwar mancherlei daraus wird lernen können, nur kein Moralsystem und keine bestimmten Begriffe vom Sittlichen. Eine Stelle kommt S. XXII — XXV in dieser Vorrede vor, die in der That des Hrn. Verf. nicht würdig ist, weil sie auf eine elende Consequenzmacherei hinausläuft, und wo das S. XXII dem *Geiste* der kritischen Philosophie zugerechnet wird, was, wenn es wirklich wäre, blos aus dem zufälligen Mißbräuche, den *dumme* und *narrisch* Menschen davon machen könnten. Die auffallendste Stelle ist folgende: „Eine ganz besondere Bemerkung verdient der Umstand, daß die kritische Philosophie so große Ansprüche auf Unfehlbarkeit macht, und, wenn sie folgerecht urtheilen will, machen muß; daß sie es so sehr einschärft, der freie Mensch kün-

ne kein andres sittliches Gesetz anerkennen, als das er sich selbst vorschreibe; Er sey es, der durch seine Vernunft sogar der Natur, und dem ganzen Reiche vernünftiger Wesen Gesetze gebe. Ich weiß sehr wohl, daß diese Behauptungen einen guten und unschädlichen Sinn haben können und sollen. Aber man bedenke die Wirkungen, welche sie in jungen feurigen Köpfen hervorbringen, den Stolz, welchen sie da wecken, den Widerwillen gegen alle Auktorität, welchen sie da aufregen, die Unduldsamkeit gegen Andersdenkende, welche sie da nähren, die lastbaren Einbildungen endlich, welche sie da veranlassen werden, die Einbildungen, als ob sich die unbedingt gebietenden Gesetze, mit welchen ein kritischer Philosoph so reichlich versehen ist, aller Welt vorzuschreiben, und Staat und Kirche sich auf der Stelle darnach umbilden ließen. Man urtheile selber, ob man von Menschen, die dieser Geist befehlt, die im hohen Gefühl ihrer Autonomie nicht sehr geneigt seyn können, sich irgend einer Auktorität zu unterwerfen, in den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens viel Ersprießliches erwarten dürfte, wenn man nicht darauf rechnen könnte, daß sie, zum Glück für sie und für die Welt — nicht consequent seyn werden. Diese Stelle hat den Rec. blos an die Verläumdungen erinnert, welche Wollen aus Halle vertrieben, und man kann sie heut-zutage nur deshalb mit weniger Unwillen anblözen, weil so leicht nicht ähnliche Folgen zu befürchten sind. Was mußte der Mensch für ein verbranntes Gehirn haben, den gelehrt wird, daß es die Freiheit fordere, daß es ein eignes Vernunftgesetz (Autonomie) sey, den Gesetzen des Landes zugehorchen, in welchen ich lebe, und der daraus schließen wollte, daß eben diese Autonomie ein Grund sey, der Obrigkeit nicht zu gehorchen! Es gibt keinen Satz
in

In der Welt, der sich nicht leichter gegen Obrigkeit deuten ließe, als gerade der, welchen der Verf. erwählt hat.

Endlich erklärt sich der Hr. Verf. über das Verhältnis der kritischen Philosophie zum Christenthum und zur Offenbarung. Und dieses kann ihm bei seinen Begriffen freilich nicht sonderlich gefallen. „Sieht man, heißt es auf den Geist und das Wesen dieser Philosophie: so muß man nothwendig zweifeln werden, ob eine Vereinigung (dieser Philosophie und der Offenbarung und Insonderheit des Christenthums) auch nur möglich sey (es sollte heißen, ob eine solche Philosophie mit dem Begriffen, die Hr. Dr. K. von Offenbarung und Christenthum hat, möglich sey) „Es liegt in dem Begriff jeder Offenbarung, und der christlichen insbesondere, daß sie Dinge enthält, die auf Auktorität angenommen werden müssen, die man für wahr halten, oder für Pflicht ansehen soll, weil sie das Zeugniß und den Befehl Gottes vor sich haben. Dicks heißt aber mit andern Worten, die Offenbarung will den Umfang unsers Wissens über die Grenzen hinaus erweitern, die unser Erkenntnisvermögen durch seine natürliche Einrichtung und durch unsre Stellung im Zusammenhange der Dinge vorgeschrieben sind, und thut an die Vernunft die Forderung, daß sie diese Erweiterung, ob sie gleich zu ihrer Begründung aus sich selbst nichts nehmen kann, ihrem Schöpfer und seiner Versicherung, wenigstens einstweilen, und bis sie weitere Fortschritte auf einer höhern Stufe ihres Daseyns gethan haben wird, glauben soll.“ (Die Offenbarung soll also nach Hrn. Dr. K. den Umfang unsers Wissens über die Grenzen unsres Erkenntnisvermögens hinaus erweitern? d. h. sie soll uns etwas lehren, was wir uns gar nicht vorstellen können? Dann ist sie freilich

ein sehr absurd Ding, sie ist in sich etwas Unmögliches, und dann muß jeder gesunde Verstand sie verwerfen. Soll aber das, was der Verf. legt, einen andern Sinn haben; so kann es unmöglich der kritischen Philosophie entgegengesetzt werden.) „Es ist leicht einzusehen, wie die krit. Philosophie einen solchen Anspruch aufheben muß. Sie hat das Erkenntnisvermögen unsrer Natur genau ausgemessen, und dadurch auf immer bestimmt, was durch dasselbe möglich und nicht möglich sey. Eben darum kann sie aber auch kein Ansehen zulassen, es habe Namen, wie es wolle; (Warum denn nicht? sie läßt in der Geschichte, in der Physik, Arzneikunde u. s. w. das Ansehen sehr viel, ja alles gelten: wie kann also Hr. K. so allgemein sprechen? sie hat vielmehr die Vernunft in den Stand gesetzt, alles (Alles? Wo hat die kritische Philosophie dieses gesagt. Die Vernunft kann, nach ihr, in Sachen der Erfahrung nichts allein entscheiden, die Entscheidung muß das meiste thun) eigenmächtig, in letzter Instanz, und nach lauter apodiktischen und allgemeingültigen Grundsätzen zu entscheiden; (Abermals falsch; die kritische Philosophie nimmt Analogie und Wahrscheinlichkeit an, nur nicht im Felde des Uebersinnlichen) schon insofern scheint sie also unter Offenbarung, bei der alles (Alles? doch selbst nach Hrn. K. nicht alles, denn er will ja doch, sie soll nicht das Unmögliche, nicht das Widersprechende durch Auktorität lehren können) auf Auktorität beruht, und beruhen muß, nicht vereinbar zu seyn. Sie hat noch überdies unwidersprechlich festgesetzt, daß wir mit unsrer Erkenntnis ganz auf das eingeschränkt sind, was uns durch Erfahrung gegeben wird, das Reich des Uebersinnlichen aber völlig unzugänglich für uns ist. Unmöglich kann sie also jene Erweiterung unsers Wissens für reell

hol-

halten, welche die Offenbarung verspricht, und, wenn sie etwas offenbaren soll, auch bewirken muß; (Grundfalsch! Es hat von jeher gründliche Theologen gegeben, welche alle Belehrungen von der objektiven Beschaffenheit Gottes, der Engel, Geister u. s. w. für kindische Vorstellungen der alten Welt gehalten haben, ohne deshalb an der Offenbarung zu zweifeln. Sie betrachteten die Offenbarung nicht als eine Metaphysik, wie hier Hr. R. thut, (d. i. als Wissenschaft des Ueberfinnlichen) sondern als eine Belehrung der *füßlichen* Verhältnisse zwischen Gott und der Welt) sie wird sich vielmehr genöthigt sehen, jede Offenbarung, die so etwas ankündigt, und namentlich das Christenthum, bloß dieses Umstandes wegen, entweder sogleich abzuweisen und zu verwerfen, oder das, was eine solche Erweiterung seyn soll, so lange zu deuten und zu verändern, bis es nichts weiter enthält, als was sie aus ihren eignen Grundätzen abzuleiten vermag. Sie läßt endlich kein andres fütliches Gesetz, keine andre moralische Vorschrift gelten, als die sich die Vernunft selber giebt; ohne eine solche Autonomie ist nach ihrer Versicherung nicht einmal wahre Sittlichkeit möglich. Nun ist aber jede Offenbarung, das Christenthum nicht ausgenommen, eine fremde, von außen her kommende Gesetzgebung, Heteronomie, (dies würde also heißen: ihre Moral käme nicht aus der Vernunft, sie wäre also lauter Unvernunft. Dean wenn das Sittengesetz nur aus irgend einer wahren Vernunftent-sprungen ist; so ist es auch *Autonomie*, weil das Gesetz, welches z. B. die göttliche Vernunft dem Menschen vorschreibt, ihm gewiß auch durch seine eigne vorge-schrieben ist. Nur dann, wenn die Schrift sagt: Gott gibt auch ein Gesetz, welches dem Gesetze eures Vernunftwesens gerade widerspricht, würde dieses Gesetz *Hetero-*

Annal. 797.

nomie seyn) welche sie demnach, wenn nicht alle Moralität verloren gehen soll, entweder gar nicht dulden, oder nur darum und in sofern zulassen kann, weil und wiefern die Vernunft jene Vorschriften in sich selbst entdecken, und sie ganz für ihre eignen Aussprüche erkennen kann. Ueberlegt man nur dieses Wenige: so wird man es sehr begreiflich finden, daß die kritische Philosophie in Absicht auf Offenbarung in dem Ton einer Superiorität sprechen muß, welchen sich vor ihr noch keine Philosophie erlaubt hat. Es ist hier nämlich nicht, wie sonst, von der Vereinigung einer menschlichen, vielleicht irrenden Philosophie mit einer göttlichen und untrüglichen Offenbarung, sondern von der Unterwerfung einer sehr unsichern Offenbarung unter eine untrügliche Philosophie; es ist nicht von der Prüfung und Berichtigung menschlicher Philosopheme nach den Aussprüchen göttlicher Gelanten, sondern von der Läuterung und Reinigung dieser Aussprüche nach den Entscheidungen allein göltiger Philosopheme die Rede.“

Dieser letztere Abschnitt klingt zu fromm, als daß man viel dagegen erinnern dürfte. Rec. thut indessen das freimüthige Bekenntniß, daß für ihn jede Offenbarung, die etwas unvernünftiges enthält, das Kennzeichen der Verwerfung an sich trägt, und daß jede Philosophie und also auch die kritische nur das Vernünftige billigen kann. Wenn also Hr. R. Sätze der Offenbarung aufstellt, die vernünftig sind; so wird die kritische Philosophie nichts gegen sie zu erinnern haben. — Wenn wir nur recht rein vernünftig geworden sind, so werden uns vernünftige Christen auch wohl für gute Christen gelten lassen.

Zuletzt gibt Hr. Dr. R. sein Glaubensbekenntniß noch über die Philosophie überhaupt ab. Es fällt mit dem Bekenntniße von *Huer* und *Boyle* ziemlich zusammen.

Hier ist es: „Freilich wird man mich nach allendiesen Aeußerungen fragen: ob denn ich ein philosophisches System vorzuschlagen wisse, das haltbarer, als das kritische, und mit Offenbarung und Christenthum leichter zu vereinigen sey? Dies kann ich nun keinswegs. Aber dagegen erlaube man mir ein Bekenntniß, aus welchem begreiflich werden wird, daß ich es ruhig abwarten kann, -daß ein solches System erfunden werde, und, im Fall es nie erfunden werden sollte, eben nicht viel dabei zu verlieren habe. Ich kann es nämlich nicht leugnen, daß mir von einem sorgfältigen, und, so viel in meinen Kräften stand, tiefem Studio aller Systeme, welche die philosophirnde Vernunft bisher aufgestellt hat, ein entschiedenes Mißtrauen gegen die Spekulationen derselben übrig geblieben ist, weil ich an allen diesen Lehgebäuden, selbst an denen, die auf ihre apodikatische Festigkeit am meisten trotzen, unleugbare Schwächen bemerkt zu haben glaube. Wer sich unter den Erfindungen der menschlichen Vernunft vergeblich nach etwas umsieht, worauf er sicher setzen, wobei er sich auf immer beruhigen könnte; bei dem entwickelt sich der Wunsch, daß Gott selbst geredet, daß er insonderheit der Schwachen halber, die nicht einmal selbst prüfen können, sich über die wichtigsten Angelegenheiten unsers Geistes erklärt haben möchte, gleichsam von selbst, und er wird sich dann eben so gedrungen fühlen, alles das zu untersuchen, was sich als Offenbarung ankündigt, als er die Systeme der Philosophen durchforschte. Ich wenigstens habe es meines Orts an dieser Untersuchung nicht fehlen lassen, und einige Proben derselben sind durch meine frühern Schriften selbst dem Publico bekannt geworden. Der Ausgang und die Frucht dieser Forschungen war ein fester beruhigender Glau-

be an das reine Evangelium Jesu, wie es nach den Regeln einer richtigen grammatischen Auslegung in der Schrift enthalten ist. Je mehr ich nämlich das Christenthum in seiner wahren Gestalt, und durch eignes Lesen der Schrift kennen lernte, desto einkleuchtender wurde mir, daß der Hauptinhalt desselben, wiefern er von den sogenannten Geheimnissen abgefondert gedacht wird, mit unserm sittlichen Gefühl, und mit dem, was in der Philosophie noch am ausgemachtsten ist, auf das genaueste zusammenstimmt; jene Geheimnisse aber, wenn sie nicht durch willkürliche Zusätze entstellt, und mit unnöthigen Schwierigkeiten verwickelt werden, weder dem sittlichen Gefühl, noch irgend einem erwäselichen und evidenten Grundsatz der Vernunft widersprechen. Als ich in der Folge durch den Gang und die Veränderungen meiner Schicksale von dem bloß spekulativen Leben früh abgezogen, und in die Geschäfte des praktischen geführt wurde, begriff ich immer mehr, wie wenig doch mit allen Spitzfindigkeiten der Schule, und mit allen Bestimmungen eines künstlichen Systems ausgerichtet ist, sobald man auf die Menschen, wie sie sind, und seyn können, wirken, und ihnen nützlich werden will. Und nun wurde mir zugleich unwidersprechlich gewiß, daß das Christenthum die nothwendigsten und gemeinnützigsten Wahrheiten auch gerade in der Form enthalte, in welcher sie am feistlichsten, am anwendbarsten, und am wirksamsten sind; ich wurde gewahr, daß ohne die Auktorität Gottes bei dem großen, einer höhern Ausbildung bedürftigen Haufen nicht durchzukommen ist, und daß es Augenblicke geben kann, wofie auch dem scharfsinnigsten Denker willkommen und nützlich seyn muß; es wurden mir selbst an den Geheimnissen des Christenthums, die meiner Vernunft allerdings eine Zeit lang

lang anstößig gewesen waren, Seiten sichtbar, wo sie sich an die Bedürfnisse der menschlichen Natur, wie sie wirklich ist, angeschlossen, und dadurch eine große praktische Wichtigkeit für Besserung und Beruhigung erhielten. Bei der großen Liebe, die ich von Jugend auf zu den historischen Wissenschaften hatte, und die mit den Jahren wuchs: drangen sich mir ferner Bemerkungen auf, die dem Christenthum nicht anders, als vortheilhaft werden konnten. Von dem Wunderbaren in der Geschichte seiner Entschung, von welchem ich wohl sah, daß es nicht weggeleugnet werden könne, wenn nicht die Glaubwürdigkeit aller Geschichte hinfallen soll, wußte ich mir ohne einen höhern Einfluss keine Rechenschaft zu geben. Die Lehre, welche durch diese Wunder eingeführt worden ist, übertraf nach allen Untersuchungen, die ich darüber angestellt hatte, alles weit, was man bis dahin Religion genannt hatte; war insonderheit für das Volk, d. h. für den ungleich größern Theil der Menschen, der unleugbarste Gewinn, und in ihrem wesentlichen Inhalt theilende immer gültige Wahrheit. Und verglich ich sie mit den Bedürfnissen der bürgerlichen Gesellschaft, sah ich auf den Geist, den sie verbreitet, und auf die Kraft, die sie der menschlichen Natur gibt: so glaubte ich wahrzunehmen, daß sie die edelsten, theilnehmendsten und zufriedensten Menschen bildet; daß sie Gewissenhaftigkeit, Ordnung, Thätigkeit und Segen in alle Verhältnisse des getzlichen Lebens bringt, sobald sie wirklichen Einflus erhält. Zu diesem allen kam meine eigne Erfahrung noch. Je mehr ich mich bestrehte, dem Evangelio Jesu gehoriam zu werden; je mehr Einwirkung auf meine Art zu denken, zu empfinden und zu wollen, ich demselben erlaubte; je strenger und vorsichtiger ich die Veränderungen prüfte,

die durch diese Einwirkung in mir entstanden; je aufmerkiamer ich mich insonderheit mit meinen Betrachtungen bei dem Stifter und Gegenstände desselben, bei Jesu selbst, verweilte: desto mehr fühlte ich mich gedemüthigt und aufgerichtet; desto mehr regte sich lebendiger Ablich u gegen alles Böle, und die Sehnsucht, immer besser zu werden, in meiner Seele; desto mehr Kraft zum Guten, desto mehr Eifer, mich in allen meinen Verbindungen immer nützlicher zu machen; desto mehr Mittel des Trostes und der Beruhigung glaubte ich in mir zu finden. Ich brauche nicht zu sagen, daß die Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Christenthums sich so immer fester in mir gründete, und mir einen sichern Standort verschaffte, von wo aus ich den Anstrengungen und Kämpfen, auch den Anmaßungen, Verirrungen und Ausdehnungen der philosophirenden Vernunft mit Gelassenheit zusehen; und was sie wirklich Wahres und Gutes erang, zu meiner eignen Fortbildung verwenden und brauchen konnte.“

Soll Rec. sein Urtheil aufichtig über dieses Bekenntniß sagen; so ist es folgendes: Er glaubt nämlich, daß der Hr. Verf. bei weitem nicht so weit von dem Glauben der kritischen Philosophie entfernt sey, als er selbst meint. Er rechnet nicht viel auf die Spekulationen über das Ueberfinliche, die kritische Philosophie rechnet gar nichts darauf. Der Verf. sucht seinen Trost in der Offenbarung. Aber er wird doch nur das, was praktischen Sinn und praktischen Nutzen hat, für Offenbarung halten. Dieses zieht die kritische Philosophie aus der sittlichen Vernunft; er hält dafür, daß es aus einer göttlichen Vernunft historisch entsprungen sey; die kritische Philosophie hält dieses letztere für eine müßige Spekulation, wobei nichts auszumachen ist, und die auf einem Mißverständnis beruhet, nimmt
aber

aber die Lehren selbst aus dem Begriffe der sittlichen Vernunft überhaupt, die Hr. R. bloß in Gott und dessen Offenbarung sucht. Die vermeinte Wissenschaft des Uebernatürlichen, zu welcher die Offenbarung verhelfen soll, wird sich doch auch wohl nicht weiter, als auf eine Vorstellung der sittlichen Verhältnisse Gottes zur Welt erstrecken. Dieses glaubt nun die kritische Philosophie aus dem Sittlichen zu erkennen, hält aber nicht dafür, daß Vorstellungen sittlicher Verhältnisse den Namen der *Wissenschaft* verdienne. Was endlich den Glauben an die Wunder betrifft; so ist dieses eine Sache, die man einem frommen Gemüthe wohl lassen kann, ohne mit ihm darüber zu disputiren. Denn es ist ebenfalls mehr ein spekulativer als ein praktischer Streit. Das einzige was die kritische Philosophie dem Hrn. Dr. R streinig machen möchte, ist, daß er nach Erklärung seiner Grundsätze eine Wissenschaft, ein System der Moral schreiben könne. Hieran aber wird Hrn. R. nichts liegen. Denn er verzweifelt ja an allen festen Wissen aus Vernunft, folglich wird er dieser auch nicht zutrauen, daß sie uns von dem Dafeyn der Pflicht überzeugen könne. Die kritische Philosophie belangt als solche bloß das Interesse der Wissenschaft, das Evangelium das Interesse des praktischen Lebens; beide können ihren Gang gehen, ohne mit einander in Collision zu kommen, und so lange sich die Lehrer des letzteren nichts weiter anmaßen als Tugend zu lehren, Pflichten einzuprägen und den Glauben an Gott und Vorsehung rege zu machen; so lange sie die Libel nicht als metaphysisches Lehrbuch gebrauchen wollen, sondern die Untersuchungen über den Ursprung desselben und die Gründe der Wahrheit der darin vorgetragenen Sätze der Vernunft überlassen, so lange werden sie in Friede und Freundschaft seyn kön-

nen, welches um der Einheits ihrer Zwecke willen, recht sehr zu wünschen ist.

12) Königsberg bei Fr. Nicolovius: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre von Immanuel Kant 1797.* 13 Bog. 8v. (Dieses Werk ist als der zweite Theil der Kantischen Rechtslehre anzusehen. Für das Ganze ist der Titel begedruckt: *Die Metaphysik der Sitten*, in zwei Theilen, und dann die Titel für beide Theile insbesondere, als: die *Metaphysik der Sitten. Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; Zweiter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.*)

Eine bessere Widerlegung der Vorstellung, die sich Hr. Dr. Reinhard in dem eben angezeigten Buche von Kants Moral gemischt hat, läßt sich wohl nicht geben, als die unmittelbare Einsicht in dieses vorliegende Werk. Hr. R. stellt die Moral der kritischen Philosophie als eine sombre düstere Lehre vor, die nur für Engel paßt und auf Menschen gar nicht anwendbar ist. Das gegenwärtige Werk Kants aber hat durgänglich ein heitres Ansehen; man findet die schwersten Fälle nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie auf eine leichte und falsche Art so entschieden, wie sie die gesunde moralische Vernunft im gemeinen Leben, wiewohl ohne deutliches Bewußtseyn der Gründe, schon längst entschieden hat. Da das Werk selbst schon jetzt, oder doch sehr bald in jedermanns Händen seyn wird; so enthalten wir uns einer ausführlichen Anzeige der darin abgehandelten Materialien und wollen nur hauptsächlich auf die wissenschaftliche Form desselben aufmerksam machen.

In der Vorrede ist der Verfasser damit beschäftigt, allen, die auf eine Theorie der

der Moral sinnen, nochmals zu Gemüthe zu führen, wie nothwendig es zu diesem Zwecke sey, von allen Einflüssen empirischer Bestimmungsgründe zu abstrahiren, wenn man zu dem wahren und einzigen Merkmale des Moralischen gelangen wolle. Es versteht sich, daß diese Absonderung der Begriffe nicht nothwendig ist, um moralisch gut zu seyn. Denn es kann gar wohl geschehen, daß der, welcher die moralischen Handlungen entweder gar nicht, oder auch durch falsche Merkmale (in abstracto) denkt, eine sehr reine sittliche Denkart im praktischen Leben hat. Aber um Moral als Wissenschaft zu begründen, muß ein eigenthümliches, charakteristisches, sittliches Merkmal ausfindig gemacht werden, das von den Naturkräften, welche dabei ins Spiel gesetzt werden, um die wirklichen Handlungen hervorzu bringen, eben so verschieden ist, als von dem subjektiven Zustande, (Gefühl) welcher erst die Wirkung der sittlichen Handlungsweise ist, und eben daher unmöglich als die Ursache derselben vorgestellt werden kann. Eine solche Wissenschaft oder abstracte Darstellung des Moralischen kann nicht anders als durch Metaphysik gefunden werden. So lächerlich und zweckwidrig es daher auch ist, dergleichen metaphysische Untersuchungen vor das Volk zu bringen; so nothwendig sind sie doch in wissenschaftlicher Hinsicht. „Kein moralisches Princip gründet sich in der That, wie man wohl wähnt, auf irgend ein Gefühl, sondern ist wirklich nichts anders, als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der seinen Lehrling über den Pflichtimperativ, und dessen Anwendung auf moralische Beurtheilung seiner Handlungen, sokratisch zu catechisiren versucht. — Der Vortrag desselben (die Technik) darf

eben nicht allemal metaphysisch und die Sprache scholastisch seyn, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philosophen bilden will. Aber der Gedanke muß bis auf die Elemente der Metaphysik zurück gehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja selbst nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten ist. Geht man von diesem Grundsätze ab und fängt von pathologischen, oder dem reinästhetischen, oder auch dem moralischen Gefühl (dem subjektivpraktischen Stoit des objektiven), d. i. von der Materie des Willens, dem Zweck, nicht von der Form desselben, d. i. dem Gesetz an, um von da aus die Pflichten zu bestimmen: so finden freilich keine metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre statt — denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit physisch. — Aber die Tugendlehre wird alsdann auch in ihrer Quelle, einerlei, ob in Schulen, oder Hörsälen, u. s. w., verderbt. Denn es ist nicht gleichviel, durch welche Triebfern als Mittel man zu einer guten Absicht, (der Befolgung aller Pflicht) hingeleitet werde. — Es mag also den orakel- oder auch geniemäßig über Pflichtenlehre absprechenden verneinten Weisheitslehrern Metaphysik noch so sehr anekeln: so ist es doch für die, welche sich dazu aufwerfen, unerlässliche Pflicht, selbst in der Tugendlehre zu jener ihren Grundätzen zurückzugehen und auf ihren Bänken vorerst selbst die Schule zu machen. Man muß sich hiebei billig wundern: wie es, nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprinzips, so fern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückseligkeitslehre zurück zu führen doch so: daß eine gewisse moralische Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen beruhe, zu dem Ende angedacht worden, welche ein sich selbst widersprechendes Un-

ding ist. — Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat und seine, oft saure, Pflicht gethan zu haben sich bewußt ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eigener Lohn ist. — Nun sagt der Endämonik: diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Beweggrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelt der im Prospekt gethener Glückseligkeit werde er bewegt seine Pflicht zu thun. — Nun ist aber klar, daß, weil er sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewußtseyn seine Pflicht gethan zu haben versprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müßte; d. i. er muß sich verbunden haben seine Pflicht zu thun, ehe er noch, und ohne daß er daran denkt, das Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung seyn werde. Er dreht sich mit seiner Aetiologie im Cirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen glücklich (oder innerlich selig) zu seyn, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewußt ist: er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewegt werden, wenn er vorausieht, daß er sich dadurch glücklich machen werde. — Aber es ist in dieser Vernunftel auch ein Widerspruch. Denn einerseits soll er seine Pflicht beobachten, ohne erst zu fragen, welche Wirkung dieses auf seine Glückseligkeit haben werde, mithin aus einem moralischen Grunde: anderseits aber kann er doch nur etwas für seine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückseligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachen wird, mithin nach pathologischem Princip, welches gerade das Gegentheil des vorigen ist. Ich habe an einem andern Orte (der Berl. M. S.) den Unter-

schied der Lust, welche pathologisch ist, von der moralischen, wie ich glaube, auf die einfachste Ausdrücke zurückgeführt. Die Lust nämlich, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muß, damit diesem gemäß gehandelt werde, ist pathologisch und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muß, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung. — Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird: wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eudämonie (das Freiheitsprincips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral. Die Ursache dieser Irrungen ist keine andere als folgende. Der categorische Imperativ, aus dem diese Gesetze diktatorisch hervorgehen, will denen, die bloß an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf; unachtet sie sich doch durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen. Sie aber das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt (die Freiheit der Willkühr), so seelen-erhebend auch eben dieser Vorzug des Menschen ist, einer solchen Idee fähig zu seyn, wird durch die stolzen Ansprüche der spekulativen Vernunft, die sonst ihr Vermögen in andern Feldern so stark fühlt, gleichsam zum allgemeinen Aufgebot der für die Allgewalt der theoretischen Vernunft verbündeten gereizt, sich jener Idee zu widersetzen und so den moralischen Freiheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, ob zwar am Ende doch vergeblich, anzusechten und, wo möglich, verdächtig zu machen.

Die Einleitung legt den Plan des Ganzen und die Art der Zusammensetzung desselben deutlich auseinander. Die *Tugendlehre* soll lehren, nicht wie die äußere, son-

sondern wie die innere Freiheit unter Gesetze zu bringen sey. (S. 4) Die Antriebe der Natur enthalten nämlich Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüthe des Menschen. Durch das Bewußtseyn der Pflicht aber muß sich der Mensch für vermögend halten, dieselben in jedem Augenblicke zu besiegen, und der Pflichtbegriff drückt eben diesen Selbstzwang, den Zwang der Neigungen unter das Gesetz aus. Die Tugend des Menschen ist nichts anders, als eine Art von *Tapferkeit*. Denn diese überhaupt ist (S. 3) das Vermögen und der überlegte Voratz, einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun (*Fortitudo*) und sie heißt moralische *Tapferkeit*, oder Tugend (*virtus, fortitudo moralis*) in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns. Die Ethik gibt nun noch einen Zweck der reinen Vernunft, eine Materie, die zugleich für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird. „Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkühr) verleiten, die der Pflicht zuwider seyn können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einflusse nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig a priori gegeben seyn muß.“ Dieses letztere muß man nicht so verstehen, als ob diese Materie der Pflicht nicht ebenfalls ein Objekt der Neigung seyn könne, sondern nur, daß sie durch das sittliche Merkmal schlechthin als Zweck gedacht werden müsse, also auch alsdann, wenn die Neigung nicht mehr dazu antreibt, oder gar das Gegentheil begehrt. — Die Ethik bestimmt also die Zwecke des Menschen, welche zugleich Pflichten sind, und sie kann daher auch (S. 6) als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definiert werden. Dals aber die Ethik eine *Tugendlehre* sey, folgt aus der

obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung. „Es gibt nämlich keine andere Bestimmung der Willkühr, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der Willkühr Anderer selbst physisch nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar zwingen etwas zu thun, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) ist, aber nicht dazu, daß ich es mir zum Zweck mache und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letztere ist ein Widerspruch mit sich selbst; ein Akt der Freiheit, der doch zugleich nicht frei ist. — Aber sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch; weil ich da mich selbst zwingen, welches mit der Freiheit gar wohl zusammen besteht.“ In der Ethik muß nun der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten, d. h. man darf nur diejenigen Zwecke zu Objekten der Pflicht machen, welche unter den Begriff der Pflicht passen. Eine Pflicht dieser Art heißt dann *Tugendpflicht*, dergleichen es mehrere, so wie es mehrere *Tugenden* gibt. Diese Zwecke, welche zugleich Pflichten sind, sind: *Eigne Vollkommenheit* und *fründe Glückseligkeit*. Die Vollkommenheit, die ein Mensch sich selbst zum Zwecke machen soll, kann nichts andres seyn, als *Cultur seines Vermögen*, aller Pflicht überhaupt eine Genüge zu thun. (S. 13) Zu dieser Vollkommenheit wird auch die Zufriedenheit mit seiner eignen Person und ihrem eignen sittlichen Verhalten gerechnet. Denn diese kann man nicht zur *Glückseligkeit* ohne Widerspruch des Wortes rechnen, da letzteres einen Zustand andeutet, der nicht von uns, sondern von fremden Dingen *Glück* genannt, abhängt. Diese Naturdinge nun mit anderen in eine solche Verbindung zu setzen, daß sie dadurch glücklich werden,
ist

ist ein Zweck, welcher zugleich Pflicht ist. In Beziehung auf sich selbst das Wohlfeyn zu erhalten, ist nur indirekte Pflicht, in wiefern nämlich, Armuth, Mangel u. f. w. Hindernisse der sittlichen Cultur sind.

Die Ethik gibt nun (S. 28) nicht Gesetze für die Handlungen, sondern nur für die *Maximen* der Handlungen, und diese Gesetze begründet der Begriff eines Zweckes, der zugleich Pflicht ist, indem der subjektive Zweck, den vermöge der Neigungen alle haben, dem objektiven, denlich alle dazu machen sollen, untergeordnet wird. Es kommen nämlich bei jeder *Maxime* meiner Handlungen zweierlei Untersuchungen vor: 1) ob sie überhaupt in eine allgemeine Gesetzgebung passe, wodurch ihre Tauglichkeit zu einem moralischen Bestimmungsgrunde überhaupt erkennt wird; und ob diese *Maxime* zu haben und darnach zu handeln das Mittel zu dem Zwecke sey, der als Pflicht vorgestellt wird, wodurch denn diese *Maxime* zu haben, selbst Pflicht ist. Aus diesem Grunde sind nun die ethischen Pflichten von *meiner* dagegen die *Rechtspflichten*, welche Handlungen zum Objekte haben, von *enger* Verbindlichkeit. Denn wenn das Gesetz nur die *Maxime* der Handlungen, nicht die Handlungen selbst, gebieten kann, so ist ein Zeichen das es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (*latitudo*) für die freie Willkühr überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der *Maxime* der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer *Pflichtmaxime* durch die andere (z. B.) die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. — Je

weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die *Maxime* der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.“ Die letztere Periode, welche etwas schwer ist, will unstreitig sagen: Jemehr die unvollkommene Verbindlichkeit sich einer solchen Gesinnung nähert, daß jede einzelne mögliche Handlung, welche darunter paßt, durch dieselbe auch wirklich hervorgebracht wird, desto vollkommener u. f. w.

S. 23 u. f. folgt nun die Exposition der Tugendpflichten im Allgemeinen. Die Pflicht der eignen Vollkommenheit zerfällt nun a) in die Pflicht der physischen Cultur. Aber, heißt es S. 24, wie weit man in Bearbeitung (seines natürlichen Vermögens) gehen solle, schreibt kein Vernunftprincip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worin Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkürlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern bloß für die *Maxime* der Handlungen, welche so lautet: „baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstossen können“ ungewiß welche davon einmal die deinigen werden könnten. b) Cultur der Moralität in uns. Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht (daß das Gesetz nicht bloß die Regel sondern auch die Triebfeder der Handlungen sey). — Nun scheint dieses zwar beim ersten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu seyn und das Pflichtprincip zu jeder Handlung nicht bloß die Legalität, sondern auch die Moralität, d. i. Gesinnung, mit der Pünktlichkeit und Stren-

Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Gesetz auch hier nur die Maxime der Handlung nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vorteil oder Nachtheil,) sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen — mithin nicht die Handlung selbst. — Denn es ist dem Menschen nicht möglich so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß seyn könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche das Wegstück eines Verbrechens abtrübt, von demselben Menschen für Tugend (die den Begriff von Stärke gibt) gehalten, und wie viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben, die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu seyn; wie viel reiner moralischer Gehalt bei jeder That in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen. Also ist auch diese Pflicht, den Werth seiner Handlungen nicht bloß nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schützen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüth selbst, sondern bloß die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sey.“

Die Pflicht der fremden Glückseligkeit fordert a) Physische Wohlfahrt anderer; b) Moralisches Wohlfeyn anderer.

Das oberste Princip der Tugendlehre ist S. 30: „Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein all einseitiges Gesetz seyn kann.“ Dieser Grundsatz der Tugendlehre, als ein kate-

Annal. 797.

gorischer Imperativ, verstatet keinen Beweis, aber wohl eine Deduktion aus der reinen praktischen Vernunft, welche also gegeben wird: „Was im Verhältnis der Menschen, zu sich selbst und anderen, Zweck seyn kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft; denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung derselben indifferent seyn, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch; weil sie aldann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft seyn würde. Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht aldann Tugendpflicht heißt.

Es gibt gewisse moralische Beschaffenheiten, die wir allgemein bei jedem Menschen voraussetzen müssen, und in deren Besitz sich zu setzen; es keine Verbindlichkeit geben kann. Sie sind natürliche Gemüthsanlagen, durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden, Kraft deren er allein verpflichtet werden kann. Sie sind das *moralische Gefühl*, das *Gewissen*, die *Liebe des Nächsten*, und die *Achtung für sich selbst*. Von jedem wird hier einzeln gehandelt.

Nr XIII S. 41 u. f. werden drei Grundsätze für die *Behandlung* der reinen Tugendlehre aufgestellt, welche sehr schön und deutlich bewiesen werden und wodurch drei verhäthete sehr gewöhnliche Vorurtheile von dem Scheine der Wahrheit entbloßt werden. Der *erste* Grundsatz ist, daß für jede Pflicht nur *Ein* Verpflichtungsgrund, also auch nur *Ein* Beweis gefunden werden kann. Der *zweite* Grundsatz ist, daß der Unterschied der Tugend vom Laster nie in *Graden* der Befolgung gewisser Maximen, sondern allein in der *specifischen Qualität* derselben (dem Verhältnis zum Gesetz)

K k

g c.

gesucht werden könne, wodurch dem belobten Grundsätze des Aristoteles, die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Laster zu setzen, wegfällt. Der *dritte*, daß die ethischen Pflichten nicht nach den dem Menschen beigelegten Vermögen, dem Gesetze Genüge zu leisten geschützt werden müsse, sondern umgekehrt, das Vermögen müsse nach dem Gesetze geschützt werden, welches kategorisch gebietet. Was den letzteren Grundsatz betrifft; so würde man den Hrn. Verf. mißverstehen, wenn man es auf die einzelnen Handlungen beziehen wollte. Denn diese sind nicht kategorisch geboten, sondern man muß es auf die Maximen beziehen. So ist es eine Tugendmaxime, andern in Gefahr beizustehen, so gut man nur immer kann, aber ob ein Mensch sich ins Wasser stürzen solle, den andern zu retten, wird doch davon abhängen, ob er sich die Glückseligkeit erworben hat, in jenem Element zu arbeiten oder nicht. Es ist nur kategorisch geboten, daß jedermann guten Maximen folge, nicht, daß jedermann jede Handlung thue, welche in abstracto, durch die Maximen als möglich gedacht werden kann. Sehr genau wird an mehreren Orten der Unterschied zwischen Tugendpflichten und Rechtspflichten eingeklärt; da die Ethik nach dem Verf. nur die ersteren abhandelt. Hierauf geht auch allein die Eintheilung der Ethik, deren Grund der Hr. Verf. S. 54 vorträgt. Es heißt daselbst: Das Princip der Eintheilung muß *Erstlich*, was das *Formale* betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Theil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtlehre und zwar der spezifischen Form nach zu unterscheiden, und das geschieht dadurch: daß 1) Tugendpflichten solche sind, für welche keine äußere Gesetzgebung statt findet; 2) daß, da doch aller Pflicht ein Gesetz zum Grunde liegen muß, dieses in

der Ethik ein Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern bloß für die Maximen der Handlungen gegeben, seyn kann; 3) daß (was wiederum aus diesem folgt) die ethische Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müsse. *Zweitens*: was das *Materiale* anlangt, muß sie, nicht bloß als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als Zwecklehre aufgestellt werden: so, daß der Mensch sowohl sich selbst, als auch jeden andern Menschen, sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist, (die man Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu nennen pflegt) welche Ausdrücke hier in unethischer Bedeutung genommen werden; weil es zum lieben direct keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht. *Drittens*: was die Unterscheidung des *Materiale* vom *Formalen* (der Gesetzmäßigkeit von der Zweckmäßigkeit) im Princip der Pflicht betrifft, so ist zu merken: daß nicht jede Tugendverpflichtung (obligatio ethica) eine Tugendpflicht (officium ethicum i. virtutis) sey; mit andern Worten: daß die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht. — Daher gibt es nur eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten; weil es zwar viel Objekte gibt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung, als subjektiver Bestimmungsgrund seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Eintheilung der Ethik nur aus Tugendpflichten gehen.“

Die Eintheilung der Ethik kann nur nach zweierlei Principien, einzeln oder
näm-

zusammen verbunden gemacht werden, nämlich 1) nach dem subjektiven Verhältnisse der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden, wo sie Pflichten theils gegen Menschen, theils gegen nichtmenschliche Wesen enthält. In ersterer Rücksicht sind es entweder Pflichten gegen sich oder gegen andere; in der andern Rücksicht entweder Pflichten gegen untermenschliche oder obermenschliche Wesen. Die zweite Eintheilung geschieht nach Principien eines Systems der reinen praktischen Vernunft. Darnach zerfällt die Ethik in die *Elementarlehre* und *Methodenlehre*. Die erstere in

Dogmatik und *Casusistik*, die letztere in *Caseetik* und *Acetisik*. Die letztere Eintheilung legt der Verf. zum Grunde und verbindet in der Abhandlung die erste damit. Man wird nicht leicht nach einer Materie der Moral vergebens lüchen. Die vielen schönen, trefflichen Bestimmungen moralischer Begriffe, die mannichfaltigen Exkurse, die sich über wichtige und schwierige Fragen verbreiten, müssen der Wissenschaft eben so viel Nutzen bringen, als sie den Leser oft durch die neuen und hellen Ansichten alter Gegenstände, übersetzen und vergnügen.

III. PHILOSOPHISCHE RECHTSLEHRE.

- 8) Halle bei C. A. Kümmel: *Allgemeines Staatsrecht* von *Jo'ann Christian Hofbauer*. *Erster Theil*. Nehst beiläufigen Bemerkungen über Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, besonders dessen Privatrecht, erläuternden und prüfenden Inhalts 1797. 20 Bog 8.

Das allgemeine Staatsrecht hat in der neuesten Zeit das Nachdenken berühmter Schriftsteller so sehr beschäftiget, und es sind so viele Punkte einer neuen und schärferen Prüfung unterworfen worden, daß es scheint, es sey für einen neuen Bearbeiter nur wenig übrig gelassen. Unter dessen gibt es doch noch genug Kapitel in demselben, genug Behauptungen großer Männer, welche einer genaueren Untersuchung bedürfen, und da dieses Werk des Herrn Hofbauers dergleichen vorzüglich zur Absicht hat; so muß es die Auf-

merksamkeit eines jeden an sich ziehen, welcher an dieser Wissenschaft ein Interesse findet, zumal da hier nicht bloß staatsrechtliche Materien abgehandelt sind, sondern der Verf. seine Meinung über die Gründe der allgemeinen praktischen Philosophie zugleich auseinander setzt. Der Hr. Verf. glaubt dadurch sein Werk vor andern auszuzeichnen, daß er das Staatsrecht als eine Anwendung des allgemeinen Gesellschaftsrechts betrachtet, welches vor ihm nicht gehörig betrachtet worden sey. Allein Rec. weiß nicht, daß es irgendwo anders betrachtet worden sey. Wolf, Achenwall und das ganze Heer ihrer Nachfolger haben es nie anders betrachtet. Da aber der Staat eine besondere Art von Gesellschaft ist; so müssen folglich Bestimmungen hinzu kommen, welche das allgemeine Gesellschaftsrecht nicht angeben kann. Die Erläuterung von Kants metaphysischen

K k 2

An-

Anfangsgründen der Rechtslehre foderte den Verf. auf, dieses Werk beiläufig theils zu erläutern, theils zu prüfen, und diese Erläuterungen und Prüfungen nehmen den größten Theil des Werks ein, so daß der Verf. seinem eigentlichen Ziele noch wenig nahe gerückt ist. Denn dieser ganze Band beschäftigt sich nur allein mit Untersuchungen des allgemeinen Rechts und handelt 1) von dem Sittengesetze überhaupt; 2) von dem Begriffe des Rechts; 3) Sittenlehre und Rechtslehre; 4) Reine und angewandte Moralphilosophie; 5) von den verschiedenen Arten der Pflichten; 6) Weitere Entwicklung des Begriffs von einem Rechte und verschiedene Eintheilungen desselben zum Behufe des reinen Naturrechts; 7) von dem Princip aller Rechte; 8) von der Billigkeit; 9) Reines absolutes Naturrecht; 10) Reines bedingtes Naturrecht; 11) Uebergang von dem reinen zum angewandten Naturrechte; 12) Ursprüngliche Rechte des Menschen; 13) von dem Eigenthum und der Okkupation; 14) von den Vorträgen; 15) Erörterung einiger die Erweckung vom Recht überhaupt betreffender Fragen; 16) Erörterung einiger das Eigenthum betreffender Fragen; 17) Erörterung einiger die Erwerbung aus Vorträgen betreffender Fragen; 18) von der Erwerbung von Rechten aus Heleidigungen; 19) von den nachfolgenden Erwerbungen. In allen diesen Abschnitten ist der Verf. mit den Kantischen Behauptungen beschäftigt, hat aber mehr, was er darin tadelhaft findet, ausgehoben, als das, worin er mit Kant einstimmt. In vielen Fällen scheint dem Rec. die Kritik gegründet oder des weiteren Nachdenkens werth; in vielen aber scheint ihm der Tadel zu gesucht und zu spitzfindig. Hier und da ist auch der Ton rechthaberisch, unbescheiden und schmalzeislerisch, z. E. S. 158, wo Kants Eintheilung der Pflich-

ten nach Ulpian getadelt wird. Dieser Tadel ist nicht nur ganz ungegründet, da Kant ausdrücklich erklärt, daß er nicht glaube, daß Ulpian das dabei gedocht habe, was er mit seinen Formeln verbindet, sondern die ganze Stelle enthält eine gegen einen so ernsthaften und verdienten Wahrheitsforscher unanständige Ironie. Kant geht nämlich stets von der Idee aus, daß sich die moralische Vernunft, sehr frühzeitig und gleichsam unwillkürlich in dem Menschen offenbare, und glaubt daher, daß sich die Ausdrücke für Rechts- und Pflichtbegriffe in allen menschlichen Sprachen finden, ob gleich die Begriffe nicht immer deutlich und bestimmt genug dabei gedacht worden sind; auch in allen wissenschaftlichen Bearbeitungen glaubt er diesen Einfluß der gemeinen sittlichen Vernunft zu bemerken. Wenn ihn nun sein Nachdenken auf eine praktische Bestimmung und Unterscheidung geführt hat; so sieht er sich darnach um, ob nicht vielleicht der gemeine Verstand den Ausdruck dafür vorher gefunden habe, und ob nicht derselbe vielleicht nur einer genaueren Bestimmung bedürfte. Und dieser Grund bewog ihn hier Ulpian's Worte anzuführen, um zu zeigen, daß der Unterschied der Begriffe sich schon längst in der Sprache geäußert habe, ob er gleich nicht wissenschaftlich gedacht worden sey. Dieses ist der wahre Kommentar zu Kants Stelle. Wie schicket es sich nun, wenn Hr. Hoffbauer ausruft: „Was hier nicht in dem Ulpianischen *Honeste vivit, Neminem laedo, suum cuique tribus*! liegen soll, oder was nicht hinein getragen werden soll! Freilich hinein tragen läßt es sich, aber gewiß nicht anders, als sich alles in alles hineinragen läßt!“ Wie übertrieben ist nicht das letztere! Denn es will sagen: In dem Ausdrucke *Honeste vivit* läßt sich eben so gut der Satz finden: *In Afrika wohnen Affen*, als:

alg: *Sey ein rechtlicher Mensch!* Doch wir wollen uns hierbei nicht aufhalten, sondern vielmehr unsere Leser mit dem Hauptinhalte des Werks näher bekannt machen. Denn so sehr diese und einige andere Stellen zu mißbilligen sind; so findet sich doch vieles darin, was gut ist und Beifall verdient. Ein großer Theil der Erinnerungen gegen Kant, stimmen der Sache nach mit dem zusammen, was der Recensent von Kants Rechtslehre in den Annalen dagegen bemerkt hat.

Das höchste Sittengesetz ist nach Hr. Hofbauer ein *formales*, er folgt also in diesem Resultate Kanten. Aber er schiekt einen Beweis für dieses Gesetz voraus, den Kant zu geben für unmöglich hielt. Dieser verdient also einer näheren Prüfung. Es müsse nämlich, sagt er S. 7, dieses Gesetz deshalb für alle frei handelnde Wesen gelten, weil freie Handlungen nur in Rückficht auf Zwecke überhaupt möglich sind. „Der Mensch, der nach der Vorstellung gewisser Zwecke handelt, muß natürlicher Weise wollen, daß die Erreichung des einen seiner Zwecke der Erreichung des andern nicht widerspreche, oder sein Wille muß nach einer Uebereinstimmung mit sich selbst streben.“ Meint Hr. H. dieses sey ein *Naturgesetz* des Willens? Dieses ist falsch. Denn der Erfahrung nach kommen täglich widerstreitende Begierden in dem Menschen vor. Soll es ein *Sittengesetz* seyn; so fragt sich eben, woher die Verbindlichkeit komme, diese Uebereinstimmung des Willens zum Bestimmungsgrunde seiner Handlungen zu machen. Der Satz: *der Mensch muß diese natürliche Weise wollen*; sagt nichts. Denn er wird geleugnet. Hierdurch fällt das folgende des Raisonnements von selbst. Es heißt ferner S. 8: „Wenn der Mensch — für sich allein vorhanden wäre; so käme es nur darauf an, daß seine Maximen von

der Beschaffenheit wären, daß durch ihre Befolgung eine durchgängige Uebereinstimmung in seinen eignen Handlungen bewirkt würde. (Das *Verhandensseyn* anderer wird eben nicht erfordert, um nach solchen Maximen zu handeln, die mit den übrigen übereinstimmen. Denn man setze, ein moralisches Wesen wüßte nur nicht, daß andere außer ihm da wären; so müßten dennoch alle seine Maximen, nach welchen es handelte, so beschaffen seyn, daß die ihnen unsichtbaren Wesen sie billigen d. h. mit ihnen übereinstimmen könnten. Es ist also nicht abzusehen, wie die Abwesenheit anderer die menschlichen Maximen ändern könnte; dieser Umstand ändert nichts als die einzelnen Handlungen, die aus der Maxime folgen. Die Maxime; ich will Niemandes Eigenthum anrasten, bleibt wahr, wenn auch Niemand außer mir existire; ich kann aber mir alles zueignen, was mich umgibt, weil ich, in dem gesetzten Falle, dadurch meiner Maxime nicht entgegen handle) „Allein da dieses nun einmal nicht ist, da die Handlungen eines jeden andern Menschen in die seinigen einen Einfluß haben, und die seinigen wiederum auf die Handlungen eines jeden andern Einfluß äußern.“ (Dieser Satz scheint ganz falsch zu seyn. Denn was haben die Handlungen des Kaisers von Peru auf die Handlungen des Dorfschulzen in einem Schweizerthal für Einfluß) „So könnte die Handlungsweise des einen Menschen mit der Handlungsweise des andern sehr wohl im Widerspruche seyn, ob sie gleich mit sich selbst übereinstimmt. Eben solchen Widerspruch kann aber der Mensch eben so wenig wollen, als er einen Widerspruch mit sich selbst wollen konnte.“ (Dieses leuchtet nicht ein. Warum sollte er es nicht können, da er es alle Tage wirklich thut? Der Hr. Verf. will wohl bloß sagen, er *so*ll es nicht wollen. Aber denn kehrt

kehrt die *per se principii* zurück: Warum soll er keinen Widerspruch mit seiner und ander Vernunft wollen. Wenn die Sinne das Gegentheil von dem begehren, was die Vernunft will, warum soll er lieber dieser als jener folgen? — „Er muß dieses wollen, weil sein Wille nur nach der Vorstellung gewisser Zwecke thätig seyn kann.“ In den letzten Satz legt der Verf. wie schon bemerkt ist, den *nervus probandi*. Rec. muß aber gestehen, daß er keinen Zusammenhang zwischen dem Zubeweisenden und diesem Beweisgrunde finden kann. Denn es ist nicht abzuleiten, warum ein Wille nicht sollte nach Zwecken thätig seyn können, wenn er, so nachdem es die Bedürfnisse fördern, seine Maximen denselben gemäß abändert, und also dem bloß formalen Geetze alle Augenblicke zuwider handelt. Der ganze Beweis ist dem Rec. sehr dunkel vorgekommen, und er hat gar keine Consequenzen darin finden können. Hr. Hoff. scheint auch dieses nicht geachtet zu haben. Denn es ist zwei bis dreimal dableibe wiederholt, ohne daß er dadurch keinen Gedanken mehr Licht gäbe. Unter Laute mögen sie es die Noth versuchen, den Beweis aus demjenigen Stelle zu verstehen, wo der Verf. sich noch am deutl. ehesten ausspricht. Sie heißt wörtl. (S. 11) „Die nämliche Beweise erkennen ein verständiges Wesen nicht in so weit sie gültig, als es in einer Handlungswelt für sich selbst eine Verbindlichkeit setzen oder sie mit der Handlungswelt dieser oder einer Cause verbunden ist. Dieses Überdetermination macht mit, sondern weil ihre allgemeine Festsetzung die notwendige Festsetzung ist, unter welcher die gesammte Welt Obertimmung unter sich Handlungswelt aller verständigen Wesen möglich ist. Nur sich selbst und mit allen andern verständigen Wesen bestimmdetermination verbunden. Es

daher ein Zweck, und jedes vernünftige Wesen wollen muß, aber kein beliebiger, sondern ein nothwendiger Zweck, den es hat. Bis hierher ist alles klar. Denn hier wird nur die Beschaffenheit der sittlichen Gesetze beschrieben, aber der Grund, welcher nun folgt: „weil es überhaupt nach Vorstellungen von Zwecken handelt“ steht in gar keinem logischen Zusammenhange. Es scheint als ob der Verf. glaubte: Nach Zwecken überhaupt handeln, und nach zusammenstimmenden Maximen handeln seyen identische Begriffe. Dann würde aber wieder nichts gewonnen seyn, weil der Beweis bloß auf einer Zweideutigkeit des Ausdrucks überhaup. beruhen würde, wobei in Zweifel gezogen werden müßte, ob der Begriff eines Zwecks überhaupt zur Willensbestimmung hinreichend sey, oder ob es nicht vielmehr der Begriff von einem bestimmten Zwecke seyn müßte. Somit kommen in diesem Abschnitt auch noch mehrere Unbestimmtheiten in dem Begriffen vor, aus S. 5, wo es heißt: „Dieser Wille wird eine Handlung seyn, wenn sich in wenig wollen müßte, aus die Maxime derselben, als aus die Maxime ihres Gegentheils allgemein sey.“ Diese Bestimmung beruht auf einer andern sinnlichen Vorstellung des Verfl., nach welcher er dachte hätte, daß die Allgemeinheit der Maxime der Grund sey, welcher sie hinreichend möglichsten Handlungen notwendig bestimmte. Allein die Allgemeinheit drückt nur das Sittliche in der Handlung aus. Dieses erstere aber kann nicht als hind. möglichst nicht als notwendig gedacht werden. Im ersten Falle Festsetzung der Begriff des Erzwanges im zweiten der Begriff der Pflicht. Sowohl wenn es diese nur oder direct allgemeine Regeln bestimmt seyn. Die Maxime dieser Handlungswelt aber nach bestimmten dem rechtlichen oder unethischen Zweck einwirkend, wenn

eben so allgemein gebilligt werden, als die Maxime: „Ich will des andern Zwecke möglichst mit befördern helfen“

Hr. Tieftrak hatte den Hrn. Verf. den Vorwurf gemacht, daß er die Moralität der Handlungen von deren Folgen abhängen lasse. Hierüber rechtfertiget er sich S. 28 durch folgende Bemerkung: „Aus dem Bisherigen sieht man, daß die Moralität einer Handlung nicht von den Folgen dieser Handlung selbst abhängt, aber wohl von den Folgen, welche die allgemeine Befolgung der Maxime haben würde, aus welcher diese Handlung entspringt. Un gerechtigkeit kann glücklicher Weise gute, eine Handlung der Gerechtigkeit hingegen kann schlimme Folgen haben. Dennoch hört die letztere nicht auf, gut, und die erstere, böse zu seyn. Denn wenn jedermann ungerecht handeln wollte, so könnte dieses nicht anders als üble Folgen nach sich ziehen; und wenn jeder gerecht handeln wollte, so könnte dieses nicht anders als von den erwünschtesten Folgen begleitet seyn.“ Rec. bemerkt hingegen, daß hier ein Mißverständnis in dem Begriffe der guten Folgen zu liegen scheint. Wenn nämlich gute Folgen so viel heißt, als solche, die mit dem Sittengesetze zusammenstimmen; so ist der Satz des Hrn. Verf. wahr, aber er enthält kein neues Kriterium, was doch gesucht wird, sondern ist mit dem Begriffe des Sittengesetzes selbst identisch. Er sagt nämlich nichts weiter, als: Die Befolgung der Maximen, welche als allgemeine Gesetze gedacht werden können, haben gute (dem Sittengesetze gemäße) Folgen, weil durch sie das hervor gebracht wird, was durch das Sittengesetz bestimmt ist. Sollten aber durch die Folgen des Sittengesetzes die Phänomene angedeutet werden, die aus einer allgemeinen Güte des Willens in der Welt hervorgehen würden; so lassen sich diese gar nicht ge-

nau bestimmen, und können daher auch nicht zum Kriterium der Moralität der Maximen dienen. Ja es läßt sich voraussehen, daß es in der That um die Welt nicht so gut stehen würde, als jetzt, wenn von jeher alle Menschen stets gut gewesen wären. Die ganze schöne Kriegskunst, Millionen Erfindungen gegen die List und Betrügereien anderer, worin der Verstand einen so trefflichen Sporn gefunden hat; die Staatsverfassungen und tausend andere Anstalten, die bloß durch den bösen Willen der Menschen veranlaßt sind, und die das mehreste zur Entwicklung der geistigen Kräfte des Menschen beigetragen haben, würden gar nicht existiren. Das ganze Menschengeschlecht würde bei einer totalen Güte aller Charaktere wahrscheinlich im Zustande der tiefsten Stupidität geblieben seyn. Wollte man also nach diesen Folgen die Moralität beurtheilen; so würde die Maxime dem Laster auch seinen Spielraum zu verstaten moralischer seyn, als der Grundsatz, der sich die Ausrottung dieses Uebels zum Zwecke macht.

Im zweyten Abschnitte will der Hr. Verf. den Begriff des Rechts bestimmen, und gibt folgende Definition davon: „Recht ist das Prädikat, das einem Subjekte zukommt, in so fern eine Zwangsverbindlichkeit gegen dasselbe vorhanden ist.“ Dieses ist aber eine bloße Erklärung des Wortes Recht im strikten Sinne. Das angegebene Merkmal setzt schon jedermann voraus. Denn eben darin besteht das Recht, das sich andere zwingen darf, gewisse Handlungen zu thun oder zu lassen. Aber in einer Definition fodert man ein Merkmal, wodurch die Sache selbst erkannt werden kann. Ich will dadurch eben wissen, woran ich die Verhältnisse erkennen kann, in welchen ich eine Zwangsverbindlichkeit gegen andere und diese gegen mich haben. In den weitläufigen Erörterungen, die der Hr. Verf.

Verf. über seine Erklärung gibt, hat er den angeführten Umstand, der sie als Erklärung verwerflich macht, gänzlich übersehen.

Was der Hr. Verf. im dritten Abschnitte über den Unterschied der Sittenlehre und Rechtslehre sagt, ist recht gut. Den Begriff, welchen Kant von Naturrechte gibt, daß es der Inbegriff der Gesetze sey, für welche auch eine küssere Gesetzgebung möglich ist, ist auch den Worten nach ganz richtig, aber der Verf. hat ihn nicht gehörig gefaßt, und daher röhren seine Bedenklichkeiten dagegen. Das Kriterium des Rechts besteht nämlich immer darin, daß einer dem andern das Gesetz anlegen kann, eine gewisse Handlungsweise gegen ihn zu beobachten. Ich muß das Gesetz des andern als gültig für mich erkennen, und kann zur Beobachtung desselben gezwungen werden; ein anderer legt mir also das Gesetz auf. Obgleich der Erkenntnisgrund davon innerlich ist; so ist doch das, was mich rechtlich verbindet, küsserlich. Kants Erklärung sagt im Grunde eben das, was der Verf. sagt, wenn er das Recht, als ein Prädikat definiert, das einem Subjekte zukommt, in so fern eine Zwangsverbindlichkeit gegen dasselbe vorhanden ist. Diese Zwangsverbindlichkeit ist gerade das Gesetz, welches der Rechtshabende ändern gibt, und wornach sich diese richten müssen, sie mögen innerlich wollen oder nicht.

Im 4ten — 6ten Abschnitte ließt man einige recht gute Gedanken. Im liebenten wird von höchsten Rechtsprincip gehandelt. Es heißt S. 84: „Um das Principium aller Rechte zu bestimmen, gehe ich von folgenden Sätzen aus: 1) Kein Rechtsgesetz kann Rechte bestimmen, von denen das eine das andere aufhobe.“ (Dieser Satz hat eine unbefimmte Bedeutung. Denn das allgemeine Rechtsgesetz enthält

allerdings Bestimmungen solcher Rechte, die sich einander aufheben. Es bestimmt das Recht, mit meinem Eigenthume zu machen was ich will, so wie das Recht, das Eigenthum eines andern, das er mir zum Pfunde gegeben, so lange zu behalten, bis er seine Verbindlichkeit erfüllt hat. Das Recht des Pfandinhabers aber und das Recht des Eigenthümers dieses Pfundes sind aber hier im wahren Widerspreche miteinander, obgleich nicht mit dem obersten Rechtsgesetze. Es ist also nicht allemahl da, wo sich die Rechte widersprechen, das Rechtsgesetz mit sich selbst im Widerspreche wie der Verf. meint.) 2) „Zu praktisch-unmöglichen Handlungen kann Niemand ein Recht haben.“ Auch diese Regel hat keine Evidenz, und ist vielmehr fallich. Denn niemand wird z. B. jemanden das Recht streinig machen, sich mit Essen und Trinken zu überladen, aber deshalb ist doch die Handlung praktisch unmöglich, selbst nach dem Begriffe, den der Verf. davon gibt. Denn es heißt: „praktisch unmöglich nenne ich eine Handlung, wenn sie von der Beschaffenheit ist, daß sich nicht wollen kann, daß jeder sie sich erlaube, weil sie alsdann unmöglich werden würde.“ Die Erlaubnis nun, sich nach Lust zu betrinken, würde offenbar nach einem allgemeinen Gesetze nicht als möglich gedacht werden können. Dennoch aber hat jeder das Recht dazu. Der Verf. hätte sagen müssen: Zu küsserlich praktisch unmöglichen d. h. zu widerrechtlichen Handlungen kann Niemand ein Recht haben; dann würde er aber etwas Identisches gesagt haben, und eben so ist der erste Satz nur dann wahr, wenn er so viel sagen will, als: kein Rechtsgesetz kann Rechte bestimmen, daß den Merkmalen dieses Gesetzes widerspreitet, welches ebenfalls ein bloß logischer analytischer Satz ist. Das Rechtsprincip selbst drückt nun der Hr. Verf. also

aus:

aus: „Ich habe ein Recht auf etwas, in so fern ich es praktisch möglicher Weise von meiner Willkühr als abhängig betrachten kann.“ Wenn Klarheit und Bestimmtheit im Ausdrucke das erste Requisite ist, welches man von einer Formel fordern kann, die einen höchsten Grundsatz anzeigen soll; so scheint die von Hrn. Hofbauer gegebene in mancherlei Rücklicht unvollkommen zu seyn. Denn der Ausdruck *praktisch-möglicher Weise* ist vieler Deutungen fähig und daher in steter Gefahr mißverstanden zu werden. Dafs der Hr. Verf. sich genähliget habe, einen so weitläufigen Kommentar seiner Formel beizufügen, ist ein sicheres Zeichen, dafs er ihrer Evidenz selbst nicht viel vertraute. Wenn das praktisch-unmögliche, (wie es seyn muß) das *rechtlich-unmögliche* und das *sittlich-unmögliche* unter sich fällt; so ist die Formel unsichtig. Denn ich habe zu vielen sittlich-unmöglichen Handlungen ein Recht, als geizig zu seyn, meine Talente nicht zu kultiviren u. s. w. Heißt aber hier *praktisch-unmöglich* so viel als *rechtlich-unmöglich*, *rechtswidrig*, wie es seyn muß, wenn der Satz wahr seyn soll; so ist der Satz identisch. Denn ich habe ein Recht auf etwas ist mit dem Satze, ich darf es meinem Belieben oder meiner Willkühr unterwerfen identisch, und der ganze Satz könnte dann auch so ausgedrückt werden: Ich habe ein Recht auf etwas, in so fern ich rechtlicher Weise damit machen kann was ich will, d. h. so fern ich ein Recht habe. Dieser identische Satz aber kann kein Grundsatz des Rechts seyn. Denn ein solcher soll mir eben ein Merkmal des Rechts angeben, der in dem bloßen Begriffe desselben nicht enthalten ist. Besser ist der Ausdruck, welchen Hr. H. in seinen Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des H. R. gewählt hat, nämlich: „Du hast ein Recht auf etwas,

Annal. 797.

wenn du ohne jenes Recht auf irgend eine Weise von einem andern als ein willkürliches Mittel seiner Zwecke behandelt werden dürftest,“ obgleich auch dieser etwas unbestimmtes anhängt, indem daraus nicht erhellet, ob ein anderer mich auch der Denkkraft nach nicht als Mittel behandeln dürfe, wozu er doch gar wohl ein Recht hat, wie wenn jemand durch Höflichkeit und Schmeichelei von mir etwas zu gewinnen sucht, ohneachtet er beides nur als Mittel braucht, um zu seinem Zwecke zu kommen. Hier behandelt er mich seiner Maxime nach wirklich bloß als Mittel, nur dafs ich mich dabei noch als Zweck denken kann. Von S 83 gehet eine Kritik der Kantischen Formel des Rechtes gefolget an, die der Verf. im Grunde mit der seinigen für einstimmig hält, aber er erklärt die seinige für weit bestimmter, besser, und suchet die Vorzüge der seinigen dadurch merklich zu machen, dafs er die Unvollkommenheiten der Kantischen darstellt. Wenn aber irgend ein Abschnitt bloß geluchten und erkünstelten Tadel enthält, so ist es dieser. Die Kantische Rechtsformel heißt nämlich so: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines jeden, mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.“ Der Verf. findet erstlich zwei Formeln hierin verflungen in dem Ausdrucke: *Eine jede Handlung ist recht, die und nach deren Maxime*, allein es ist sichtbar, dafs das oder nur den zuerst gebrauchten Ausdruck erklären soll. Eine andere Verbesserung verdient um der logischen Genauigkeit willen aufgenommen zu werden. Hr. H. tadelt nämlich, dafs es heißt: „Jede Handlung ist recht“ und will statt dessen setzen: *Ich habe ein Recht auf u. s. w. Rec. schlägt lieber vor: Jedermann hat ein Recht auf jede Handlung, nach deren u. s. w.* Im Übrigen

L I

gen

genug erklärt, daß er das oberste praktische Geleitz für unmittelbar gewiß halte. Nun muß es zwar jedem frei stehen, einen Beweis dafür zu suchen, allein, wenn Hr. H. glaubt, ihn gefunden zu haben; so ist dieses wenigstens, wie Rec. gezeigt hat, falsch. Daß aber kein Beweis dafür möglich sey, erhellet leicht, wenn man erwägt, daß man nur eine Pflicht oder Recht zu beweisen, doch mit dem Begriffe von der Gültigkeit des Rechts oder der Pflicht überhaupt anfangen müsse, die aber gerade dadurch erst entspringt, daß ich annehme, die Freiheit anderer solle meine Freiheit einschränken, oder mit bestimmen helfen.

Gegen den Begriff, den Kant vom Recht gibt, wenn er sagt: „Das Recht ist die Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des einen mit der Willkühr des andern nach einem allgemeinen Geleitz der Freiheit vereinigt werden kann,“ macht Hr. H. viele Erinnerungen, die aber sämtlich bloß erkünstelt sind. Was Kant mit dem Ausdrucke Recht hier andeuten will, mußte Hr. H. die Bestimmung *Des* lehren. Kant sagt nicht, *Ein* Recht ist u. s. w. sondern *Das* Recht, worunter, wie gewöhnlich dem Sprachgebrauche gemäß das Recht überhaupt, in wie fern es alle Rechte unter sich befaßt, verstanden wird. Das Eigenthum ist *ein* Recht, und also auch allerdings *eine* Bedingung, *unter* welcher u. s. w.

Nachdem Kant gezeigt hat, daß das Recht mit einem Befugniss zu zwingen verbunden sey, so sahet er, daß man daher auch den gesetzlichen wechselseitigen Zwang gleichsam zum sinnlichen Merkmale des Rechts gebrauchen könne. Es heist: (S. XXXV) „Das strikte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwangs vorgestellt werden.“ An

diesen Worten, die an und für sich ganz deutlich sind, wird sehr lange herumgekritelt. Erstlich ist Hr. H. ungewiß, was er hier unter dem *strikten* Rechte verstehen soll, da doch jedermann beistimmen muß, daß nur das Zwangsrecht im Gegentz des Rechts der Billigkeit darunter verstanden werden könne, aber besonders ist Hr. H. die Konstruktion dieses Rechtsbegriffes aufstösig, welche Kant in der Anmerkung zur Erläuterung hinzusetzt. Allein jeder sieht ja wohl, daß Kant hier von einer un-eigentlichen Konstruktion redet. Denn daß das Recht nicht mit Händen gegriffen werden kann, wußte wohl Kant so gut wie jeder andere. Da aber das Recht eine sinnliche Wirkung hat, den gesetzlichen wechselseitigen Zwang; so kann dieser allerdings gebraucht werden, eine anschauliche Vorstellung eines rechtlichen Zustandes zu geben.

In dem Streite über die Billigkeit kömmt die Uneinigkeit zwischen Hr. Hoff. und Kant selbst daher, daß jener den Begriff des strikten Rechts als den alleinigen wahren annimmt, Kant aber den Begriff des Rechts in weiterer Bedeutung nimmt, worunter allerdings ein Recht der Billigkeit steht. Hr. H. folgt dem Eigensinn der Schule, Kant dem Wortgebrauche im Leben.

Die Bestimmung, welche der Verf. S. 117 von dem Begriffe des Eigenthums gibt, ist sehr sinnlich, und vermehrt allerdings die logische Genauigkeit, obgleich der Tadel der gemeinen Erklärung des Eigenthums zu subtil und gesucht ist. Denn es versteht sich, daß ich einen andern von dem Gebrauche meines Eigenthums nicht anders, als so ausschließen darf, daß ich dadurch seine Freiheit nicht verletze. Wenn ich es also nicht verhindern kann, daß er bei meiner Laterne sehe, ohne daß ich seine Freiheit verletze: so muß ich es leiden.

L 1 a

daß

dafs er sich mein Licht zu Nutz mache. Aber die Deduktion des Eigenthumsrechtes durch Zuignung, welche der Verf. S. 118 gibt, hält nicht Stich. Er sagt: „Wenn ich von einer herrenlosen Sache einen Alleingebrauch mache, und mit die sem die Absicht verbinde, Eigenthümer dieser Sache zu seyn, so wird diese Sache durch Zuignung mein. Denn praktisch möglicher Weise kann ich den Alleingebrauch einer solchen Sache als von meiner Willkühr abhängig betrachten, oder niemand kann dadurch einen andern hindern, der noch eben der Maxime sich als Eigenthümer einer Sache betrachten wollte.“ Denn dafs ich praktisch möglicher Weise den Alleingebrauch einer Sache von meiner Willkühr als abhängig betrachten kann, soll eben erst bewiesen werden, und hat für sich gar keine Evidenz.

Die Bemerkungen des Hrn. H. über die Kantische Eintheilung des natürlichen und bürgerlichen Rechts hat Rec. mit Vergnügen gelesen. Der Umstand, dafs Kant das bürgerliche Recht als ein solches charakterisirt, deren Gesetze einer künftigen Bekanntmachung bedürfen, beruhet auf dem eignen Begriffe des Staats, welchen hier zu verwerten oder zu billigen, noch zu zeitig ist. Eben so gründlich findet Rec. die Bemerkungen des Hrn. H. über das einzige angeborne Recht der Freilheit. Das angeborne bezieht sich nicht auf die Form, sondern auf den Inhalt des Rechts. Nicht so gründlich ist die Censur der Eintheilung in Rechtspflichten und Tugendpflichten, und deren Bestimmung. Denn wenn Kant sagt, Rechtspflichten sind solche, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist; so ist es aus den Worten selbst und aus dem ganzen Zusammenhange derselben schon klar, dafs es nichts anders heifst, als, bei denen ich den Willen eines andern für mich verbindend erkennen

mufs, gesetzt ich hätte auch gar nicht Lust, es aus eignen Antriebe zu thun.

Die Kantische Eintheilung der Rechtspflichten S. 156 hat zwar auch des Rec. beifall nicht ganz, aber sie darf doch nicht so wegwerfend behandelt werden, als es der Verf. thut. Er folgt nämlich in dieser Beurtheilung ganz den einmal angenommenen Schulbegriffen; Kant aber nimmt bei seiner Eintheilung auf die Begriffe im Leben Rücksicht. Denn im letzteren zweifelt man gar nicht daran, dafs durch ein künftiges Gesetz Selbstmord, Selbstbefleckung, Sodomitei, öffentliche Unzucht u. s. w. verboten werden könne. Dieses aber sind sämtlich Handlungen, wodurch der Mensch bloss das Recht der Menschheit in seiner Person verkürzt. Ueb r dieses Recht scheint aber die Gesellschaft das Recht der Wachsamkeit zu haben, folglich das Recht diejenigen zu strafen, die sich dergleichen Lastern Preis geben. Nach Hrn. H. aber und andern Lehrern des Naturrechts, würde der Staat jedesmal das Recht der Menschheit verletzen, wenn er einen Thierhändler oder eine Hure wegen der besondern Art ihr Vergnügen zu suchen bestuafte. Eben so ist es bei der im dritten Satze vorgeschriebenen Pflicht gar noch nicht so ausgemacht, ob es keine Rechtspflicht sey, als es einige Naturrechtslehrer glauben. Denn im gemeinen Leben hält man es allerdings für Recht, denjenigen, der sich durch seinen Zustand selbst zu beleidigen drohet, zu zwingen, dafs er sich in einen solchen Zustand mit mir begeben, wo ich vor seinen Beleidigungen sicher seyn kann. Diese Sache kann also wenigstens nicht so kurz und gut abgemacht werden, als hier geschehen ist. Wie der Verf. das Eintheilungspincip dieser Pflichten nicht sogleich finden konnte, da es doch von Kant so bestimmt angegeben ist, ist nicht zu begreifen. Der Umstand, dafs

dafs er immer sagt, was man bei den Worten hätte denken können und mögen, und was er anfänglich und in der Folge dabei gedacht hat, macht sein Buch sehr weit-schweifig. Dem Zusammenhange nach kann man gleich anfangs nicht leicht etwas anders dabei denken, als was der Hr. Verf. zuletzt dabei gedacht hat.

Man kann aus den bisher angeführten Proben leicht beurtheilen, was man in dem Werke zu suchen hat. Man wird den Scharf Sinn des Hrn. Verf. nicht ver-

missen; viele Bemerkungen sind wahr und fein; andere scheinen blofs aus dem Vor-satz entstanden zu seyn, das Kantische Werk Wort für Wort zu kritisiren, wo man denn leicht etwas dunkel findet, was sehr deutlich ist, unbestimmt, was sehr bestimmt ist. Besonders hat Hr. H. Kanten blofs aus dem eingeschränkten Gesichtspunkte seiner eignen Rechtslehre beurtheilt und sich nicht zu dem allgemeinen Standpunkte zu erheben gewußt, wo man von allen Lieblingsmeinungen und subjektiven gefälschten Meinungen abstrahiren muß.

IV. THEORIE DES SCHOENEN.

Libau bei Dan. Friedrich: *Gedanken über einige Gegenstände der Philosophie des Schönen. Erste Sammlung 1794. 14 Bog. Zweite Sammlung 1796. 9 Bog. 8.*

Die interessanteste Lebhaftigkeit, wodurch sich des Verf. Vortrag auszeichnet, charakterisirt auch dieses Werk. Der Verf. führt den Leser durch eine Menge schöner und unterhaltender Untersuchungen, und belehrt ihn durch seine oft paradoxen Bemerkungen mehr, als es eine schulrechtliche Abhandlung gethan haben würde. Wollte man sein Werk nach logischer Pünktlichkeit beurtheilen; so würde man sagen müssen, dafs hie und da die Begriffe unbestimmt sind, dafs seine Behauptungen oft mehr umfassen, als mit der Wahrheit besteht, und dafs das Aesthetische nicht rein genug vorgetragen ist. Die Menge der guten und wahren Gedanken aber, welche darin vorkommen, die interessante Manier,

in welcher sie vorgetragen sind, halten den Leser für jene Mängel reichlich schadlos.

Die erste Sammlung enthält Untersuchungen über die wichtigsten Fragen der allgemeinen Aesthetik; die zweite beschäftigt sich mit der Theorie der Dichtkunst. In der Einleitung scheint dem Rec. der Begriff des Guten zu sehr gebraucht zu seyn, um den Begriff des Schönen dadurch zu bestimmen. Zwischen dem Schönen und Guten ist nur eine zufällige keine notwendige Verbindung. Man kann vielen Liebesgedichten die Schönheit nicht streitig machen, ob sie gleich nichts Gutes darstellen. Die Betrachtungen über die Geschichte der schönen Künste (S. 22 — 68) sind sehr lesensw. b. Der Abschnitt S. 69, welcher zur Ueberschrift hat: *Der Geist der Künste, die Schonheit finden wir im menschlichen Geiste*, scheint dem Rec. viel allzukühne, nur halb wahre Gedanken zu enthalten. „Da jedes einzelne Ding, heißt

heißt es S. 69, mit allen Dingen verbunden ist, denn es tritt ein in alle, die ihm die ihre Verhältnisse sind. „wahr kann man dieses willen! Aristotelisch wird auch dieser Ausdruck nicht erlesen.“ und es macht unter Geist diese Verbindung, sich nicht die reale, dunklere, sondern nur die ideale, welche nicht selbst ist, sondern eine bloße logische Form ist, in welchem wir in jedem einzelnen Dinge ein Weltganzes, aber unendlich dunkel. (Diese Behauptung beruht stets auf einer willkürlichen, metaphysischen Hypothese.) Wir setzen die Merkmale der Dinge zusammen, die wir weiter mit andern Dingen verbunden wie gehen fort, ihren Grund und Zweck, sie sind durch uns und die uns, die Ziel ist Freiheit, ihr Zweck ist Freiheit; diese ist nicht selbst unter Seele, wie denken sie in uns, sie ist an sich höchster Zweck; die Dinge haben die Abdrücke der Gerechtigkeit, der Freiheit, Seyn. Wie nennen die Geister für diese Abdrücke, die wir, wegen der Unmöglichkeit das Ganze in dem Einzelnen zu sehen, nicht deutlich erkennen, Schönheit.“ Dieses ist eine von den Stellen, welche Rec. sehr untheilhaft findet. Es heißt weiter: „Das Schöne ist ein Abdruck der höchsten Zweckmäßigkeit oder des Guten, welches der Zweck des Wahren ist Schönheit und das Gute sind in der genauesten Vereinigung, dieses ist die Materie, jene die Form. Die Wahrheit könnte man die Totalsumme des Seyns, das Gute die Totalsumme des Sollens, die Schönheit die Totalsumme des Ausdrückens nennen. Schönheit ist eben so wenig in den Erscheinungen, ohne daß unser Geist sie hineinleget, anzutreffen, als das Gute und die Wahrheit. In allen Dingen ohne Ausnahme ist in unzertrennlicher Einheit, Wahres, Gutes und Schönes, (die Wahrheit, das Gute und die Schönheit sind die reinen Kräfte, oder

wenn es nicht nur potentiell kämge, die ersten Offenbarungen unser Geistes,) das Reich des Einen erstreckt sich so weit als das Reich des Andern; wo Wahres ist, und dieses ist auch nicht ohne, das Schöne ist auch Seyndes, der Ausdruck des über die Wesen der unsterblichen Guten. Die Kunst hatte nur die um Gesicht des menschlichen Geistes, für das Wahre, Gute und Schöne aus jedem Ding seine Entscheidung) hat sie bekommen, gen die es hat. Jedes Ding soll ausdrücken die Bestimmungen die es hat. Rec. zweifelt sehr, ob diese, obwohl nicht Genauen der Theorie nicht sich selbst können, welche vorgetragen werden sind. Die Theorie des Schönen als Metaphysik kann nur, sagt der Verf. S. 73 durch Metaphysik der Natur möglich gemacht werden. Allenthalben wird die höchste Kunst auf das Gute bezogen. Allein da das Gefühl des Schönen durch ganz andere Ursachen hervorgebracht wird, als durch das Gute, so erfordert das Schöne eine Beurtheilung, die des Begriffs des Guten ganz entbehren kann. Die Beurtheilung des Schönen richtet sich nun zwar nicht nach der Größe der Empfindungen, (S. 76) aber doch gewiss auch nicht nach der Beförderung des Guten.

Der Begriff der *Aesthik* ist S. 79 erklärt, als: „Die Theorie der Künste oder die Wissenschaft der Hervorbringung und Beurtheilung der Darstellungen der Schönheit, oder der Darstellung vollkommen zweckmäßiger Erscheinungen.“ Es scheint aber, daß sich Aesthetik weiter als auf Theorie der Kunst erstreckt, auch die Regeln der Naturähnlichkeit soll sie entwickeln; doch man kann diese Bestimmung auch so verstehen, daß die Theorie der Kunst, die Theorie des Objekts dieser Kunst (des Schönen) voraussetzt. Rec. wüßte

würde doch lieber Theorie des Schönen, als der Künste lägen. Sodann begreift Aesthetik mehr eine Theorie der Gefühle (des Subjektiven) überhaupt, als eines Gefühls insbesondere; wenigstens verlangt man zu wissen, weshalb nur für das Gefühl des Schönen und Erhabenen eine Theorie möglich oder nützlich ist.

Eine Erscheinung vollkommener Zweckmäßigkeit oder eine schöne Erscheinung ist dem Verf. ein *Kunstwerk*. Zu jedem Kunstwerke gehört Materie und Form, das Innere und das Außere — Zweck und Mittel. Die Materie eines Kunstwerkes ist die allgemeine und die besondere; jene ist das höchste Gut überhaupt, diese ist die specielle Darstellung dieses höchsten Gutes, oder das höchste Gut in concreto, die auch die innere Form genannt wird. Die Iliade und der Oberon sind Darstellungen des höchsten Gutes; die specielle Darstellung desselben in der Iliade ist, die Achtung vor den bürgerlichen Gesetzen. (Verträgen;) im Oberon die Achtung vor den moralischen Gesetzen, (die Heiligkeit des Worthaltens.) Diese innere Formen sind durch die Einkleidung in deutlich erkannte handelnde Personen noch specieller geworden.“ Aber löst sich nicht der Selbstmord, die Wollust selbst in ihren lasterhaftesten Ausschweifungen, ein bloßes Spiel ohne sittlichen Zweck u. s. w., ebenfalls schön darstellen. Kann man Ross's schlüpfrigen Erzählungen den Namen eines Kunstwerks abprechen? Muß die Moral der Künstler mit der Theorie ihrer Werke vernichtet werden? Aber die ästhetische Vollständigkeit, Echtheit, Ordnung, Deutlichkeit, Wahrheit und über mehrere Artikel, welche zur Theorie des Geschmacks gehören, S. 115 u. f., theil viel Wahres und Gutes. Um sowohl die Manier, als die Hauptgrundsätze des Verf. untern Lesern vor Augen zu legen, wollen wir ihnen einige Stücke aus seinem Rationne-

ment über Schönheit mittheilen. „Schönheit, heißt es, ist der vollkommene Ausdruck des Guten (S. 188), oder das Bild, (die Form, die Erscheinung,) der Vollkommenheit. Vollkommenheit ist ein reiner Vernunftbegriff; Vernunft ist das Vermögen der Totalität, sowohl des Seyns als des Sollens; Vernunft enthält die Ideen, die Muster der freien Dinge. Die Ideen müssen der Deutlichkeit wegen construirt werden. Die reine Möglichkeit der Anschauung der (sinnlichen) Vollkommenheit heißt innere, transcendente Schönheit. Die Construction eines Begriffes der Vollkommenheit, oder die in einer Anschauung dargestellte, (erkannte) Vollkommenheit heißt äußere Schönheit, oder das Schöne. Ein construirter Begriff der Vollkommenheit kann nicht in seiner Vollkommenheit außer uns dargestellt werden; denn sie ist nur im reinen Denken. Mathematische Figuren und moralische Handlungen mögen immerhin im Begriffe vollkommen seyn, sie sind es aber unmöglich in der äußeren Darstellung: eben so ist eine angelegener Schönheit keine vollkommene Schönheit mehr, sondern hat nur Schönheit, drückt als mitvollender Theil des Weltganzen seine Thätigkeit in Beförderung des universellen Zweckes aus. Die ästhetische Schönheit ist die durch ein Kunstwerk ausgedrückte praktische Vollkommenheit. Ein Kunstwerk ist schön, wenn es praktische Vollkommenheit in uns hervor bringt, wenn es den ganzen Menschen veredelt; nicht allein seine Erkenntniß erweitert, sondern auch seinen Willen befestigt. Deutliches Erkennen, als der einzige Weg zum vernünftigen Handeln, macht den Menschen zum Menschen. Wer so handelt wie jeder handlet toll, der hat nach der höchsten Erkenntnißart, nach Ideen gehandelt. Der höchste Zweck der Natur, wie wir ihn denken müssen, ist der Mensch: das

und Gesichtspunkte ästhetischer Werke er-
 klären. Wer die Gedichte philosophisch
 eintheilt, hätte den Grund und Zweck,
 die Materie, die Form, den Umfang, den
 Inhalt, das Verhältniß u. s. w. zu Grün-
 den der Eintheilung gemacht. Obgleich
 die Gedichte vor unsern: Geiste geschaffene
 Gegenstände sind, so sind sie doch Erchei-
 nungen, und als solche enthalten sie ent-
 weder Gegenstände des Äußern oder des
 innern Sinnes, oder ihre Objekte sind ent-
 weder gegeben oder gemacht, Natur oder
 Freiheit (Sitten) Die Gedichte kann man
 daher in erzählende, (epische) oder hand-
 delnde, dramatische) eintheilen.

Der Hauptinhalt eines Gedichtes ist
 der Mensch, nämlich der innere, d. i. seine
 durch die von ihm selbst gesetzten Zwecke
 bestimmte Handlungsweise. Der
 Mensch theilt sich in zwei Theile ein, in
 sich selbst, und in das übrige Menschenges-
 lecht: es stellen die Gedichte daher
 entweder des Dichters eigene, oder anderer
 Vorstellungen dar. Handlung ist in allen
 Gedichten, und zwar Handlung der Frei-
 heit. Alle Gedichte wären demnach dra-
 matisch; entweder handelt der Dichter,
 oder er läßt andre handeln. Da diese Ab-
 sonderung in der Natur nicht möglich ist,
 da der Dichter in jedem Gedichte mithin
 handeln muß, so ist die Eintheilung wirkli-
 cher Gedichte auf diese Art nicht möglich.
 Ein Gedicht ohne den Menschen wäre durch-
 aus kein Kunstwerk; alle Erscheinungen
 im Gedichte sind immer vom Menschen,
 die Abnahme der Menschengegenwart in
 einem Kunstwerke geht ins Unendliche,
 denn die Empfindung nimmt ins Unend-
 liche ab. Die Zunahme der Menschenge-
 genwart wird durch den Begriff des höch-
 sten Zweckes begrenzt. Es ist nur ein Ge-
 dicht, denn sein Begriff ist durch die Vernunft
 gegeben, die Materie desselben ist
 unwandelbar, es kann aber unendlich viele
 Formen haben, es können unendlich viele

Annal. 797.

Erscheinungen desselben seyn. Diese For-
 men nehmen wir nicht aus der Natur selbst,
 denn sie sind nicht in ihr, sie werden un-
 term Zwecke genähs gemacht. Wir neh-
 men die Natur nicht aus der Natur, son-
 dern aus uns, die Formen derselben ent-
 stehen durch die Natur unseres Geistes. Die
 Eintheilung der Gedichte in historische
 (nachahmende) und idealisirende, (ver-
 schönernde) ist von keinem Werthe. Bloße
 Nachahmung macht kein Kunstwerk; die
 Gegenstände der Natur sind Theile eines
 Ganzen, das Kunstwerk aber ist ein Gan-
 zes, wozu wir zwar die Aussenwelt, die
 Einkleidung, nicht aber das Vorbild, in
 der Sinnenwelt finden: die aus ihr genom-
 mene Materialien müßen erst für den ästhe-
 tischen Zweck verarbeitet, d. i. schön ge-
 macht werden. Jetzt sind sie aber nicht
 mehr die Gegenstände aus der Natur. Ein
 Ding aus der wirklichen Welt ist auf sei-
 nem Platze, durch die gesammten Natur-
 kräfte dahin versetzt, es ist in den einzig
 möglichen Verhältnissen gegen das Univer-
 sum: würde dieses Ding verschönert, wür-
 de es einen ihm fremden Platz im Univer-
 sum und andre Verhältnisse erhalten, so
 haben wir es der Menschheit der Natur ent-
 rissen, es wäre kein Ding der Sinnenwelt,
 sondern ein Geschöpf untrer Phantasie, nur
 eine Nachbildung gelohnter Eindrücke. An
 der Natur selbst ist nichts zu verbessern,
 obgleich wir den Dingen für untre Bedürf-
 nisse neue Verhältnisse geben, und für
 untre Zwecke zureichender machen sollen
 und können. Wollten wir die Dichtungs-
 arten in malerische oder beschreibende,
 in dramatische, lyrische, und didaktische
 eintheilen, so lauffn doch die Grenzen so
 ineinander, daß auch hier alle Versuche
 der Eintheilung vergebens sind. Alle Ge-
 dichte ohne Ausnahme müßen didaktisch
 seyn, denn wie geringen Werth hätte ein
 Gedicht, das uns gar nicht belehrt, das
 untre Begriffe und untre Herz gar nicht erwei-

M m

erweiterte, uns also nicht dem ästhetischen Zwecke näher brächte, der nur durch vollkommene Erkenntniß erreicht wird! Auch ohne Handlung ist ein Gedicht unmöglich, es sey Epopöe, Epigramm, Satyre oder Lied. Wer den Versuch gemacht hat, nach den bleibenden Verhältnissen der Bildnerei zur Malerei, die Verhältnisse der Beredsamkeit zur Dichtkunst zu entdecken, der versuche auch nach den Arten der Gemälde die Arten der Gedichte anzugeben. Wenn wir die Gemälde in Nachbildungen, (Porträte,) und in Erfindungen, (Ideen,) das ist, in Bilder deren Stoff außer uns, und in Bilder deren Stoff in uns ist, eintheilen, so wird doch kein Maler ohne Erfindung nachbilden, und ohne Nachbilden erfinden können; die Grenzen beider Arten laufen in einander, oder die, (dem Scheine nach) zweierlei Geschäfte des Malers sind nur ein Geschäft. Der Maler, der ohne Erfindung nachbildete, der im Porträte eines Menschen nicht das Allgemeingültige, nicht seine Gründe und Folgen, nicht seinen Geist, erfände und darstellte, der ist nur ein mechanischer Ar-

beiter. Und ist es nicht unmöglich, selbst in Italien, sich seiner gehalten Eindrücke zu entäußern, und ohne Theile der wirklichen Welt die allegorische Welt zusammen zu setzen? Die gewöhnliche Eintheilung der Malerei ist: Nachbildungen der Natur und der Sitten. Porträte, Landschaften, Wahrheit der Sinne und des Verstandes, Gedichtete Gegenstände, Ideen oder Phantasien genosst. Wahrheit der Einbildungskraft. Anmuth Historische Stücke; Nachbildungen mit Erdichtungen. Wahrheit der Kunst Bedeutung. Allegorien, Ideale, die höchste Dichtung, reine Schöpfung des Geistes. Schönheit. Nach diesen Beispiele könnte man die Dichtungsarten einteilen, in: beschreibende und unterrichtende. Erzählungen, Lehrgedichte, Episteln, Satyren u. s. w. Das Gegebene außer uns und in uns. Lyrische, Oden, Hymnen, Elegien, Epigramme u. s. w. Das Gemachte. Dramatische. Lustspiele, Trauerstücke, Fabel, Lyllen oder sogenannte Schäfergedichte u. s. w. Das künstlich und innerlich Gegebene und Gemachte. Epopöen. Die Einheit aller vorigen Arten.

V. ERFAHRUNGSPSYCHOLOGIE.

Halle und Leipzig bei J. G. Ruff: *Versuch über die Einbildungskraft*. Von D. Johann Gebhard Ehrenreich Maass, Professor der Philosophie zu Halle und der litterarischen Gesellschaft zu Halberstadt Mitgliede. *Verbesserte Augb.* 1797. 30 Bog. 8

Dieses Buch des Hrn. Prof. Maass enthält sehr vollständige und gründliche Untersuchungen über die Einbildungskraft, und ist schon wegen des Reichthums guter Bemerkungen, treffender Beispiele und scharfsinniger Erklärungen bekannt. Die Ver-

änderungen in dieser Ausgabe sind nicht sehr beträchtlich, man bemerkt sie nur in einigen Bogen, wo der Verf. theils seine vorigen Beweise zu scharfen sucht, theils auf Erinnerungen der Recensenten Rücksicht genommen, theils die Geschichte der Lehre von der Association der Vorstellungen erweitert hat. Da von der ersten Ausgabe in den Annalen keine Nachricht gegeben werden konnte: so wird der Rec. hier wenigstens einige Bemerkungen über einzelne Stellen mittheilen. Bekanntlich nimmt der Hr. Verf. ein Grundgesetz der Association der Einbildungen an und unter-

ternimmt dasselbe a priori zu beweisen. Der Beweis dafür ist hier aufs neue geschärft, aber Rec. findet auch diesen Beweis nicht befriedigend. Wir wollen des Verf. Gründe nebst unsrer Prüfung der gelehrten Beurtheilung unterwerfen: Das höchste Gesetz der Einbildungskraft wird S. 22 also ausgedrückt: „Mit jeder gegebenen Vorstellung können sich in der Einbildungskraft alle, aber auch nur diejenigen unmittelbar vergesellschafteten, die mit der gegebenen schon einmal zusammen gewesen sind.“

Vorher wird ein Begriff von der Vergesellschaftung der Vorstellungen gegeben, welcher schon eine Erklärung des Phänomens enthält. Nämlich es heißt: die Vorstellung b vergesellschaftet sich mit der Vorstellung a, wenn a den Grund enthält, wodurch b, die wir schon einmal gehabt haben, wieder hervorgerufen wird. Nun behauptet aber das Phänomen der Vergesellschaftung bloß darin, daß zu der einen Vorstellung eine andere hinzukommt, ohne daß der Grund dieses Hinzukommens in den Objecten dieser Vorstellung anzutreffen ist; ob aber gerade die eine Vorstellung der Grund ist, weshalb die andere zum Vorschein kommt, soll erst ausgemacht werden. Denn es könnten auch mehrere andere Ursachen diese Vorstellungen zusammenbringen, wie die Bewegung der Organe, der Lebensmaterie u. s. w. Es wird also die Hauptfrage, welche bewiesen werden sollte, nämlich, daß eine Vorstellung die andere hervorbringt, hier als erwiesen schon vorausgesetzt. Dieses aber bringt in alle folgende Beweise einen Cirkel. Der Hr. Verf. verläßt von seinem oben angeführten Gesetze folgende Deduction a priori: A) Es ist ein ganz allgemeines Gesetz für die Vergesellschaftung aller Vorstellungen überhaupt (nicht bloß der in der Einbildungskraft): daß sich mit einer jeden alle, aber auch nur, diejenigen unmittelbar associiren können, die mit ihr

schon einmal zusammen gewesen sind.“ Es scheint dem Rec. nicht, als ob alle Vorstellungen sich associiren könnten, wenn sie nicht durch die Einbildungskraft vorgestellt werden, und also wahre Einbildungen sind. Die Association gilt bloß von den Vorstellungen, so fern sie durch die Einbildungskraft vorgestellt werden. Die ferneren Gründe, womit der Hr. Verf. a priori zu beweisen sucht, daß sich nur solche Vorstellungen unmittelbar associiren können, die mit ihr schon einmal zusammen gewesen sind, sind folgende: 1) Wenn die Vorstellungen a und b in der Seele schon zusammen gewesen sind, so ist die Vorstellungskraft dadurch bestimmt worden, diese Vorstellungen unmittelbar zu verbinden, und es ist irgend ein (wenn auch vielleicht nur der niedrigste) Grad der Fertigkeit, von a unmittelbar zu b fort zu gehen, entstanden. Es erhellt nicht a priori, daß die subjektive Verbindung der Vorstellung eine Fertigkeit hervorbringe, diese Verbindung zu wiederholen. Denn es läßt sich nicht nur denken, sondern die Erfahrung bestätigt es auch, daß es eine Menge Dinge gibt, in welcher Veränderungen vorgehen, ohne daß dadurch die geringste Fertigkeit entsteht, dergleichen Veränderungen zu wiederholen. Eben daher hat auch die Folge keine Kraft, wenn es heißt: „Wenn also nur die Vorstellung a gegeben wird, so muß die Vorstellungskraft unmittelbar vielmehr zu b, als zu irgend einer andern Vorstellung übergehen, die mit a noch gar nicht zusammen gewesen ist, und bei der also noch gar keine Fertigkeit, zu ihr von a unmittelbar überzugehen, Statt findet. Mit a muß sich b associiren. Diese Vergesellschaftung hat alsdann einen nächsten Grund und ist dem Gesetze der Stätigkeit gemäß.“ Das Gesetz der Stätigkeit würde gar nichts leiden, wenn die Vorstellung a irgend eine Gehirnbewegung hervorbrächte, welche die Ursache einer Vor-
 Min 2 stel

Stellung b wäre, die mit a noch nie zusammen gewesen wäre. Alsdann würde doch a die Gesellschaft der Vorstellung b allemal noch sich ziehen, und mit ihr wirklich als Vorstellung unmittelbar vergesellschaftet seyn. Hieraus erhellt zugleich das Unrichtige des zweiten Grundes: „Wenn, heißt es, mit einer gegebenen Vorstellung a, eine andere b unmittelbar vergesellschaftet würde, die mit ihr noch gar nicht zusammen gewesen wäre; so wäre das ein Sprung und dem Gesetze der Ständigkeit zuwider. Denn es geschähe völlig ohne Grund, daß sich mit a grade b und keine andre Vorstellung unmittelbar associirte; die Vorstellungskraft hätte zu jeder andern eben so gut unmittelbar fortgehen können. Die gedachte Association nämlich hätte a) keinen objektiven Grund. Denn, wenn die Vorstellung a gegeben wäre, und irgend ein Object außer ihr bewirkte, daß die Vorstellung b sich mit ihr verbinde; so wäre dies, laut der Definition, gar keine Vergesellschaftung. Soll es Association seyn, so muß a selber die Vorstellung b hervorrufen, und dies kann nicht durch irgend einen objektiven Grund geschehen. Die erwähnte Association hätte aber auch b) keinen subjektiven Grund. Denn, wenn in den Vorstellungen a und b oder sonst in dem vorstellenden Subjekte, irgend ein Grund läge, warum li b diese Vorstellungen associiren müßten; so hätten sie sich auch schon associiren müssen, als wir sie das vorigemal hatten. Alsdann aber wären sie schon einmal zusammen gewesen, welches wider die Voraussetzung streitet. Hätte aber die eine von ihnen, etwa a noch niemals in der Seele existirt; so könnte sie auch noch nicht in irgend eine Verbindung mit b in der Seele gebracht seyn. Es könnte also keinen subjektiven Grund geben, wodurch sich b unmittelbar mit a associiren könnte.“

Es ergibt sich hieraus, daß des Verf.

Beweis auf seiner Definition von der *Vergesellschaftung* beruht. Diese aber ist eben das, was erst erwiesen werden soll; folglich ist dieser ganze Beweis a priori ein Cirkel. Der zweite Beweis ist nicht im Stande, diesen Fehler wieder gut zu machen. Er lautet also: B) Die abgeleiteten Thätigkeiten der Einbildungskraft sind, ihrer materiellen Bestimmung nach, von den ursprünglichen abhängig, indem durch dieselbe aller Stoff für jene gegeben wird. Wenn aber die Einbildungskraft von der Vorstellung a unmittelbar gerade zu b und nicht zu einer andern Vorstellung übergeht, so ist dies eine individuelle, materielle Bestimmung ihrer Thätigkeit. Also kann dieser Uebergang nur stattfinden, wenn er durch ursprüngliche Thätigkeiten der Einbildungskraft bestimmt ist, d. i. wenn b unmittelbar mit a verbunden durch eine ursprüngliche Thätigkeit aufgenommen ist; also, wenn b und a schon zusammen gewesen sind.“ Wenn nämlich die Vorstellungen durch eine andere im Subjekte liegende Ursache zusammengebracht werden, welches recht gut möglich ist; so ist das Phänomen der Association da, ohne daß ein vorheriges Zusammenseyn dieser Vorstellungen hierzu nöthig ist, und ohne daß dies Gesetz der Ständigkeit dabei leidet. Dem Rec. scheint jeder Beweis a priori für einen bestimmten Causalzusammenhang etwas Unmögliches zu seyn. Denn da ein jedes Phänomen durch eine unendliche Menge von Ursachen denkbar ist, wie kann man aus den bloßen Begriffen eines Gegenstandes, der eine von den vielen möglichen Ursachen seyn kann, wissen, daß es gerade die er sey. Die Erfahrung kann uns allein lehren, welches die bestimmten Ursachen einer gewissen Erscheinung seyn, im übrigen könnten vielleicht auch gegen die Allgemeinheit des Gesetzes selbst noch einige Erinnerungen gemacht werden. So ist z. B. nicht klar, daß Vorstellungen, wel-

welche im Verhältnisse des Widerspiels stehen, wie schwarz und weiß, schön und häßlich eben beifammen gewesen seyn müssen, um sich zu erwecken. Der Hr. Verf. hat auch da, wo er dieses Gesetz vorträgt, (S. 56) keine Ableitung von dem Hauptgesetze gegeben, welches zu verwundern ist, da diese bei dem Gesetze der Aehnlichkeit viel leichter von selbst gefunden werden konnte, als bei der Regel des Gegensatzes, auf die man nur mit großen Zwange, nämlich dadurch, daß man in den Gegensätzen selbst eine Aehnlichkeit findet, den Begriff des allgemeinen Gesetzes anzuwenden im Stande ist.

So wie der Hr. Verf. das Gesetz dargestellt und erwiesen hat, drückt es nichts anders, als das Gesetz der Stetigkeit im allgemeinen aus. nämlich daß jede Erscheinung in dem an ihn grenzenden Zeitpunkte unmittelbar ihre Ursache haben müsse. Denn da er voraussetzt, daß die Ursachen der einen associirten Vorstellung, nur eine andere Vorstellung seyn könne; so folgt natürlich aus der Continuität der Erscheinungen, daß die eine Vorstellung, welche die Ursache der andern seyn soll, an dieselbe in der Zeit unmittelbar grenzen d. h. mit ihr beifammen seyn müsse, und da eine associirte Vorstellung nie einen hinreichenden Grund ihres Daseyns, als in der andern ihr associirten Vorstellung hat, so muß sie schon mit ihr zusammen gewesen seyn, weil es nur eine Widererweckung aber keine Erzeugung der Vorstellung ist. Sodann aber drückt jenes Gesetz nur die *conditio sine qua non* aus, bestimmt aber doch nicht den hinreichenden Grund der Association. Denn diese geben immer erst die besondern Verhältnisse her, welche hinzukommen müssen, um die Widererweckung zu vollenden.

Ueberhaupt will es gar nicht gelingen, in der Psychologie irgend etwas a priori zu erklären und allen dergleichen Versuchen fehlt es nicht nur an Evidenz, sondern sie

setzen sich auch allemal unwiderleglichen Einwürfen und Schwierigkeiten aus. Kein Wunder also, wenn es dem Hrn. Verf. nicht besser ergangen ist. Da wo er den Weg der Erfahrung geht, ist alles hell um ihn; sobald er sich in die Irrgänge der Metaphysik verirrt, wird alles dunkel. Mit Lust wird man die vielen schönen Beobachtungen lesen, welche der Verf. theils aus andern gefammelt, theils selbst gemacht hat. Hie und da bloß hat Rec. einige Begriffe bemerkt, die nicht ganz richtig bestimmt waren, welchem jedoch bei einer neuen Bearbeitung leicht abgeholfen werden kann. So ist z. E. die *Schwärmerci* S. 257 als ein Zustand definiert, worin dunkle Vorstellungen in der Seele herrschend sind. Allein Schwedenburg, die Bourignon u. s. w. waren Schwärmer, ungeachtet ihre Vorstellungen den höchsten Grad der Klarheit hatten; ihre Beschreibungen sind hell und deutlich; dagegen beherrschen viele Bauern und selbst viele Gelehrte eine große Menge dunkler Vorstellungen, ohne daß sie deshalb Schwärmer sind. — Ein *Vorurtheil* wird S. 284 als ein Urtheil definiert, so fern es der Erkenntniß seiner Gründe voraus geht. Allein dieses ist ein *vorläufiges* Urtheil und kein Vorurtheil. Wenn ein Mensch in einem lächerlichen Anzuge zu einem kommt; so hält man vorläufig nicht viel von ihm, man muß aber zu seinem Urtheile noch durch andere Gründe suchen und gesteln, da's man noch nicht alle Gründe seiner Lächerlichkeit kennt. Wer schnell handeln soll, entschließt sich oft nach einem vorläufigen Urtheile d. i. ohne deutliches Bewußtseyn der Gründe, aber deshalb handelt er nicht nach Vorurtheilen. Eine *Anschauung* wird S. 1 also von dem *Begriffe* unterschieden, daß dieser gemeintame, jene individuelle Merkmale vorstelle. Allein ich denke mir Friedrich den II. durch individuelle Merkmale, aber deshalb ist dieser Gedanke keine Anschauung.

VI. VERMISCHTE SCHRIFTEN.

11) Wittenberg in der Kühnischen Buchhandlung: *Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie* von Job. Christ. Aug. Grahmann, Adjunkt der philosophischen Fakultät zu Wittenberg und der Churfürstl. Mainz. Akademie der nützlichen Wissenschaften zu Erfurt Mitgliede, 1797. 8 Bog. 8.

Das Resultat der Betrachtungen des Hrn. Verf. ist: „Geschichte der Philosophie ist die systematische Darstellung der nothwendigen vorhandenen Systeme der Philosophie, als der Wissenschaft der a priori im Vorstellungsvermögen bestimmten Erkenntnis nach Begriffen, in wie fern die Systeme auf ihre ersten im Vorstellungsvermögen bestimmten Gründe zurück geführt werden können und nach ihnen möglich sind — Die Veränderungen, worauf der Begriff „Geschichte“ zuweist, können in der Philosophie, die eine in sich selbst gegründete Wissenschaft ist, in nichts andern bestehen, als in Systemen: daher dies Merkmal: „System“ wodurch der allgemeine unbestimmte Begriff „Veränderung“ in Abicht auf den Stoff der Geschichte der Philosophie bestimmt angegeben wird. Diese Systeme, als Veränderungen einer Wissenschaft, die Einheit ist, in sich selbst gegründet ist, können nur in der Philosophie, oder in dem Objekte, welches diese behandelt, in den Gesetzen des Vorstellungsvermögens selbst gegründet seyn, und nach diesen hervorgehen, d. h. sie müssen nothwendig seyn: daher nun, um die zufälligen durch Einbildungskraft erzeugten Meinungen oder Systeme, die keinen Anspruch auf das Wort „philosophisch“ haben, aus dem Plan der Geschichte der

Philosophie zu entfernen, das Merkmal „nothwendige Systeme.“ Jede Geschichte soll und muß das Geschehene, die Veränderungen nach der Verbindung von Ursache und Wirkung zeigen, also auch die Geschichte der Philosophie die Systeme als Erfolge in Verbindung mit ihren Gründen: daher das Merkmal, wodurch die Art der Behandlung des Stoffs genau bezeichnet wird: „in wie fern sie auf die ersten Gründe im Vorstellungsvermögen zurück geführt werden können und nach ihnen möglich sind.“ Diese Gründe können nicht, wie die Ursachen bei sinnlichen Fakten, außerhalb dem Vorstellungsvermögen liegen, sondern müssen in demselben gegeben seyn: daher das Merkmal, zugleich in jenem Satze: „auf die ersten Gründe im Vorstellungsvermögen.“ Der Begriff „Geschichte“ enthält und schließt das Merkmal in sich, daß das, was sie behandelt, Wirkliche, vorhandene Systeme:“ denn wir wollen in einer Geschichte nicht die Möglichkeit sehen, obgleich auch selbst darnach eine Geschichte der Philosophie a priori Statt finden könnte, in wie fern alle Systeme der Philosophie aus Gründen a priori müssen deduzirt werden können. Da die Gründe der Systeme a priori in dem Vorstellungsvermögen liegen, und hier bestimmt sind, von der gegenseitigen Beziehung und der Einheit der Gründe auch die gegenseitige Beziehung und die Einheit der Systeme abhängt: so muß die Form der Geschichte der Philosophie von der Einheit, dem System oder systematischen Zusammenhang der Gründe genommen werden, d. h. sie muß selbst systematisch seyn, daher das Merkmal „systematische Darstellung.“

Nach

Nach dieser Bestimmung ergeben sich nun mehrere Vorbereitungskenntnisse als mehrere vorher zu erwerbende Kenntnisse zur Geschichte der Philosophie. Die vorhandenen Systeme sollen behandelt werden, in wie fern sie auf die ersten ursprünglichen Gründe im Vorstellungsvermögen zurückgeführt werden können, und nach ihnen möglich sind: so wird endlich, von Seiten des Stoffs, Kenntniss der Systeme, also historische Bekanntheit, welche Systeme da waren, das man sie nach aller ihrer Verbindung, ihren Gründen und Resultaten kennt, wie die Verfasser sie aufstellten, vorausgesetzt. Zu dieser historischen Bekanntheit werden nun aber wieder, so das eins in das andere eingreifen, eins das andere vorbereiten muß, ehe eine Geschichte der Philosophie zu Stande gebracht werden kann, philologische Kenntnisse, philologische Bearbeitung der Systeme, in wie fern sie, den nämlichen Sinn des Verf. zu treffen, nöthig ist, vorausgesetzt. Beides geht aber nur als Propädeutik der wahren Geschichte der Philosophie, die den Namen desselben mit Recht trägt, vorher, und erst muß jener Vorhof gleichsam betreten seyn, ehe man in das innere des Gebäudes selbst kommen kann. Die Eintheilung der Geschichte der Philosophie, in die historische, pragmatische, kritische Behandlungsart derselben, scheint daher auf keinem Grunde die Eintheilung zu haben: denn, was Vorbereitungskenntniss, Propädeutik ist, gehört noch nicht zur eigentlichen Wissenschaft, und es ist von ihrem Gebiete wie Mittel zum Zweck, durch scharfe Grenzen getrennt. Historische Kenntniss oder Bekanntheit mit den Systemen der Philosophie, gehört unter die Einleitungs- oder Vorbereitungskenntnisse zur Geschichte der Philosophie. Was die pragmatische B. handlungsart aber der Geschichte der Philosophie betrifft, d. h. in wie fern die Systeme in Verbindung mit ihren Grün-

den gezeigt werden; so hält sie der Verf. für die allein wahre und einzige, die der Geschichte der Philosophie zukommt. Was die kritische Behandlungsart betrifft, so soll (S. 95) eine Geschichte der Philosophie keine Beurtheilung seyn, wie sich die philosophirende Vernunft in dem Veränderlichen der Systeme dem Unveränderlichen in der Idee genähert habe.

Wenn bei der Geschichte der Philosophie von Seiten des Stoffs, der behandelt wird, Vorbereitungskenntnisse vorausgesetzt werden: so ergibt sich nun auch nach derobigen Erklärung der Geschichte der Philosophie und dem darin aufgestellten Merkmale, „das nämlich die Systeme auf ihre Quellen zurück geführt werden, und ihr Entstehungsgrund darnach gezeigt werden muß“ ein zweites notwendiges Erforderniss, als Propädeutik, in deren Besitz der Geschichtschreiber der Philosophie seyn muß, deren Besitz aber auch nicht so leicht errungen werden kann, als alle jene historische Kenntniss von den Systemen, welche als Einleitung gleichsam der Geschichte der Philosophie vorhergehen muß; — es muß nämlich eine Philosophie ohne System da seyn, ein Ueberblick, eine Uebersicht über alle Systeme, die alle bezeugt, eine Wissenschaft, welche das ganze Vorstellungsvermögen von allen Seiten bis auf seine letzten Gründe ausgemessen hat, — eine Kritik der Vernunft, Systeme der Philosophie nach einem System auf Gründe zurückzuführen, das kann keine Geschichte der Philosophie geben, denn jenes Zurückführen der Systeme nach einem System auf Gründe, ist die tiefste Einseitigkeit, Parteilichkeit in sich; und es müßten hier so viele Geschlechter der Philosophie seyn, so viele Systeme da sind, je nachdem einer von diesem oder jenem System, das das seinige ist, ausgeht. Jeder Geschichtschreiber, von einem System gehalten, würde andere Gründe erblicken, auf die die anderen Systeme, die nicht die seinigen sind, zurückgeführt werden

den müßten; ja er würde aber auch selbst nicht einmal dieses Zurückführen leisten können, da System Kritik des Vorstellungsvermögens ausschließt, jeder der Systeme hat, nur von einem Theile des Vorstellungsvermögens ausgeht, aber nicht das ganze Vorstellungsvermögen in seinem Umfange umfaßt. — Auf einer Höhe, die über alles wegsehen, alles überschauen läßt, muß der künftige Geschichtschreiber der Philosophie stehen, — denn bis jetzt ist er noch nicht existirend, — er muß, wie der Landschaftsmaler außerhalb der Landschaft steht, die er aufnimmt, außerhalb dem Gebiete philosophischer Systeme stehen, da alle Linien, alle Lichtstrahlen auf ihn zulaufen, und daß er so alles ausmessen, und alles bis auf die äußersten Grenzen verfolgen kann. Und hier ist denn der merkwürdige Gordische Knoten, der bis jetzt noch nicht gelöst ist! — wenn auch schon die Werkzeuge, ihn zu lösen, da sind, denn die Kritik der reinen Vernunft ist erschienen, — so sind sie doch noch nicht in Absicht auf eine Geschichte der Philosophie gebraucht worden, wenn wir nicht vielleicht die einzelne Blöcke selbst, die der große Urheber der Kritik auf manche Systeme that, als Geschichte einzelner Theile oder Systeme der Philosophie ansehen wollen, wie wir es können; denn wie Kant das Leibnitzsche System auf seine ersten Quellen und Gründe zurück geführt hat, das es nun ganz aufgedeckt bis auf die ersten Fäden, an welchen es mit den Gründen im Vorstellungsvermögen zusammenhängt, vor uns da liegt; so glaube ich, muß alle Geschichte der Philosophie behandelt werden, so ist sie pragmatisch. Dieses Zurückführen auf die ersten Gründe im Vorstellungsvermögen ist der Maßstab aller Geschichte der Philosophie. Wie also historische Kenntniß der Systeme, objektiv in Rücklicht des Stoffs, die erste Bedingung oder Propädeutik zur Geschichte

der Philosophie ist: so ist nun eine Philosophie ohne System, eine Kritik, die das ganze Vorstellungsvermögen umschließt, alle Beziehungen der einzelnen ursprünglichen Vermögen unter einander kennt, die zweite weltliche Bedingung, subjektiv, zur Geschichte der Philosophie, — eine Bedingung, ohne die überhaupt gar keine Geschichte der Philosophie gedacht werden kann, in dem Begriff das nothwendige Merkmal jener Bedingungen selbst liegt. Nur eine Kritik der reinen Vernunft kann eine Geschichte der Philosophie, unabhängig für alle Zeiten, liefern, oder die Kenntniß des Unveränderlichen der Philosophie kann zeigen, wenn das Veränderliche der Philosophie, die mannichfaltigen Systeme möglich waren, je nachdem man von diesem oder jenem Punkte im Vorstellungsvermögen, von diesem oder jenem Denkgesetz, dieser oder jener Beziehung der ursprünglichen Vermögen des menschlichen Geistes untereinander beim Philosophiren oder Nachdenken über die Gegenstände, die in diesem Gebiete liegen, ausgieng. —

Hier also die Auflösung des Räthels, und der in der That merkwürdigen Erscheinung, warum wir noch keine Geschichte der Philosophie haben, und zugleich, wenn wir einige Lösung hegen dürfen, warum wir sie nun haben können! — Die Geschichte der Philosophie ist das Ende alles Philosophirens, und sie kann nur erst zu Stande gebracht werden, wenn eine wahre Philosophie zu Stande gebracht worden.

Diese Gedanken des Hrn. Verf. verdienen gewiß Aufmerksamkeit, und auf jeden Fall würde ein Werk der Art, wie es im Sinne hat, ein vortreffliches Werk seyn, wenn man sich auch nicht vereiteln könnte, es eine Geschichte der Philosophie zu nennen, welcher Ausdruck wohl mehr für die Darstellung der allmähigen Entstehung philosophischer Lehrgebäude zu passen scheint.

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN

VON

LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

DRITTER JAHRGANG 1797.

IV. STÜCK.

LEIPZIG,

IN DER VON KLEEFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

I N H A L T.

| I. Beurtheilungen. | | | |
|--------------------|---|-----|--|
| 1) | H. Stephan's Anmerkungen zu Kants Rechtslehre. | 563 | |
| 2) | Diffen Grundlinien der Rechtswissenschaft. | 568 | |
| 3) | Michaelis philosophische Rechtslehre. | 573 | |
| 4) | Fichte's Grundlage des N. R. 2ter Th. | 587 | |
| 5) | Bergk's Briefe über Kants Rechtslehre. | 619 | |
| 6) | Stephan's Grundriß der Staateserziehungswissenschaft. | 619 | |
| 7) | Maimon's kritische Untersuchungen. | 625 | |
| 8) | Derselben Werk von einem andern beurtheilt. | 542 | |
| 9) | Millars Encyclop. Wörterbuch 1. Th. | 653 | |
| 10) | Jakob's allg. m. ine Religion. | 667 | |
| 11) | Staudlin's Beitrage 3 Bände. | 688 | |
| | 12) Delbrück über Humanität. | | 701 |
| | 13) Schaeffer utrum ad deum timendum etc. | | 704 |
| | 14) Jakob's vermischte philosophische Abhandlungen. | | 705 |
| | 15) Schwarz's Moralische Wissenschaften. | | 709 |
| | 16) Garvens Vermischte Schriften 3. Th. | | 711 |
| | 17) Baylen's philosophisches Wörterbuch im Auszuge. | | 717 |
| II. Abhandlungen. | | | |
| | | | I. Ueber die Offenbarung |
| | | | 719 |
| | | | II. Erinnerungen gegen zwei Behauptungen des Hrn. Prof. Jakob in seiner philosophischen Rechtslehre. |
| | | | 743 |
| | | | III. Kürzelter Ausstruck für die Principien der menschlichen Erkenntniß. |
| | | | 753 |

ANNALEN
DER PHILOSOPHIE
UND
DES PHILOSOPHISCHEN GEISTES
VON
EINER GESELLSCHAFT GELEHRTER MÄNNER

HERAUSGEGEBEN
VON
LUDWIG HEINRICH JAKOB,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

DRITTER JAHRGANG 1797.

LEIPZIG,
IN DER VON KLEEFELDSCHEN BUCHHANDLUNG.

I. PHILOSOPHISCHE RECHTSLEHRE.

- 9) Erlangen bei Joh. Jak. Palm: *Anmerkungen zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* von Heinrich Stephani 1797. 8 Bog. gr. 8. (8 Gr.)

Diese Anmerkungen sind der Aufmerksamkeit des Publikums vollkommen würdig, ob sie gleich hie und da aus einem zu individuellen Gesichtspunkte geflossen sind, indem der Verf. das Kantische Werk mit seiner im Sinne habenden Rechtswissenschaft vergleicht und in ihm da Widersprüche findet, wo es seiner Rechtswissenschaft widerspricht. Wir wollen uns hier hauptsächlich auf die Erinnerungen gegen Kant einlassen, die eignen Behauptungen des Verf. aber bei Beurtheilung seiner Rechtswissenschaft prüfen.

Da der Verf. selbst von kritischen Principien ausgeht; so sind dessen Erinnerungen nicht sowohl gegen die Kantischen Grundsätze gerichtet, sondern vielmehr gegen solche Behauptungen, worin nach Hrn. Stephani's Meinung, Kant seinen eignen Grundsätzen nicht treu genug geblieben ist. Er glaubt, daß diese Abweichungen vorzüglich daher rühren, daß Kant sich zu sehr nach den bestehenden bürgerlichen positiven Gesetzen gerichtet, und sein Raisonnement nach denselben bequem habe. Allein Rec. findet diese Beschuldigung ungegründet. Denn es ist doch ganz verschieden, ob man die philosophischen Rechts-

sätze von dem positiven herleitet und ob man, nachdem die reinen Rechtsgr. 17c gefunden sind, verläßt, wie die dunkeln Spuren derselben in den bestehenden positiven Einrichtungen sich zeigen. Nur das letztere findet sich in Kants Büche. Und wenn Kant nicht immer mit den wilden Raisonneurs übereinstimmt, welche alles bestehende Positive deshalb verwerfen, weil es ihrer Theorie widerspricht; so folgt doch noch gar nicht, daß er die Vernunft durch das Positive eingeschränkt habe.

Ueberhaupt ist bei spekulativen Untersuchungen eine große Behutsamkeit nöthig, und wenn das Resultat derselben gewissen gemeinen praktischen Begriffen entgegen ist, welche seit Jahrtausenden die Anerkennung aller gebildeten Völker für sich haben; so ist ein solcher spekulativer Satz jederzeit einem großen Verdachte ausgesetzt, daß er falsch seyn möchte. Denn es ist weit wahrscheinlicher, daß sich die Vernunft eines Menschen irret, als daß der gemeine, jedoch durch Praxis cultivirte, Verstand Jahrtausende lang in einem und eben demselben Irrthume sollte geblieben seyn, besonders wenn der Begriff ein Faktum, oder ein einfaches Rechts- oder Pflichtverhältniß (nicht die abstrakten Gründe desselben) betrifft. Aus diesem Grunde ist ein System, welches die gemeinen viele Jahrhunderte hindurch unter gelitteten Völkern sich erhaltenden Rechtsbegriffen, als falsch und

Na

und

und ungerecht darstellt, allemal verächtlich, obgleich aus diesem Grunde noch nicht verwerflich. Wir können nicht läugnen, daß es uns so vorkömmt, als ob Hr. St. sich das Geselzhaft der Prüfung der Kantischen Rechtslehre allzuleicht dadurch gemacht hatte, daß er von der Voraussetzung ausgeht, als ob Kant immer nur das positive Recht determinirt habe, gewisse Behauptungen in der reinen Rechtslehre auszuführen, welche nach Hrn. St. Meinung nicht in eine reine Rechtslehre gehören. Bei einem Manne, wie Kant ist, kann man wohl voraussetzen, daß ihn etwas Besseres bekennt habe, dieses oder jenes zu behaupten, und wenn Hr. St. dieser Ueernachgegangen wäre; so würde er, obgleich mit etwas mehr Mühe, oft viel tiefer liegende Gründe zu manchen Kantischen Behauptungen gefunden haben, welche in den metaphysischen Anfangsgründen theils deutlich genug ausgedrückt sind, theils leicht aus dem, was gesagt ist, gefolgert werden können. Die Belchuldigung, als ob ein Autor gewisser Privattricklichte mehr als der Vernunft Einsicht gehorcht habe, ist überdem gehällig, und darf ohne die evidentsten und stärksten Beweise nicht gemacht werden. Hr. St. macht sie aber mehrmals. Bald soll Kant dem Militär in der großen Stadt, wo er lebt, bald der Regierung, bald den positiven Rechtsgelehrten sich haben gefällig bewiesen wollen. Ob auch Vernunftgründe da seyn konnten, die den großen Mann bestimmten, so und nicht anders zu urtheilen, hat Hr. St. kaum untersucht. Einige Bemerkungen zu den Anmerkungen des Hrn. St. werden hinreichend zeigen, daß die letzteren nicht immer wohlgegründet sind.

S. 13 wird Kant von dem Vorwurf gemacht, als ob er die Rechtslehre der *ethischen* Gesetzgebung als Theile unterordnete, welches ganz falsch ist, und wobei sich Hr.

St. bloß auf das Wortspiel mit *ethisch* und *moralisch* gründet. Es mag wohl seyn, daß Kant den Ausdruck *Moral* nicht ganz richtig gebraucht um dadurch die reine praktische Philosophie überhaupt zu bezeichnen, aber die *Begriffe* des Rechts und der Tugend sind deshalb genau genug gethieden. Nach S. 14 soll er den Ausdruck *Legalisir* falsch gedeutet, und gesagt haben, daß sie nur die Uebereinstimmung unfer Handlungen mit den juridischen Gesetzen bedeute. Allein das nur schiebt Hr. St. Kant unter. Man kann aus hundert Stellen seiner Schriften das lernen, was Hr. St. über die Bedeutung dieses Worts S. 14 sagt. In den 4ten §. kommen sehr gute Gedanken über den Unterschied der Rechts- und Tugendlehre vor. In folgender Stelle Kants findet Hr. St. einen Widerspruch: „Ueberrhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, äußere Gesetze (leges externae. Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung, a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber natürliche Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze seyn würden) heißen positive Gesetze. Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter natürliche Geise enthülte; alsdann aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugniß, durch seine bloße Willkühr andere zu verbinden) begründet.“ Hr. St. Anmerkung heißt: Zu den natürlichen Gesetzen, sagt Kant in dieser Stelle, findet eine Verbindlichkeit statt, wenn solche auch nicht in eine äußere Gesetzgebung aufgenommen sind. Darauf behauptet er, daß eine äußere Gesetzgebung gedacht werden kann, die lauter natürliche Gesetze enthielt.

te. Und gleichwohl beschreibt er die Gesetze der äußern Gesetzgebung als solche, welche keine Gesetze seyn würden, wenn sie nicht als Gesetze äußerlich aufgestellt sind. Dies ist widersprechend; denn wenn diese in einer äußern Gesetzgebung aufgestellten Gesetze, natürliche Gesetze sind, so sind und bleiben diese, auch ohne Reception in jene, verbindende Gesetze.“ Dieser vermeinte Widerspruch fällt augenblicklich weg, wenn man bemerkt, daß Kant den Unterschied in eine *mögliche* und *wirkliche* äußere Gesetzgebung setzt. Er sagt nämlich: Äußere Gesetze überhaupt sind solche, für welche eine äußere Gesetzgebung als *möglich* gedacht werden kann. Diese sind nach ihm *natürliche*, wenn es nicht nöthig ist, daß eine *wirkliche* äußere Gesetzgebung sie bestimme, um sie als gültig anzuerkennen, wenn sie die Vernunft a priori bestimmt; *positive*, wenn sie einer wirklichen äußeren Gesetzgebung, eines äußeren Gesetzgebers bedürfen, um verbindend zu werden. Wo ist nun hier der Widerspruch? Und wie faßt also die S. 23 vorgebrachte Beschuldigung? Was der Verf. S. 24 — 26 sagt, ist ziemlich richtig, aber nicht so neu, wie er zu glauben scheint. Der Tadel aber des Ausdrucks eines *positiven* Rechts, im Gegensatz des *natürlichen* ist nicht genug geurtheilt, weil das Natürliche hier dem *Willkürlichen* und *Veränderlichen* entgegen steht, welches letztere hier das *Positive* d. h. das durch menschliche Einsicht und Willkür näher bestimmte Recht ausdrückt. Diese näheren Bestimmungen des Rechts und der Mittel zu dem natürlichen Rechte zu gelangen, können allerdings veränderlich seyn, und man verlangt von ihnen weiter nichts, als daß sie den natürlichen und unveränderlichen Gesetzen nicht entgegen sind. Es kann aber zwei, drei und mehr Fälle geben, die *ämlich* unter die allgemeine Rechtsfor-

mel passen, obgleich letztere keinen derselben als nothwendig unter sich begreift. Hier bestimmt also die Willkür, versteht sich unter den Schranken des natürlichen Rechtsgesetzes den Inhalt des Rechts. — Eben so grundlos ist der Tadel §. 6. Dort will Hr. St. die Willenshaft des positiven Rechts legis scientia oder Gesetzwissenschaft, und die Wissenschaft des natürlichen Rechts, Rechtswissenschaft juris scientia genannt wissen. Allein dieses ist eine höchst unglückliche Wortgräbelerei, weil beide Willenshaften Gesetzwissenschaften sind, und nur der Unterschied zwischen natürlichen und positiven Gesetzen bezeichnet werden muß. Uebrigens aber darf der Verf. gar nicht so lange seyn, daß die übertriebene Beschäftigung mit dem positiven Rechte den Lehrern des Naturrechts die Augen verblende werde. Es giebt denen genug, die von diesem Hindernisse nicht das mindeste zu fürchten haben.

Kants Gedanken über Billigkeit und Nothrecht haben nach Hrn. St. ebenfalls allein ihren Grund in einer unglücklichen Rücksicht auf das bestehende positive Recht. Allein wenn Hr. St. nur näher nachdenkt; so wird er finden, daß der Grund davon viel tiefer in der Vernunft liegt, als er bisher geglaubt hat, und daß sich die dabei obwaltenden Schwierigkeiten gar nicht so leicht heben lassen, als er in seiner gegebenen Auflösung meint. Er meint nämlich, die Billigkeit drücke ein wahres Recht aus, das nach der Vernunft auch in jedem Falle sehr wohl entschieden werden könnte; das aber bis jetzt nicht darnach gesprochen werde, sey bloß Mangel und Unvollkommenheit der bürgerlichen Gesetzgebung, die sich aber wohl bis dahin verbessern lasse. Kant behauptet die Vernunft habe hier gar kein allgemeines Rechtsgesetz, das zur *rechtlichen* Entscheidung hinreiche. Daß diesem aber wirklich so sey, erhallet daraus daß alle Entscheidungen der Billigkeit su

innern Gründen beruhen, die immer nur vom Gewissen gehören und zu einer rechtlichen Entscheidung nie hinreichend sind. — Was das *Nothrecht* betrifft S. 86; so meint Hr. St. das hier allerdings nach der Vernunft eine Strafstatt finden müsse. Allein seine Gründe sind sehr schwach. Er meint nämlich, ein Mensch, der sich des sogenannten Nothrechtes bediene, könne doch für andere gefährlich werden, und deshalb müsse er bestraft werden. Aber dann würde man ihn ja 1) wegen künftiger d. i. noch nicht begangener Verbrechen d. h. unschuldig bestrafen und 2) sind dergleichen Nothfälle so selten, daß sie unter Millionen Menschen kaum einem und auch diesem in seinem Leben nur einmal vorkommen. Da ich doch nun rechtlicher Weise weiter nichts aus seiner Handlung folgern kann, als: dieser Mensch wird sich wahrscheinlich des sogenannten Nothrechtes wieder bedienen, wenn er wieder in gleichen Fall kömmt; so würde es doch höchst ungerecht seyn, ihn auf diese Wahrscheinlichkeit ewig einzusperrn, da es weit wahrscheinlicher ist, daß er nie wieder in gleichen Fall kommen wird. Und überhaupt wenn diese Wahrscheinlichkeit ein Grund seyn sollte, die Menschen einzusperrn; so müßte man alle Menschen ins Gefängniß legen weil es von jedem höchst wahrscheinlich ist, daß seine Tugend in großen Nothfällen scheitern werde.

Die Eintheilung Kants in das Privatrecht und öffentliche Recht läßt sich ebenfalls leicht rechtfertigen, da unter Privatrecht niemand ein partikuläres Recht, sondern jeder dasjenige Recht versteht, was allen Privatpersonen zukömmt, und unter dem öffentlichen Recht, das, was öffentlichen oder Staatspersonen zukömmt. Dieser Sprachgebrauch ist hergebracht, und bestimmt genug; der Tadel des Verf. überläßt auf eine Kleinigkeitskrämerei hinaus,

welches einem sehr leicht begegnet, wenn man sich einmal vorgezetzt hat, ein Buch mit Tadel anzufüllen.

Was der Verf. über den Schenkungsvertrag S. 94 u. f. w. bemerkt, beruht auf einem willkürlichen Grunde. Denn ein allgemeines Socialgesetz, welches die Unveräußerlichkeit des Willens (willkürlicher Dienste) in sich schloße, würde alle Verträge unmöglich machen, und ein acceptirtes Geschenk kann allerdings, auch nach dem allgemeinen Socialgesetz schon erzwungen werden, weil die Haltung aller Verträge erzwungen werden kann. Vom Strafrecht hat Hr. St. eine solche Vorstellung, welche den Begriff der Strafe gänzlich vernichtet; er hält es nämlich für ein bloßes Widerstehungsrecht, und will jede Gewalt, mit der ich einem andern mein verweigertes Recht abdringe, Strafe genannt wissen. Sondern werde ich den Dieb schon bestrafen, wenn ich ihm den mir gestohlenen Apfel aus der Hand winde. Doch hiervon wird uns das eigne System des Verf. mehr Gelegenheit darbieten, seine Meinungen zu prüfen.

- 10) Erlangen bei Palm: *Grundlinien der Rechtswissenschaft oder des sogenannten Naturrechts* von Heinrich Stephani. Mit einer Vorrede: über die dem Menschengeschlechte ertheilte Aufgabe, den Begriff von Recht zur deutlichen Erkenntniß zu bringen, und ihn in der Sinnenwelt geltend zu machen. 1797. 11 Bog. gr. 8. (10 Gr.)

Rec. hat dieses Werk des Verf. mit Nutzen und Vergnügen gelesen, ob er gleich nicht allen seinen Behauptungen beitreten kann. Der Stil hat etwas anziehendes; sein Ausdruck ist kurz und leicht; seine Gedanken sind größtentheils wahr und allemal

mal sinnreich. Die hohe Begeisterung von dem Rechtsbegriffe, welche in der Vorrede herrscht, erfüllt den Leser mit Achtung gegen den denkenden Verfasser, und wenn ihn gleich dieser Zustand hie und da zu etwas raschen und jugndlichen Urtheilen verleitet: so läßt doch die Wahrheitsliebe des Verf. hoffen, daß er gern das wieder zurücknehmen werde, was er, nach vorgelegten Gründen für irrig erkennt. Deshalb glaubt Rec., daß der Verf. auch ihm keine andere Absicht, als die Erforschung der Wahrheit zutrauen, und seine Gegenbemerkungen in diesem Geiste prüfen werde.

Die Einleitung S. 9 — beschäftigt sich ausser mit den gewöhnlichen Vorbegriffen, auch mit dem ersten Grundsatz der Rechtswissenschaft. Fast zu peinlich ist der Verf. in der Empfehlung seines Titels der Wissenschaft, der doch in der That unbestimmter zu seyn scheint, als der Ausdruck *Naturrecht*. Denn ob man gleich unter dem letzteren Ausdrucke mancherlei wunderliche Dinge verstanden hat; so leidet er doch, auch der Etymologie nach, einen sehr richtigen Sinn, indem er das Recht andeutet, welches durch den Begriff der Natur des Menschen bestimmt wird, wo also Natur der Kunst und Willkühr d. i. dem Positiven entgegen gesetzt wird. Da dieser Sprachgebrauch ganz geläufig ist: so ist es gut, daß er bleibe. Hingegen hat der Ausdruck *Rechtswissenschaft* eine solche Bedeutung, daß man auch die systematische Erkenntniß positiver Rechte darunter verstehen kann. Ob nun gleich Hr. St. diesen Sprachgebrauch mißbilliget, so wird seine Auktorität doch schwerlich hinreichen, ihn abzuschaffen, zumal da seine Gründe dazu nicht wichtig genug zu seyn scheinen, und die neuen in Vorlesung gebrauchten Ausdrücke, den Sprachkundigen schwerlich annehmlich seyn dürften. So will er die positive Rechtswissenschaft, *Gesetz-*

wissenschaft genannt wissen. Allein jede Rechtswissenschaft ist auch eine Gesetzwissenschaft, und das Gesetz ist nichts anders als das, wodurch das Recht bestimmt wird. Ohnerachtet also der Unterschied der Sachen gewis so wichtig ist, als der Hr. Verf. meint: so scheinen doch die alten Worte (natürliche und positive Gesetze und Rechte) weit passender zu seyn, als die, welche der Verf. in Vorlesung bringt (Recht und Gesetz) der vierte Abschnitt der Einleitung S. 23 u. f. w. ist in dem Systeme des Hrn. Verf. sehr wichtig, weil er den obersten Grundsatz der Rechtswissenschaft begründet. Wir müssen hier seine eignen Worte anführen, damit wir unsern Lesern selbst das Urtheil überlassen, ob sich etwa unsere Gegenbemerkungen auf Mißverstand gründen. „Der Mensch, heißt es S. 23, gehört als Vernunftwesen in die Geisterwelt, deren Mitglieder ihrem eignen Gesetze unterworfen sind, und wegen dieser Unabhängigkeit von fremder Gesetzgebung *frei* genannt werden.“ Dieses ist ein Lehrsatz aus der theoreitischen Philosophie, der mit der Vernunftkritik wenig zusammen zu stimmen scheint. Denn 1) ist die Geisterwelt ein uns ganz unzugängliches Feld; ob es also deren gebe oder nicht, wer kann das wissen; wir kennen nur Vernunftwesen in der Sinnenwelt, und deren Gesetze sollen wir allein erforschen; 2) „die Geister sind ihren eignen Gesetzen unterworfen,“ hat einen doppelten Sinn. Es kann nemlich heißen a) solchen, die sie sich selbst geben und b) solchen, denen keine andern Wesen unterworfen sind, hiesie es das letztere; so wären die Sinnenwesen ebenfalls *frei*, nämlich frei von den Gesetzen des Geisterreichs. Der Ausdruck ist also unbestimmt. „Die Vernunft, heißt es weiter, kündiget sich uns in allen ihren erscheinenden Aufserungen als eine formale oder regulirende Kraft an, die jeden ihr gegebenen Stoff auf ein-

Einheit bringt. So im Gedanken, so im Willensreiche.“ Dieser Behauptung steht sehr viel entgegen. Dann entweder will sie nur so viel sagen, als: die Vernunft denkt und will stets durch das Ich (durch die Einheit des Bewusstseyns) d. i. als Eine Person. Dann ist der Satz zwar wahr, aber gänzlich unfruchtbar, um irgend eine Folge daraus herzuleiten; oder er bedeutet: die Vernunft denkt und will stets einstimmig mit den obersten Principien des Wahren und Guten; dann aber ist der Satz ohne Beweis und falsch, weil die Erfahrung alle Tage das Gegentheil lehrt. Unstreitig kann der Verf. nur den ersten Sinn meinen. Die folgenden Paragraphen lehren, daß der Mensch als Sinnenwesen, dem Naturmechanismus unterworfen, folglich unfrei (hier ist der Sprache ohne Noth Gewalt angethan) sey, und daß die Vernunft durch den Willen, dem sie Gesetze vorzuschreiben, wirklichen Einfluß in dem Reiche der Veränderungen erhalte, und in wiefern der Wille oder das, was geschehen soll, der Gegenstand der Gesetzgebung sey, werde die Vernunft *praktische* genannt, zum Unterschied von der theoretischen, die es mit denken oder dem was ist, zu schaffen habe. Alles dieses findet Rec. wieder schwankend. Hier wird erstlich die praktische Vernunft von dem Willen so unterschieden, daß jene das gesetzgebende Vermögen, dieser das ausführende physische Vermögen ist. Dieses ist annehmlich. Aber das Oder in der Anmerkung kann entweder explicative statt *das ist* oder copulative genommen werden. Im letzten Falle würde der Satz ganz falsch seyn, weil der Wille, als Naturvermögen betrachtet, gar nicht unter der Gesetzgebung der praktischen Vernunft steht. Hierauf kommt nun Hr. St. zu seiner Grundbehauptung: „Dasjenige Gesetz für den Willen, wodurch die höchste Einheit in demselben erzeugt wird, heißt das Gesetz der

Identität oder der höchsten Uebereinstimmung mit sich selbst. Was Widerstreit enthält, ist dieser Einheit und nichtin dem obersten Gesetze der praktischen Vernunft geradezu entgegengesetzt, weil es von ihm nicht in Ein Bewusstseyn gebracht werden kann. Durch dieses höchste praktische Vernunftgesetz sucht die Vernunft oder unser reines Ich, sich die Sinnenwelt oder alles, was zum Nicht-ich gehört, zu unterwerfen. Oder noch kürzer: alles Vernünftige Handeln hat zum höchsten Zwecke, das Gesetz der Identität in der Sinnenwelt geltend zu machen.“ Hierbei werden Hr. Fichte's Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten citirt. Rec. muß bekennen, daß ihm dieses Gesetz der Identität entweder höchst unfruchtbar und ohne praktische Anwendung oder wenn man ihm einen realen Sinn geben wollte, ganz falsch zu seyn scheint. Nämlich, wenn dieses Gesetz wahr seyn soll; so ist es kein anderes, als: *Alles was ich will, will mein ganzes Ich*, d. h. will ich. Darin besteht die höchste formale Einheit des Willens. Aber dieses ist kein praktisches Gesetz, sondern ein Naturgesetz des Willens oder vielmehr der bloß formale Begriff des Willens. Diefers ist alles Wollen unterworfen d. h. der Wille will alles, was er will. Der Bösewicht folgt ihm so gut, als der Tugendheld. Dieses ist also gar kein *praktisches* Gesetz, kein *Sollen*, das die Vernunft aus sich selbst entwickelt. Umsonst wird man sich bemühen, dieses Sollen in jenem Gesetze zu finden. Es scheint also allerdings, daß dieses, wie Kant lehrt, das Ursprüngliche sey, wodurch sich die praktische Vernunft ankündigt, und daß alles weitere Hinaufsteigen über dieses Sollen, um es noch höher abzuleiten, vergeblich sey. Wir wollen dem Verf. weiter folgen: „In Jem Reiche willkürlicher Handlungen — soll das höchste Gesetz der praktischen Vernunft gel-

geltend gemacht werden. (Aber das angeführte Gesetz der Identität oder der Uebereinstimmung dessen, was man will, mit dem Wollen überhaupt, ist ja stets gültig und geltend. Es ist Naturgesetz, oder vielmehr der Wille selbst.) „Ehe sie aber einen Schritt weiter in der Gesetzgebung für diese ihre Welt der Willkür thun kann, muß sie zu allererst über die Konkurrenz mehrerer Vernunftweisen entscheiden, mit welchen sie sich im Reiche der Erscheinung in Gesellschaft (in dem Verhältnisse physischer Wechselwirkung) sieht.

Der Spielraum unserer Willkür ist eine Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft physischer Wirksamkeit bringt, weil jeder Mensch eine wirkliche Kraft ist, natürlicher Weise ein Zusammenstoßen von Wirkungen oder einen bellum omnium contra omnes hervor, den die praktische Vernunft vor allen Dingen zu entscheiden oder unter ihr höchstes Gesetz der Einheit zu bringen hat. Das Gesetz der Identität, angewandt auf diesen Widerstreit von Zusammenwirkungen, muß das höchste Sozialgesetz hervorbringen, wodurch der Widerstreit in der Konkurrenz mehrerer nach Willkür handelnder Kräfte aufgehoben und völlige Einheit in dem gesellschaftlichen Verhältnisse (Sozialzustande), in welchem die Menschen als erscheinende Wesen des Sinnenreiches stehen, erschaffen wird.

Dieses durch Anwendung des obersten Gesetzes der praktischen Vernunft auf den gesellschaftlichen Zustand des Menschen in der Sinnenwelt erzeugte höchste Sozialgesetz ist das Gesetz der Gleichheit. Denn nur dadurch ist aller Widerstreit bei demselben zu heben und die von der Vernunft verlangte Einheit hervorzubringen, wenn keinem Mitglied dieses Sozialverhältnisses mehr als dem andern verboten, und keinem mehr als dem andern gestattet wird.“ Alles dieses hat der Hr. Verf. sehr dunkel

ausgedrückt, welches jedoch mehr in der Unmöglichkeit die Sätze zu verbinden, als in den Talenten des Verf. liegt. Denn man begreift nicht, wie aus dem Gesetze der Identität das Gesetz der Gleichheit abgeleitet werden kann. Denn jeder Mensch kann wollen was er will d. i. identisch mit dem Wollen überhaupt wollen, wenn auch die größte Ungleichheit unter den Menschen herrscht. Das Gesetz der Identität fodert nur, daß jeder ohne Widerstreit seines eignen Willens d. i. durch seinen Willen selbst wollen könne, daß alle in *Harmonie* etwas wollen, wird zur Möglichkeit des Willens gar nicht erfordert. Eine solche Einheit stieße aus der Vernunft nicht nothwendig, und es widerstreitet der Vernunft überhaupt gar nicht das Gegentheil davon zu wollen. Denn wir sehen, daß die Vernunft in den Menschen alle Tage das Gegentheil will und thut, ohne daß sie sich dadurch selbst vernichtet. Ueberdem widerspricht dem Gesetze der Wechselwirkung es gar nicht, daß die Kräfte im einzelnen ungleich sind. Dieses Gesetz geht nur aufs Ganze. Und so könnte auch wohl im moralischen Reiche eine Ungleichheit der einzelnen Glieder mit dem Gesetze, das alle in Wechselwirkung stehen, sich vertragen. Der Krieg der Elemente ist keine Unordnung in der Natur. Wäre aber dieser Begriff der Gleichheit in der sittlichen Natur des Menschen ursprünglich gegründet, dann wäre, das ganze Gesetz der Identität, das hier an die Spitze gestellt wird, zur Erkenntniß jenes Gesetzes überflüssig, im übrigen ist das vom Verf. aufgestellte Gesetz der Gleichheit allerdings dasjenige, worauf sich das Naturrecht bauen läßt; das Gesetz ist eine Folge des ursprünglichen Sittengesetzes. Was der Hr. Verf. weiter zur Entwicklung seines Begriffs der Rechtswissenschaft sagt, ist gut. Sie wird §. 46. als die Wissenschaft erklärt, „welche die-

die Grenzbestimmungen unfzer Unabhängigkeit im Reiche der physischen Gemeinschaft (der Socialfreiheit) unter dem Namen gegenseitiger Rechte und Verbindlichkeiten vorträgt.“ Statt des ungewöhnlichen Ausdrucks *im Reiche der physischen Gemeinschaft* kann man unbeschadet des Begriffs, in *Gesellschaft* setzen. Vermöge dieses neuen vermeintlich praktischen Gesetzes glaubt nun der Verf. im 5ten Abchn. aus dem Unterschied zwischen Moral und Rechtslehre genau angeben zu können. Da aber die Wahrheit des ersten Gesetzes nicht erwiesen ist, so wird eine Prüfung der Folgen überflüssig seyn. Es gibt nämlich nach Hrn. St. das Gesetz der Identität angewandt im Reiche der Erreichung eine doppelte Gesetzgebung, eine für die im physischen Rapporte stehenden Vernunftwesen, wodurch jedem sein Reich freier Wirklichkeit in der Gemeinwelt abgemessen wird, die andere erstreckt sich auf dieses jedem abgemessene Reich unabhängiger Wirklichkeit, um daselbst Einheit hervorzubringen. Jenes sey die *rechtlich*, dieses die *moralische* Gesetzgebung. Allein das erstere ist ja ebenfalls moralische Gesetzgebung. Denn diese Grenze zu beobachten ist auch innerlich geboten d. h. Pflicht. Der Kantische Unterschied, daß die Rechtslehre von der Tugendlehre sich dadurch unterscheide, daß jene durch eine äußere, diese durch eine innere Gesetzgebung zu Stande komme, weit charakteristischer. Beide sind aber auch nach Kant in dem Praktischen oder in der sittlichen Natur des Menschen gegründet, dessen Wesen darin besteht, daß sich alle vernünftige Wesen nach Gesetzen der Allgemeinheit d. i. der Gleichheit behandeln und betrachten sollen. Der 6te Abschnitt gibt den obersten Rechtsgrundsatz an, der aus dem höchsten Socialgesetze abgeleitet wird. Das höchste Socialgesetz nämlich heißt: (p. 43) „Die Men-

schen sind sich in ihrem gesellschaftlichen Verhältnisse, in welchem sie als wirkliche Kräfte des Sinnenreichs stehen, vollkommen gleich, oder besitzen gleiche Grenzbestimmungen für ihre Willkür in dem Reiche physischer Gemeinschaft.“ Der praktische Rechtsgrundsatz lautet: „Jeder Mensch ist zu alle dem befugt, was er zugleich ewig als eine Befugniß für alle Menschen festsetzen, d. h. unter das Gesetz der Gleichheit subsumiren könne, und negativ: Keia Mensch ist zu etwas befugt, was er nicht zugleich ewig, als eine Befugniß für alle Menschen stillstellen kann — Obgleich diese Ausdrücke einen ganz richtigen Sinn leiden: so bedürfen sie doch einiger Gunst, um richtig verstanden zu werden. Die Kritik könnte aber leicht erinnern, daß die Befugnisse unter den Menschen sehr ungleich sind. Denn der eine hat die Befugniß zu regieren, der andere hat sie nicht. Der Grundsatz erfordert den Zusatz: *unter gleichen Bedingungen*, eine Auslassung, welche zu vielen Mißdeutungen Anlaß geben kann. Die Haupttheile der Rechtswissenschaft sind nach dem Verf. das *allgemeine* und *specielle* Gesellschaftsrecht. Unter jenen versteht er das Recht im absoluten oder natürlichen Zustande der Menschen; unter diesem das Recht in den willkürlichen oder künstlichen Sünden. Das erstere verläßt in das *Personalrecht*, *Sachenrecht* und *Eigenthums Tauschrecht* und *Kriegsrecht*. Das besondere Gesellschaftsrecht zerfällt in Beziehung auf die perennirenden Theile in das einfache (Familienrecht) vielfache (Staatsrecht) allgemeine (Staatsgesellschaftsrecht) und endlich das Völkerrecht. Die vorliegenden Bogen fassen nur den *ersten* Theil in sich. Zu dem Personalsrechte rechnet der Verf. 1) das Recht auf Freiheit, und schließt Tit 2) den freien Gebrauch des Verstandes und Willens ein. Hiervon aber wird S. 62 u. f. w. eine Folge gezogen, welche falsch

falsch ist, weil sie sich auf einen Mißverständnis des Rechts auf Freiheit gründet. Der Verf. schließt nämlich so: „Jedermann ist daher (vermöge des Rechts auf die Freiheit selbst zu urtheilen) verbunden, keinem seine Ueberzeugung weder von dem Gehalte, noch von dem rechten Gebrauche dieser praktischen Begriffe aufzudringen; denn es widerspricht dem Gesetze der Gleichheit, etwas zu seinem unabhängigen Gebiete zu rechnen, was man nicht auch zugleich zu dem unabhängigen Gebiete des andern rechnen will. Weil A kein Recht hat, den freien Weltbürger B zu zwingen, das als Recht in seiner Ueberzeugung aufzunehmen, was A dafür erkennt: so hat nach dem höchsten Gesetze der Gleichheit auch B das Recht nicht, A zuzumuthen, sich seinem Ausspruche über Recht zu unterwerfen. Als allgemeines Gesetz gilt der Satz daher: Jeder Mensch ist sein eigener Richter, d. h. Jeder entscheidet mit seiner eigenen Vernunft über Recht und Unrecht. Was ich als Recht erkenne, das darf ich auch geltend machen. Daher ist nicht nur jedes Wesen, dem Persönlichkeit zukommt, sein eigener Richter, sondern auch sein eigener Exekutor, d. h. Jeder hat das Recht, die Art von Wirkämkeit geltend zu machen, die ihm seiner Ueberzeugung nach durch das Sozialgesetz zukommt. Weil dieses Recht einem jedem zukommt, so kann man nicht sagen, daß A von B die Verbindlichkeit fordern kann, sein Recht anzuerkennen: denn B hat als eigener Richter zu entscheiden, ob für ihn nach dem Sozialgesetze hier eine Verbindlichkeit eintritt oder nicht. Hierauf gründet sich die Möglichkeit vom Rechtsstreite. Bei einem Rechtsstreite ist jeder betheilt, die größere physische Macht, welche er vor dem andern besitzt, zur Geltendmachung seiner Rechtfame zu gebrauchen; und der Schwächere kann nicht deswegen, weil er der

Annal. 797.

Schwächere ist, von dem Stärkern fordern, seine Entcheidung über Recht anzunehmen. Es gibt mithin in diesem rechtlichen Sinne ein wirkliches *ius fortioris*.“

Dielem Raisonnement muß man folgendes entgegensetzen: Jeder kann nur das Recht haben, sein *maiores* (nicht bloß vermeintes) Recht mit Gewalt durchzusetzen. Ehr er also Gewalt braucht muß er gewiß seyn, daß sein Recht wahr sey. Wenn nun zwei in einen Rechtsstreit gerathen; so muß Einer nothwendig Unrecht haben. Dieses aber, auch für den andern *gültig* zu entscheiden, kann sich keiner von beiden anmaßen, weil jeder dem andern gleiche Rechte zugesellen muß. Folglich darf dem Rechte auch keiner gegen den andern, der sein Recht befreitet, mit Gewalt durchsetzen, und es ist in diesem Falle rechtlich unmöglich, zu seinem Rechte zu gelangen. Denn die Stärke kann unmöglich das Recht entscheiden; sie kann nur, wenn es entschieden ist, dazu verhelfen. Da es aber doch ein nothwendiger Zweck der Vernunft ist, daß jeder möglichst zu seinen Rechten gelange; so ist auch das einzige Mittel hierzu nothwendig. Dieses ist aber, daß in streitigen Fällen ein Dritter, der nicht partheiisch ist, Richter werde. Wer sich dieses nicht will gefallen lassen, hat präsumirlich Unrecht, und wird daher mit Recht im Streite gezwungen. Denn das Nichtwollen eines unpartheiischen Richters in streitigen Fällen, ist schon selbst eine Verletzung des Rechts des andern, weil es ein Wille ist, dem andern in alle Ewigkeit Unrecht zu geben, sobald dessen Rechte mit den seinigen in Collision kommen. Es folgt dieses auch in der That aus dem Verf. Grundätzen selbst. Denn ob er gleich mit Recht S. 129 Niemanden das Recht einräumt, dem andern vorzuschreiben, was er für pflichtmäßig zu halten habe; so soll doch jeder die Verbindlichkeit haben, die Freiheit

Oo

des

des andern anzuerkennen. Hieraus fließt aber, daß auch jeder ein Recht hat, von dem andern zu fordern, daß er seine Freiheit im Handeln (praktisch) anerkennte d. h. sie nicht verletze, was er auch *theoretisch* davon denken mag. Ist aber dies; so hat jeder auch die Verbindlichkeit das Recht des andern (das allemal einen Theil seiner Freiheit ausmacht) so lange zu respectiren, als nicht rechtskräftig entschieden ist, daß es kein Recht ist. Die Entscheidung dessen aber, der das Recht des andern bestreitet, kann unmöglich rechtskräftig seyn, weil sonst auch (noch dem Princip der Gleichheit) die Entscheidung des andern rechtskräftig seyn, folglich sich gegenseitig vernichten würde. Hier ist also gar kein anderer Ausweg, als die Entscheidung eines Dritten, die folglich durch die Vernunft selbst als eben so nothwendig erkannt wird, als der Satz, daß jeder sein Recht rechtlich ausüben könne, weil er die einzige Bedingung der rechtlichen Ausübung des Rechts in streitigen Fällen enthält. — Das Recht des Menschen über seinen Körper wird Tit. I. I. sehr gut deducirt. Wenn nun aber aus dem Rechtsgrundsatz gefolgert wird, daß jedermann das Recht haben müsse, seinen Körper beliebig als Sache zu behandeln, folglich auch sich zu entleiben, Onanie und Sodomiterei zu treiben u. s. w. alles in wiefern dadurch anderer Freiheit nur nicht verletzt wird: so ist dieses eine Folge, welche das Princip selbst verächtlich macht, wenn sie wirklich daraus fließt. Denn es scheint in der That mehr als bloßes Vorurtheil zu seyn, daß jedermann, der nicht ein besonderes Rechtssystem im Kopfe hat, es mit den Rechten und der gesetzmäßigen Freiheit verträglich findet, einen Menschen, der im Begriffe ist, die Menschheit (Lebenstrieb und Fortpflanzungstrieb unter vernünftiger Leitung) in seiner Person zu zerstören, mit Gewalt

davon abzuhalten, und das Recht auf Freiheit scheint sich daher nicht bis auf die Vernichtung der Bedingungen, unter denen allein das Menschengeschlecht ja die Freiheit selbst existiren kann zu erstrecken. Man kann nur die Freiheit als recht erkennen, welche allgemein gewollt werden kann; und diejenige Einschränkung der Freiheit ist unrecht, in welche nicht jedermann einstimmen kann. Nun kann es aber sehr wohl als allgemeiner Wille gedacht werden, daß dem Willen eines jeden da Einhalt geschehe, wo er die Rechte der Menschheit in seiner eignen Person verletzen will, weil, daß ein solcher Wille mit der Vernunft bestehe, auch nicht einmal denkbar ist.

Das Eigenthumsrecht gründet der Verf. wie mehrere auf die den Sachen gegebene Form. Denn, sagt er, diese sey ein Produkt der menschlichen Thätigkeit und als solche etwas der Person eignes, daß deshalb nicht ins Sachenreich versetzt werden könne. Allein, daß das Produkt menschlicher Thätigkeit etwas der Person eignes sey, bedarf eben eines Beweises. Von selbst wenigstens erhellt es nicht, daß ein Grasplatz, auf welchem ein anderer das Gras durch sein Liegen niedergedrückt hat, deshalb des andern Eigenthum sey, oder daß ich ohne Einwilligung des andern nicht in die von ihm gemachten Fußstapfen, als das Produkt seiner Thätigkeit, treten dürfe. Der Grund des Mißgriffs liegt wohl darin, daß Hr. St. das Eigenthum durch physische Ursachen begründen will, da dieses allein durch Idem geschehen muß. Aus eben diesen Gründen rührt es her, daß der Verfasser alle Verträge, in wiefern sie bloß ideale Rechtsübertragungen sind, für rechtlich unmöglich hält, ein Paradoxon, das auf lauter willkürlichen Voraussetzungen beruht. Der Mensch kann ja nicht bloß über körperliche Sachen, er kann auch über geistige Dinge d. i. seine Ent-

schluß

Schlüsse, seinen Willen u. s. w. in gewisser Rücksicht verfügen. Er kann so auch dem andern ein Recht übertragen und dieser kann es annehmen, welches, wie alle Rechtshandlungen lauter idealische Handlungen sind. Ist aber die Annahme geschehen; dann hat der andere kein Recht mehr an der übertragenen Sache; was hilft ihm also nun die Aenderung seines Willens? Aber nach Hin. St. kann z. E. eine geschenkte Sache nie Eigenthum des Beschenkten werden, er müßte denn die Form des Dinges ändern. Sonst nimmt der Schenkende sein Geschenk nach Belieben wieder zurück und das mit vollem Rechte. Billig hatte Hr. St. bei so wunderlichen Folgen einen Fehler in seiner Theorie vermuthen sollen. Er hat in der That ein allzugroßes Vertrauen zu derselben. Auf eine sehr seltsame Weise sucht der Verf. die Testamente und Erbfolge zu retten. Er meint nämlich dieses Recht könne bloß von denen erkannt werden, welche an die Unsterblichkeit der Seele glaubten (§. 245.) und ein Testament sey nichts anders, als der hinterlassene Wille einer noch fort existirenden, nur aus untern Gefühlskreise verichwundenen Person, wie ihre hinterlassene Besitzungen auf diesem Planeten theile der Welt verwaltet werden sollen, (§. 226) der so lange respectirt werden müsse, als sich Zeichen des Eigenthums an seinen Sachen befänden. Einen unsicheren Grund könnte man wohl den Testamenten und der Erbfolge nicht geben. Die Lehnsherrn kommen nach der Verf. Theorie sehr übel weg. Denn nach derselben (§. 265. Anm.) müssen sie Gott danken, wenn die Gutseigner nicht noch einmal so viel von ihnen fordern, als das Lehngut werth ist. Der Abschnitt über das Tauschrecht enthielt viel Interessantes.

Die Lehre von den Strafen, welche der Verf. aufstellt, ist gewiß falsch. Schon

der Begriff der Strafe §. 162. ist unrichtig. Es heißt: „Unter Strafen werden andern zugesetzte Uebel verstanden, welche zur Abtödtung haben, ihn von gewissen Handlungen abzuhalten. Sie heißen rechtliche, wenn sie als Mittel gebraucht werden, um gegen Angriffe unserer Rechte zu sichern.“ Nach diesem Begriffe würde es also eine rechtliche Strafe seyn, wenn ich, weil ich denke, daß ein schlafender Mann im Walde mich überfallen möchte, denselben in Fesseln legte. Das, was ein jeder im Begriffe der Strafe wesentlich darft, daß sie ein „um einer Beleidigung willen zugesetztes Uebel sey, ist ganz wegzulassen. Der Verf. hat sich indessen §. 365 selbst verbessert, wo er das Princip der Strafeintell also angibt: „Jedem M. stehen, der ungerecht handelt, darf so viel Uebel angethan werden, als nöthig ist, um gegen ihn die Rechte anderer sicher zu stellen.“ In diesem Princip wird die Beleidigung als der Grund der Strafe aufgestellt, und die Sicherstellung der Rechte wird nur als das Maas der Strafe angegeben. In dem Raisonnement aber ist die Sicherstellung der Rechte als Grund und Maas zugleich gebraucht, wodurch die ganze Lehre von der Strafe verwirrt und selbst der ganze Begriff derselben verflücht wird. Der Rechtsgrund der Strafe ist nämlich allemal die Beleidigung. Denn wo keine Beleidigung ist, findet keine Strafe statt. Das Maas ist die Idee von einem Uebel, das, wenn es allemal gewiß erfolgte, stark genug gewesen seyn würde, die Beleidigung zu verhindern. Das nun die Strafe die Beleidigung nicht wirklich verhindert, rührt bloß davon her, daß der Beleidigende die Hohnung hat, daß er nicht werde bestraft werden. Sollte die wirkliche Verhinderung der Beleidigung der Grund der Strafe seyn; so würde die Strafe nie statt finden, weil die Beleidigung schon begangen seyn müßte, ehe gestraft werden darf.

darf. Ist aber die Beleidigung der allein hinreichende Grund der Strafe; so ist sie gerecht, der Erfolg mag ausfallen wie er will. Dafs aber die Strafe nicht grausam durch Leidenschaft bestimmt werde, ist durch das Vernunftprincip verhindert, welches ihr das Mafs vorschreibt, nämlich: Es soll kein grösseres Uebel gewählt werden, als welches, wenn es sich der Beleidiger vorher als gewifs ergebend vorstellte, ihn verhindern würde, die Beleidigung zu begehen. Dieses scheint die einzige richtige Theorie der Strafe zu seyn. Sie stimmt mit den Begriffen der gemeinen moralischen Vernunft überein, und entgeht allen sonstigen Einwürfen. Der Tod ist nach dieser Theorie in allen den Fällen, eine gerechte Strafe, wo keine Vorstellung eines Uebels, als die Vorstellung des gewissen Todes stark genug seyn würde, den Missethäter von seiner That zurückzuhalten. Hiermit stimmt die gemeine sittliche Vernunft, die in ihren Resultaten (nicht in Festsetzung der Grundätze a priori) besonders, wenn sie allgemein sind und Jahrtausende bestanden haben, weit unverdächtig ist, als ein neues philosophisches System.

11) Leipzig bei Reinke und Hinrichs: Philosophische Rechtslehre zur Erläuterung über J. G. Fichte's Grundlage des Naturrechts, nebst einem Auszuge derselben mit Rücksicht auf I. Kants Entwurf zum ewigen Frieden und metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Von Christian Friedrich Michaelis, Lehrer der Philosophie zu Leipzig. Erster Theil 1797. 8. (16 B. kl. 8.)

Dieser erste Theil des Commentars des Fichtenschen Naturrechts geht nur bis zum zweiten Hauptstück. Die auf dem Titel versprochenen Rücksicht auf Kants metaphy-

sischen Anfangsgründe der Rechtslehre wird erst in den folgenden Theilen erfüllt, da dieser erste Theil schon fertig war, als jenes Werk erschien. In wie weit es dem Hrn. Verf. gelungen sey, seinen Endzweck zu erreichen, welcher laut der Vorrede war, „einige Dunkelheiten des Fichtenschen Naturrechts zu zerstreuen, einige schwere Sätze durch geklärlige Einkleidung geläufiger zu machen, wird man leicht selbst aus folgenden Proben beurtheilen können. Die drei ersten Abschnitte der Fichtenschen Grundlage lauten also; „Der Charakter der Vernünftigkeit wird durch das Ich bezeichnet, und besteht darin, dafs das Handelnde und Behandelnde (Subjekt und Objekt) Eins und ebendasselbe sey. Was für mich da ist, ist in mir da; aber nichts ist in mir; als durch ein Handeln auf mich, was ich ansehe, schaue ich in mir selbst an, aber nichts ist in mir anzulichen, als mein Handeln. Das Ich ist nichts anders, als ein Handeln auf sich selbst (in sich zurückgehende, sich selbst bestimmende Thätigkeit. Das Ich (oder vernünftige Wesen) handelt entweder nothwendig oder mit Freiheit. Das Ich ist, wiefern es sich als selbst setzt d. h. seiner selbst sich bewusst ist. Denn das Seyn (das Ich und Nicht-ich) ist bestimmte Modifikation des Bewusstseyns, ohne das es kein Seyn giebt.“ Dieses kommentirt Hr. Dr. M. wie folget: „Alle Philosophie, die theoretische wie die praktische, mufs vom Ich ausgehen, das Ich zum Grunde legen, oder wenigstens stillschweigend voraussetzen. Duch den Charakter des Ich bezeichnet man verständlich das Wesen der Vernunft. Bey allem Denken und Handeln mufs sich das Ich voraussetzen, als das Subjekt, für welches und durch welches allein ein Objekt möglich ist. Liesse sich vom Ich abstrahiren, alle Vernunft hinwegdenken das absolute Subjekt aufheben, so würde damit auch alles Denken

ken und Handeln, jeder Gegenstand aufgehoben; denn dann wäre kein Ich, das dem Etwas entgegengesetzt würde: da aber nur dadurch ein Objekt, etwas außer dem Ich, seyn kann, so wäre schlechterdings nichts. Denn was nicht für das Ich ist, das ist nichts: außer dem Ich, unabhängig von irgend einem Ich giebt es nichts; was für uns seyn, und (weil Alles, was wir als existirend annehmen sollen, in irgend einer Beziehung für uns seyn muß) was überhaupt seyn soll, das kann nicht ohne eine Thätigkeit unsers Geistes seyn, das müssen wir setzen, das muß in Beziehung auf unser Ich, muß durch das Ich für dasselbe seyn.

Das Ich müssen wir erst als Subjekt denken, ohne dessen Voraussetzung kein Entgegengesetztes kein Objekt denkbar wäre. Denn eben dadurch, daß ich mir etwas entgegensetze, unterscheide ich Etwas von mir, und so entsteht für mich ein Gegenstand. Was ich mir auf keine Weise entgegensetze, nicht von mir unverscheide, das ist kein Gegenstand, kein Objekt für mich, das ist für mich nichts. Indem ich aber mir Etwas entgegensetze, wirke und handle ich; dies Entgegensetzen ist eine Handlung des Ich das Ich ist also handelnd, und heißt in sofern Subjekt. Durch das Handeln des Ich, welches Entgegensetzen heißt, entsteht das was wir Gegenstand nennen; jedes Objekt setzt ein Subjekt voraus, für welches es Objekt ist. Worin besteht nun das eigentliche Wesen des Ich und der Charakter der Vernünftigkeit? — Darin, daß das Handelnde und Behandelte Eins und Ebenjasselbe, daß das Ich Subjekt und Objekt zugleich sey. Das Ich kann nicht bloß Subjekt seyn; denn es muß handeln, muß sich Etwas entgegen setzen, wodurch ein Objekt entsteht, ohne das es sich nicht seiner selbst bewußt würde. Es kann nicht bloß Objekt seyn, denn oh-

ne Subjekt, ohne Handeln des Ich giebt es kein Objekt. Das Ich ist Subjekt und Objekt zugleich; ist sich selbst Objekt. Das Wesen des Ich besteht im Wirken oder Handeln, wo keine reine absolute Thätigkeit ist, da können wir uns kein Ich denken. Das Ich wirkt aber oder handelt auf sich selbst, afficirt sich selbst; nur dadurch ist uns Bewußtseyn denkbar; alles was für das Ich seyn soll, muß es in sich finden, in sich mithin gesetzt haben, das muß in ihm da seyn; das Etwas außer dem Ich und unabhängig von ihm, d. h. unabhängig von aller seiner Thätigkeit seyn, und doch von ihm, mithin durch sein Handeln, als vorhanden angethen, mithin in seinem Bewußtseyn gesetzt werden sollte, widerspricht sich selbst. Also was für mich seyn soll, das kann nur dadurch für mich seyn, daß ich es in mich setze, mithin durch ein Handeln auf mich; was ich anschau, muß ich in mir selbst anschauen. Ist aber dieses Angelebte Etwas, ganz unabhängig von aller meiner Thätigkeit, ein absolutes Objekt, ein Ding an sich? Nein! Es kann nur durch mein Handeln da seyn; ich kann nur mein Handeln in mir anschauen.

Das Ich schaut sich selbst an, setzt sich selbst, ist sich seiner unmittelbar bewußt, ist Subjekt und Objekt, Handelndes und Behandeltes zugleich. Das Ich kann nicht von sich selbst abstrahiren, es bleibt für sich selbst übrig, ist mithin notwendiges Objekt für sich selbst. Es besteht demnach in einem Handeln auf sich selbst, in einer in sich zurückgehenden Thätigkeit.

Wenn das Ich im Handeln besteht, sich nur unter dem Charakter reiner Thätigkeit, als das sich selbst seyende für sich selbst vorhabende, denken läßt; so ist die Frage: ob sich kein Unterschied in der Art und Weise seiner Handlungen darbiete? Wir können nur zweierlei Arten derselben denken, notwendige Handlungen

gen und freis. Die nothwendigen Handlungen sind die, welche geschehen müßten, wenn das Ich Ich seyn, der Charakter der Vernunft nicht aufgehoben werden soll, welche also vom Weien des Ich unzertrennlich, im Charakter der Vernunft enthalten sind. Von diesem ist keine Abweichung, keine Aufhebung denkbar, ohne das Ich selbst aufzuheben. Nothwendig sind alle die Handlungen, auf welche sich die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns gründet. Daß das Ich sich selbst leizt und sich lit was entgegenizert, ist nothwendig, wenn es sich seiner selbst bewußt seyn, mithin für sich selbst da seyn soll. Soll das Ich seyn, so muß es sich als seyend setzen, sich seiner selbst bewußt seyn, auf sich selbst handeln; diese ist nothwendige Handlung. Alles was da seyn soll, ist nicht durch ein freies, sondern durch ein nothwendiges Handeln des Geistes. Ohne Bewußtseyn giebt es kein Seyn, daß Seyn sowohl unter selbst als der Dinge außer uns ist eine bestimmte Modifikation des Bewußtseyns.

12) Jens und Leipzig bei Christian Ernst Gähler: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Zweiter Theil oder Angewandtes Naturrecht von Johann Gottlieb Fichte* 1797. 16 Bog. 8r. 8c.

Dieser zweite Theil enthält nun die nähere Anwendung der Grundsätze, welche in dem von einem andern Rec. (*Annal.* 96 3. St.) angezeigten ersten Theile vorgetragen sind. Er beizhäftigt sich daher insbesondere mit der Auseinanderlegung der rechtlichen Verhältnisse in einem gemeinen Wesen, und ohnerachtet nicht wenig Behauptungen und Beweise vorkommen, welche schwerlich eine allgemeine Bestimmung erhalten möchten; so wird doch jeder finden,

daß die Philosophie des Hrn. Ver. stets beschäftigt ist solche Resultate aus höhern Gründen abzuleiten, welche eine gerechte und gute Denkungsart charakterisiren.

Was man in dem gegenwärtigen Bande im Allgemeinen zu suchen habe, läßt sich aus den Ueberschriften leicht abnehmen, Sie sind folgende: *Vom Staatskörpervertrage; von der bürgerlich u. Gesetzgebung, wo von dem Geist der Civil und Eigenthumsvertrages, von dem Rechte der persönlichen Sicherheit und der politischen Gesetzgebung gehandelt wird.* Dann folgen zwei Anhänge des Naturrechts, davon einer von der Ehe und den älerlichen Verhältnissen, der andere aber vom Völker- und Weltbürgerrechte redet.

Von dem Grundsätze, daß nur in einem gemeinen Wesen ein rechtmäßiger Zwang statt finde, daß zwischen Menschen gar kein rechtliches Verhältniß möglich sey, außer in einem gemeinen Wesen und unter positiven Gesetzen (Th. I. S. 174 u. f. w.) hängen eine Menge Behauptungen in diesem zweiten Theile ab, welche Rec. nicht unterschreiben kann, weil er jenem Grundsatz für unerwiesenen und falsch hält. Da indessen die ausführliche Kritik desselben in einer Rec. des 2ten Theils nicht statt haben kann; so kann sich Recensent auch nicht auf die Beurtheilung dieser Folgen einlassen. Jedoch kann er nicht umhin zu bemerken, daß selbst dem Hrn. Verf. die und da Aeussierungen en-fallen sind, in welchen er ein Zwangsrecht auch außer dem Staate zuzugeben scheint. Denn da nach ihm das Urrecht darin besteht, daß sich jeder frei bewegen und auf die Sinnenwelt frei wirken könne (I Th.) da er auch ein vollkommenes Recht einräumt ~~unter~~ einem Staate in Verbindung zu treten (Th. II. S. 268); so wird doch auch mit diesem Rechten ein Recht zum Zwange gegen denselben, welcher uns hindert, es auszuüben, verbunden.

bunden seyn, welches aber dem Grundsatze des Verf. zuwider ist. (S. 248) Rec. sieht ferner nicht ein, wie der Hr. Verf. es mit diesem seinem Grundsatze reimen will, daß jeder ein Recht haben soll, den andern zu zwingen, sich mit ihm in ein gemeines Wesen einzulassen! Denn bevor sie in einem Staate zusammen leben, sind sie noch im bloßen Naturthande gegen einander. Will nun der andere nicht in den Staat treten; so darf ihn ja der andere nach des Verf. Rechtsprincip nicht zwingen (denn außer dem Staate findet keine rechtliche Anwendung des Zwanges statt) folglich würde jeder, der zum Staate gezwungen wird, auf eine widerrechtliche Art in denselben genöthigt. Uebrigem, was ist das für ein schlechter Zwang, den der Staat in seiner Gewalt hat, da jeder Mensch nach den Principien des Verf. sich durch eigne Macht wieder vom Staate losmachen, und bewirken kann, daß ihn dieser ausstoßen muß, als woran eben denjenigen, der nicht Lust hätte, ein Mitglied des Staats zu seyn, gelegen ist. Er darf nämlich nur jemanden todt schlagen; so kann der Staat nach dem Verf. (S. 123 u. f. w.) nichts weiter thun, als ihn aus dem Staate ausstoßen: wobei sich denn der, der so etwas eben wünscht und nicht in den Staat gezwungen seyn will, recht wohl befinden würde. Denn wollte der Staat oder ein anderer ihm gleiches mit gleichen vergelten; so würden sie doch dieses nur widerrechtlich (S. 123) thun können, da jedermann außer dem Staate ein Recht auf sein Leben u. s. w. vermöge des Urrechts hat, das ihm doch nicht genommen werden kann, und gegen dessen Verletzung er Gewalt zu brauchen ein Recht hat (1 Th. S. 109).

Doch wir wollen jetzt den Gedankengang des zweiten Theils näher vor Augen legen. In Ansehung des Vertrages über-

haupt werden nach dem Verf. erfordert: 1) zwei Personen, als wollend dasselbe Object zum ausschließenden Eigenthume (p. 1) Allein die Verträge können ja auch freie Handlungen oder Leistungen zum Object haben; es giebt auch *Leihverträge*; wie kann also dieses Merkmal den Vertrag überhaupt bestimmen. 2) Beide Partheien müßten „das gleiche Recht auf die Sache haben (S. 2) außerdem wäre zwischen ihnen kein Rechtsstreit, der eben durch den Vertrag vermittelt werden soll.“ Dieses ist abermals kein Merkmal eines Vertrages überhaupt. Denn nicht alle Verträge haben die Beilegung eines Rechtsstreites zum Object; es giebt eine Menge Verträge, wo die eine Parthei sehr gut erkennt, daß sie gar kein Recht hat, ohne durch den Willen des andern, als Kauf- und Tauschverträge, Schenkungen etc. Die Merkmale, welche der Hr. Verf. in dem Vertrage überhaupt findet, sind so seltsam, daß nicht leicht jemand das daran erkennen kann, was man seit Menchengedenken einen Vertrag genannt hat. So heißt es S. 5: „Ein Vertrag besteht lediglich, in wiefern er fortwährend gehalten wird; so bald er verletzt ist, ist er vernichtet.“ Jeder schließt bekanntlich nur deshalb einen Vertrag, damit er den, welcher ihm die versprochene Leistung nicht erfüllt, dazu, vermöge des Vertrags zwingen darf. Jenes Paradoxon stützt sich bloß auf eine beliebige Voraussetzung und auf einem falschen Begriff von der Freiheit des Menschen. Den Staatsbürgervertrag setzt Hr. F. folgendergestalt auseinander: „1) Es gibt kein rechtliches Verhältnis, ohne eine positive Bestimmung der Grenze, wie weit der Gebrauch der Freiheit jedes Individuum gehen solle: oder, was dasselbe heißt, ohne Bestimmung des Eigenthums im weitesten Sinne des Worts, inwiefern es nämlich nicht etwa nur den Besitz liegender Gründe, oder dergleichen, sondern Rechte auf freie Hand-

Handlungen in der Sinnenwelt überhaupt bezeichnet.

Jeder einzelne sonach muß im Staatsbürgervertrage, wenn durch diesen Vertrag ein allgemeines Rechtsverhältnis eingeführt werden soll, mit allen Einzelnen einig werden, über das Eigenthum, die Rechte, und Freiheiten, die er haben, und über die, welche er dagegen den andern unangetastet lassen, und auf welche er aller seiner natürlichen Rechtsansprüche sich begeben soll. Jeder muß mit jedem *für die Person* darüber einig werden können. — Denke man sich einen Einzelnen im Momente dieses Kontrahirens; so ist dieser die Eine zum Vertrage erforderliche Parthei. Fasse man alle, mit denen er successiv zu kontrahiren hat, zusammen in einen allgemeinen Begriff, so sind diese Alle, aber *lediglich als Einzelne*, denn er hat mit ihnen, als Einzelnen und für sich bestehenden Wesen, auf deren Entschliessungen schlechthin Niemand Einfluß hatte, kontrahirt — Diese Alle, sage ich, sind die zweite Parthei im Vertrage. Jeder hat zu allen gesagt: ich will dies besitzen, und verlange von euch, daß ihr euch eurer Rechtsansprüche darauf begeben. Alle haben ihm geantwortet: wir begeben uns dieser Ansprüche, unter der Bedingung, daß du dich der deinigen auf alles übrige begiebst.“

Billigerweise muß man dieses so auslegen, daß der Vertrag nicht etwa in der Zeit durch einen willkürlichen Akt geschlossen wird, sondern es ist anzunehmen, daß dessen Inhalt a priori durch das Dafeyn der Menschen neben einander selbst bestimmt ist; er stießt aus der Natur des Menschen. Wenn aber dem so ist; so ist es erstlich ganz unnatürlich ein solches ursprüngliches Rechtsverhältnis einen Vertrag zu nennen, da bei letzteren doch immer etwas willkürliches leyn muß. Da indessen Rousseau diese Art zu denken einmal beliebt gemacht hat;

so sollte man sich zweitens wenigstens nicht verführen lassen, der Willkührigend einen Einfluß auf dieses unabänderliche Rechtsverhältnis zu verstatten. Dieses thut auch der Hr. Verf. wenn er seinen oben willkürlich angenommenen Satz, daß die Berechnung des Vertrags den Vertrag selbst vernichte, auf den Staatsvertrag anwendet. „Es gilt, heißt es S. 7, für diesen Vertrag der oben erwiesene Satz: Das Eigenthum eines jeden wird durch Jeden andern nur so lange anerkannt, als der erstere das Eigenthum des letztern selbst schonet. Die geringste Verletzung desselben hebt den ganzen Vertrag auf, und berechtigt den Beleidigten, dem Beleidigter Alles zu nehmen, wenn er kann. *Jeder sonach setzt sein ganzes Eigenthum als Unterpfand ein, daß er das Eigenthum aller übrigen nicht verletzen wolle.*“

Bemerkt der Verf. nicht, daß hierdurch alles der Willkühr Preis gegeben wird. Wenn ein Dieb dadurch, daß er den andern bestiehlt, den Urvertrag, wodurch er verbunden ist, des andern Eigenthum zu schonen, vernichten kann; so ist nun zwar der Bestohlene nicht mehr durch Zwang verpflichtet, das Eigenthum des Diebes zu achten, (und diesen Vortheil hatte Hr. Fichte im Sinne) und dadurch ist ihm der Weg zur Entschädigung eröffnet; aber der Dieb hat nun auch keine Zwangsverpflichtung mehr, und wenn er nun immer fort stiehlt, so handelt er gar nicht mehr rechtswidrig. Denn er hat alle Gesetze für sich eben dadurch vernichtet, daß er stiehlt, und diese Vernichtung gilt auch für seine Mitcontrahenten; sie dürfen also seine Handlungen nicht mehr nach denselben beurtheilen. Wie gern würde mancher, der nichts als ein Paar Lumpen hat, durch Aufopferung derselben die Freiheit erkaufen, jedermann so viel zu nehmen, als er könnte und Lust hätte. Weiter heißt es: 11) „Nun aber“ (S. 2)

(S. 9) ist der Zweck des Staatsbürgervertrags der, daß die durch den Eigenthums- oder Civilvertrag bestimmten Grenzen der ausschließenden Freiheit eines jeden selbst durch Zwang mit physischer Gewalt geschützt werden sollen, da man sich auf den bloßen guten Willen nicht verlassen kann, noch will. Eine solche zwingende Macht ist nicht errichtet worden, wenn, wie gezeigt wurde, der Wille jedes Kontrahierenden in Beziehung auf das Eigenthum des andern, nur negativ ist. Es müßte demnach, da der zu beschreibende Vertrag ein Staatsbürgervertrag seyn soll, mit dem ersten, dem Eigenthumsvertrage noch ein zweiter vereinigt seyn, in welchem Jeder allen Einzelnen, die noch immer als Einzelne betrachtet werden, verspräche, ihnen das anerkannte Eigenthum durch seine Kraft schützen zu helfen, mit der Bedingung, daß sie von ihrer Seite gleichfalls das Seinige gegen Gewalt verteidigen helfen. Wir nennen diesen Vertrag den *Schutzvertrag*. Dieser zweite Vertrag ist der Materie nach bedingt durch den ersten. Jeder kann nur das zu schützen sich anheischig machen, was er anerkennt hat, als das Recht des Andern; bestehe es nun in wirklich gegenwärtigem Besitze, oder in der Berechtigung überhaupt, künftig nach einer gewissen Regel sich einen Besitz zu verschaffen. Keinesweges aber kann er versprechen, dem Andern beizustehen, wenn er sich in Handel einlassen sollte, auf die der erste Vertrag nicht gestellt ist. Dieser zweite Vertrag ist dem ersten darin entgegengesetzt, daß der, in Absicht des Eigenthums des andern, bloß negativer Wille, positiv wird. Jeder verspricht nicht nur, wie im ersten Vertrage, sich selbst des Angriffs auf das Eigenthum eines Jeden zu enthalten, sondern noch über dies, es gegen den möglichen Angriff jedes *Dritten* ihn schützen zu helfen. Daß jemand verspreche, den an-

Annal. 797.

dem gegen sich selbst zu schützen, ist widerfinnig. Dann dürfte er nur ihn nicht angreifen, so wäre der Andere im Voraus gegen ihn selbst geschützt genug. Der Schutzvertrag ist, wie jeder Vertrag bedingt. Jeder sagt dem andern, hier Jeder Allen andern, seinen Schutz zu, unter der Bedingung, daß die Andern ihn gleichfalls schützen. Der Vertrag, und das durch ihn begründete Recht fällt hin, wenn eine Parthei die Bedingung desselben nicht erfüllt.“

Nach der eigenen Voraussetzung wird aber dieser Schutzvertrag nur gegen diejenigen schützen können, die ihn wollen und so lange sie ihn wollen, und welche eben daher ihn auch nie verletzen werden. Denn man setze, Einer verletze diesen Schutzvertrag; so existirt er, dem Vert. zufolge, zwischen ihm und den übrigen Kontrahenten nicht mehr. Folglich haben diese aus ihrem Vertrage auch kein Recht mehr, sich unter einander gegen den Treulosen zu schützen, ihr Vertrag hilft ihnen also gegen denselben nichts, und da die, welche in ihm bleiben, ihn nicht verletzen (weil beide Begriffe identisch sind); so ist der ganze Vertrag zum rechtmäßigen Schutz ihrer Rechte unnütz, und wer sich nicht auf ihn einläßt, ist eben so gut daran, als wer ihn schließt. Dieses folgt evident aus dem Satze, daß die Verletzung des Vertrages, den Vertrag selbst vernichte, wo es also jeder Parthei freistelt, ihn seinem Vortheile gemäß beliebig zu vernichten. Nr. III. trägt eine subtile Schwierigkeit vor, in welcher sich der Hr. Verf. durch seine eignen Begriffe verwickelt hat: „Der Schutzvertrag, heißt es S. 11, ist ein bedingter Vertrag über positive Leistung, und als solcher kann er dem strengen Rechte nach gar keinen Effekt haben, sondern er ist völlig nichtig und leer. Die Formel desselben wäre die: Unter der Bedingung, daß du mein Recht

Γ p

be-

beschützen wirst, werde ich das deine beschützen. Wodurch erhält die eine Parthei den Rechtsanspruch auf den Schutz der andern Parthei? Offenbar nur dadurch daß sie die andere Parthei *wirklich schützt*. Und da würde denn, der Strenge nach, diesen Rechtsanspruch nie eine Parthei erhalten.“ Denn, entweder beide Partheien des Schutzvertrages werden zugleich angegriffen: dann kann keine zum Schutze der andern herbeieilen, denn jede hat mit sich selbst zu thun. Oder eine von beiden wird eher angegriffen. Warum könnte denn die andere zum Schutze aufgefordert nicht sagen: Unser Vertrag ist ein bedingter; nur durch deine Schutzleistung erhältst du einen Rechtsanspruch auf meinen Schutz; nun hast du die Bedingung wirklich nicht erfüllt — ob du sie hast erfüllen können, ob du den fortwährenden guten Willen gehabt habest, sie, wenn nur die Gelegenheit dazu eingetreten wäre, zu erfüllen, davon ist nicht die Frage, sondern lediglich von der That — du hast sie nicht erfüllt; aber wenn die Bedingung wegfällt, fällt auch das Bedingte weg. Eben so wird der andere von seiner Seite argumentiren; und so wird das bedingte nie eintreten, weil die Bedingung nie eintreten kann.“ Der Hauptitz dieser Schwierigkeit liegt, sagt er weiter (S. 14) darin, daß es stets problematisch ist, ob jemand seine durch den Schutzvertrag übernommene Verbindlichkeit erfüllt, und sonach dem andern Verbindlichkeit auflege, oder nicht. Sie würde geloben werden, wenn es so einzurichten wäre, daß dies nie problematisch seyn könnte. Es ist nicht problematisch, sondern gewiß, wenn der bloße Eintritt eines jeden in den Staat schon die Erfüllung des Schutzvertrags bei sich führt; wenn Versprechen, und Erfüllung synthetisch vereinigt, *Wors und Tbas* Eins, und dasselbe werden.“

Nr. IV. soll die ganze Schwierigkeit

lösen: In dem bloßen Vertrage, heißt es hier, soll zugleich unmittelbar die Leistung selbst liegen. Wie wäre dies einzurichten? Offenbar nur so, daß, indem der Staatsvertrag geschlossen würde, mit ihm zugleich und durch ihn eine schützende Macht zusammengebracht und gesetzt werde, zu der jeder, der in diesen Vertrag tritt, seinen Beitrag giebt. Durch diesen seinen Beitrag würde er mit seinem Eintritte in den Staat unmittelbar den Schutzvertrag gegen Alle wirklich erfüllen, so daß es von Grund an, und durch seinen bloßen Eintritt nicht mehr problematisch wäre, ob er ihn erfüllen würde, da er ihn ja wirklich erfüllt hat, und, so lange sein Beitrag in der Masse des allgemeinen Schutzes antheilhaft ist, wirklich fort erfüllt.“ Wie nun aber, wenn der arme Erdenlohn nichts hat, wenn er nackt auf die Welt kommt, wenn die See den gestrandeten ans Land wirft, wenn Krankheit und Alter den Menschen um alle Habe und Kräfte bringen? Dann werden die Unglücklichen nach dem Verf. kein Recht auf den Schutz des Staats haben. Diene Folgen, welche so sehr gegen die gemeine gesunde Vernunft sind, erregen ein vorläufiges Urtheil gegen des Verf. Principien. Bedenkt man überdies, daß eine solche rechtliche Begründung des gemeinen Weisens sehr wohl möglich ist, welche den Schutz der Rechte eines jeden Menschen, er mag etwas haben oder nicht, beleidigen oder nicht beleidigen, mit einschließt: so fällt die Deduktion des Urvertrages, welche der Verf. aufstellt, von selbst weg.

Rec. muß gestehen, daß er nicht versteht, worin der Hr. Verf. das Mangelhafte der bisherigen Begründungen eines Staatsvertrages sieht. Es heißt S. 23: „Man hat, so viel mir bekannt ist, bis jetzt den Begriff des Staatsvertrags nur durch ideale Zusammenfassung der Einzelnen zu Stande gebracht, und dadurch die wahre Einsicht in

in die Natur dieses Verhältnisses sich verschlossen. Man kann auf diese Weise alles Mögliche zu einem Ganzen vereinigen. Das Vereinigungsband ist dann lediglich unser Denken; alles Vereinigte ist wieder isolirt wie zuvor, wenn wir auf eine andere Weise zusammensetzen, welches ja von der Willkür abhängt. Eine wahre Vereinigung begreift man nicht eher, bis man ein Vereinigungsband *auffer dem Begriffe* aufgezelt hat. (So drücken wir uns aus, aus dem empirischen Gesichtspunkte; von dem transcendentalen aus müßten wir sagen: bis man *das zur Vereinigung im Denken nöthigende* aufgezelt hat.) In unserer Darstellung ist dies geschehen. Im Begriffe des zu schützenden nämlich fassen, zufolge der notwendigen Unbestimmtheit, welcher Einzelne des sichtbaren Schutzes bedürfen werde, und noch mehr, welchen er bei dem durch das Gesetz vor dem Ausbruche unterdrückten bösen Willen, unsichtbar zu Statten komme, alle Einzelnen in Eins zusammen.“

Eine ideale Zusammenfassung wäre doch nur bloßes Zusammendenken. Nun ist aber dem Rec. kein Rechtslehrer bekannt, welcher durch das bloße Zusammendenken der Einzelnen einen Staat begreiflich zu machen gesucht hätte. Vielmehr haben alle denkende Rechtslehrer den Grund einer solchen rechtlichen Verknüpfung in dem wechselseitigen objektiven Verhältnisse der sittlichen Wesen, in wiefern es praktisch ist und dem Willen bestimmen soll, gefunden. Der Verf. scheint blos darin von ihnen abzuweichen, daß er das Rechtsverhältnis in ein theoretisches Verhältniß der Menschen verwandeln will. Er will das Staatsverhältnis so begründen, daß in denselben die Wirkungen wie nach Naturgesetzen erfolgen, welches er dadurch zu verstehen gibt, daß er eine so große Aehnlichkeit des Staats mit einem organisirten We-

sen (nicht der Zusammenfassung sondern der Wirkung nach) findet, und von einer mechanischen Nothwendigkeit in einer solchen Verbindung redet. Allein wenn es gleich bei Einrichtung eines Staats sehr weite ist, wenn man dahin sieht, daß alle Staatskräfte durch Naturursachen ins zweckmäßige Spiel gesetzt werden, und auf Moralität wenig oder nichts rechnet; so bleibt doch das Verhältniß immer sittlich und wird dadurch nicht aufgehoben, daß es von den mitwirkenden Kräften nicht realisirt wird. Die Rechte und Verbindlichkeiten bleiben, man mag sie ausüben oder nicht, immer dieselben. Doch es ist in einer Rec. nicht der Ort, wo wir uns mit dem Verf. über seine Grundsätze in eine ausführliche Erörterung einlassen können. Wir haben sie dem Leser zugleich zur eignen Beurtheilung vorgelegt.

Der 2te Abschnitt handelt von der bürgerlichen Gesetzgebung und zwar 1) Ueber den Civil- oder Eigenthumsvertrag wie weit die jedem zugestandene Freiheit sich erstreckt, so weit und nicht weiter erstreckt sich sein Eigenthumsrecht an die Objekte (S. 28) „Er erhält sie ausschließlich zu einem gewissen Gebrauche; und nur von diesem Gebrauche derselben, und von allem, was diesem Gebrauche nachtheilig ist, hat er das Recht jedermann auszuschließen. Eine bestimmte Thätigkeit ist das Object des Eigenthumsvertrags.“ Die nähere Bestimmung des im Eigenthumsvertrage jedem Einzelnen zugestandenen Freiheitsgebrauchs ist nun die Möglichkeit zu leben. „Leben zu können (S. 30) ist das absolute unveräußerliche Eigenthum aller Menschen. Es ist ihm eine gewisse Sphäre der Objekte zugestanden worden ausschließend für einen gewissen Gebrauch, haben wir gesehen. Aber der letzte Zweck dieses Gebrauchs ist der, leben zu können. Die Erreichung dieses Zwecks ist garantirt;

dies ist der Geist des Eigenthumsvertrags. Es ist Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: Jedermann soll von seiner Arbeit leben können.“

So sehr das letztere wahr seyn mag; so ist doch sehr zu zweifeln, ob es aus den vom Verf. angegebenen Gründen wahr sey. Denn wenn der Staat jedermanns Freyheit und Rechte nur schützt; so wird auch gewiß jedermann Gelegenheit finden, durch Arbeit ein Unterhalt zu erwerben, wenn ihm auch gleich der Staat keine Portion Eigenthum garantiert. Unß jedermann ursprünglich ein Recht habe, leben zu können, hat seine Richtigkeit, aber dieses Recht gehört zur natürlichen Freiheit des Menschen, und kann nicht Eigenthum heißen. Nun ist zwar wahr, daß das Leben ohne den ausschließenden Gebrauch gewisser Sachen, nicht enthalten werden kann. Aber Niemand nennt das, was er mit dem Munde gefast hat und ausschließend isst oder trinkt, sein Eigenthum. Das Eigenthum setzt vielmehr eine Möglichkeit eines ausschließenden rechtlichen Gebrauchs auch dann voraus, wenn ich etwas wirklich nicht gebrauche, einen idealen rechtlichen Besitz von etwas Beharrlichen. Es kann daher jemand leben ohne irgend ein Eigenthum zu besitzen. Es scheint also in der Schrift des Verf. eine völlige Verwechslung verschiedener Begriffe zu herrschen. Denn daß hier keine willkürlichen Aenderungen getroffen werden dürfen, räumt unstreitig der Verf. ein. Der Verf. legt diesen Vertrag des Eigenthums so aus, daß er heterogenen Dinge hineinbringt, die zum Theil, man mag sie nun für sich oder ihren Zusammenhang betrachten, schwerlich Beifall erhalten werden. Alle, heißt es S. 30, haben allen versprochen, daß ihnen Arbeit wirklich das Mittel zur Erreichung dieses Zwecks (nämlich leben zu können) seyn soll und der Staat muß dafür sorgen.

Diesen Grundsatz treibt der Verf. sehr weit, so daß er es sogar zur Pflicht macht, daß der Staat dem Abnehmer seiner Produkte verschaffen müsse, den er die Verfertigung derselben verstatte. „In einem Volke von Nackenden heißt es (S. 30) wäre das Recht, das Schneiderhandwerk zu treiben kein Recht: oder soll es ein Recht seyn; so muß das Volk aushören nackend zu gehen. Wir gestehen dir das Recht zu, solche Arbeiten zu verfertigen, heißt zugleich: wir machen uns verbindlich dir sie abzukaufen.“ Mein Nachbar der Pfeiffendeckelmacher, würde sich höchlich über diesen Grundsatz freuen. Denn der Arme hat sich ein Privilegium gekauft, Pfeiffendeckel zu machen, und hat einen großen Vorrath davon, aber Niemand will sie ihm abkaufen. Wie glücklich wäre er, wenn er uns übrigen nöthigen könnte, sie ihm abzukaufen. Aber alle ändern würden sicherlich über Tyrannei schreiben, wenn man sie zwingen wollte, Pfeiffendeckel zu kaufen, weil sie einmal gemacht sind. Allein in der That steckt Hr. F. dem Staate ein ganz unrichtiges Ziel. Die Möglichkeit zu leben ist nicht Zweck des Staats. Dafür muß jeder selbst sorgen. Die geizliche Freiheit ist es allein, welche der Staat schützen soll und will. Zu dieser gehört aber auch, daß jedermann, wer Lust und Belieben hat, Schneiderei oder Pfeiffendeckel mache, wenn er auch gar keine Aussicht hat sie loszuwerden.

Die Gründe, wodurch Hr. F. das Eigenthum einschränken will, sind in der That scheinbar. Er bedinet nämlich jedem ursprünglich und unter allen Umständen so viel als Eigenthum aus, als er leben kann. „Alles Eigenthumsrecht, sagt er nun weiter S. 31, gründet sich auf den Vertrag Aller mit Allen, der so lautet: wir Alle behalten dies, auf die Bedingung, daß wir dir das deinige lassen. Sobald also je-

mand

mand von seiner Arbeit nicht leben kann, ist ihm das, was schlechthin das Seinige ist, nicht gelassen, der Vertrag ist also in Absicht auf ihn völlig aufgehoben, und er ist von diesem Augenblick an nicht mehr rechtlich verbunden, irgend eines Menschen Eigenthum anzuerkennen. Damit nun diese Unsicherheit des Eigenthums durch ihn nicht eintrete, müssen Alle von rechtswegen, und zufolge des Bürgervertrags, abgeben von dem Ihrigen, bis er leben kann. — Von dem Augenblick an, da jemand Noth leidet, gehört keinem derjenige Theil seines Eigenthums mehr an, der als Beitrag erfordert wird, um einen aus der Noth zu reißen, sondern er gehört rechtlich dem Nothleidenden an. Es müßten für eine solche Repartition gleich im Bürgervertrage Anstalten getroffen werden; und dieser Beitrag ist so gut Bedingung aller bürgerlichen Gerechtigkeiten, als der Beitrag zum schützenden Körper, indem diese Unterstützung des Nothleidenden selbst ein Theil des nothwendigen Schutzes ist. Jeder besitzt sein Bürgerguthum, nur insofern und auf die Bedingung, daß alle Staatsbürger von dem Ihrigen leben können; und es hört auf, inwiefern sie nicht leben können, und wird das Eigenthum jener.“ Allein er stellt das Eigenthum dadurch unter sehr missliche Schranken, und die Folgen seines Grundsatzes gehen viel weiter, als er sie selbst zieht. Denn wenn es Grundsatz ist, daß jeder von dem andern so viel erzwingen kann, als er leben kann; so wird auch der unbehüthliche Kranke ein Recht haben uns zu zwingen, daß wir ihm aufwarten, und das Kind wird ein Recht haben, seine Erziehung von uns zu erzwingen. Denn beide können sonst nicht leben, und unser Beystand wird demnach zu ihrem ursprünglichen Eigenthume gehören. Die Wahrheit ist aber, daß der Begriff des Eigenthums vom Hrn. F. ganz falsch ange-

wandt wird, da unbestimmte Sachen, die nicht im Besitze des Rechthabenden sind, Niemand unter dem Begriffe Eigenthum denkt. Daß aber eine Zwangspflicht derer, die Ueberflus haben, da sey, Nothleidenden etwas abzugeben, kann, wenn es eine solche gibt, auf eine viel einfachere Art bewiesen werden. Der Eigenthumsvertrag, so wie ihn der Verf. bestimmt, würde zu dem ängstlichsten Kasten-system berechtigen. Man urtheile selbst: „Der Eigenthumsvertrag faßt folgende Handlungen in sich: a) Alle zeigen Allen, und bei Leistung der Garantie dem Ganzen, als einer Gemeinde an, wovon sie zu leben gedanken. Dieser Satz gilt ohne Ausnahme. Wer dies nicht anzugeben weiß, kann kein Bürger des Staats seyn, denn er kann nie verbunden werden, das Eigenthum der andern anzuerkennen. b) Alle, und bei der Garantie die Gemeinde, erlauben jedem diese Beschäftigung, ausschließend in einer gewissen Rücksicht. — Kein Erwerb im Staate ohne Vergünstigung desselben. Jeder muß seinen Erwerb ausdrücklich angeben, und keiner wird sonach Staatsbürger überhaupt, sondern tritt zugleich in eine gewisse Klasse der Bürger, so wie er in den Staat tritt. Nirgends darf eine Unbestimmtheit seyn. Das Eigenthum der Objekte besitzt jeder nur in soweit, als er dessen für die Ausübung seines Geschäfts bedarf. c) Der Zweck aller dieser Arbeiten ist der, leben zu können. Alle, und bei der Garantie die Gemeinde, sind Jedem Bürge dafür gut, daß seine Arbeit diesen Zweck erreichen wird, und verhindern sich zu allen Mitteln dazu von ihrer Seite. Diese Mittel gehören zu dem vollkommenen Rechte eines Jeden, das ihm der Staat schützen muß. Der Vertrag lautet in dieser Rücksicht so: Jeder von allen verspricht, alles ihm mögliche zu thun, um durch die ihm zugestandenen Freiheiten und Gerechtig-

keiten

same leben zu können; dagegen verspricht die Gemeine, im Namen aller Einzelner, ihm mehr abzutreten, wenn er dennoch nicht sollte leben können.“

Das Eigenthum der Einzelnen Staatsbürger an Grund und Boden schränkt der Verf. mehr ein, als es selbst nach seinem Grundsatze nothwendig ist. Es heißt S. 37: „Der Boden ist die gemeinschaftliche Stütze der Menschheit in der Sinnenwelt, die Bedingung ihres Bestehens im Raume, sonach ihrer ganzen sinnlichen Existenz. Die Erde insbesondere als Masse betrachtet, ist gar kein möglicher Gegenstand dieses Besitzes, denn sie kann, als Substanz, keinem möglichen ausschließenden Zwecke eines Menschen unterworfen werden; von dem Gebrauche eines Dinges aber alle übrigen auszuschließen, ohne selbst einen Gebrauch desselben angeben zu können, ist nach dem obigen widerrechtlich. (Man dürfte sagen: zum Häuserbauen ist die Erde brauchbar; aber dann ist sie schon modificirt, und sie wird nicht als Substanz gebraucht, sondern nur ein *Accidens* derselben.) Also das Recht des Landbauers auf ein bestimmtes Stück Grund und Boden, ist lediglich das Recht auf diesem Stücke ganz allein Produkte zu erbauen, und jeden andern von diesem Anbau und von jedem andern Gebrauche dieses Grundstücks, welcher jenem Gebrauche widerstreitet, auszuschließen.“

Mann kann nicht annehmen; daß Hr. F. diese Schranken; in dem Begriffe des Landbauers suchen wolle. Denn warum soll der einzelne Eigenthümer gerade nur das Land bauen, warum nicht auch Steine, Metalle, Salz, Kohlen, Torf u. s. w. graben dürfen? Der Vorwand, daß jene Arbeiten von Privatpersonen nicht mit dem gehörigen Nutzen betrieben werden könnten, ist nicht zureichend. Denn diesen läßt sich auf tausenderlei Art entgegen bauen. Dennoch

schließt Hr. F. alle diese Rechte von dem Eigenthume des Bodens aus. Das Mangelhafte in der eigentlichen Theorie des Verf. vom Eigenthume besteht unseres Erachtens darin, daß ein ursprüngliches kaufbares Eigenthum ohne hinreichenden Grund angenommen und dadurch das abgeleitete Eigenthum eingeschränkt wird. Alle richtigen Einschränkungsätze, welche der Hr. Verf. aus diesem fehlerhaften Princip folgert, fließen weit bestimmter daraus, wenn man das Eigenthumsrecht (welches immer erst *erwerben* ist) durch die ursprünglichen Rechte der Menschheit einschränkt.

Der 20ste §. fängt die Lehre von der *peinlichen Gesetzgebung* an, welche der Verf. auf seine Grundätze bset, die aber hier wieder ihre Willkürlichkeit verrathen. Die Consequenz des Verf. macht die fehlerhaften Principien nur um so fühlbarer. Da nämlich die Verletzung des Vertrags den Vertrag vernichtet; so folgt ganz natürlich: „Wer den Bürgervertrag in einem Stücke verletzt, sey es mit Willen, oder aus Unbedachtsamkeit, da, wo im Vertrage auf seine Besonnenheit gerechnet wurde, verliert der Strenge nach dadurch alle seine Rechte: als Bürger, und als Mensch, und wird völlig rechtlos.“

Jede Vergehung schließt aus vom Staate (S. 96) die schlimmen Folgen dieses Satzes sucht der Verf. durch eine Antriebs wieder gut zu machen. „Der Zweck der Staatsgewalt, heißt es S. 97, ist kein anderer, als der der gegenseitigen Sicherheit der Rechte Aller vor Allen; und der Staat ist zu nichts zu verbinden, als zum Gebrauche der hinreichenden Mittel für diesen Zweck. Wenn nun derselbe ohne jene absolute Ausschließung Aller, die sich auf irgend eine Weise vergangen haben, zu erreichen wäre, so wäre der Staat nicht nothwendig verbunden, diese Strafe auf eine Vergehung, gegen die er seine Bürger auf andere Weisen schü-

Schützen könnte, zu setzen. Es wäre kein Grund da, sie in diesen Fällen einzuführen, aber bis jetzt freilich auch keiner, sie nicht einzuführen. Die Entscheidung hingehob von der Willkür. Nun aber ist dem Staate eben so viel, an der Erhaltung seiner Bürger gelegen, wenn nur sein Hauptzweck mit derselben zu vereinigen ist, als jedem Einzelnen daran liegt, nicht um jedes Vergehens willen für rechtslos erklärt zu werden. Es würde daher in jeder Rücksicht zweckmäßig seyn in allen Fällen, wo die öffentliche Sicherheit dabei bestehen könnte, an die Stelle der der Strafe nach allerdings durch jedes Vergehen verirkten Ausschließung andere Strafen zu setzen.

Dies könnte nur durch einen Vertrag Aller mit Allen geschehen; der späterhin Norm für die exekutive Gewalt würde. Der Inhalt dieses Vertrags würde folgender seyn: Alle versprechen Allen, sie, in wiefern dies mit der öffentlichen Sicherheit vereinbar ist, um ihrer Vergehungen willen nicht vom Staate auszuschließen, sondern ihnen zu verstaten, diese Strafe auf andere Weise abzuhülten. Wir wollen diesen Vertrag den *Abbüßungsvertrag* nennen.“ Dem Rec. scheint aber dieses ein sehr misliches Mittel. Denn gesetzt der Verbrecher wollte sich dem Abbüßungsmittel nicht unterwerfen; so hätte ja auch der Staat kein Recht ihn dazu zu zwingen. Denn woher sollte es kommen? ex pacto ist keins da, eben weil der Vertrag gebrochen ist, als wodurch kein Vertrag mehr da ist. Nun aber existirt nach dem Verf. ohne Vertrag überall kein Recht und also auch kein Strafrecht; folglich ist der Staat jedesmal ohne Recht, sobald der Verbrecher nicht selbst bestraft seyn will. Der darauf gebaute Abbüßungsvertrag läßt ebenfalls nichts. Denn 1) wird nicht jeder Lust haben, ihn zu schließen, und daß er durch Vernunft a priori geschlossen sey, folgt aus nichts,

und 2) ist ja nach des Verf. Theorie jeder Vertrag, sobald die eine Parthei ihn nicht mehr will, und nicht hält. Jeder kann also jeden Vertrag in jedem Augenblicke beliebig zerreissen. Wozu also das Kinderspiel, wer gleichen Verträge zu schließen?

Durch die Idee des *Abbüßungsvertrages* glaubt Hr. F. nicht nur die wahre Theorie der Strafe gefunden, sondern auch die Nichtigkeit aller andern Theorien gezeigt zu haben. Es ist der Mühe werth, ihn hierüber selbst zu hören: „Der Abbüßungsvertrag erstreckt aufgezeigtermaßen sich nicht weiter, als in wiefern neben ihm die öffentliche Sicherheit bestehen kann. Weiter ausgedehnt ist er unrechtmäßig, und vernunftwidrig; und ein Staat, in welchem er über diese Grenze ginge, hätte gar kein Recht, d. i. die öffentliche Sicherheit wäre in ihm nicht factum garantirt, und er könnte niemand verbinden, in ihn zu treten, oder in ihm zu verbleiben. Die Strafe ist nicht absoluter Zweck. Es läßt bei einer solchen Behauptung, sie geschehe nun ausdrücklich, oder es werden Sätze aufgestellt, die sich nur aus stillschweigender Voraussetzung einer solchen Prämisse erklären lassen, (z. B. der unmodifizierte, kategorische Ausspruch, wer getödet hat, muß sterben) sich gar nichts denken. Die Strafe ist Mittel für den Entwurf des Staats, die öffentliche Sicherheit, und die einzige Absicht dabei ist die, daß durch die Androhung derselben das Vergehen verhütet werde. Der Zweck des Staatsgesetzes ist der, daß der Fall seiner Anwendung gar nicht vorkomme. Der böse Wille soll durch die angedrohte Strafe unterdrückt, der erungeldete gute Wille durch sie hervorgebracht werden; und dann bedarf es nie der Strafe. Damit nun dieser Zweck erreicht werden könne, muß jeder Bürger ganz sicher wissen, daß falls er sich vergehe, die Drohung des Gesetzes an ihm unausbleiblich in

in Erfüllung gehen werde.“ Es scheint, als ob Hr. Fichte hier bloß gegen seine eignen Begriffe sichte. Dem Rec ist wenigstens kein Lehrer des Naturrechts bekannt, der ein absolutes Strafrecht in dem Sinne behauptete, in welchem Hr. F. diesen Begriff nimmt. Am wenigsten hat wohl Kant hieran gedacht, den doch Hr. F. im Sinne zu haben scheint. Dafs das Recht erhalten werde, ist nach Kant, der Zweck der Strafe, aber die Strafe ist kein Zweck für sich selbst. Das Mittel hierzu ist aber nicht *physisch* (denn sonst dürfte es seine Wirkung in keinem Falle verfehlen d. h. es könnte nie Unrecht geschehen) sondern *practisch* d. h. es darf und soll unter frelen Wesen gehandhabt werden, gesetzt es verfehle auch in der Wirklichkeit hier und da seinen Zweck. Genug wenn es nach Rechtsgesetzen gebraucht wird. Das Rechtsgesetz besteht aber darin, daß nur eine Beleidigung oder absichtliche Rechtsverletzung (also nicht Lust an der Pein des Strafenden Rache u. s. w.) der Grund sey, dem Beleidiger ein so großes Uebel zuzufügen, als nöthig gewesen wäre, um ihn und jeden andern von der bösen That abzuhalten, wenn er nur dasselbe mit Gewisheit, als die Folge seiner That erwartet hätte, Kants und Hrn. Fichtens Theorie der Strafe unterscheiden sich dadurch, daß jener behauptet, die Beleidigung sey der hinreichende, rechtliche Grund der Strafe, der Beleidiger mag in den Empfang derselben willigen oder nicht. Hr. F. setzt den rechtlichen Grund der Strafe in die Convention sich abstrafen zu lassen und nach ihm ist es (S. 98) ein großes Privilegium, mit Willkommen und Abschied ins Zuchthaus geschickt zu werden. „Es gibt“ sagt er S. 98 ausdrücklich, „ein sehr wichtiges Recht des Bürgers abgestraft zu werden,“ vielleicht das einzige Recht, wornach sich Niemand sonderlich sehnen wird.

Beide Theorien setzen ziemlich einerlei Zweck der Strafe, die Fichtische aber verwechset den rechtlichen Grund der Strafe mit ihrem Zwecke, und hieraus entsteht natürlich der Zwiespalt. Mit der Regel, wornach Hr. F. die Proportion der Strafe bestimmt, S. 103 u. f. kann man leicht einig werden. Nur die Anwendung der Regel auf gewisse einzelne Fälle muß nach den Principien des Verf. anders ausfallen. Und dieses trifft insonderheit die Fälle, wo gewöhnlich Lebensstrafe statt findet. Gewalttäter Raub, Rebellion und Hochverrath und Mord sind nach dem Verf. Handlungen, wodurch der Staatsvertrag unmittelbar gebrochen wird, und wo daher keine Abbüßung statt findet, sondern *Auflösung* erfolgen muß. In der That hält der Verf. diese Auflösung für ein viel zu großes Uebel. Viele hunderte würden herzlich froh seyn, wenn sie nur aus dem Staate wieder herauskommen könnten, und mancher ehrliche Letzte würde sich wohl gar zu einem Verbrechen entschließen, wenn er nur die Befreiung von diesem Uebel dadurch sich erwerben könnte. Aber Hr. F. setzt auch voraus, daß sie nur alsdann ein Uebel seyn würde, wenn der Staat vollkommen eingerichtet ist. Denn das soll wohl der Ausdruck *vernünftig* S. 113 u. f. sagen. Den jetzt bestehenden Staaten möchte Rec. wenigstens nicht rathen, ihren Verbrechern, wie Hr. Fichte heischt, die Wahl zwischen der Auflösung und einem nur irgend schmerzlichen Uebel zu lassen; unsre Zuchthäuser und Festungen würden gar bald leer seyn. Des Verf. Strafgesetz wird also nicht eher Anwendung finden, als bis 1) alle Staaten so eingerichtet sind, daß jedermann es für das schrecklichste Uebel hält, daraus vertrieben zu werden; und 2) jeder Verbrecher fürchten muß, auf der ganzen Erde, wo er hin kommt erkannt und von neuen vertrieben

zu werden. Und da dieses Princip nach Hr. F. das einzige richtige Strafprincip ist; so werden demalst alle gegenwärtige Staaten mit Unrecht strafen. — Hr. F. schlägt auch für die absolute Ausschließung S. 117 u. f. noch einige Abbildungsmittel vor, welche, wie er glaubt, der Ausschließung von den Verbrechen werden vorgezogen werden, als A best häußer, Zuchthäuser, entlegene Kolonien u. s. w. Filos für den vorzüglichsten entschlossenen Mörder, meint er, sey im Staat nichts mehr als absolute Ausschließung übrig. Freylich hängt er an die Ausschließung aus dem Staate solche Umstände, daß sie eigentlich erst dadurch ein großes Uebel, eine gewaltthätige eigentliche Hinauswerfung mit Heulen und Zähnklaffen, wird. Aber ob eine solche, ich will nicht sagen mit dem Rechte, (denn dieses giebt H. F. kühn auf) sondern mit der Vernunft sich vereinigen läßt, das ist eine andere Frage. Der Hr. Verf. setzt selbst einen so hohen Werth auf sein Auskunftsmittel, daß es unbillig seyn würde, wenn wir kein Rationnement nicht der Beurtheilung unierer Leser vorlegen wollten. Hier ist es (S. 121): „Was ist nun mit denen zu thun, welche absolut ausgeschlossen werden vom Staate: es sey ohne vorläufige Probe der Billigung, weil sie Mörder sind, oder weil sie sich dieter Probe nicht unterwerfen wollten, oder es sey nach mißlungener Probe? Dies ist bei weitem die wichtigste Untersuchung in der Theorie der Strafen. Wir hoffen durch sie einer Menge Verwirrungen ein Ende zu machen; und werden nicht, wie es gebräuchlich ist, bloß sagen, sondern erweisen. a) Die Erklärung der Rechtslosigkeit ist das höchste, was der Staat als solcher, gegen irgend ein vernünftiges Wesen verfügen kann. Denn der Staat ist Staat für jeden Einzelnen durch den Vertrag. Es kann nichts weiter thun, als den Vertrag für auf-

gehoben erklären. Beide, der Staat und der Einzelne, sind von nun an, da es, ohne diesen Vertrag, gar kein Rechtsverhältnis für sie giebt; einander gar nichts mehr; sie sind ohne alles Verhältniß, sie sind für einander vernichtet. Was der Staat darüber hinaus noch thut, dazu hat er aus dem Vertrage kein Recht, und da es außer demselben, gar kein positives, bestimmtes, und bestimmtes Recht giebt, überhaupt kein Recht. b) Was aber erfolgt denn aus der Erklärung der Rechtslosigkeit? Die völlig willkürliche Behandlung des Verurtheilten nicht, daß man ein *Recht dazu habe*, sondern, daß auch kein *Recht dagegen ist*; also der Verurtheilte wird erklärt für eine Sache, für ein Stück Vieh.“ (Ist dietes je möglich? Kann eine Erklärung einen Menschen je in eine Sache verwandeln? Und wenn dieses nicht ist, behält der Mensch nicht bloss *ursprüngliche* Rechte, wenn er auch die aus dem Staatsvertrage *abgeleiteten* verliert?) Man kann nicht sagen, ich habe in Beziehung auf das Thier ein Recht dieses Thier zu schlachten; aber eben so wenig: ich habe das Recht nicht. Es ist hier überhaupt vom Rechte gar nicht die Frage, sondern vom physischen Vermögen. Von dem bloß *negativen* Satze, es gibt keinen Grund dagegen, ist noch sehr weit zu dem *positiven*: es gibt einen Grund dafür. — So verhält es sich mit dem aus dem Staate absolut ausgeschlossenen. Es läßt sich gar kein Grund aus dem (*äußern*) Rechte anführen, warum ihn nicht, der erste der beste, dem es einfällt, ergreifen, willkürlich martern und tödten sollte; aber auch keiner dafür. c) Wird es jemand thun, und wenn es doch einer thäte; was würde erfolgen? Eine Abtödtung des Staates nicht, denn der Verurtheilte hat kein Recht; aber die Verachtung aller Menschen, die Rechtslosigkeit. Wer ein Thier zur Lust martert, oder ohne den Zweck eines Vortheils tödtet,

Q 9

wird

wird verachtet, als ein unmenſchlicher Bärbar, geflohen und verabſcheut, und das mit Recht. Wie vielmehr der ſich an einem Weſen, das doch immer menſchliches Angeſicht trägt, ſo verginge. Man unterläßt es ſonach nicht, wegen eines Recdes andern, ſondern aus Achtung gegen ſich ſelbſt, und ſeine Mitmenſchen. (Von der moraliſchen Antich dieſer That iſt hier noch gar nicht die Rede, ſondern lediglich von ihren Folgen in der Geſellſchaft.) d) Wie verhält es ſich in dieſer Rückſicht mit dem Staate? Zuſtändig iſt der Staat in Beziehung auf den Verurtheilten, gar nicht mehr Staat, er iſt ihm nichts mehr. Dann — alle Abſtimmungen gründen ſich auf einen gegenseitigen Vertrag. Der Staat hat von ſeiner Seite das Recht, dieſe Buße aufzulegen; der Uebertreter des Geſetzes von der ſeinigen das Recht, zu verlangen, daß man ihn nicht härter beſtrafe. Die Anſchließung aber gründet ſich nicht auf den Bürgervertrag, ſondern umgekehrt auf die Nullität deſſelben. Ueber dieſe hinaus ſind beide Partheien einander nichts mehr, und wenn der Staat den Verbrecher tödtet, ſo thut er das nicht, als Staat, ſondern als *ſtärkere phyſiſche Macht*, als bloße Naturgewalt. — Der Staat hat die gleichen Gründe, die Tödtung zu unterlaſſen, welche die Privatperſon hat; nicht das Recht des Rechtsloſen, oder keines hat, ſondern die Achtung vor ſich ſelbſt, vor ſeinen Bürgern und vor andern Staaten. Doch gibt es einen möglichen Grund, der den Staat bewegen kann, den Verbrecher zu tödten; der, daß er ſich *nur* auf dieſe Weiſe vor ihm ſchützen könne. Da gar kein Grund dagegen iſt, ſo entſcheidet dieſer dafür. Der Verbrecher iſt dann ein ſchädliches Thier, das niedergeſchoſſen, ein ausreißender Strom, der gedämmt wird, kurz, eine Naturgewalt, die durch Naturgewalt vom Staate abgetrieben wird. — Sein Tod iſt

gar nicht Strafe, ſondern nur Sicherungsmittel. Dies giebt uns die ganze Theorie der Todesſtrafen. Der Staat als ſolcher, als Richter, tödtet nicht, er hebt bloß den Vertrag auf, und dies iſt ſeine öffentliche Handlung. Wenn er hintennach noch tödtet, ſo geſchieht dies nicht durch die richterliche Gewalt, ſondern es geſchieht durch die Policey. Der Gerichtete iſt für die Geſetzgebung vernichtet, er fällt der Policey anheim. Es geſchieht nicht zu Folge eines poſitiven Rechtes, ſondern aus Noth; Was nur die Noth entſchuldiget, iſt nicht ehrenvolles; es muß daher, wie alles unehrbare, und doch nothwendige mit Scham und in Geheim geſchehen. — Werde der Miſſethäter im Gefängniſſe erdroſſelt, oder enthauptet! Durch Zerreiſung des Vertrags, (der durch das Brechen des Staates ſehr paſſend bezeichnet wird) iſt er ſchon bürgerlich todt, und aus dem Andenken der Bürger vernichtet. Was mit dem phyſiſchen Menſchen vorgenommen werde, geht dem Bürger nichts weiter an. Daß keiner getödtet werden dürfe, vor Aufhebung des Bürgervertrags, verſteht ſich ohnedies.“ Und dieſe Theorie ſollte einfacher, gründlicher und vernünftiger ſeyn, als wenn man ſagt: Der rechtliche Grund zu ſtrafen iſt die Beleidigung; der Zweck die Sicherheit des Rechts. Das Materiale der Strafe wird durch den Zweck beſtimmt, wornach es heißt: Das Uebel muß ſo groß ſeyn, daß es jeden Verbrecher, der es ſich als gewiß erſiegend vorſtellt, abſchrecken wird. Gibt es nun gewiſſe Verbrechen, die nichts verhindern könnte, als die Vorſtellung des gewiſſen Todes, warum ſollte die Vernunft nicht ihre Einſtimmung zur Todesſtrafe geben? — Iſt nicht der Verbrecher ſelbſt die freie Urſache ſeines Todes, da er die freie Urſache des Verbrechens als ſes Grundes der Strafe iſt? Wenn es alſo auch nicht *Empfindel* iſt,

ist, (die man dem Verf. gewiß nicht vorwerfen kann) sich gegen die Todesstrafe aufzulehnen; ist es nicht wenigstens *Verwundbarkeit*? Des Verf. Schluß hat nämlich den Satz zur Basis, daß es schlechthin unfittlich sey (S. 125) jemanden absichtlich zu tödten. Allein der Beweis für diesen Satz ist unmöglich. Denn da das Leben ein materiales oder irdisches Gut ist, jedes solches Gut aber nur *bedingt* ist; so kann es nie absoluter Zweck seyn, folglich auch nie als absolutes Gut in praktischen Gesetzen vorkommen. Wenn Gerechtigkeit es fodert; so muß es aufgeopfert werden. Wenn daher die Erhaltung der Möglichkeit der Ausübung des Rechts fodert, daß der, welcher diese Möglichkeit, so viel an ihm ist zu vernichten strebt, sein Leben verliere; so ist es Recht, daß es geschehe. Es ist dieses aber wirklich der Fall, wenn eine Beleidigung durch nichts als durch die Vorstellung eines gewissen Todes abgehalten werden kann, und die Todesstrafe kann in diesem Falle gesetzlich und mit vollem Rechte vollzogen werden.

Den dritten Abschnitt über die *Constitution* übergeht Rec. um nicht allzuweiläufig zu werden. Indessen kann er doch nicht unbemerkt lassen, daß nach dieser Constitution alles auf eine mechanische Staatsordnung angelegt ist, und daß es bei derselben um den größten Theil der Freiheit der Bürger gleich zu seyn scheint. Denn es wird hier die Idee einer Policy entworfen, die für jede Unordnung stehen und haften soll. Wehe den armen Bürgern bei einer solchen Policy. „Die Quelle alles Uebels in un'ern Nothständen, heißt es S. 155, ist einzig und allein die *Unordnung*, und die Unmöglichkeit, Ordnung zu machen. Daß die Entdeckung eines Schuldigen in demselben so oft große und unübersteigliche Schwierigkeiten hat, kommt lediglich daher, weil es so viele Menschen

gibt, um die der Staat sich nicht kümmert, und die keinen bestimmten Stand im Staate haben. In einem Staate von der hier aufgestellten Constitution hat jeder seinen bestimmten Stand, die Policy weiß so ziemlich, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages sey, und was er treibe. Jeder muß arbeiten, und jeder hat, wenn er arbeitet, zu leben: *Betrieblamkeit* (Chevaliers d'industrie) gibt es nicht; denn sie werden auf der ganzen Oberfläche des Staates nirgends unter ein Dach aufgenommen. Jeder kann auf der Stelle, durch Hülfe des beschriebenen Passes, anerkannt werden. Das Verbrechen ist in einem solchen Staate etwas höchst ungewöhnliches; es geht ihm eine gewisse ungewöhnliche Bewegung vorher. In einem Staate, wo alles Ordnung ist, und alles nach der Schnur geht, bemerkt diese ungewöhnlichen Bewegungen die Policy, und wird sogleich aufmerksam; und so sehe ich von meiner Seite die Möglichkeit nicht ein, wie eine Vergehung und der Urheber derselben verborgen bleiben könne.“

Hier findet wohl der Anspruch des Dichters seine wahrste Anwendung: Die Welt mit allen ihren Mängeln, ist besser als ein Reich von willentlosen Engeln. Eine solche Policygewalt in den Händen der Menschen, so wie sie sind, würde die unerträglichste Tyranni begründen, und wenn die Menschen so nicht wären wie sie sind, wenn ihnen wirklich ohne Gefahr eine solche Gewalt anvertraut werden könnte; so wären sie überflüssig. Denn dann würde niemand den andern beleidigen wollen.

Sehr sonderbar sind des Verf. Gedanken über die *Ehe* und das *Eherecht*. Die Unternehmung, welche man hier findet, (S. 158 — 164) die Nothwendigkeit zweier Geschlechter, des Leidens des einen und des Thuns des andern a priori beweisen zu

wollen, könnte man ein philosophisches Abenteuer nennen, wovon sich der Erfolg sehr sicher a priori einsehen läßt. Die mehrentheil in dem Familienrechte aufgestellten Vernunftstellen wird der Verf. unfehlbar bald selbst wieder zurücknehmen. Ihre Widerlegung wäre daher überflüssig. Wir wollen bloß einige davon mittheilen, und uns hier und da eine Parenthese erlauben. Nach dem §. 2. gesagt ist, daß sich bei Beförderung des Naturzwecks der Zeugung im Akte selbst, das eine Geschlecht sich nur thätig, das andere nur leidend verhalte, welches laut der Erfahrung doch wohl sehr falsch ist. Siehe Hallers Physiologie und die Gynäkologie) fährt er also fort: Der Charakter der Vernunft ist absolute Selbstthätigkeit; bloßes Leiden um des Leidens willen widerspricht der Vernunft und hebt sie gänzlich auf (non liquet). Es ist sonach gar nicht gegen die Vernunft, daß das erste Geschlecht die Befriedigung seines Geschlechtstriebes als Zweck sich vorsetze, da er durch Thätigkeit befriedigt werden kann; aber es ist schlechthin gegen die Vernunft, daß das zweite die Befriedigung des seinigen sich als Zweck vorsetze, weil es sich dann ein bloßes Leiden zum Zwecke machen würde. (Wie oft geschieht das, ohne daß die Vernunft etwas dagegen hat? Alle sinnlichen Triebe haben zunächst ein bloßes Leiden zum Zweck. Soll ich ihre Beförderung deshalb nicht wollen? Nicht schlafen, nicht aus Wohlgeschmack essen und trinken u. s. w.? Müht aber Hr. F. daß diese Triebe noch fernere Zwecke haben, Ernährung, Erhaltung u. s. w. so ist ja dieses der Fall mit dem Geschlechtstrieb des Weibes auch.) Sonst ist das zweite Geschlecht entweder selbst der Anlage nach nicht vernünftig, welches der Voraussetzung widerspricht, daß sie Menschen seyn sollen; oder diese Anlage kann zufolge seiner besondern Natur nicht entwickelt werden,

welches sich selbst widerspricht, indem dann in der Natur eine Anlage angenommen wird, die in der Natur nicht angenommen wird; oder endlich es kann die Befriedigung eines Geschlechtstriebes sich nie zum Zwecke machen. Ein solcher Zweck und Vernünftigkeit lieben sich gänzlich auf. Nun aber gehört doch der Geschlechtstrieb dieses zweiten Geschlechts, und seine Beförderung und Befriedigung in den Plan der Natur. Es ist daher nothwendig, daß dieser Trieb beim Weibe unter einer andern Gestalt, und, um neben der Vernünftigkeit bestehen zu können, selbst als Trieb zur Thätigkeit erscheine; und zwar, als charakteristischer Naturtrieb zu einer nur diesem Geschlechte zukommenden Thätigkeit.“

„Das Weib, heißt es weiter, (S. 166) kann sich nicht gestatten, daß sie sich hingebe.“ (Man sieht in der That keinen Grund davon ein. Wenn sie sich gibt, um etwas dafür zu nehmen, oder zu empfangen. Was liegt hierin unnatürliches, und wo ist das Unrecht? Und gibt sie denn sich selbst? Uebergebe ich dem mich selbst, dem ich befehle, daß er meinen Rücken jucken solle, weil es mir Vergnügen macht? und handle ich niederträchtig, wenn ich mich frotüren lasse, weil es mir behagt? Großes, Erhabenes liegt freilich nicht darin, daß ich mich diesem Grausse überlasse. Aber wenn ich sonst meine Pflicht nicht darüber veräume; so würde jeder den für einen Pedanten halten, der hierin etwas Unsitliches finden wollte) und da in dem vernünftigen Wesen etwas nur in sofern ist, in wiefern es sich selbst-bewußt wird — das Weib kann überhaupt sich nicht hingeben der Geschlechtslust, um ihren eigenen Trieb zu befriedigen; und da sie sich denn doch zufolge eines Triebes hingehen muß, kann dieser Trieb kein anderer seyn, als der, den Mann zu befriedigen.

digen. Sie wird in dieser Handlung Mittel für den Zweck eines andern; weil sie ihr eigener Zweck nicht seyn konnte, ohne ihren Endzweck, die Würde der Vernunft, aufzugeben. Sie behauptet ihre Würde, ohnachtsiet sie Mittel wird, dadurch, daß sie sich freiwillig, zufolge eines edlen Naturtriebes, des der *Liebe*, zum Mittel macht.“

Diese Liebe schildert nun der Verf. hier und in der Folge als etwas *Natürliches*. Wenn aber dem so ist; so ist ja dieser Trieb um nichts edleres in der Person als der stumpfe grobe Geschlechtstrieb. Denn was die Natur thut, ist nicht durch Freiheit gethan, also weder gut noch böse, weder edel noch unedel. Wird aber ein Naturtrieb durch Freiheit regiert; so ist es allgemeines Gesetz, daß dessen Befriedigung auch um sein selbst willen erlaubt sey, wenn nur der sittlich denkbare Zweck desselben dabei nicht zerstört wird. — Allerdings hat die Befriedigung des Geschlechtstriebes und die Bestimmung des Werthes derselben in *moralischer* Hinsicht große Schwierigkeiten, aber schwerlich möchten sie durch das, was der Verf. darüber vorbringt, gelöst werden. „Das Weib gibt, indem sie sich zum Mittel der Befriedigung des Mannes macht, ihre Persönlichkeit“ (168) und dergleichen Ausdrücke, sind zwar in Schwange gehende Formeln, aber den Beweis davon finde ich nirgends. Wie? sollte denn die Kaiserin X. der Schildwache, der sie die hohe Gnade verstattete, ihr durch ein Venuspiel ein Viertelstunden Zeit zu vertreiben, ihre Persönlichkeit übergeben haben? Mich dünkt der arme zitternde Teufel war mit seiner ganzen Person vielmehr in ihrer Gewalt, als sie in der seinigen. Die Niedertüchtigkeit ihrer Handlungsweise ist gewis in et was anderem zu suchen als darin, daß sie sich dem Manne zum bloßen Mittel hingab. Doch Hr. F. sedet wohl mehr von

dem, was seyn soll. Aber dann ist die ganze Materie unrichtig ausgedrückt, und die Beweise hätten wo anders gelucht werden müssen. Daß Uebergabe des Vermögens der Frau an den Mann zum Weiten der Ehe gehöre, wie der Verf. behauptet, ist ein Satz, der nicht einmal aus dem angenommenen Begriffe der Ehe folgt. Denn da der Verf. doch der Frau noch Persönlichkeit lassen wird, die unabhängig vom Manne fort dauert; so kann sie ja in dieser Qualität auch Eigenthum für sich behalten.

Die Abhandlung über das älterliche Verhältniß fängt, wie gewöhnlich ist, damit an, daß die Naturanstalten genannt werden, welche zur Erhaltung des Kindes getroffen sind, und die Pflicht der Eltern, die Kinder zu erhalten und zu erziehen, erklärt der Hr. Verf. an sich bloß für *ethisch*. „Man kann nicht sagen, das Kind habe ein Zwangsrecht auf Erziehung; oder die Eltern eine Zwangspflicht darzu. Eben so wenig kann man sagen, die Eltern haben in Beziehung auf das Kind — wie es in Beziehung auf andere stehen möge, davon zu seiner Zeit — ein *Recht* dasselbe zu erziehen, und das Kind die Pflicht sich von ihnen erziehen zu lassen; denn das Kind ist, in wiefern es unter der Erziehung steht, überhaupt nicht frei; sonach überhaupt nicht ein mögliches Subjekt eines Rechts, oder einer Pflicht, sondern es ist in sofern lediglich Objekt des Handelns der Eltern; ist, und wird, wozu die Eltern es machen.“ Aber das moralische Verhältniß also auch die Pflicht wird ja nicht dadurch begründet, daß ein anderes freies Wesen wirklich Vernunft kühlere, sondern ist schon durch die bloße reale Möglichkeit der Wirklichkeit der Freiheit gegründet, die *stamm* aus der menschen Gistat erhellet. Warum also soll der Grund der Verpflichtung der Eltern nicht in den Kindern gelucht werden können? Es kommt ja nicht auf die *physische* Macht

Macht, sondern bloß auf ihr *moralisches Vermögen* an. Hr. F. begründet die Zwangspflicht durch den Staat in wiefern dieser die Ehe garantirt und die Erziehung der zu erzeugenden Kinder dabei zur Bedingung mache.

Rec. hat das Buch des Verf. mit aller Aufmerksamkeit gelesen die es verdient, und hofft, daß der Verf. selbst seine ihm entgegengestellten Bemerkungen mit der Achtung einstimmig finden werde, die er durch die ausführliche Anzeige seines Werks hat zu erkennen geben wollen.

Leipzig und Gera bei W. Heinsius: *Briefe über Immanuel Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, enthaltend Erläu-

terungen, Prüfung und Einwürfe von *J. A. Bergk*. 1797. 16 Bog. gr. 8.

Diese Briefe enthalten sehr viele gründliche und deutliche Bemerkungen über Kants Rechtslehre. Der Verf. stimmt größtentheils mit Kant überein und setzt die Vorzüge der Kantischen Rechtslehre vor den bisherigen Theorien, den Gewinnst, den diese Willenslehre durch dieses Werk erhalten hat, mit großer Falschheit auseinander. Besonders ist die in dem Kantischen Werke liegende Consequenz, vorzüglich im Privatrechte, auseinander gesetzt und sehr gut erwiesen. Der Vortrag des Verf. ist etwas weitfchwebig und zu weit aus-
holend.

II. PHILOSOPHISCHE ERZIEHUNGSLEHRE.

- 1) Weisenseels und Leipzig bei Fr. Severin: *Grundriß der Staaterziehungswissenschaft von D. Heinrich Stephani*, Konsistorialrath (Wol?) 1797. 10 Bog. kl. 8.

Herr Stephani macht sich als den Verf. einiger mit Beifall aufgenommener Aufsätze in dem bei Severin in Weisenseels erschienenen Archiv der Erziehung in der Vorrede und an einigen andern Stellen des Werks bekannt, und liefert hier eine Erziehungslehre, die nicht minder auf eine gänzliche Revolution dieser Kunst und Wissenschaft abzielt, als seine fast zugleich erschienenene Rechtswissenschaft. Wenn Rec. seinem Urtheile folgen soll; so ist diese Er-

ziehungswissenschaft ein weit glücklicheres Produkt, als die neue Rechtswissenschaft des Verfassers, und ob gleich der alte Zustand der Dinge viel zu sehr herabgesetzt ist, und manches in der alten bisherigen Form eben so gut, ja vielleicht noch besser seyn möchte, als in der neuen Form, von welcher Hr. Stephani eingenommen ist; so wird doch jeder gestehen müssen, daß des Verf. Ideen der Aufmerksamkeit und Prüfung der Philosophen würdig sind, und daß vieles von dem, was er vorträgt, den allgemeinen Beifall aller vernünftigen Denker verdient, und daß recht sehr zu wünschen ist, daß die besten Vorschläge des Verfassers allmählich zur Ausführung gelangen möchten. Hier folgt der Inhalt des Werks:

Der

Der Staat soll die 'gesamten Zwecke der Menschheit (Sittlichkeit und Glückseligkeit) befördern (S. 26 u. f.). Er kann dieses theils *negativ* theils *positiv*. In ersterer Rückficht verschafft er *Sicherheit* durch Policey; in der zweiten vermehrt und verbessert er alle Mittel, wodurch Sittlichkeit und Glückseligkeit befördert werden kann. Diese Mittel liegen entweder in oder *ausser* dem Menschen, und ihr Reichthum bestimmt Vollkommenheit des innern und äussern Zustandes des Menschen. Für die Vervollkommnung des äussern Zustandes der Menschen im Staate hat die *Staatsökonomie* Sorge zu tragen. Für die Vervollkommnung des innern Zustandes des Menschen sorgt die *öffentliche Erziehung*. Diese ist (§. 14) der Inbegriff von Staatsanstalten, um den Menschen die zu ihrer Bestimmung nöthigen Kenntnisse und Fertigkeiten zu verschaffen." Der Staat ist verpflichtet, die öffentliche Erziehung eifrigst zu vervollkommen und dadurch insonderheit der Sittlichkeit immer näher zu bringen, und die Staatsgesellschaft kann diese Beforgung von den obersten Staatsbeamten fordern. Das Recht des Staats kann sich indessen (§. 221 u. f.) nicht weiter erstrecken, als die Mittel aufzustellen, wodurch sich der Mensch, die zu seiner Bestimmung nöthigen Erkenntnisse und Fertigkeiten erwerben kann, nicht aber die Menschen zum Gebrauche dieser Mittel zu zwingen. Die oberste Bedingung aller Verbesserung der Erziehung ist *ein nach Principien unternommener Entwurf von einer vollendeten öffentlichen Erziehung*. Ohne ein solches Ideal ist an kein Einverständnis der bei dem Erziehungsfache angestellten verschiedenen Lehrer und Beamten zu gedenken, sondern nichts als disharmonisches Zusammenwirken, wovon die schädlichen Folgen leider überall zu erkennen sind. Die zweite Bedingung einer zu hoffenden Verbesserung der

öffentlichen Erziehung ist kein Reichthum von physischen Kräften, um dieses Ideal nach und nach zu realisiren. Die dritte Bedingung ist, daß die *gesamte öffentliche Erziehung als ein höchst wichtiger Zweig der Staatsverwaltung zu einem eignen Departement* erhoben werde und als solches, so wie seine übrigen Brüder, eine *zweckmäßige*, durch den ganzen Staat sich erstreckende *Organisation* erhalte. Die vierte Bedingung (§. 47) betrift die bei dem Erziehungsdepartement angestellten sämtlichen Beamten, mögen sie Vorsteher oder Lehrer heißen: daß sie die zu ihrem Berufe nöthigen Kenntnisse und Fertigkeiten haben. Die fünfte Bedingung (§. 49) ist das im Erziehungsfache besonders nöthige Einverständnis der Regierung mit dem Volke. Mit der Ausführung dieser Sätze beschäftigt sich die Einleitung. Die Wissenschaft selbst zerfällt in *zwei* Theile. Der erste handelt von dem *Stoffe* der öffentlichen Erziehung; der andere von der *Form* derselben. Man kann den Menschen theils in seinem *absoluten* Zustande bloß als Mensch, theils in seinem hypothetischen Stande, als gefälligen Menschen oder als Bürger betrachten. Die Kenntnisse und Fertigkeiten, welche daher die Erziehung dem Menschen beibringen soll, gehören ihm entweder als Menschen überhaupt oder als Bürger. In ersterer Rückficht muß sein Körper, sein Gefühl-Denk- und Handlungsvermögen gebildet werden. Daher *physische, ästhetische, mittelkünstlerliche und praktische* Erziehung. Die intellektuelle Erziehung hat einen *formalen* und *materiellen* Theil. Ersterer beorgt die Ausbildung der Verstandesfähigkeiten; der andere verschafft dem Nachdenken Materialien durch Bekannthschaft mit der innern und äussern Natur. Sie umfaßt also A) den außer uns befindlichen Stoff 1) Naturbeschreibung aller vorhandenen Körper 2) Naturgesetzwissenschaft oder Physik 3) Natur- und Erd-

Brdgeschichte. B) In uns befindlichen Stoff als 1) Mathematik; 2) Psychologie; 3) Vernunftwissenschaft oder eigentliche Philosophie. Die praktische Erziehung hat theils die Klugheit theils die Sittlichkeit zum Zweck. Mit letzterer steht die Religion in Verbindung, die Lehre von einem moralischen Gott und Unterthlichkeit. Die *bürgerliche* Erziehung hat theils solche Erkenntnisse und Fertigkeiten zum Zwecke, welche für alle Staatsglieder gehören, theils solche, welche nur für eine gewisse Klasse von Staatsbürgern bestimmt sind. Erstere umfaßt die weltbürgerliche und staatsbürgerliche Erziehung. Die weltbürgerliche begreift den Unterricht in der Rechtswissenschaft, Haushaltungswissenschaft, Poetik, Weltgeschichte und Statistik in sich; diese Sprüche und Kenntnisse des vergangenen und gegenwärtigen Zustandes des Vaterlandes. Die speciale bürgerliche Erziehung theilt sich in die *männliche* und *weibliche*. Die Männer lernen 1) alle Technologie oder bürgerliche Verkehrskunde, Staatsrecht und militärische Geschicklichkeiten; 2) Jeder lernt sein Gewerbe. Darnach sind sie 1) Ackerleute und die bekommen Unterricht in der Landwirtschaft, landwirthschaftlichen Naturbeschreibung, Baumzucht, Bienenzucht u. s. w. 2) Handwerker und Künstler. Zeichnen, praktische Geometrie und ihre besondere Kunst wird in besondern Schulen gelehrt. 3) Kaufleute und 4) Staatsbeamten. Die weibliche Erziehung bildet die Mädchen zu Haushälterinnen, Weibern und Müttern und versorgt sie mit den hierzu nöthigen Kenntnissen und Fertigkeiten.

Im zweiten Theile wird nun von den zweckmäßigen Anstalten geredet durch welche die benannten Kenntnisse den Bürgern beigebracht werden. Es müssen Erziehungsanstalten für die Jugend und andere für die volljährige Nation da sein. Für die Jugend sollen 4 Klassen von Schulen eingerichtet werden 1) Elementarschulen, die allenthalben gleich sind, bloß blind und Taubgehörne bestrafen anderer. Hier empfängt die Jugend Unterricht in den Elementen der Menschen und Bürgererziehung; 2) Gewerbschulen; 3) gelehrte oder staatsbesonderte Schulen; 4) Mädchenschulen. Die Erziehungsanstalten für die volljährigen sind Kirchen und Leseanstalten; und andere Nationalinstitute als a) eigne Anstalten für Gelehrte aus allen Fächern, um das Reich der Wissenschaften und Künste auszubilden, und die von ihnen aufgefundenen Schätze gemeinnützig zu machen; b) Anstalten, besonders in großen Städten, das die Menschen ihre Kenntnisse in einzelnen Fächern z. B. in der Chemie, Physik, vermehren können; c) Schauspiele, die unter besonderer Leitung stehen, und andere dergleichen Anstalten, um den *Geschmackssinn* eines Volkes zu bilden. d) Nationalfeste, die eigentlich gemacht sind, um den Gemeingeist zu wecken und zu vervollkommen; u. s. w.

Die folgenden Bogen führen dieses weiter aus. Es wird aber jeder aus dem bisher angeführten hinreichend sehen können, das das Buch Interesse hat.

III. KRITIK DER VERNUNFT.

1) Leipzig bei Gerhard Fleischer dem Jüngern: *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen von Salomon Maimon* 1797. 26 Bog. gr. 8.

Den Begriff, welchen man bei dem, vom Hrn. Verf. gewählten Titel denken soll, und wodurch man sein Unternehmen im Ganzen kennen lernt, legt er selbst folgendergestalt auseinander: „Eine Untersuchung ist kritisch, wenn das Erkenntnisvermögen unmittelbar sich selbst, und mittelbar die dadurch bestimmte Erkenntnis zum Gegenstande hat. Aber hier entsteht eine wichtige Frage: wie ist eine Kritik des Erkenntnisvermögens möglich? denn das Erkenntnisvermögen erkennt sich selbst nicht unmittelbar (durch innere Merkmale), sondern bloß als Subjekt und (subjektiven) Grund der Erkenntnis durch seine Wirkung, d. h. es kann sich selbst durch nichts andres als durch seine Wirkungsart, oder die Gesetze, nach welchen es Objekte erkennt, selbst als Objekt bestimmen. Eine Kritik des Erkenntnisvermögens hier fordert gerade das Gegenheil. Die Beantwortung dieser Frage ist diese: Die Kritik des Erkenntnisvermögens fordert keinesweges, daß das Erkenntnisvermögen erstlich selbst unabhängig von den Objekten der Erkenntnis als Objekt erkennen soll, dieses wäre unmöglich; sie fordert bloß, das absolut Nothwendige und Allgemeine in der Erkenntnis ausfindig zu machen, und als die ersten Gründe der Erkenntnis systema-

Annal. 797.

tisch darzustellen. Denn eben daraus, daß etwas in der Erkenntnis anzutreffen ist, welches absolut (nicht erst durch gegebene Objekte der Erkenntnis bedingt) nothwendig und allgemein (in Beziehung auf alle mögliche Objekte der Erkenntnis) gültig ist, erkennen wir, daß dieses Etwas nicht in gegebenen Objekten, sondern im Erkenntnisvermögen selbst begründet seyn muß. Nun ist zwar schon längst eine Wissenschaft bekannt, die dieser Forderung Genüge zu thun scheint, nämlich die Logik, welche die Formen des Denkens in Beziehung auf Objekte überhaupt als Grundsätze und Postulate a priori aufstellt. Da aber diese Grundsätze und diese Postulate bloß die negativen Bedingungen (*conditioes sine quibus non*) auslagen, unter welchen eine Erkenntnis von Objekten überhaupt möglich ist, und keine positiven Erkenntnisgründe (dadurch bestimmbar Objekte) sind, so kann die Logik nur einem Theile der gedachten Forderung Genüge leisten, der andere und zwar wichtigere Theil aber bleibt dadurch allein noch unbefriedigt. Nun hat zwar schon längst Kant eine solche Kritik zu Stande gebracht, der ich aber, bei allem zugehörigen subjektiven Werthe (in Ansehung des ungemessenen Scharf- und Tiefsinnes, und systematischen Geistes, den der Verf. darin gezeigt hat) sehr mittelmäßigen objektiven Werth (in Beziehung und Erweiterung unserer Erkenntnis) beilege, und daher nicht bloß in einzelnen Stücken, sondern in dem ganzen Plan einer solchen Kritik,

Kr
mich

mich von diesem großen Manne abzuweichen und hierin einen eigenen Weg einzuschlagen gezwungen sehe. Erstlich habe ich bemerkt, daß diesem berühmten Verf. an einem Systeme mehr als an genauer Bearbeitung der dazu erforderlichen Stücke gelegen ist. Da aber ein System (wenn nicht die Principe, auf welchen es gegründet ist, kein Kriterium der Wahrheit abgeben kann, so sollte man hier gerade umgekehrt verfahren. Man sollte erst die Wahrheit der zu einem System überhaupt erforderlichen Stücke, d. h. ihre Tauglichkeit zu einem System überhaupt außer Zweifel setzen, alsdann würde sich das System, zu welchem sie tauglich sind, von selbst ergeben; und sollte die Natur der zu behandelnden Wissenschaft kein System zulassen, so würde doch die Wissenschaft an sich berichtigt und erweitert werden. Der Mathematiker geht seinen sichern Weg, ohne sich um ein System seiner Wissenschaft zu bekümmern (man hat noch nie von einem System der Mathematik sprechen hören). Zweitens nimmt Kant gewisse Thatfachen des gemeinen Menschenverstandes an. Nun aber untercheidet sich der gemeine von dem durch Wissenschaften kultivirten Menschenverstande vorzüglich darin, daß diesem an der Wahrheit der Erkenntnis an sich, jenem aber an ihrem Gebrauche im praktischen Leben gelegen ist. Ihm gilt eine Täuschung so gut als eine Wahrheit, wenn nur die praktischen Folgen von jener mit den praktischen Folgen von dieser übereinstimmen. So ist es dem Landmann einerlei, ob die Sonne um die Erde, oder die Erde um ihre Axe, oder um die Sonne sich bewege; dieses auszumachen, überläßt er dem Astronomen. Ihm liegt bloß daran, daß er mit dem (seiner Vorstellung

nach) Sonnenaufgang zur Arbeit aufstehe, und in gehöriger Jahreszeit sein Feld bestelle. Dem Astronomen hingegen ist nicht darum zu thun, die Erscheinungen an den Himmelskörpern bloß als Fakta zum Gebrauche im gemeinen Leben aufzustellen, sondern aus ihren wahren Gründen zu erklären, und nach allgemeinen Gesetzen zu bestimmen. Er darf also hierin keiner Täuschung Raum geben. Nun aber legt Kant seinem Systeme gerade solche Täuschungen (die die Psychologie aufdeckt) zum Grunde, welches doch nicht geschehen dürfte. Drittens legt er (zum Behuf des positiven Theils seiner Kritik) gewissen Erkenntnisvermögen Funktionen bei, die ihnen gar nicht zukommen. Viertens hat er kein allgemeines Kriterium der materiellen Wahrheit aufgestellt, welches doch, wie ich zeigen werde, geschehen könnte und sollte. Mein Plan ist also in diesem Werke, die Nothwendigkeit einer Kritik des Erkenntnisvermögens überhaupt, und die Unzulänglichkeit der Kantischen darzuthun, und eine eigene, meine Forderungen befriedigende Kritik aufzustellen.“

Die Ausführung hiervon geschieht in 4 Theilen, welche sind: 1) Gespräche über die ersten Gründe der Erkenntnis; 2) Prolegomena zu einer Kritik des reinen; 3) Prolegomena zu einer Kritik des praktischen Erkenntnisvermögens, 4) Eine Ethik nach Aristoteles, wobei Jensehens Uebersetzung allein gebraucht ist. Diese Ethik gibt der Verf., weil seiner Ueberzeugung nach der Gebrauch der Kantischen Moral problematisch ist; die Aristotelische beruhe zwar nicht auf einem einzigen dazu tauglichen Princip; aber eben darum sey sie zum praktischen Gebrauche tauglicher, als die Kantische.

Rec. will den Lesern die Hauptfachen aus diesem Werke vorlegen und einige Bemerkungen darüber machen. Die Gespräche

che gehören eigentlich zu der Art, welche ein lustiger Kopf so beschreibt: *Erst sagst du etwas, dann ich, und das nennen wir ein Gespräch.* Hr. Meimon setzt nämlich erst Kants oder Kiefewetters Gedanken, größtentheils mit deren eignen Worten hin, und setzt *Krison* davor; dann setzt er seine eignen darunter und setzt *Phialetes* davor. Für diese Unvollkommenheit der Form wird man indessen durch viele schöne und wichtige Bemerkungen über das Kantische System, so wie durch die scharfsinnigen Einfälle des Verf. schadlos gehalten. Die erste Bedenklichkeit des Hrn. Maimon betrifft die Kantische Behauptung, als ob die Logik als Wissenschaft vollendet sey. (S. 2) Die andere ist (S. 4) gegen Kants Definition der *praktischen* Vernunft gerichtet, aber unbedeutend und auf Mißverständnis beruhend, weil Kant nicht das Erkenntnisvermögen, als Ursache der Wirklichkeit des Begriffs, sondern die Erkenntnis, als die mögliche Ursache eines wirklichen Objekts vorstellt, wobei Hrn. Maimons Einwand ganz wegfällt. S. 21 u. f. sucht Hr. M. darzuthun, daß die allgemeine Logik von der Transcendentalen abhängig sey und also letztere vor der ersteren zu ihrer Begründung vorhergehen müsse. Seine Gründe sind folgende: Der Satz des Widerspruchs, den die allgemeine Logik zum Grunde legt, ist: Von einem Subjekte A kann nicht ein Prädikat B zugleich bejahet und verneint werden. Soll nun die Form der Bejahung und Verneinung in der allgemeinen Logik, unabhängig von der transcendentalen eine Bedeutung haben; so muß unter Verneinung Vorstellung eines Widerspruchs und unter Bejahung, Mangel eines Widerspruchs verstanden werden. (Dieses ist nicht ganz richtig. Verneinung ist nicht bloß Vorstellung eines Widerspruchs überhaupt, sondern die Vorstellung eines Widerspruchs zwischen Subjekt und Prädikat, und Be-

hung ist nicht bloß die Vorstellung des Mangels eines Widerspruchs. (Denn dieser ist auch wo gar nichts vorgestellt wird); sondern die Vorstellung der Uebereinstimmung mehrerer Vorstellungen in einem Objekte. Die Form eines vernünftigen Satzes wird also nicht, A. ist nicht non A., sondern A. ist nicht B., und die eines behendenden nicht, A ist A., sondern A. ist B., seyn; denn das Aufheben setzt ein vorhergegangenes Setzen, d. h. ein in einer Einheit des Bewußtseyns gedachtes (sich nicht widersprechendes) Mannigfaltiges voraus. A. ist nicht non A., ist nicht die Formel für den Satz des Widerspruchs (indem durch die bloße Vorstellung A. nichts logisch gesetzt wird, und also auch durch die bloße Vorstellung non A. nichts logisch verneint wird), sondern bloß der diesem Setzen zum Grunde liegenden Entgegensetzung. Ein Widerspruch kann also, diesem zu Folge, nur zwischen Sätzen, nicht aber zwischen Begriffen (die bloß einander entgegen gesetzt seyn können) Statt finden. Non A. ist dem A. entgegen gesetzt. Daher widerspricht der Satz, X. ist non A., dem Satze, X. ist A. (Dieses letztere ist abermals ganz falsch. Der Satz X. ist non A. widerspricht dem Satze X. ist A. ganz und gar nicht. Denn letzter A. sey = dem Begriffe *Roth* — Non A. = dem Begriffe *schwarz*; so sieht man gleich, daß die Urtheile X. ist roth, und X. ist schwarz, sich gar nicht widersprechen. Soll ein Widerspruch zwischen beiden Urtheilen seyn, so müßten sie heißen: X. ist A. X. das A. ist, non est A., welche in einer Einheit gedacht sich allerdings widersprechen.) In dem Satze A. ist B. wird B. als von A. verschieden, aber doch nicht demselben entgegengesetzt, gedacht. Aber alsdenn kann auch non B. dem A. nicht entgegengesetzt seyn, weil sonst B. mit A. einerlei seyn würde. Man würde also logisch sagen können: A. ist B.

und non B., oder welches (in der allgemeinen Logik, die von allem Inhalte abstrahirt) und worin also ein unendliches mit einem verneinenden Urtheile gleichgeltend ist, einedei ist, A. ist und ist nicht B. Dieses ist aber ein öfentlicher Widerspruch. Die allgemeine Logik also, die allen unsern Erkenntnissen den Satz des Widerspruchs als Grundgesetz vorlehret, wird sich selbst davon dispensiren. Ein Verfahren, welches sich nur unter irdischen Geletzgeher erlauben dürfen.

Dieses ganze Raisonnement ist falsch, wie man schon aus den beigefügten Einschaltungen beurtheilen kann. Denn es stützt sich auf den Satz, daß ein unendliches Urtheil in der Logik gleich sey einem verneinenden, da es vielmehr umgekehrt gleich ist einem bejahenden. Denn ob ein Merkmal etwas Positives oder Negatives von dem Gegenstande ausläge, darum bekümmert sich die Logik nicht, weil dieses den Inhalt der Erkenntniße betrifft, sondern nur ob ein Merkmal gesetzt oder nicht gesetzt wird, welches allein aus der Copula im Urtheile erkannt werden kann. Hierdurch fällt auch die Folge des Hr. M. weg, daß die allgemeine Logik von der transcendentalen abhängt.

Daß Hr. M. die Zahlen nicht als Größen gelten lassen will (S. 28) rührt blos von seiner willkürlich angenommenen Definition der Größe her. Er sagt nämlich mit Wolff: Größe sey das was sich vermehren oder vermindern laße, ohne sein Wesen zu verändern. Eine 3, 4 u. s. w. aber lassen sich nicht verändern, ohne ihr Wesen zu verändern. Also u. s. w. Allein Größe ist die Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit, und dieses Kriterium findet sich in jeder Zahl. Nach Hr. M. Begriffe würde man Gott keine Größe heiligen können. Aber es lassen sich wohl unendliche Größen denken, und jene Defini-

tion ist daher falsch. S. 33, 34, 35 u. f. w. enthalten sehr gute Erinnerungen für die neuen Logiker. Ueber die Eintheilung der Begriffe in *gegebne* und *gemachte*, wird S. 35 folgendes bemerkt: „Nach bemerke hierüber ettelich, daß die erste Art Begriffe nicht gegebene Begriffe, sondern Begriffe gegebener Objekte sind. Nicht der Begriff Mensch ist mir gegeben, sondern besondere Menschen werden mir als Objekte gegeben, woraus ich durch Abstraktion den Begriff Mensch mache. Wie aber ferner die mathematischen Begriffe willkürliche oder gemachte Begriffe heißen können, ist mir völlig unbegreiflich. Sie sind a priori gegebene Begriffe. Nicht nur das Mannigfaltige darin an sich, sondern auch seine Verbindung wird, nach einem Grundsatze (wovon bei Gelegenheit die Rede seyn soll) a priori bestimmt. Der Begriff Mensch z. B. konnte eher mit Rechr willkürlich heißen, als der Begriff Dieck, weil jener blos dadurch veranlaßt wird, daß wir seine Merkmale in Zeit und Raum verbunden wahrnehmen. Dieses ist aber nicht hinlänglich, um dieselbe in einer objektiven Einheit des Bewußtseyns zu verbinden. Wir machen also, oder denken diesen Begriff willkürlich. Dieser hingegen braucht keine solche Veranlassung, indem er uns schon a priori gegeben ist. Begriffe machen, kann sonst keine andere Bedeutung haben, als sie (in einem wirklichen Bewußtseyn) hervorbringen, davon ist aber in der allgemeinen Logik gar die Rede nicht. Hier kann also Begriffe machen, nichts anders heißen, als das Mannigfaltige darin, ohne zureichenden Grund, in einer Einheit des Bewußtseyns verbinden, dieses aber kommt den von empirischen Objekten abstrahirten, eher als den mathematischen Begriffen zu. Diese Erinnerung tritt alle welche diese Eintheilung in die Logick ziehen: Was §. 40 u. f. w. über die Möglich-

keit

keit eines allgemeinen *materialen* Kriteriums der Wahrheit gesagt wird, ist dem Rec. ganz unverständlich gewesen.

In Anlehnung der Kritik der realen Erkenntnis, läßt sich Hr. M. zuerst über den Begriff der *Vorstellung* aus. Es ist wahr, sagt er, (S. 59) daß man bisher Vorstellung für das Fiste und Allgemeinste unter den Operationen des Erkenntnisvermögens gehalten hat. Dieses aber läßt sich bloß daraus erklären, daß man die Vorstellung nicht als eine bestimmte Modifikation des Erkenntnisvermögens, auf andere, sondern auf etwas, als auf der Erkenntnisvermögen gedachtes (Ding an sich), bezogen hat. Da aber dieses ganz unbestimmt etwas, ein bloßer Begriff ist, der eben darum als Objekt nicht bestimmt werden kann, so wird daraus folgen, daß diejenige Vorstellung, die wir Anschauung nennen, sich unmittelbar auf diesen Begriff bezieht; gerade das Gegenteil von dem, was Sie behaupten, daß sich nämlich die Anschauung unmittelbar, und der Begriff vermittelt der Anschauung auf ein Objekt bezieht. Sie sollten also diese Klippe, woran die dogmatische Philosophie gescheitert ist, vermeiden, und das Wort Vorstellung in dem ihm zukommenden engeren Sinne, als diejenige Modifikation des Erkenntnisvermögens, die sich nicht auf etwas außer demselben, sondern auf andere Modifikationen desselben, als ein Theil auf das Ganze, bezieht, nehmen. Ich kenne kein anderes Wort, das so viel Mißverständnis und Verwirrung in der Philosophie hervor gebracht hat, als das Wort Vorstellung. Es verlohnt daher die Mühe, daß ich mich hierbei etwas länger aufhalte. Vorstellung ist, dem gemeinen Sprachgebrauche nach, ein Merkmal oder mehrere Merkmale eines Objekts, d. h. von etwas im Bewußtseyn, welches noch außerdem mehrere Merkmale hat, so daß jene mit diesen zusammen,

dieses Etwas als ein durch dieselbe erkennbares und von andern verschiedenes Objekt bestimmen, und die gegebenen Merkmale sich auf alle zusammen genommen, als ein Theil auf das Ganze beziehen. So ist ein Gemälde eine Vorstellung des gemalten Gegenstandes; weil jene die sichtbaren Merkmale von diesem enthält, die mit noch andern Merkmalen zusammen genommen, denselben als ein durch dieselbe erkennbares und von andern unterschiedenes Objekt bestimmen, so daß die im Gemälde enthaltenen Merkmale, als ein Theil der gesammten Merkmale des Gemalten, sich auf denselben beziehen. Alle wesentlichen Bestimmungen, Eigenschaften und (zuletzt noch) zufälligen Modifikationen zusammen genommen aber sind nicht Vorstellungen eines Objekts, sondern durch einige derselben vorzustellende Objekte selbst, welches dadurch bestimmt wird. Vorstellung setzt also die Anschauung und das Denken eines Objekts (Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung in einer Einheit des Bewußtseyns) voraus, ohne welche sie gar nicht stattfinden kann. Vorstellung ist also nicht das erste, sondern gerade das letzte unter den Operationen des Erkenntnisvermögens. „Daß fast alle Philosophen das Vorstellen als die allgemeinste Funktion des Erkenntnisvermögens betrachtet haben, beruht nach Hr. M. „auf dem in der ursprünglichen Einrichtung unter höhern Erkenntnisvermögens gegründeten Bestreben zur Allgemeinmachung unserer Erkenntnis; welches aber, wenn der wahre Zweck dieser Allgemeinmachung nicht eingesehen, und nicht behütet genug damit zu Werke gegangen wird, zuletzt auf Ungenauheiten führt, woraus man sich schwerlich herauswickeln kann. Ich unterscheide, sagt er, ein logisches Objekt von einem Objekte der Logik; dieses ist allgemein als jenes. Das Objekt der Logik ist

ist das, was ein Gegenstand des logischen Denkens ist, es mag durch dieses logische Denken als etwas, oder als nichts bestimmt werden, das Denken selbst ist im letzten, so wie im ersten Falle, immer etwas. Das logische Objekt hingegen ist bloß das, was durchs logische Denken als etwas bestimmt wird. Die Merkmale A und non A. in einer Einheit des Bewusstseyns verbunden, sind Objekt der Logik, d. h. ein Etwas, das die Logik, nach dem Satze des Widerspruchs, als unmöglich bestimmt: da hingegen A. und B. (alles was nicht non A. ist) in einer Einheit des Bewusstseyns verbunden, ein logisches Objekt ist. Jenes ist bloß das negative von diesem; und doch setzt dieses jenes voraus, denn ich muß doch einen Begriff haben von etwas, das sich selbst widerspricht, ehe ich seine Verneinung (was sich selbst nicht widerspricht) denken kann. Der Unterschied besteht bloß darin, das im Objekte der Logik nur eines der in eine Einheit des Bewusstseyns zu verbindenden Glieder des Mannigfaltigen an sich bestimmt, das andere aber nicht an sich, sondern durch jenes und die Form der Verneinung bestimmt, gedacht wird. Im logischen Objekte hingegen werden beide Glieder als an sich bestimmt, gedacht, und doch kann das andere Glied nur durch eine Verneinung der Verneinung des ersten logisch wirklich bestimmt werden. A. und non A. in eine Einheit des Bewusstseyns gedacht, ist ein positives Denken, wodurch ein negatives; A. und nicht non A. aber ein negatives Denken, wodurch ein positives (logisches) Objekt bestimmt wird. Ein reales Objekt des Denkens hingegen ist ein solches, worin ein jedes der zur Verbindung in eine Einheit des Bewusstseyns gegebenen Glieder des Mannigfaltigen nicht erst durch das andere und irgend eine logische Form, sondern an sich bestimmt ist. Z. B. ein rechtwinkliges Dreieck, worin

das Rechtwinklichtseyn nicht etwa als Verneinung vom Dreiecke, sondern durch eigene Merkmale bestimmt ist. Im logischen Denken bestimmen sich einander Prädikat und Kopula (wenn das Subjekt gegeben ist) wechselseitig. Es sey A. als Subjekt gegeben, so muß, wenn das Prädikat non A. angenommen wird, die Kopula seyn: ist nicht; wird hingegen des Prädikat B., d. h. nicht non A. angenommen, so muß die Kopula *ist* seyn, und so auch umgekehrt; wird die Kopula *ist nicht* angenommen, so muß das Prädikat non A. seyn, wird sie aber *ist* angenommen, so ist das Prädikat nicht non A. Im realen Denken hingegen wird so wenig die Kopula durch das Prädikat, als dieses durch jene bestimmt. Dieses Denken ist also, so lange seine objektive Realität nicht anderwärts bewiesen wird, bloß problematisch. Diese objektive Realität aber kann, wie ich schon gesagt habe, nur nach dem von mir aufgestellten Grundsätze der Bestimmbarkeit dargethan werden. Nun ist es offenbar, daß das Objekt der Logik, welches nur in sofern Objekt ist, in wiefern die Logik von ihm prädicirt, daß es kein logisches Objekt seyn kann, nicht kann vorgestellt werden. Wenn A. als Subjekt gegeben ist, so ist zwar dadurch das Prädikat non A. und die Kopula nicht, dadurch allein bestimmt; aber dieses Urtheil bestimmt nicht A. non A. als Objekt, sondern gerade umgekehrt, als nicht Objekt. A. ist also keine Vorstellung von A. non A., weil dieses kein vorzustellendes Objekt ist. Das logische Objekt A. B. ist bloß ein gedachtes, aber kein erkennbares Objekt; folglich ist auch A. in Beziehung auf dasselbe, eine gedachte aber nicht erkennbare Vorstellung, weil B. unbestimmt ist, und alles bedeuten kann, was nicht non A. ist. Das unbestimmte reale Objekt, welches bloß dadurch bestimmt wird, daß es (dem Grundsätze der Bestimmbarkeit gemäß) als ein

ein reales Objekt überhaupt gedacht wird, ist gleichfalls ein bloß gedachtes aber nicht erkennbares Objekt, und kann ebenfalls nicht vorgestellt werden. Also bloß ein bestimmtes reales Objekt kann vorgestellt werden. Da aber das Abstraktions- und Allgemeinschungsvermögen an sich keine Grenzen hat, so würde der Begriff von Vorstellung, auf sich selbst widersprechende oder ganz unbestimmte Objekte (wovon jene gar nicht, diese aber wenigstens nicht auf eine erkennbare Art als vorstellbar gedacht werden) ausgedehnt, und also Vorstellung, da sie in diesen Fällen den vorzustellenden Objekten vorhergehen muß, als das erste und allgemeinste unter den Funktionen des Erkenntnisvermögens betrachtet werden. Der Satz also: eine jede Modifikation des Bewusstseyns ist Vorstellung, ist in seiner Allgemeinheit falsch, weil nicht eine jede, sondern diejenige, die mit andern in einer objektiven Synthesis gedacht wird, Vorstellung dieser Synthesis ist; und sollte auch dieses *ist* Möglichkeit bedeuten, und so viel heißen, als, eine jede Modifikation des Bewusstseyns kann Vorstellung seyn, so würde dieser Satz dennoch unrichtig seyn, weil die Möglichkeit einer Synthesis bloß durch ihre Wirklichkeit dargethan werden kann. Dieser Satz müßte also abgeändert werden: was im Bewusstseyn einer möglichen oder wirklichen Synthesis gedacht werden kann, oder gedacht wird, ist eine mögliche oder wirkliche Vorstellung dieser Synthesis. Aber dieses ist kein Satz, sondern eine bloße Erklärung des Wortes Vorstellung. Auch sollten Sie Anschauung nicht als diejenige Modifikation des Erkenntnisvermögens, die sich unmittelbar auf ein Objekt bezieht, erklären, weil die es den vorigen Wahr bestätigt, sondern als diejenige Modifikation des Erkenntnisvermögens, die sich auf nichts außer derselben (so wenig auf etwas außer

dem Erkenntnisvermögen, als auf eine andere Modifikation desselben) als Vorstellung auf ein Objekt bezieht, sondern selbst Objekt ist. Auch sollten Sie das Wort *afficiren*, welches ein Leiden durch die Wirkung einer äußeren Ursache bedeutet, und abmal jenen Wahrheitsbegriff vermeiden, weil hier gar die Rede nicht seyn kann von dem, wodurch eine Erkenntnis bewirkt wird, sondern bloß von dem, was darin enthalten ist. Sie sollten also Sinnlichkeit als die Fähigkeit erklären, Modifikationen des Erkenntnisvermögens zu erhalten, die nicht wie die Anschauungen, als Objekte an sich, sondern bloß als Zustände des Subjekts betrachtet werden, deren jedesmalige Wirkung Empfindung ist. Es kann also Anschauungen geben, die nicht sinnlich, d. h. mit Empfindung verknüpft sind. In Untersuchungen dieser Art kann freilich nicht gefordert werden, daß Alles gleich Anfangs genau definiert werden soll. Doch muß dieses so viel als möglich geschehen, besonders wenn ein Mißverstand in Ansehung der Endabsicht dieser Untersuchungen zu besorgen ist.“

Man wird hieraus zur Genüge sehen, daß subtile Geister volle Nahrung in diesen Gesprächen finden werden. Es würde uns zu weit führen, wenn wir die übrigen Theile des Werks kritisch durchgehen wollten. Wir begnügen uns daher den Inhalt derselben mitzutheilen. Der Inhalt der Prolegomena zur Kritik des Erkenntnisvermögens ist: „Erkenntnis im engeren Sinne ist das Prädikat eines Urtheils; im weitern Sinne aber das ganze Urtheil. Erfahrung ist 1) einzelne Wahrnehmung des Individuellen; 2) diese Wahrnehmung von der Individualität abstrahirt; 3) die als Grund davon vorausgesetzte öftere Wiederholung dieser Wahrnehmung. Erkenntnis a priori ist 1) die sich auf ein gegebenes Objekt beziehende Erkenntnis, vor der Erkenntnis der zufälligen Bestimmung, wodurch

es gegeben wird; 2) vor der Erkenntniß einer jeden zufälligen Bestimmung, wodurch es gegeben werden kann, 3) vor der Erkenntniß des Welens selbst. Absolut notwendige und objektive Erkenntniß ist zugleich allgemein und allgemeingültig, und wird als solche sowohl negativ durch Verneinung eines jeden subjektiven Grundes, als positiv durch unmittelbares Bewußtseyn erkannt. Allgemeinheit der Erkenntniß beruht auf der Beziehung des Prädikats auf sein unmittelbares Subjekt, wodurch die Erkenntniß erstlich absolut von allen zufälligen Umständen des Subjekts abstrahirt, und dann auch absolut unter allen zufälligen Umständen des Subjekts bestimmt wird. Allgemeingültige Erkenntniß (als Faktum angenommen) ist auch objektiv. Synthetische Urtheile sind objektbestimmend; analytische aber sind bloß Reflexionsurtheile, und setzen schon jene voraus. Zeit und Raum, ihrem Begriffe nach, als Bedingungen der Anschauung und als Anschauungen selbst, durch jene bedingt, betrachtet. Dreierlei Arten von Daseyn: 1) ein intellektuelles in uns, das bloß durch Beziehung auf ein individuelles Subjekt möglich ist; 2) ein sinnliches Daseyn in uns; 3) ein sinnliches Daseyn außer uns. Das erste ist ein Daseyn in einem Zeitpunkt; das zweite in einer Zeitfolge; das dritte aber auch ein Daseyn im Raume. Zeitpunkt kann nur in eine gegebene Zeitfolge, so wie Dauer nur in Beziehung auf eine gegebene Zeitfolge, und diese wiederum durch die darin vorgestellten verschiedenen Objekte erkannt werden. Vergleichung zwischen den Bestimmungen vom Raume und von der Zeit. Subjekt der Erkenntniß: 1) Transcendentales. 2) Empirisches; a) allgemeines, b) besonderes. Das Objekt ist entweder 1) Objekt des Denkens, oder 2) der Darstellung, welche wiederum transcendental oder empirisch, und

diese wiederum entweder allgemeine oder besondere Darstellung ist. Grundsatz der Bestimmbarkeit. System der Kategorien nach diesem Grundsätze hergeleitet. Eben so der Reflexionsbegriffe. Transcendentale Grundsätze, in Beziehung auf a priori bestimmbare Objekte. Eben dieselben in Beziehung auf empirische Objekte, deren Gebrauch in diesem Falle problematisch ist. Zeit und Raum sind nur durch Näherung ins Unendliche als Objekte darstellbar. Die Kategorien setzen zu ihrem Gebrauche von empirischen Objekten eine Näherung ins Unendliche voraus. Parallelen zwischen mathematischen und transcendenten Antinomien. Diese können auf eben die Art wie jene aufgelöst werden.

Der Inhalt der Prolegomenen zur Kritik der praktischen Vernunft ist: Praktische Grundsätze sind entweder *subjektiv* oder *objektiv*. Jene beziehen sich auf einen besonderen Hauptzweck außer der Handlung; diese aber auf die Handlung als Zweck an sich. Jene sind hypothetisch; diese aber kategorisch. Ein idealischer Zweck ist das Ziel der Handlung als Zweck betrachtet. Ein oberes Begehrungsvermögen ist so wie das obere Erkenntnisvermögen, ein solches, das sich auf ein Objekt überhaupt, in wie fern es durch die Form a priori bestimmt wird, bezieht. Die objektive Realität des oberen Begehrungsvermögens kann durch die objektive Realität des oberen Erkenntnisvermögens dargethan werden. Trieb besteht in der Entwicklung eines Vermögens mit Bewußtseyn dieser Entwicklung verknüpft, ohne Bewußtseyn des Ziels oder Zweckes, und ist also a priori bestimmt. Begierde aber wird durch die Vorstellung eines a posteriori erkannten Zweckes bestimmt. Der Wille, in wiefern er durch einen äußern bestimmt wird, ist Begierde; in wiefern er aber durch die Vorstellung der Handlung als Zweck an sich a priori

prio i bestimmt wird, ist Trieb. Ein Wille, der durch das obere Begehungsvermögen bestimmt wird, ist frei und allzweckmäßig. Freiheit besteht in der Unabhängigkeit des Subjekts von Gesetzen der Natur, die sein Verhältniß zu gegebenen Objekten bestimmen, und seiner Bestimmung durch eigene, sich auf ein Objekt überhaupt beziehende Gesetze. Die Handlungsart des oberen Erkenntnisvermögens liefert uns eine Instanz davon, die wir allgemein machen, und uns dadurch der objektiven Realität des oberen Begehungsvermögens versichern können. Das Motiv zur Moralität ist so wie das Motiv zur Erkenntnis, ein Trieb zur Darstellung einer allgemeinen Form in concreto. Das (in Kollisionsfällen) überwiegende Motiv ist die Vorstellung der Würde der Menschheit, die nur in der Handlungsart des oberen Erkenntnis- und Begehungsvermögens sich äußert. Der Widerstreit zwischen der Handlungsart des oberen und des niederen Erkenntnis- und Begehungsvermögens leitet auf die Idee von Gott und Unsterblichkeit. Vollkommenheit ist eine im Subjekte selbst gegründete Ursache der Glückseligkeit, die zum Unterschied von der von Glücksgütern und äußeren Umständen abhängenden Glückseligkeit, schlechthin Seligkeit heißen kann. Diese und nicht jene ist ein Gegenstand der Moral. Die Vervollkommnung des Menschen besteht in den durch Uebung seiner Vermögen zu erlangenden Fertigkeiten. Eine jede Begierde ist ihrer Entstehung nach zufällig, und in so fern den wesentlichen Trieben entgegen. Der Zweck der Moral ist, den Willen als Trieb, und nicht als Begierde zu bestimmen.⁶⁶

Man wird die an dem Verf. gewöhnte Originalität in keinem dieser Aufsätze vermessen Unrichtige und willkürliche Bestimmungen der Begriffe find in Menge zu
Annot. 197.

finden. Fehler, die in Spekulationen dieser Art nur allzuleicht entweichen die aber auch jedermann belehren tollten, das man eben nicht Ursache habe, seinen Spekulationen vor andern einen grossen Vorzug einzuräumen.

- 13) Leipzig bei Gerhard Fleischer dem Jüngern: *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist od. d. höh. Erkenntnis- und Willensvermögen*: von Salomon Maimon. 1797. S. 170. 8.

Das Werk zerfällt in vier besondere Theile, als 1) in „*Gespräch über die ersten Gründe der Erkenntnis*“; 2) *Prolegomena zu einer Kritik des reinen*; 3) *Prolegomena zu einer Kritik des praktischen Erkenntnisvermögens*; 4) in *Eine Ethik nach Aristoteles*. Die *Gespräche* so wohl als die *Prolegomena zu einer Kritik des reinen Erkenntnisvermögens*, jene in dialogischer Form, diese in fortgehenden Verträge, enthalten die einzelnen Abweichungen des Verf. von der kantischen Kritik der reinen Vernunft, und die Eigentümlichkeiten, nach welchen er sich zu einem kritischen Skepticismus berechnigt glaubt, — Abweichungen und Eigentümlichkeiten, die fast alle schon von ihm in seinem „*Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*“ (Berlin, 1794) dem philosophischen Publikumz theil worden sind. Theils also, weil die eigene Denkart Maimons aus dielem eben angeführten Werke bekannt ist theils auch weil über eben dieses Werk die Jakobischen Annalen (1795. 97 St.) eine gründliche und ausführliche Recension geliefert haben; kann ich mich bei dielem ersten Theile des vorliegenden Werks desto kürzer fassen, das ich nur die hauptsächlichsten Punkte, welche die Denkart des Verf. bezeichnen, aushebe, und eben so kurz und bündig meine
S₁ Beiner.

Bemerkungen dagegenstelle. Diese Hauptkrize, die Kritik des reinen Erkenntnisvermögens betreffend, bestehen nämlich darinnen: *Erstlich*, die reine allgemeine Logik ist von dertranscendentalen abhängig, und jene, wenn sie Bedeutung erhalten und bestimmt seyn soll, muß transcendental behandelt werden, bevor sie in ihrer Einheit systematisch dargestellt werden kann. *Zweitens*: Es gibt und muß ein allgemeines Kriterium des realen Denkens geben, da nach dem Satze des Widerspruchs, als den formellen Kriterio, das formelle und willkürliche Denken nicht von dem realen, wodurch ein Mannigfaltiges zur objektiven Einheit des Bewusstseyns verbunden wird, kann unterschieden werden: und dieses Kriterium des realen Denkens ist der Satz der Bestimmbarkeit, daß sich das zur objektiven Einheit des Bewusstseyns zu verbindende Mannigfaltige in einseitiger Abhängigkeit zu einander verhalten muß, wie Bestimmung zum Bestimmbaren oder zum Bestimmten, u. s. w. *Drittens*: daß die Kategorien Gebrauch haben in den Sätzen der Mathematik und auch in der Erfahrung, in sofern diese unter den formalen Anschauungen stehen, ist nach dem Satze der Bestimmbarkeit beweisbar und deutlich: aber ob die Kategorien einen empirischen Gebrauch haben, ist nach eben diesem Satze des realen Denkens zweifelhaft und zu läugnen. (Und darauf stützt sich denn der *Maimonische* Skepticismus.) *Viertens*: Raum und Zeit sind nicht, wie Kant behauptet, Bedingungen des Anschauens der Gegenstände überhaupt; sondern nur Bedingungen der sinnlichen Anschauung der Verschiedenheit der Gegenstände oder der verschiedenen Gegenstände. *Fünftens*: die Vernunft ist das Vermögen zu folgern, sie enthält nichts Unbedingtes in sich, also aus ihr entspringen nicht die Ideen: sondern diese sind Produkte der Einbildungskraft, in wiefern sie

die reinen Begriffe und alles, was a priori gegeben ist, ohne die empirische individuelle Darstellung betrachtet.

Rec. kann nicht alle die einzelnen, allerdings oft treffenden und scharfsinnigen Bemerkungen auszeichnen, die sich in dieser Theile des Werks finden; er kann sich nicht auf jede einzelne Abweichung des Verf. von dem Kantischen System einlassen; nicht jede Zurechtweisung und Verbesserung, die Hr. M. der antiken Kritik in Absicht auf Vortrag so wohl als auf Sache, will angedeihen lassen, berücksichtigen: denn dieses würde die Grenzen der weitläufigsten Recension überschreiten. Aber das muß Rec. im Allgemeinen anmerken, daß der Verf. oft die Kantische Kritik mißverstanden, daß er oft bloß um Kleinigkeiten chikanirt habe, und dasjenige, was er verbessern und bereichern wollte, oft, bei dem besten Willen, nur dunkler gemacht hat. Der Verf. wird aber Rec. die Beweise davon, die sich reichhaltig in dem Werke genug darbieten, gern erlassen. Uebrigens muß aber auch noch Rec. die Bemerkung hinzufügen, daß mehr als zu oft der Verf. von einem Scharfsinn, den man exaltirt nennen möchte, scheint bezogen worden zu seyn, daß er oft bloß seine Einbildungskraft in transcendenten Spekulationen herumtschweben und sich da verlieren läßt. — Eine Bemerkung, welche auf mehr als ein Produkt uners philosophischen Zeitalters, das sich in Thesen und Antithesen herumtreibt, gerechte Anwendung haben möchte.

Erstlich. Der Verf. sucht die Nothwendigkeit der Abhängigkeit der reinen allgemeinen Logik von der transcendentalen dadurch zu erhärten, daß er zeigt, wie die allgemeine reine Logik, die als obersten Grundsatz des Denkens den Satz des Widerspruchs aufstellt, selbst nach diesem Grundsatz nichts bestimmen, daß man auch ihm „A. ist B. und non B.“ sagen kön-

könne und daß sich also in sofern selbst die reine Logik von dem Grundsatze, den sie als Gesetz des Denkens aufstellt, dispensiren müsse. (S. 21 —) Rec. aber erwidert hier, daß der Verf. durch eine falsche Prämisse, d. h. durch eine falsche Anwendung und Erklärung, welche die Logiker von dem Grundsatze des Widerspruchs gemacht haben, nichts für seine Behauptung der Nothwendigkeit der transcendentalen Behandlung der Logik gewinne. Denn die Folgerung fällt zugleich, sobald die Prämisse richtig ist. Diese Beziehung besteht aber darin, daß der Satz des Widerspruchs bloß das Allgemeine von den einzelnen bestimmten logischen Formen abstrahirtes Merkmal und Kriterium des Denkens überhaupt ist, nach welchem also auch natürlich eben seiner Allgemeinheit wegen, (da ein Gedachtsein nach einer *besondern* Form gedachtet seyn muß,) nichts gedacht werden kann. Das „A ist B“ das Denken nämlich desselben ist nicht nach dem Satze des Widerspruchs allein möglich, denn die er enthält nichts von den einzelnen bestimmten Denkformen, unter welchen bloß allein gedacht werden kann: also muß auch hier schon bei dem formellen Denken eine näher bestimmte Form seyn, nach welcher das „A ist B“ hypothetisch verbunden wird. Nach jenem allgemeinen Kriterium des Denkens kann man freilich sagen „A ist B und non B“ in „A ist B“ ist die kategorische, die hypothetische Form u. s. w.; eben weil dieses allgemeine Kriterium nichts von diesen besondern Formen bestimmt. Aber es könnte auch nimmermehr der wahre Gedanke der Logiker seyn, die diesen Grundatz als Kriterium des Denkens aufzustellen, nach ihm etwas bestimmtes besonderes (sich selbst auch nur formell) zu denken. Er heißt nur die *conditio sine qua non*, d. h. er ist das allgemeinste Merkmal, und gilt so für alles Denken über-

haupt. Der Verf. argumentirt also nach einer Deduktion, die nichts für seinen Satz beweist.

Zweites: Nach diesem Argumente sucht der Verf. die Nothwendigkeit eines Kriteriums des realen Denkens darzutun, nach welchem ein Mannigfaltiges zur objektiven Einheit des Bewusstseyns verbunden werde; und dieses Kriterium findet er in dem Satze der Bestimmbarkeit. Aber auch hier erwidert Rec., daß dieser Grundatz schon in dem formellen Denken oder in den reinen logischen Formen liegt. Die logischen Formen Modalität und Relativ bestimmen, nach verschiedenen Verhältnissen, eine Abhängigkeit zwischen den Gliedern des zu verbindenden Mannigfaltigen. Diese Abhängigkeit wird bewerkstelligt nach der Beziehung, die in den Unterabtheilungen der Quantität statt findet. Daß aber Hr. M. bloß eine einseitige Abhängigkeit, nämlich des Prädikats vom Subjekte, als Kriterium des realen Denkens bestimmt, und daß diese einseitige Abhängigkeit wirklich beim realen Denken sich zeigt: dieses findet eben in dieser logischen Form der Quantität, nach deren Unterabtheilungen die Abhängigkeit zwischen Subjekt und Prädikat bestimmt wird, seinen Grund und Erläuterung, indem die Allheit sich auf Vielheit bezieht; also die Vielheit (die *Bestimmung* „Mensch“ z. B.) kann nicht ohne die Allheit (ohne das *Bestimmbare* „Thier“ z. B.) gedacht werden. Aber die Allheit hat kein Glied über sich, auf das es sich bezieht; daher daß auch das Subjekt (oder das Bestimmbare, Thier z. B.) vor sich, ohne die Bestimmung gedacht werden kann.

Drittes: Der Verf. bezweifelt den empirischen Gebrauch der Kategorien, da er ihren Gebrauch in der Mathematik und auch in der Erfahrung, in sofern diese unter den formalen Anschauungen steht, so-

gelehet. Dieses Lügen, Bezweifeln, Zugestehen gründet sich auf eben erwähnten Satz der Bestimmbarkeit. Da die formalen Anschauungen Bestimmungen von dem Raume, (als dem Bestimmbaren) sind, jeder einzelne Gegenstand seiner Form nach aber unter der Anschauung des Raums und einer bestimmten formalen Anschauung steht: so sagt der Verf., hat das Urtheil z. B. „der Teller ist rund“ allerdings objektive Realität, es ist ein realgedachtes; denn das „runde“ ist eine Bestimmung von dem Bestimmbaren „Raum“. Aber was hat, fährt er fort, das empirische der Erfahrung mit den reinen logischen Formen gemein, daß sie sich zu einander verhalten wie Bestimmung zum Bestimmbaren? Was hat das „Feuer“ gemein mit dem Prädikate „Ursache“ daßs beides als nothwendig mit einander verbunden wird? Ich finde hier nicht den Satz der Bestimmbarkeit als das Kriterium des realen Denkens, also bezweifle ich überhaupt den empirischen Gebrauch der Kategorien. Rec. ist aber überzeugt, daß der Verf. eine falsche Anwendung von seinem Satze der Bestimmbarkeit oder dem Kriterio des realen Denkens macht. Dieser hat bloß Anwendung auf das, was wirklich gedacht, nach den logischen Formen gedacht wird, so z. B. in jenem Urtheile auf das „runde“ und dem „Raume“. Jenes muß sich verhalten zu diesem wie Bestimmung zum Bestimmbaren. Aber er hat keine Anwendung auf die logischen Formen selbst, die nicht Prädikate der Erfahrung, nicht Prädikate des Denkens sondern Grundbedingungen des Denkens sind. Wie können denn die logischen Formeln als Bedingungen des Denkens im Verhältnisse der Bestimmbarkeit zu der Erfahrung stehen? Da dieser Satz nur anwendbar ist auf das, was erst durch das Denken herausgebracht werden soll, und was nach den logischen Formen gedacht wird. Die Ka-

tegorien müßten sich zu sich selbst verhalten wie Bedingungen und Produkte des Denkens, wenn sie mit der Erfahrung in dem Verhältnisse der Bestimmbarkeit stehen sollten. Ich finde hier also keinen gerechten Grund zu dem Skeptizismus, nachdem der Verf. die objektive Realität der Erfahrung oder den empirischen Gebrauch der Kategorien bezweifelt.

Viersen: Raum und Zeit sind nicht, wie Kant behauptet, Bedingungen der Anschauung überhaupt; sondern bloß Bedingungen der sinnlichen Anschauung der Verschiedenheit der Gegenstände oder der verschiedenen Gegenstände: und die gleichartigen Gegenstände scheinen bloß im Raume zu seyn, in wiefern sie auf die verschiedenartigen Gegenstände, die im Raume sind, bezogen werden. Hier fragt aber nun wieder Rec., was vermochte den Verf. zu dieser Hypothese oder zu dieser Behauptung? Denn sie muß doch auf etwas gegründet seyn. Das principium indiscernibilium ist dieser Grund, aus dem jene Behauptung hervorgieng. Nämlich nach dem Verf. soll die Verschiedenheit der Gegenstände einen inneren Grund haben: nun aber, fährt er fort, sind die gleichartigen Gegenstände (z. B. ein Wassertropfe, der mit dem andern ganz gleichartig ist) dennoch verschieden in Absicht des Raums, also wird entweder ihre innere Verschiedenheit wegen der Beschränktheit des Erkenntnisvermögens nicht eingesehen; und sie scheinen nur gleichartig; oder sie sind wirklich gleichartig, scheinen aber nur im Raume (und deswegen verschieden) zu seyn, in wiefern sie auf die verschiedenartigen Gegenstände im Raume bezogen werden. Und diese letzte Folgerung nimmt denn der Verf. an. Aber 1) ist der Grund, von dem der Verf. bei diesem Argumente ausgehet, nicht ganz dogmatisch und dem Dogmatismus elgen? Was soll für ein innerer Grund (also in den

Din.

Dingen an sich) da seyn; oder wie kann dieser dem kritischen Idealismus gemäß nur gedacht worden, daß die Erscheinung der Dinge im Raum und Zeit von der Verschiedenheit des innern Weltens der Dinge abhängen? 2) Wenn die empirischen Gegenstände nicht verschiedenartig wären; so wäre die Form der sinnlichen Darstellung der Verschiedenheit Raum und Zeit als a priori gegebene Formen ganz leer und ohne Anwendung: denn sie sind, nach *Hr. M.* nur Bedingungen der sinnlichen Darstellung der empirischen Verschiedenheit. Kommen wir also hier nicht auf eine *harmonia praestabilita*, daß gerade eine empirische Verschiedenheit der Gegenstände und a priori gegebene Formen als sinnliche Darstellung der empirischen Verschiedenheit zusammenstreffen? 3) Verschiedenheit ist ein empirischer Begriff. Hier scheint mir also ein Widerspruch in dem Satze: „eine Form ist a priori als sinnliche Darstellung der Verschiedenheit gegeben.“ Wie kann etwas a priori ein empirisches Merkmal haben, sich auf etwas empirisches beziehen, wie hier auf den Begriff der Verschiedenheit? 4) Verschiedenheit, (von dem empirischen abstrahirt) entspricht dem reinen Begriffe „Vielheit“. Warum nimmt der Verf. nun bloß eine Form der sinnlichen Darstellung für diesen einzelnen Begriff an? Da mehrere Begriffe und logische Formen da sind, die also eben so besondere Formen der sinnlichen Darstellung haben könnten. 5) Ist in dieser ganzen Maimonischen Behauptung in Absicht auf die Anwendung ein Widerspruch und eine Dialexe enthalten: denn ein und derselbe Gegenstand, wenn er auf ein gleichartiges bezogen wird, darf nicht im Raume seyn, denn er ist von diesem nicht verschieden; auf ein ungleichartiges aber bezogen, muß er wirklich im Raume seyn, wirklich erscheinen (nicht bloß scheinen) denn er ist wirklich von diesem Ge-

genstande, auf den er bezogen wird, verschieden. 6) Eine Hypothese macht sich verdächtig, wenn mehrere Hülfs-Hypothesen eingreifen müssen, um eine Erscheinung zu erklären: so wie hier, wo Raum und Zeit als Form der sinnlichen Darstellung der Verschiedenheit angenommen wird, nun aber eine physische Täuschung herbeigerufen werden muß, um das Erscheinen gleichartiger Gegenstände im Raume zu erklären.

Fünftens: Die Vernunft ist bloß das Vermögen zu folgern aber sie hat kein eigenes Princip des Unbedingten in sich: die Ideen sind nichts anders als das a priori gegebene, das durch die Einbildungskraft über die empirische individuelle Darstellung erweitert, oder ohne diese empirische Darstellung betrachtet wird. Nach dieser Annahme kann sich nun aber *Rec.* keinesweges die *Nothwendigkeit des Regressus* in den Vernunftschlüssen erklären, selbst die Idee von den höchsten Wesen, ist nach dem Maimonischen Satze unerklärbar und ihr Ursprung ganz unergründlich. — *Rec.* hält aber hier mit den Bemerkungen ein: aus den mitgetheilten wird der Verf. genugsam erkennen, was sein System für *Rec.* ist, und in wiefern er durch die Bemühungen des Verf. die Lücken in dem Kantischen System ausgefüllt glaubt, die sich etwa hier finden möchten, — oder nicht finden.

Der dritte Theil des vorliegenden Werks enthält eine „*Kritik des praktischen Erkenntnisvermögens*.“ Wenn der Verfasser in seiner Kritik, das reine Erkenntnisvermögen betreffend, von der Kantischen Kritik der reinen Vernunft abweicht: so ist er hier in diesem Theile, welcher das Willensvermögen betrifft, ganz von der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft divergirend. Es ist hier zwischen beiden fast ganz und gar nichts gemeinschaftliches mehr:

mehr: da hier bei dem praktischen das gemeinschaftliche oder abweichende auf die Einheit der Verschiedenheit der Grundsätze beruhet. Denn das Princip des Willensvermögens in dieser Maimon'schen Kritik hat auch nicht *eine* Seite, wo es mit dem Kantischen Grundsätze in Verbindung zu bringen wäre. In jedem einzelnen Satze dieser Kritik ist der Spinozismus und das Spinozistische „*intell-ctus et voluntas unum*“: dieses ist in dieser ganzen Kritik sichtbar und durchgeführt. Nach dem Verf. ist „das Willensvermögen mit dem Erkenntnisvermögen, jenes in erweiterter Form, eins. In wiefern das Erkenntnisvermögen seine eigenen von der Natur und Erfahrung unabhängigen Gesetze hat, ist der Wille frei. Diese von der Natur unabhängigen Gesetze des Verstandes die Instanz für die Freiheit des Willens. Der formelle Trieb nach Erkenntnis ist, allgemeingemacht, der Trieb der Moralität, und das Vergnügen, das mit der Befriedigung dieses Triebes verknüpft ist, (die Glückseligkeit) die *causa finalis* der Moralität. Das untere Begehrungsvermögen ist wie das untere Erkenntnisvermögen nichts anders als die durch das empirische und die sinnlichen Formen eingeschränkte Darstellbarkeit der reinen allgemeingültigen Formen des reinen Erkenntnis- und Begehrungsvermögens. Aus dem Widerstreit der individuellen beschränkten Darstellbarkeit mit den allgemeinen Formen des reinen Erkenntnis- und Willensvermögens leitet der Verf. zur Auflösung dieses Widerstreits einen Beweis ab für das Daseyn Gottes, und aus der Allgemeinheit der reinen Erkenntnis einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele.“

Wer sieht nicht, daß bei diesen Grundsätzen, die der Verf. der Moral unterlegt, die praktische Vernunft nichts anders als die theoretische (der Verstand) ist;

daß der Mensch bei dieser Freiheit (der Unabhängigkeit der Verstandesgesetze von der Erfahrung, die aber für ihn doch eben so bestimmend sind, wie für die Erfahrung selbst) ein Automate ist, der sich drehen und wenden muß, wie der innre Mechanismus angelegt ist. Der Verf. gehet bei seiner Kritik der praktischen Vernunft bloß von theoretischen Grundsätzen aus. Uebrigens findet Rec. besonders in diesem Theile des Werks nicht wenige transcendente Behauptungen, nichts beweisende Spekulationen, die dasjenige, was ich oben von dem geküchelten und exaltirten Scharfslinn Maimons sagte, bestätigen. Schreiten wir nicht über die Gesetze des Denkens hinaus, wenn wir aus den Dingesetzen des Daseyns Gottes theoretisch beweisen wollen, — wenn wir von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit schließen! Ist es nicht klarer Spinozismus, wenn wir Gott dasselbe Erkenntnisvermögen zutheilen, als in uns ist, und Schwärmerei, wenn wir (in theoretischer Rücksicht) von einer Vereinigung Gottes mit uns sprechen! „Daseyn Gottes und Unsterblichkeit (sagt der Verf. S. 276) sind nach mir *nothwendige Folgen* aus dem Wesen eines obren Erkenntnis- und Begehrungsvermögens. Denn dieses ist nur, aus dem Standpunkte eines solchen Erkenntnis- und Begehrungsvermögens betrachtet, das nicht bloß die Form, sondern mit derselben zugleich den Stoff durch sich selbst bestimmt, möglich. Nun aber ist unser oberes Erkenntnis- und Begehrungsvermögen *wirklich*. Es muß also auch ein solches, das Bedingung von jenem ist, wirklich seyn. Ein Wesen, das sich auf alle mögliche Objekte bezieht, und bloß dadurch die Objekte selbst wirklich macht, ist Gott. Gott ist also *wirklich*; (!!) und da wir bloß, aus dem Standpunkte eines solchen Wesens betrachtet, unserm Erkenntnis- und Begehrungsvermögen Realität beilegen können,

so ist unsere *Vereinigung* mit diesem Wesen, und völlige *Unabhängigkeit* von den Naturgesetzen (wodurch die Sterblichkeit bewirkt wird) ein Postulat unsers obern Erkenntniß- und Begehrungsvermögens.“

Eine *Estik nach Aristoteles*, als vierter Theil beschließt das Werk. Rec. gestohet, daß er hier manche gute Erläuterung zu den Aristotelischen Sätzen, manche treffende, scharfsinnige Bemerkung gefunden hat.

Züllichau und Leipzig bei Friedrich Frommann: *Encyclopädisches Wörterbuch der kritisch- u. Philosophie*, oder Versuch einer systematischen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze, mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichen aus der Geschichte der Philosophie begleitet und alphabetisch geordnet von G. S. A. Mellin, zweitem Prediger der deutschreformirten Gemeine zu Magdeburg. *Erster Band*, I. Abth. 1797. 31 Bog. gr. 8.

Hr. Pr. Mellin erwirbt sich durch dieses Werk ein neues Verdienst um die Philosophie überhaupt, und um die kritische insonderheit. Der Zweck derselben ist, wie auch schon der Titel angibt, die Lehren der kritischen Philosophie in ihrem ganzen Umfange, deutlich, falschlich und überzeugend vorzutragen. In den *Marginalien* hat der Verf. den Inhalt eines jeden Abschnitts der kritischen Schriften Kants kurz und genau angegeben. Dieses Wörterbuch aber liefert einen ausführlichen erläuternden Kommentar desselben. Die Erläuterung wird dadurch sehr befördert, daß der Verf. nicht selten die Lehrsätze anderer Philosophen als Leibniz, Wolf, Hume, Lambert, Baumgarten und anderer neben die Kantischen Behauptungen gestellt und mit letzteren

verglichen hat. Auch auf die ältere Geschichte der Philosophie ist dann und wann Rücksicht genommen worden, wobei der Verf. zwar keine Vollständigkeit verspricht, aber doch dem Leser Fächer liefert, die jeder aus seiner eigenen Lektüre ausfüllen kann; und so kann das Buch selbst ein Reiz werden die Geschichte der Philosophie mit Emsigkeit zu betreiben. Der Fleiß, die ernsthafte Bemühung den Autor zu verstehen, ist allenthalben sichtbar, und die mathematischen Kenntnisse, welche oft zur Erläuterung beigebracht werden, geben diesen Commentare noch einen besondern Vorzug. Das Werk scheint freilich etwas weilküftig zu werden, da dieses ersten Theiles erste Abtheilung nur den Buchstaben A befaßt. Da indessen in den vorkommenden Artikeln vieles erläutert ist, was zum Verständniß der künftigen dienet; so werden mehrere der folgenden Artikel desto kürzer gefaßt werden können, und so könnte das Ganze doch wohl in 4 Bänden vollendet werden. Wir liefern eine kurze Beschreibung der Artikel dieses ersten Theiles: *A posteriori*; hier wird erläutert, was es überhaupt, der Ordnung, der Zeit nach, mittelbar, oder unmittelbar u. s. w. heiße: *a priori*; dieser Artikel nimmt einen ganzen Bogen ein. Die Erörterung dieses Begriffes bei Baumgarten, Meyer, Cudworth, Lambert u. s. w. wird erörtert. Humes Urtheil über die Erkenntniße *a priori* und Kants Entscheidung darüber wird vortragen, und die ganze Lehre dieser Art der Erkenntniße wird erläutert. *Aberglaube*, sehr ausführlich und lehrreich. *Abgeleitet*; *Absolut*; *Absondern* (Abziehen, Abstrahiren) *Ab sprung*; *Accidens*; *Achtung*; *Acroamatisch*; *Aehnlichkeit*; *Aesthetik*; *Aesthetisch*; *Affectlosigkeit*; *Affairs werden*; *Affinität*. Dieser Artikel nimmt über einen Bogen ein und enthält viel Eigenthümliches *Asterisirend*; *Aggregat*; *Aggregation*; *All*; *Allpersonlich*;

Allein es ist wohl bloß ein Mißverständnis unter beiden, das sich heben läßt. Die Sache verdient aber Aufmerksamkeit, und deshalb mögen hier einige Bemerkungen darüber stehen. Man muß nämlich wohl unterscheiden, was man eigentlich unter *Sinnlichkeit* versteht, wenn man sagt, daß die Erscheinungen oder sinnlichen Gegenstände von der Sinnlichkeit abhängig sind. Denn oft versteht man darunter das Empirische der selben, in wiefern sie selbst Erscheinung ist. Nun wird Niemand behaupten wollen, daß Sonne und Mond verschwinden werden, wenn die Organisation der Menschen verfault d. i. wenn dieser aufhört als Erscheinung wirklich zu seyn, und da jener Reoent nur die Bestreitung der Beschuldigung des Idealismus im Sinne hat. so ist er nur bemühet zu zeigen, daß die Dinge im Reume nicht von der Erscheinung der Menschen abhängen; so daß diese gleichsam die *Ursachen* der Sonne, des Mondes, der Erde u. s. w. wären. Der Verf. aber und Kant, wenn er von der Abhängigkeit der Erscheinungen von der Sinnlichkeit redet, hat die Sinnlichkeit im transcendentalen Verstande in Gedanken, und meint die subjektive transcendente Möglichkeit sinnlicher Anschauungen überhaupt. Dafs nun ohne diese keine Sinnenwelt gedacht werden könne, ist ganz richtig. Aber weder der Verf. noch Kant werden behaupten wollen, daß z. B. die Sinne der Menschen Ursachen der Erde, der Luft, des Wassers u. s. w. wären, als worauf im Grunde die idealistische Meinung hinausläuft. Wenn daher Kant in den Prolegomenis sagt: „Alle Körper mit sammt dem Reume, darinn sie sich befinden, müssen für bloße Vorstellungen *in-ans* gehalten werden, und existiren nirgend anders, als bios in unsern Gedanken;“ so lehrt das folgende, daß er gar nicht die Körper aus dem Daleyn der Menschen erklären will, sondern daß er nur

Annal. 297.

die Ableitung der Begriffe im Kopfe hat, wornach ein sinnlicher Gegenstand nichts ist, wenn er nicht in Beziehung auf eine Sinnlichkeit gedacht wird. Diese Sinnlichkeit ist aber nichts empirisches sondern das Transcendentale d. i. etwas, das zur Möglichkeit eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt als nothwendig gedacht wird). „Zu einer Erscheinung gehört nämlich zweierlei, das aber nur logisch und nicht wirklich von einander getrennt werden kann, a) daß die Sinnlichkeit *afficiert* werde; b) daß sie *aufstehe*.

Das erste kömmt nun nicht von uns her, wohl aber das zweite. Aber was *afficiert* denn die Sinnlichkeit? Doch nicht das Ding an sich? Sobald ich sage: Mich *afficiert* etwas; so bin ich schon im Felde der Erscheinungen und das was mich *afficiert* ist Erscheinung, das Holz, die Luft u. s. w. Die Frage, wie die Erscheinungen möglich geworden, ist unbeantwortlich, und die Antwort: die Dinge an sich bringen sie durch ihre Affektion hervor, ist keine Antwort; sie würde eine wahre *intranscendentale* Erklärung der Erscheinungen seyn.) „Durch das *Anschauen* wird nun die, dadurch, daß die Sinnlichkeit *afficiert* wird, entpringende Wirkung, welche man die *Empfindung* nennt, mit Beschaffenheiten begabt, die nur durch die besondere Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit möglich sind, und in sofern *Nothwendigkeit* haben, aber in denen doch zugleich auch manches leinen Grund in der Empfindung selbst hat, und in sofern *zufällig* ist. Daß der Tisch vor mir lang und breit und hoch ist, rührt von derjenigen Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit her, vermöge welcher sie sich etwas als nach drei Dimensionen *ausgedehnt* vorstellt; daß der Tisch aber *seine bestimmte* Größe nach den drei Dimensionen hat, ist *zufällig*, und liegt in der uns *unbeschreiblichen* Beschaffenheit der Empfindung. (Es liegt

T t

dar-

darin, daß das Holz nicht länger, breiter, dicker u. s. w. ist. Frägt jemand warum; so ist die Antwort, weil es der Künstler so! und nicht anders zugeschnitten hat. Hier bleibe ich immer im Felde der Erscheinungen. Wollte man fragen: Wie ist aber Holz, Eisen u. s. w. von bestimmter Größe überhaupt möglich? so fragt man nach einer Erklärung des Ursprünglichen, welche unmöglich ist, und welche durch ein unbekanntes = X überhaupt als möglich gedacht wird). Wenn nun der Verstand sich die Gegenstände der Sinne als Erscheinungen denkt, so setzt er zugleich voraus, daß etwas die Sinnlichkeit *afficiert*, und sieht, vermöge seiner Natur, sich genöthigt, jeder Erscheinung etwas zum Grunde zu legen, das da erscheint, etwas, das uns *afficiert*, das uns aber gänzlich unbekannt ist, und nur als etwas, das nicht von unserm Anschauungsvermögen abhängt, das, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit zu nehmen (C. 44), also außer dem vorstellenden Subject vorhanden, *gedacht* wird, und der Grund einer Anschauung (die *intelligible Ursache der Erscheinungen*) ist. Und dieses uns gänzlich unbekanntes *Gedankending*, dieser Gegenstand eines Begriffs, der ganz leer von einem Inhalt ist, heißt das *Ding an sich*, die *Nichtserscheinung*, das *Nichtsinnliche*, s. *Aesthetik* und *Afficiert werden* (E. 56).

Der Verstand denkt sich aber auch andere, soviel mögliche, Dinge, die gar nicht Gegenstände unsrer Sinne sind, als solche *Dinge an sich*. z. B. die Objecte der Ideen unsrer Vernunft, Gott, Geist u. s. w. Gott fällt uns nicht in die Sinne, der Verstand kann ihn nur denken, und er denkt ihn daher als ein von unserm Anschauungsvermögen gänzlich unabhängiges, außer uns vorhandenes Wesen. S. *Idee*.

Hier zeigt (M. 350 C. 306.) sich nun eine sehr wichtige *Zweideutigkeit* oder *Am-*

phibolie, welche großen Mißverstand veranlassen kann. Da der Verstand sich, außer der Erscheinung, noch eine Vorstellung von einem Dinge *an sich* macht, so will er dieses Ding nun auch erkennen. Da aber dazu kein sinnlicher Stoff vorhanden ist, weil es nicht Erscheinung ist, so bleibt zur Erkenntniß desselben nichts übrig, als die Begriffe des reinen Verstandes, wodurch sich der Verstand *ein Ding überhaupt* denkt, oder die Prädikate, die einem jeden möglichen Dinge beigelegt werden müssen, weil der Verstand durch sie alles denkt. Das sind die *Categorien*, oder reinen Verstandesbegriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. S. *afficiert werden*. Daher führt denn die Täuschung, daß man die Vorstellung von dem Dinge überhaupt, oder dem *Verstandeswesen*, welches man sich als Subject denkt, dem die *Categorien* als Prädikate zukommen, für etwas hält, das auch außer unsrer Sinnlichkeit vorhanden ist, und daß man sich dann unter dem bloßen Begriff *des*, durch die reinen *Categorien* bestimmten, Dinges überhaupt, das *Ding an sich* vorstellt. Ich frage z. B., Was ist dieser Tisch außer mir, wenn ich ihn nicht anschau? und wer sich durch jene Täuschung verleiten läßt, der antwortet: er ist *Ein* Ding, und nicht mehrere, das *Realitäs* hat, *begrenzt* ist, er ist eine *Substanz*, die ihre *Accidenzen* hat, er ist die *Wirkung* einer *Ursache*, und muß mit andern Dingen im *Zusammenhange* stehen, er hat *Wirklichkeit*, und ist daher auch *möglich*. Allein dadurch haben wir noch gar nicht erkannt, was der Tisch, *an sich selbst*, als *Ding an sich* seyn mag: sondern wir haben uns nur die reinen Verstandesbegriffe *Einheit*, *Realität*, *Limitation*, *Substanz* u. s. w. gedacht, die jedem Dinge in der Erscheinung als Merkmale zukommen müßten, weil es sonst nicht gedacht werden könnte. Aber 6) können wir diese *Categorien*

rien dem Dinge an sich, strenge genommen, so wenig beilegen, als die Prädikate des Raums und der Zeit; denn sonst ist das Ding nicht *Ding an sich*, sondern ein bloß im Verstande vorhandener *Gedanke*, der seine Bestimmungen eben so, durch die Belehaffenheit des Verstandes erhält, als die Erscheinung *Tisch*, durch die Belehaffenheit der Sinnlichkeit, die Ausdehnung, Dimensionen u. s. w. b) würde auch kein *Ding an sich* eigene Merkmale haben, und von dem andern unterschieden seyn; denn da die Kategorien bloß die Merkmale eines Dinges überhaupt sind, abstrahirt von den sinnlichen Eigenthümlichkeiten desselben, so kommen diese Prädikate, und gar keine andern, in jedem *Dinge an sich* vor. Die Prädikate, die wir aber dem *Dinge an sich* beilegen, welches wir dem *Tisch* zum Grunde legen, sind daher auch die Prädikate eines *Griffes*.

Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den *Dingen an sich* (M. 352. C. 307), weil, wie gezeigt worden, der Verstand von jedem Gegenstande der Sinne fragen muß, was ist er denn, unabhängig von der Sinnlichkeit, oder außer dem anschauenden Subjekt? Nun haben wir gesehen, daß wenn wir alles, was zur Sinnlichkeit gehört, von einem gedachten Gegenstande weglassen, uns nichts übrig bleibt, als die reinen Verstandesbegriffe, oder Kategorien, wodurch ein jedes Ding, als Ding überhaupt *gedacht* wird; und dann erst noch seinen eigenthümlichen *Inhalt* durch eine Anschauung, oder sinnliche Vorstellung, bekommen muß. Die Kategorien haben nur dadurch Bedeutung, daß sie den unsrer Sinnlichkeit zur Anschauung gegebenen Stoff zu *Einem Ganzen* verbinden, oder ihm Einheit geben. Sie sind die allgemeinen *Verbindungsbegriffe* jenes Stoffes. Das können sie aber nur vermittelt des Raums und der Zeit seyn, ohne

welche ihre eigentliche Bedeutung verliert; folglich sind sie auch auf *Dinge an sich*, die, als *Nichtsamkeit*, nicht im Raum und der Zeit vorhandene Dinge gedacht werden, gar nicht anzuwenden, und diese können daher auch nicht durch sie, folglich gar nicht erkannt werden. Der Tisch z. B. als *Ding an sich* betrachtet, soll *Ein* Ding seyn, aber da er dann nicht im Raum und in der Zeit ist, so verliert hier der Begriff der *Einheit* seine Bedeutung. Denn die *Einheit* ist dasjenige, was Dinge, die zusammengerechnet werden sollen, miteinander gemein haben (*Kästner*. Anfangspr. der Arithm. 1. Kap. §. 4). Ohne Zeit ist aber kein Zählen, und ohne Raum keine Mehrheit der Dinge möglich, folglich auch nicht die Vorstellung gemeinsamer Merkmale in dem Begriff der *Einheit*. Der Tisch hat als *Ding an sich* *Realität*, ist *Substanz*; das ist eben so unverständlich. Denn *Realität* ist das im Begriffe, was der Empfindung correspondirt, d. i. die Empfindung, in sofern sie gedacht wird. Denke ich mir nämlich etwas, ohne daß dasselbe je empfunden werden kann, so hat das, was ich denke, keine Realität. Die Realität zeigt also an, daß das, was ich denke, nicht bloß ein Gedanke ist, sondern auch etwas vorhanden ist, also sich in der Zeit überhaupt befindet (ohne daß, wie bei der Existenz, die Zeit bestimmt wird). Ohne Zeit aber ist auch kein Seyn in der Zeit und keine Empfindung denkbar, und der Begriff der Realität wird dann bloß *logisch*, oder zeigt an, daß ich in dem Begriffe des Tisches etwas denke, was ihm zukünftig, daß von ihm Beschreibungen gelten, aber es ist keine anzugeben. Die *Substanz* ist das Unwandelbare im Daseyn, dieses setzt aber wieder den Zeitbegriff voraus, nämlich daß etwas an ihr wandelt in der Zeit, sie aber dabei in aller Zeit beharret. Fällt nun die Zeit weg, so behält der Begriff der *Substanz* bloß eine *logische* Bedeu-

Bedeutung, nämlich die, daß etwas immer Subjekt eines Urtheils ist. Das Urtheil *der Tisch ist immer Subjekt in den Urtheilen über ihn*, gibt aber keine Erkenntnis, da uns die Realitäten des Tisches, oder der Inhalt bezeichnender Prädikate, wie gezeigt worden ist, fehlen. Folglich können wir von den Kategorien keinen Gebrauch machen, *ohne Raum und Zeit*, sie haben nur Bedeutung in Beziehung auf die Einheit der in Raum und Zeit vorgestellten Anschauungen, oder auf die Zusammenfassung des; einer Sinnlichkeit, welche nur unter Raumes- und Zeitvorstellungen ansehnen kann, gegebenen Mannichfaltigen, in Begriffe. Da nun aber Raum und Zeit (außer der Erfahrung bloß etwas Ideales sind, und außer dem anschauenden Subjekt keine Wirklichkeit haben, so können die Kategorien auch nur als Verbindungsbegriffe a priori des Mannichfaltigen in Raum und Zeit, aber nicht der Dinge an sich, dienen. Wo folglich der Verstandesbegriff keine Zeiteinheit hervorbringen kann, z. B. Etwas nicht als in der Zeit vorhandene Empfindung (Realität), oder in aller Zeit Beharrliches (Substanz), oder an mehreren sich Befindendes (Einheit) bestimmen kann, da hört der ganze Gebrauch und, wie wir gesehen haben, alle Bedeutung der Kategorien auf. Das ist folglich der Fall mit dem Dinge an sich. Ohne die Kategorien läßt sich, wie aus dem gegebenen Exempel erhellt, nicht einmal einsehen, wie solche Dinge an sich die doch durch Kategorien sollen gedacht werden, möglich seyn sollen. Die (metaphysische) Möglichkeit eines Dinges kann nämlich niemals bloß daraus folgen, daß die Prädikate im Urtheile, dem Begriffe des Dinges, über das geurtheilt wird, nicht widersprechen. Denn gesetzt, dieser Begriff wäre falsch, und auch die Prädikate, so dürfte beides sich eben nicht widersprechen, und dennoch würde das

Urtheil falsch seyn; oder es gäbe gar nicht ein solches Ding, dessen Begriff das Subjekt im Urtheil gibt, so geben ja alle Urtheile darüber, wären sie auch noch so sehr von allen Widersprüchen frei, bloß Schimären. Wie kann man also wissen, ob solche Schimären existiren können? Bloß dann ist die (metaphysische) Möglichkeit des Gedachten gesichert, wenn man ihn in einer Anschauung darstellen kann. Daher hat der Geometer, wenn er auch noch so deutlich und bestimmt definiert hat, dennoch erst zu zeigen, wie das, was er definiert, konstruirt oder in der Anschauung dargestellt werden kann; welches eben die Absicht der Aufgaben in der reinen Geometrie ist. Wenn wir also die Kategorien auf Gegenstände anwenden wollten, die unabhängig von der Sinnlichkeit möglich seyn sollen, so müssen diese Gegenstände, auf eine andere nicht sinnliche Art, angeschaut werden, damit diese Anschauung den Kategorien Inhalt und den durch sie gedachten Dingen Möglichkeit gäbe. Solche Gegenstände wären also Noumenen im positiven Verstande, von welchen unter diesem Namen gehandelt werden soll. S. Noumen.

Die Bedeutung des Ausdrucks: Dinge an sich, im empirischen Verstande, s. im Artikel Aesthetik, II und Categories.

Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich Forscher der reinen Vernunft außer den Sinnenwesen, oder Erfcheinungen, die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen, welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht (C 104). Plato (*Sophista* p. 160) spricht schon von denen, „welche behaupten, daß es weiter nichts gebe, als was man mit Händen greifen könne, und läßt es sey in der Welt stets eine Gigantomachie gewesen, d. i. es habe immer Himmelsstürmer gegeben, welche behauptet hätten, nur das, was sie anrühren könnten, sei wirklich,

lich, und welche die Meinung anderer, es gebe auch unkörperliche Dinge, verworfen hätten.“ Die Gegner dieser Himmelsstürmer hätten hingegen behauptet, „es gebe gewisse *unkörperliche Verstandeswesen*, welche *allein Wirklichkeit* hätten.“ Die Vertheidiger der ersten Meinung waren z. B. *Democritus* und *Protagoras*. *Plato* selbst aber dachte sich außer dem, was er *νοῦς*, *Sinneswesen*, nannte, noch *νοῦς*, *Verstandeswesen*, welche er auch *νοῦς*, *Dinge an sich*, nannte. Auch *Aristoteles* nahm noch andre Welen an, als die Sinneswesen, und sagte, Gott sei ein solches Wesen (*οὐρανὸς ἀκίνητος νοῦς αἰδώς*. *Metaph. XIV Cap. VII.*) *S. Idee*

Die alten Philosophen hielten *Erscheinung* und *Schein* für eierlei, welches etnem noch un ausgebildeten Zeitalter wohl zu verstehen ist, und gestanden daher, wie wir gesehen haben, dem *Verstandeswesen* *allein Wirklichkeit* zu. Der Unterschied zwischen den angeführten Behauptungen einiger alten Philosophen und denen der kritischen Philosophen ist also der Unterschied zwischen dem *materiellen* und *kritischen* Idealismus. Jene *alten Philosophen* und alle *Idealisten* behaupteten: alle Erkenntniß durch Sinne und Erfahrung sey nichts als *lauter Schein*, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der reinen Vernunft sey *Wahrheit*. *Kant* hingegen behauptet, als *kritischer Idealist*: Nur in dem Erkenntniß durch Sinne und in der Erfahrung ist *Wahrheit*, und alles *Erkenntniß* von *Dingen an sich*, oder von *Dingen* aus bloßem reinen Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als *lauter Schein* (Pr. 205.) Der Begriff eines *Noumenon* im negativen Verstande ist *problematisch*, d. h. a) Er enthält keinen Widerspruch; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige Art der Anschauung, und daß es also gar keine andere Erkenntniß, folg-

lich auch keine andern erkennbaren Dinge, gebe, als durch die Sinne. b) Er hängt als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammen; denn er schränkt die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniß auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung ein, indem das *Noumenon* eben davon den Namen *Verstandeswesen* hat, um damit anzudeuten, daß die Anschauung hier ihre Grenzen finde und sich nebst den Grundätzen der Aesthetik nicht über alles erstrecken könne, wo der Verstand denkt; sonst würde alles in lauter Erscheinung verwandelt werden. c) Seine objektive Realität kann aber auf keine Weise erkannt werden; weil wir keine Anschauung, ja nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung haben, durch die uns außer dem Feld der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben wären.

Der Begriff des *Noumenon* ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Annahme der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativen Gebrauche, um dadurch nämlich anzuzeigen, daß die Erkenntniß durch die Sinne sich nicht ausdehnen dürfte, die einzige mögliche Erkenntniß zu seyn. Dieser Begriff ist nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt, wie wir gesehen haben, mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen (C. 310).

Der Verstand gesteht eben dadurch, daß er Erscheinungen annimmt, das Da-seyn von *Dingen an sich* selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer *Verstandeswesen*, nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sey. Also würden hier durch *Verstandeswesen* zugelassen, nur mit Einschränkung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: *daß wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts bestimmtes, nicht einmal ihre reale Möglich-*
keit.

keit, noch vielmehr ihre Wirklichkeit, wissen, noch wissen können; weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl als auch unsere reinen Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf

bloße Sinnenwesen gehen, und, sobald man von diesen abgeht, jenen reinen Verstandesbegriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt. (Pr. 105).

IV. RELIGIONSPHILOSOPHIE.

Halle bei den Verf. und in Commiss. bei Hemmerde und Schwetfcke: *Die allgemeine Religion*. Ein Buch für gebildete Leter von Ludwig Heinrich Jakob, D. und Prof. der Philo^s. XXXII, 576: Pränumerantenverzeichnis 21 S. gr. 8. 1797. (Ladenpr. 1 Rthlr. 20 Gr.; auf Schweitzerpap. 3 Rthlr. 8 Gr.)

Die Anzeige dieses Werkes, welche Rec. von dem Herrn Verf. unter der Bedingung übertragen wurde, bei Beurtheilung desselben lediglich das Interesse für Wahrheit obwalten zu lassen, kann nicht den Zweck haben, das philosophische und das lesende Publikum überhaupt auf das Dafeyn und den Inhalt desselben aufmerksam zu machen. Die gerechten Erwartungen, welche der Verf. der Preilschrift über die Unsterblichkeit der Seele bei Ankündigung einer populären Schrift über die Religion bey Allen, denen richtiges Erkenntniß in der Religion angelegentliches Bedürfnis ist, erregt hatte, haben dieses Buch in kurzer Zeit in und außer Deutschland bekannt gemacht. Es kann also nur die Frage seyn, ob? und wie? ob Hr. J. die Erwartungen des Publikums erfüllt habe, und ob sein Werk dazu geeignet sey, richtige Ideen über Gott und

Unsterblichkeit zu verbreiten, und die Ueberzeugung von diesen höchsten Wahrheiten der Religion auch bei denen zu begründen, die nicht auf dem wissenschaftlichen Wege zur Annahme derselben geführt werden können.

Es fällt in die Augen, daß sich der populäre Vortrag in der Philosophie nicht bloß darauf einschränke, die Materie des Erkenntnisses von den Terminologien und Formeln der Schule zu entkleiden, und sie der schlichten Fassungskraft jedes Menschen nahe zu bringen, sondern daß er auch die Gründe der Wahrheit, zu deren Aufnahme ein gelübtes Nachdenken und eine Dosis philosophischen Geistes gehört, anschaulich und überzeugend für jeden gesunden Kopf darstellen müßte. Man mag diese Forderung auf alle Theile der Philosophie ausdehnen, so kann doch das philosophische Erkenntniß der Religionswahrheiten durch den bloßen Vortrag nie so populär gemacht werden, daß man auf diesem Wege zu einer vernünftigen und festen Ueberzeugung desselben gelangen könnte, und Rec. fürchtet daher, daß die zahlreiche Menge derjenigen, welche durch das vorliegende Werk mit den Resultaten der kritischen Philosophie über die Religion vertraut

trau zu werden wünschen, und durch die Lektüre desselben eben diese Zweifelsdinge und zuversichtliche Ueberzeugung zu erlangen hoffen, welche die vorzüglichern Freunde jener Philosophie in ihren Schriften blicken lassen, in ihren Erwartungen getäuscht werden möchten. Sollten die Beurtheiler und die gebildeten Leser der Jakobischen Schrift auf dieselbe Bemerkung stehen, so werden sie die Schuld nicht auf den Verfasser schieben, sondern sie in der Natur der Sache finden. Man hat sich seit Erscheinung der kritischen Philosophie laut genug gegen das Demonstriren überhöchlicher Ideen erklärt; aber ein nachhafter Theil der kritischen Philosophen meinte damit nur das bisher übliche Demonstriren, und während sie die Unzulänglichkeit und völlige Nullität aller bisherigen Beweise für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele apodiktisch zu zeigen suchten, demonstrieren sie selbst zwar nicht nach Kant, aber doch aus Kant die Realität dieser Ideen. — Es ist völlig unmöglich, das Daseyn Gottes aus Vernunftbegriffen zu erweisen; aber man möchte sagen, es sey noch schwieriger, auf dem Kantischen Wege davon zu überzeugen. Bei Kant darf man nicht nach Heweisen, selbst nicht nach Glaubensgründen für die Wahrheiten der Religion fragen, in der Hoffnung, dadurch überzeugt zu werden, oder die Stärke oder Schwäche derselben beurtheilen zu können; man darf sich nicht einmal an die moralischen Schriften dieses Weltweisen halten, in der Voraussetzung, das Gewicht seiner Argumente für die Realität der überhöchlichen Ideen auf dem Gebiete der praktischen Vernunft, auf welchem er sich gefunden und niedergelegt hat, zu erfahren: — man muß den ganzen Weg machen, den er in seinen kritischen Werken vorgezeichnet hat, wenn man glücklich mit ihm am Ausgange zusammenzutreffen will. Dies sind objektive Ur-

sachen, welche die Verbreitung einer festen Ueberzeugung in der Religion, wie sie scharfe Kenner der kritischen Philosophie durch Auffassung der gesammten Operationen der Vernunft gefunden haben, hindern müssen. Es würde überflüssig seyn, hier noch auf die subjektiven Ursachen davon aufmerksam zu machen, welche so sehr in die individuelle Ansicht der moralischen Natur und sogar in die Kultur des Willensvermögens verflochten sind, als es nicht mehr unbedeutend bleibt, wie scharfe Denker und gemeine Köpfe beide vereinigt für und gegen die Resultate der kritischen Philosophie in Absicht auf Religion stimmen konnten, obgleich nach Rec. Einleucht der Weg, den Kant geführt hat, derselbe ist, welchen die gemeine gesunde Vernunft vor aller Doctrin nimmt; und den er bloß beschrieben und abgesteckt hat.

Herr Prof. Jakob ist zu sehr mit dem Geiste der kritischen Philosophie und mit dem Wesen der Religion vertraut, als daß er es hätte darauf anlegen sollen, eine Art Catechismus zur Ueberzeugung und endlichen Beruhigung aller gebildeten Köpfe zu entwerfen. Sein Werk ist weder für die Wissenschaft berechnet, noch enthält es eine Anweisung zum Religionsunterricht für die erwachsene Jugend. Es ist ein *philosophisches Erbauungsbuch*, das fast aus allen gebildeten Klassen, und selbst Gelehrten von Profusion ungemein willkommen seyn muß, und Rec. fällt das gerechteste aber auch günstigste Urtheil von diesem Buche, wenn er behauptet, daß es diesem Zwecke fast durchaus entpricht. Man fühlt sich wirklich erbauet, wenn man die einzelnen Stücke des ersten Theils liest, in welchem Hr. J. mit der ihm eigenen Leichtigkeit und Offenheit, womit er bei seinen Untersuchungen zu Werke geht, den denkenden Leser auf dem moralischen Standpunkt zu halten, und diejenigen Ideen in ihm zu erwecken will,

weiße, welche das Gemüth jedes nicht ganz verdorbenen Menschen in die religiöse Stimmung versetzen können. Rec. spricht nicht bloss aus eigener Erfahrung, sondern es ist dies Erfahrung mehrerer achtungswürdiger Männer, die er darüber zu sprechen Gelegenheit hatte.

Ehe wir zur speciellen Beurtheilung des Werkes übergehen, müßten wir noch auf eine Eigenthümlichkeit desselben aufmerksam machen, welche ihm zum ausgezeichneten Vorzuge gereicht. Der eigene religiöse Geist des Verfassers, und seine eigenen festen Ueberzeugungen sind nämlich in diesem Buche mit unverkennbaren Zügen abgedrückt, und es ist nicht der untertöndliche Philosoph, welcher mit mühsamer Anstrengung Ideen zu entwickeln, und sie Andern erweislich zu machen sucht, sondern es ist der durch innere Aufnahme der Religion gebildete Mensch, welcher die erkannte Wahrheit mit Innigkeit darstellt, und die Beweise dafür weniger durch ihre Stärke und Hündigkeit, als durch die Individualität seines Glaubens, aus welchem er sie nimmt, und womit er überall spricht, geltend macht. Der Grund aller religiösen Ueberzeugung, der Glaube an eine moralische Weltordnung, wird hier immer nur vorausgesetzt, gleich als bedürfte er keiner Rechtfertigung, und die Idee eines höchsten nach sittlichen Zwecken ordnenden Principis des Weltalls wird damit so genau verchwifelt, und so zuversichtlich angenommen, daß man sich diesen höchsten Wahrheiten hingibt, ohne wegen der Gründe verlegen zu seyn, wodurch sie unterstützt werden. Dies würde in jeder wissenschaftlichen Untersuchung ein wesentlicher Mangel, ja ein unverzeihlicher Fehler seyn; hier aber, wo die religiösen Ueberzeugungen nur zurückgerufen und belebt werden sollen, ist der zuversichtliche, zweifelsfreie Geist bei Darstellung der Religionswahrheiten ein wesent-

licher Vorzug, und Rec. ist mit Hrn. J. vollkommen einig, daß man auf ähnliche Art bei dem ersten Religionsunterricht verfahren müsse. Was er hierüber in der Vorrede von S XVIII bis XX sagt, verdient von allen Jugendlehrern beherzigt zu werden.

Nun zum Inhalt des Buchs! Es zerfällt in drei Haupttheile. Der erste enthält eine Darstellung der Gründe und des Inhalts der allgemeinen Religion. — Rec. erlaubt sich bei den wichtigeren Abschnitten seine Bemerkungen mitzutheilen, so offen und frei, als es der Hr. Verf. nur wünschen kann.

Erster Abschnitt: *Ich bin ein moralischer Wesen.* Hier wird im Allgemeinen auf die moralische Natur des Menschen gewiesen, und das Faktum des Bewusstseyns eines höchsten Sittengesetzes wird nicht wissenschaftlich sondern durch Ansprache an den gemeinen Verstand dargestellt. Es scheint hierbei gleichwohl zu viel Raisonnement zu herrschen, und Rec. vermißt eine leichte Entwicklung der sittlichen Anlagen im Menschen. Durch scharfe Beurtheilung moralischer Fälle würde das Charakteristische des Sollens deutlicher geworden seyn. Setzt man freilich eine moralische Vorbildung voraus, die der religiöse Unterricht schlechterdings erfordert, so würde eine genaue Entwicklung der moralischen Natur ganz und gar überflüssig seyn, und man dürfte nur auf den vorher gelegten Grund weiter fortbauen. — Zweiter Absch.: *Ich bin frei.* Dieser Abschnitt hat Rec. vollkommen befriedigt. Die Darstellung ist durchaus simpel, und im höchsten Grade deutlich. Hr. J. vermeidet sehr gut solche Bestimmungen des freien Vermögens im Menschen, wodurch der Glaube an Freiheit dialektischen Schlüssen Preis gegeben wird. Das Bewusstseyn des Sittengesetzes führt ihn auf den Begriff der Freiheit, und dies ist ohnstreidig der

der einzige Weg, auf welchem man ihn finden und sichern kann. — Dritter Abschn.: Ich glaube an eine moralische Welt. Der Hr. Verf. behauptet hier, daß eine moralische Ordnung wirklich existire, daß wir aber das Wie derselben nicht einsehen könnten. Er stützt sich hierbei auf die durch das sittliche Bewußtseyn gegebene Idee einer solchen Ordnung, und hält sich da durch berechtigt, das Daleyn dertelben anzunehmen, S 41 u. f. heißt es: „Was wir in der Welt thun sollen, darüber läßt uns die innere Stimme des Gewissens nicht zweifelhaft; worauf aber die ihr selbst überlassene Natur losarbellet; ob auch sie einem Zwecke unterworfen ist, oder ob sie blind, ohne alle höhere Absicht, ihren eigenen Gang geht, und alle moralische Zwecke vernichtet, die ihr in den Weg kommen; darüber gibt uns weder die Betrachtung der Welt, oder die vergangene und künftige Erfahrung, noch die sich selbst überlassene Vernunft einen Aufschluß. Denn wir sehen in der Welt nur eine immer fortlaufende Reihe von Ursachen und Wirkungen, ein Immerwährendes Entstehen und Vergehen verschiedener Dinge. Aber einen letzten Zweck, wozu dies Alles diene, werden wir nicht gewahr. Auf nichts von dem, was wir bemerken können, paßt ein solcher Begriff. Da es aber auch, vermöge der Natur unseres, auf das Sinnliche eingeschränkten Erkenntnißvermögens, unnützlich ist, den über alle Sinne hinausliegenden Endzweck und die Übereinstimmung der ganzen Natur und aller ihrer Theile zu demselben, zu erkennen; so kann der Umstand, daß wir die thiliche Beziehung der Natur nicht wahrnehmen, keinen Grund abgeben, auf die gänzliche Nichtigkeit einer solchen Ordnung zu schließen. Man muß vielmehr einräumen, daß es sich sehr gut denke läßt, daß alle Naturgesetze, und die nach ihnen erfolgenden Veränderungen,

Annal. 797.

zuletzt durch ein sicheres moralisches unsichtbares Princip geleitet und bestimmt werden, so daß im Grunde die ganze Natur mit allen ihren Begebenheiten im Dienste der moralischen Welt steht, und daß sie von einer allmächtigen Ursache gezwungen wird, nur solche Wirkungen hervorzubringen, welche mit dem höchsten moralischen Zwecke bestehen können. Kurz es läßt sich ohne allen Widerspruch denken, daß die ganze Natur, blos ein Mittel in der Hand eines allmächtigen moralischen Wesens sey, welches sie nur als ein Werkzeug für andere eingeschränkte moralische Weisen erschaffen hat, deren in ihnen liegenden Zwecken sie vermöge seines Willens gehorchen muß.“ Man könnte hier fragen: wie Hr. J. auf den Schluß komme, das Daleyn eines Gegenstandes anzunehmen, von dem wir nur die Idee in uns vorhanden. Denn daraus, daß sich eine nach moralischen Zwecken eingerichtete und geleitete Welt denken läßt, folgt nicht, daß sie wirklich vorhanden sey. Nach dem Vernunftgesetze soll eine moralische Ordnung wirklich gemacht werden; daher ist die Idee dertelben Gegenstandes unseres Bestrebens. Was aber gelchehen soll, ist noch nicht da; folglich wird nach dem Sittengesetze nur der Glaube an die moralische Möglichkeit, nicht aber an die Wirklichkeit einer solchen Ordnung begründet. Die Idee von Gott, worauf man sich hier stützen könnte, genügt hierzu nicht. Denn diese Idee führt nicht auf das Daseyn einer sittlichen Ordnung, sondern diese, als Gegenstand unsers Bestrebens, sofern sie möglich seyn soll, führt allererst auf die Idee von Gott, und ich kann nicht wechselseitig schließen: weil die Idee einer moralischen Ordnung, als Object des Willens, den Glauben an Gott postulirt, so ist die moralische Ordnung wirklich vorhanden, sofern ein heiliges Wesen die Welt eingerichtet hat. — Eben so

U u

scheint auch der Schluß S. 46, 47 unstet-
haft zu seyn. „Die moralische Natur ist
höher als die physische; folglich sollen wir
die ganze Natur nicht bloß dem Sittlichen
unterordnen, sondern das Gefühl unsrer
höchsten Würde erzeugt auch in uns den
zuversichtlichen Glauben, daß unter mora-
lischen Ich wirklich eine höhere Stelle im
Reiche der Welt behauptet, als die ganze
Natur, und daß wir das Sittliche nicht bloß
für das Höchste halten müssen und nach
diesem Gesetze handeln sollen, sondern —
dass dieses auch in der Wirklichkeit so sey,
dass also die Natur selbst moralischen Ge-
setzen (oder vielmehr Zwecken, denn die
Natur gehorcht nur ihrem Gesetz, wenn
sie auch höheren Zwecken dient) gehorche,
folglich, als ich sie mir nicht bloß durch
meinen Willen unterwerfe, sondern daß
sie mir auch wirklich untergeordnet sey.“
Hier so wie S. 49, wo das Moralgesetz nebst
allen daraus fließenden Pflichten als *Chimäre*
erklärt wird, wenn keine moralische Ord-
nung wirklich sey, scheint der Hr. Verf.
die beiden Sätze zu verwechseln: 1) die
Natur ist als Mittel für sittliche Zwecke da,
und sie kann die Ausführung des sittlichen
Endzwecks nicht hindern; 2) die Natur
ist sittlichen Zwecken gemäß *eingerrichtet*.
Dies letztere anzunehmen habe ich keinen
Beruf; ich halte mich an die durch das Sit-
tengesetz begründete Möglichkeit, daß die
Sinnenwelt einer höhern Causalität dienen
könne und solle. Wenn S. 47 gesagt wird:
„In der That muß ich annehmen, daß die
Welt moralischen Zwecken wirklich unter-
worfen sey, wenn ich meine Pflichten und
Rechte nicht selbst für leere Grillen und
Träumereien, ja ihre Ausübung für das
höchste Unrecht und für die pflichtwidrigste
Unternehmung halten will;“ so begreift
Rec. nicht, wie Hr. J. ein so gründlicher
Moralphilosoph, auf diesen Satz kommen
konnte. Pflichten und Rechte stehen fest,

und wenn die ganze Natur der Ausübung
derselben entgegen strebe. Ich habe Rech-
te an die Naturdinge, nicht weil sie zu
moralischen Zwecken dienen können, son-
dern weil sie Sachen sind. So stellt Hr.
J. Frage von selbst weg: „Wie komme ich
zu dem Rechte, die Natur zu meinen mora-
lischen Zwecken zu gebrauchen? Wobey
habe ich die Befugnis, die Sachen in der
Welt als bloße Mittel zu meinen beliebigen
Absichten anzuwenden?“ Der Rechtsan-
spruch ist da: ich darf alle Sachen in der
Welt als Mittel zu meinen Absichten gebräu-
chen, weil ich immer die Person als Zweck
an sich behandeln soll. — Eben so kann
Rec. folgende Stellen mit reinen moralischen
Grundsätzen nicht reimen. S. 49 „Alle
Pflichten gebieten mir, so zu handeln, als
ob eine moralische Ordnung wirklich wäre
(oder vielmehr, daß sie wirklich werden
könne). Denn alle gebieten mir, das Mora-
lische für das höchste und letzte anzuse-
hen. In der Wirklichkeit aber (sofern die
Naturgesetze das letzte und absolute wären,
wornach alle Veränderungen erfolgten)
wäre dieses etwas Unmögliches. Die
Pflicht würde mir also an einem Zwecke zu
arbeiten gebieten, den die Vernunft für et-
was ganz Ungegründetes und Unmögliches
erkenntete, welches die größte Ungerechtig-
keit seyn würde. Wenn auch die Achtung
gegen das Sittengesetz mich immerfort be-
stimmte, demselben gemäß zu handeln;
so würde ich doch nicht umhin können,
diese ganze Handlungsweise für die aller-
lächerlichste Gutthätigkeit zu erkennen,
die sich nur denken ließe.“ Ferner S. 50,
51: „Es ist zwar wahr, daß nicht der Er-
folg meiner Handlungen moralisch macht,
sondern lediglich die gute Absicht — (Ab-
sicht? Dies hat einen zweideutigen Neben-
begriff. Warum nicht lieber: das bloße
Wollen des Guten ohne weitere Absicht?)
das Wollen des Guten selbst, Aber indem
ich

ich den guten Willen zum höchsten Bestimmungsgrunde mache, lege ich doch auch ihm den höchsten Werth unter allen Dingen bei, erkläre ihn für das Absolute und letzte. *Wenn er nun dieser in der Wirklichkeit nicht wäre; so wäre offenbar der gute Wille eine leere Täuschung.* Rec. sieht diese Folgerung nicht ein, so wenig als er es für eine lächerliche Gottmüthigkeit erklären würde, sich durch die Pflicht zu bestimmen, wenn man es auch theoretisch als unmöglich erkennte, die Natur seinen moralischen Zwecken angemessen zu machen, oder auch nur ihr diese Angemessenheit zuzuschreiben. Gleichwohl scheint diese Behauptung einiges Gewicht zu haben, und da Hr. Jakob mit so völliger Ueberzeugung ihr ergeben ist, so war es für Rec. ungemein interessant, der Quelle dieses Widerspruchs der religiösen und moralischen Ueberzeugungen bei einem so offenen Denker nachzuspüren. Er glaubt sie in folgenden dialektischen Schein entdeckt zu haben. Alle Pflicht beruht auf praktischen Gründen, und es wird dabei nach Uebereinstimmung des Pflichtgebots mit dem Erfolge desselben in der Sinnenwelt nicht gefragt. Die reflektirende Urtheilskraft legt aber zu Folge ihres Princips der Zweckmäßigkeit die Idee der ursprünglichen Uebereinstimmung beider Gesezgebungen ihrem Urtheile zum Grunde. — Ob nun gleich die Realität dieser Idee bloß subjektiv ist, so pflegen wir doch in unserm Urtheil und in unsern Handlungen darnach zu verfahren, und sie als objektiv gültig zu gebrauchen. Wenn demnach die Kritik den Gebrauch derselben auf ihre ursprüngliche Gültigkeit einschränkt, und die Disharmonie des Intelligiblen und Sensiblen erweislich macht, d. i. die Existenz eines moralischen Weltganzen anzunehmen verbietet: so suchen wir, durch jene teleologische Idee verleitet, deren wir uns in der Wirklichkeit nicht entschlagen

können, die Uebereinstimmung des Sittenreichs mit dem Naturreich dadurch zu retten, daß wir mit der theoretischen Vernunft Parthei machen, und durch den Widerspruch, den die Umkehrung der Zwecke, oder die Untordnung des Intelligiblen unter das Sensible hervorbringt, und wodurch das handelnde Wesen mit dem gesezgebenden in Widerstreit geräth, und auf Ungereimtheiten kommt, die Vernunft nöthigen, die Realität jener Idee, also das *Dafeyn* einer moralischen Ordnung anzunehmen. Ob sich gleich R. c. nicht getraut, zu behaupten, daß Hr. J. auf diesem Wege zu seiner Vorstellungsart gelangt sey, so geben doch die angezogenen Stellen einige Vermuthung hierzu; und wäre dies, so würde sich die Wahrheit um so leichter ausmitteln lassen. Die jakobische Idee verdient übrigens eine schärfere Prüfung, als man hier erwarten kann, und Rec. hat sich eben darum bei diesem Abschnitt so lange aufgehalten, um die Aufmerksamkeit des philosophischen Publikums darauf zu ziehen. Nach der kritischen Philosophie soll das moralische Weltganze durch Gott hergestellt werden, und eine sittliche Ordnung wird darum nicht als wirklich gedacht, weil die endlichen moralischen Wesen den Bedingungen nicht angemessen sind, unter welchen sie existiren soll. Hiermit wird zwar der Glaube an eine moralische Weltregierung verbunden, aber nicht so, daß damit die Realität einer moralischen Ordnung behauptet würde; und obgleich nach theoretischer Ansicht die Einstimmung der Natur mit sittlichen Zwecken immer angefochten wird, so bleibt dennoch die Realisirung dieser Zwecke unbedingte Pflicht, weil die Nöthigung dazu nicht aus einem Erkenntnisse, sondern aus dem Sittengeseze fließt. Hr. J. hingegen glaubt, daß die sittliche Ordnung wirklich da sey, und daß die Natur nach moralischen Zwecken geleitet,

set, und ihre Wirksamkeit durch moralische Gesetze bestimmt werde. Bei diesem trostvollen Glauben gibt es für ihn keine eigentlichen Uebel in der Welt, indem sich alles in dem sittlichen Endzwecke auflösen muß. So beruhigend und aufheiternd eber auch diese Vorstellung ist, so wenig kann sich doch Rec. entschließen, sie anzunehmen weil er noch nicht den Boden entdeckt hat, auf welchem sie steht, und die Gründe des V. ihm nicht Genüge geleistet haben.

Vierter Abschnitt: *Ich glaube an einen Gott.* Den Grund hierzu findet der Verf. in der Idee einer bestehenden moralischen Ordnung. „Wenn ich diesen annehme, sagt er, so glaube ich auch an das, ohne welches ich mir sie gar nicht als möglich denken kann. Denn indem ich etwas denke, denke ich auch einen hinreichenden Grund dazu. Nun ist eine allgemeine moralische Ordnung nicht denkbar, wenn man nicht ein Princip voraussetzt, welches alles, was da ist, moralischen Gesetzen unterworfen hat. Folglich u. s. w.“ — Läßt sich auf irgend eine Art das *Daseyn* einer sittlichen Ordnung erweisen, so ist treulich eo ipso das *Daseyn* Gottes gegeben. Hr. J. hätte indess den Zweifeln an der Existenz Gottes, welche durch Leugnung einer *wirklich* moralischen Ordnung entstehen, entgegen können, wenn er auf dem gewöhnlichen Wege die Existenz des höchsten Wesens mit der Idee einer sittlichen Ordnung verknüpft hätte.

Fünfter Abschnitt: *Ich glaube an die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes.* Kurz, lebhaft, durchgreifend; keine Deduktion, sondern freie Hinführung zum Glauben an Unsterblichkeit. — Sechster Abschnitt: *Religion.* Rec b merkt hier eine Verwechslung der Religion, sofern sie als ein Erkenntniß, objektiv, und dann als Gesinnung, subjektiv, gedacht werden muß.

Die letztere wird sehr gut charakterisirt. Am Ende findet man eine treffliche personifizierte Darstellung der Religion, welche sich durch freimüthige Beziehungen auszeichnet. — Siebenter Abschnitt: *Meine Bestimmung.* Sehr interessant, nur wird der Gedanke zu oft wiederholt, daß wir zur Tugend bestimmt sind. Was S. 96 — 98 über die wahre Religion gesagt wird, erwartete man im vorigen Abschnitte. Tugend und Religion im schwebelichen Bunde werden übrigens mit schönen Farben geschildert. — Achter Abschnitt: *Das höchste Gut.* — Neunter Abschnitt: *Seligkeit und moralische Glückseligkeit.* Die letztere ist ein moralisches Wohlseyn, d. i. „der Zustand eines Wesens, in welchem das Aeulere mit dem guten Willen harmonirt; und wenn alle unsere sittlichen Wünsche befriedigt und ausgeführt werden, so heißt dieses Wohlseyn Seligkeit.“ Beide Zustände sind ohne einen moralischen Welturheber nicht möglich. Zehnter Abschnitt: *Belohnung und Bestrafung.* Der Hr. Verf. behauptet, daß Belohnung und Bestrafung als notwendige Bestandtheile und Folgen in eine sittliche Ordnung gehören, indem hier alles durch den innern sittlichen Gehalt der Dinge bestimmt werden müsse. Doch heißt es weiter unten, daß der Zustand der Vergeltung eine Idee sey, deren Gegenstand nicht anders erwartet werden könne, als wenn der moralische Charakter völlig bestimmt und vollendet sey. Rec. nimmt zwar keine Vergeltung im gewöhnlichen Sinne des Worte an, glaubt aber doch mit Hr. J., daß einst ein Zustand eintreten werde, wo das äußere *Daseyn* im rechtlichen Verhältnisse mit dem innern steht (ohne dabei an Belohnung und Bestrafung zu denken). Dies widerspricht aber Hr. J. Idee einer bestehenden sittlichen Ordnung; denn in dieser ist der Zustand der Vergeltung zugleich vorhanden. *Diesem*

dem Widerspruch kann dadurch nicht begegnet werden, daß S. 118 gefagt wird: wir können über die zufälligen Schicksale der Menschen so nachdenken, daß wir sie ihnen zur Belohnung und zur Strafe anrechnen. Denn diese Behauptung — die man doch ja nicht geltend mache! — schweift in das Gebiet transcendenter Einrichtungen, und ist ein bodenloses Religionsurtheil.

Der erste Abschnitt, in welchem der Begriff von Gott näher auseinander geteilt wird, schließt den ersten Theil, und nun wendet sich der Verf. zur religiösen Betrachtung der Natur, welcher die größte Hälfte des Buchs gewidmet ist. Den eigentlichen teleologischen Gesichtspunkt, nach welchem durch die Betrachtung der Natur die moralischen Ideen von Gott nicht von neuem begründet, sondern nur belebt, und durch Zusammenstellung einer Menge von That sachen aus der Sinnenwelt veranschaulicht werden sollen, fixirt Hr. J. gleich in der Einleitung, und nachher im zweiten Abschnitt, welchem eine Vorbereitung über die Spuren der göttlichen Weisheit in der Natur vorangeht. Erster Abschn. *Spuren der göttlichen Macht in der Natur.* Hier ist Alles zusammengetragen, was die Naturkunde Großes und Erhabenes in der Weltbetrachtung gesammelt hat. Die astronomischen Data sind jedoch zu umständlich vorgezogen, indem man von jedem gebildeten Leser erwartet, daß er z. B. die Oekonomie des Planetensystems, die Größe, Entfernung, Lauf der Planeten u. s. w. kennen werde. Wenn S. 151 heißt, daß Lambert nach einem mäßigen Ueberschlage 4000 Kometen herausbringe, so ist dies wahrscheinlich nur von unserm Sonnensystem zu verstehen; und auch diese Zahl ist klein. Denn Lambert berechnet allein in der Bahn des Saturns 12000 Kometen, welche darin herumsehweben könnten. Den

noch getraut sich Rec. nicht mit Hr. J. zu sagen, daß die Menge der Sterne die Tropfen des Weltmeers übertreffe.

Zweiter Abschnitt: *Spuren der göttlichen Weisheit in der Natur.* I) In der organischen Natur überhaupt. Hier vermischt Rec. die Blumenbüschel Hypothese vom Bildungsriebe, welche so viel für sich hat, und aus welcher, als dem einfachsten Mittel der Produktion, die ursprüngliche kunstvolle Anlage am schicklichsten erklärt werden kann. — II) Im Pflanzenreiche. Sehr lehrreich; geht tief ins Specielle, ohne durch allzugroße Weitläufigkeit zu ermüden: Hr. J. hat hier, wie in diesem ganzen Theile die besten Schriftsteller benutzt die er auch am Ende jedes Abschnitts namhaft macht. — III) Im Thierreiche. IV) In der Einrichtung der menschlichen Natur. Es sind hier eine solche Menge von That sachen gesammelt, daß man eher über die Anhäufung, als über den Mangel derselben klagen könnte. In der That hat Hr. J. einzelne Thiergeschlechter unverhältnißmäßig zu weitläufig behandelt, und man ermüdet leicht bei der ausführlichen Beschreibung der Operationen einiger Insekten, z. B. der Bienen, Wespen und Termiten, welche in einer Naturgeschichteusgemein anziehend seyn würde. Die teleologische Naturbetrachtung darf auf die Spuren der göttlichen Macht, Weisheit und Güte bloß hinzeigen, und nur solche That sachen aufstellen, welche zur teleologischen Reflexion geeignet sind; den ausführlichen Unterricht sucht man in der Naturbeschreibung. Gleichwohl wird jeder Leser dem Hr. Verf. für die reichhaltige Zusammenstellung des Kunstvollen in der Natur danken, und man würde diese interessanten Nachrichten mit ungetheiltem Vergnügen lesen, wenn Hr. J. dafür gesorgt hätte, dem Leser durch eingestreute Reflexionen gleichsam Ruhepunkte anzuweisen, und mit

mit dem Urtheil zugleich die Empfindung des Lesers an seinen Gegenständen zu sein. Rec. hat von mehreren Seiten her die Bemerkung gehört, daß der ganze zweite Theil der allgemeinen Religion, so reichhaltig er auch an Thatfachen sey, doch nicht zu religiösen Betrachtungen veranlasse. Rec. stimmt dieser Bemerkung nicht ganz bei, ob er gleich gesteht, daß es dem zweiten Theile an eigentlichem religiösen Interesse fehlt. Dies liegt aber weniger an dem Verf., als an der neuen Ansicht der Naturdinge, woran wir noch nicht gewöhnt sind. Die neuer Teleologie ist keine Physicotheologie, zu welcher man außer dem Kreise der Schule unwillkürlich geführt wird. Noch haben wir das Mittel nicht gefunden, die teleologische Reflexion zur Empfindung hinaufzustimmen, und beide zur Einheit des Gefühls zu bringen; zu ängstlich an die Schranken der Schule, und an dem schweren Arm der Kritik gefesselt wagen wir es nicht einmal, uns dem freien religiösen Gefühl des Schönen und Erhabenen in der Natur zu überlassen; denn je kälter die Vernunft, desto schwächer das Gefühl.

Im dritten Abschnitt sammlet Hr. J. die *Spuren der göttlichen Güte* in der Natur vorzüglich aus den Anstalten zur Kultur und Civilisirung des menschlichen Geschlechts. Dieser ganze Abschnitt enthält interessante Gegenstände, und ist vortreflich gerathen. Rec. erlaubt sich bloß bei der sechsten Abtheilung, wo gezeigt wird, daß irdische Glückseligkeit nicht der letzte Zweck der Natur sey, folgende Bemerkung. Den Satz, welcher erwiesen werden soll, gesteht man Hr. J. gerne zu, aber es scheint eine Idee zu fehlen, an welche man sich halten, und wodurch man den aus jenem Satze fließenden Widerspruch der Natur mit sich selbst, oder des Urhebers derselben, in der zweckwidrigen Anlage des Menschen als Vernunft- und Naturwesens, lösen könnte,

Da die Untersuchung nicht aus, und im Bezug auf den moralischen Gesichtspunkt geführt wird: so laßt sich der Gedanke, daß irdische Glückseligkeit nicht letzter Zweck der Natur sey, an die bisherige Reihe von Vorstellungen nicht leicht knüpfen, und man frägt sich immer: wozu hier dieser Gedanke? Ganz anders ist dieser Punkt in Kants Kritik der Urtheilskraft behandelt worden, wo aus der Unzulänglichkeit der Glückseligkeit, als Naturzweck, auf die Nothwendigkeit eines moralischen Zwecks der Welt geführt wird.

Dritter Theil. Von den Schwierigkeiten, Einwürfen und Vortheilen, welche die moralische Religion betreffen. Dieser Theil kann als eine Zugabe zur allgemeinen Religion betrachtet werden, wofür man dem Hrn. Verf. vielen Dank schuldig ist. Er bechäftigt sich hier vorzüglich mit den Hindernissen, welche der Aufnahme der moralischen Religion im Wege stehen, und wir sind überzeugt, daß er manchen Zweifler, den besonders die Schwierigkeiten in der Lehre von der göttlichen Weltregierung von dem Glauben an Gott selbst abführten, zurechtweisen und befriedigen werde. Die erste Abtheilung enthält eine treffliche Ausführung und Anwendung der Idee einer sittlichen Ordnung in Bezug auf die Einwürfe gegen die göttliche Vorsehung. Die zweite Abtheilung handelt von den Pflichten der Menschen, als Religionspflichten. Hier schließt Rec. die Definition der innern Religion nicht richtig zu seyn. S. 514 heißt es: „Alle Religion in dem Herzen des Menschen besteht eigentlich darin, daß er sich seine Pflichten zugleich als göttliche Gebote vorstellt. Dies ist immer nur objektive Religion, und gehört also zum theologischen Erkenntniß. Man kann jene Vorstellung haben, ohne die *Gefinnung*, dem moralischen Gesetze als einem göttlichen ange-

angemessen zu seyn, welches die Religion des Herzens charakterisirt.

Der zweite Abschnitt betritt die Einwürfe gegen den moralischen Religionsglauben; 1) Als ob es solche Begebenheiten in der Welt gäbe, welche das Fortschreiten in der moralischen Vollkommenheit unmöglich machen. Rec. findet die Widerlegung in manchen Punkten nicht consequent mit des Hrn. Verf. anderweitigen Ideen. Denn wenn die Vorstellung einer sittlichen Weltordnung unter einem obersten sittlichen Princip einmal fixirt ist, so kann sie durch keine Erfahrung entkräftet werden; und daher konnte jener Einwurf, als aus der Erfahrung genommen, geradezu abgewiesen werden, ohne die Hypothese von einem Wechseln der moralischen Kräfte zu Hülfe zu rufen, wodurch der Einwurf nur noch mehr Gewicht erhält. 2) Als ob die Uebel in der Welt sich nicht mit der Vorstellung eines allmächtigen und gütigen Wesens vertrügen. Dem physischen Uebel stellt der Verf. die moralische Glückseligkeit entgegen, welche in einer sittlichen Ordnung nothwendig erfolgen muß. Er verbindet aber damit einen ganz eigenen Begriff. Die Gefühle der Zufriedenheit, welche aus der Befolgung des Moralgesetzes entspringen, rechnet er zum physischen Wohlseyn, sofern es in der Sinnenwelt empfunden wird, und versteht unter moralischer Glückseligkeit einen Zustand, in welchem alle Begebenheiten mit dem guten Willen selbst übereinstimmen. „Das die ses geschehen möge, heißt es, muß das höchste Sehnen eines jeden moralischen Wesens seyn, und das es wirklich geschehe, ist in dem Glauben an eine göttliche Vorsehung enthalten. Einen wahren Vor-schmack der Seligkeit (S. 514) genießt der, welcher bei dem Bewusstseyn pflichtmäßig gehandelt zu haben, alle Unfälle mit Standhaftigkeit und Muth ertragen kann,

in allem Unglück, das ihn hier trifft, der Tugend treu bleibt, und die feste Ueberzeugung behält, daß alles, was ihm widerfährt, in den weisen Plan einer allwaltenden Güte gehöre, wobei er selbst weiter nichts zu thun habe, als bei allen Hindernissen sich von dem, was ihm die Pflicht gebietet, nicht abwendig machen zu lassen. Rec. entscheidet nicht über die Wahrheit oder Falschheit dieses Begriffs, erinnert aber, daß der Ausweg des Hrn. Verf. durch Annahme einer solchen Glückseligkeit die physischen Uebel als Mittel zu moralischen Zwecken aufzustellen, und sie so in Nichts aufzulösen, sehr mißlich sey, und daß dadurch leicht das Unwesen der Theodiceen wieder herbei geführt werden könne. Warum will man denn die Realität des Uebels wegdrehen? es spricht ja laut genug, und die Vernunft selbst erklärt sich für die Unbegreiflichkeit desselben. Diesen Punkt fasse man, und halte sich an die Idee einer moralischen Ordnung der Dinge, wodurch zwar das Uebel in der Welt nicht begreiflich, aber doch den daraus genommenen Einwürfen alles Gewicht benommen wird. Auf diesem Wege hat Hr. J. sehr treffend die Einwürfe gehoben, welche aus dem Daseyn des moralischen Uebels gegen die göttliche Weltregierung gemacht werden. — 11) Als ob die Gründe, welche uns bestimmen, an eine sittliche Ordnung, und mit ihr an ein sittliches Urwesen zu glauben, von der Vernunft nicht für hinlänglich befunden würden. H. J. zeigt hier die Natur des Religionsglaubens und den Ursprung desselben aus der moralischen Beschaffenheit des Gemüths — welches auch die letzte Rechtfertigung desselben ist. — Im dritten Abschnitt wird von den Vorzügen des moralischen Religionsglaubens gehandelt, welche der Verf. dadurch kenntlich zu machen sucht, daß er die Beweise und Gegenbeweise der Freiheit, des Daseyns Gottes,

tes, und die Unsterblichkeit der Seele aufzählt, ihre Nichtigkeit und Entbehrlichkeit zeigt, und die Vorträge angeht, welche in Rücksicht auf die Begründung jener Ideen dem moralischen Glauben eigenenthümlich sind.

Rec. glaubt, Hrn. Prof. J. den stärksten Beweis seiner Hochachtung dadurch gegeben zu haben, als er seine Bemerkungen über ein ihm so werthes und ausgezeichnet vortreffliches Werk mit gänzlicher Unbefangenheit und mit möglichster Genauigkeit gesammelt und niedergeschrieben hat. Dals er bei seiner Anzeige gewisse Behauptungen umständlich erörterte, und sogar auf Kleinigkeiten Rücksicht nahm, geschah blos deswegen, um an seinem Theile etwas beizutragen, damit ein so verdienstvolles Werk so viel wie möglich von Flecken gereinigt, und seinem Zwecke immer näher gebracht, der Nachwelt überliefert und für sie so wie für die Zeitgenossen ein unterhaltendes und belehrendes Erbauungsbuch bleiben möchte. — In der Vorrede macht Hr. J. Hoffnung, das er nach einer ähnlichen Methode diejenigen Wahrheiten darstellen werde, welche mit den Religionsbegriffen im nächsten Zusammenhange stehen, um so das ganze Gebiet der praktischen Philosophie zu erschöpfen. Dies würde in zwei dem gegenwärtigen ähnlichen Bänden geschehen können, wovon der erste unter dem Titel: *Allgemeine Lebensphilosophie* über Recht und Pflicht, sowohl im Privat- als öffentlichen Verhältnissen Belehrung gäbe; der andere aber unter dem Titel: *Ueber die besondere oder positive Religion*, das Verhältniß des Positiven in der Religion zu dem Allgemeinen in derselben ins Licht stellte, um ein richtiges Urtheil darüber zu fällen. Rec. zweifelt nicht, das das Publikum diesen beiden Schriften, und besonners der ersteren, mit Verlangen entgegen sehen werde, da das

gegenwärtige Werk hinlängliche Beweise liefert, wie sehr Hr. J. Gründlichkeit und philosophischen Scharfsinn mit Deutlichkeit und Popularität zu vereinigen weils.

Lübek bei Fr. Bohn: *Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre überhaupt und der verschiedenen Glaubensarten und Kirchen insbesondere*. Herausgegeben von C. F. Staudlin. *Erster Band* 1797. 21 Bog. gr. 8. *Zweiter Band* 1797. 20 Bog. *Dritter Band* 1797. 26 Bog. gr. 8. (Jeder Band 1 Rthlr.)

Dieses Magazin ist hauptsächlich für die Geschichte der verschiedenen Glaubensarten und der Sittenlehre bestimmt, und es ist sehr zu wünschen, das der Hr. Herausgeber diesen Zweck ausschliessend behalten und die dogmatischen und theoretischen Abhandlungen ganz davon entfernen möge, da letztere leicht anderswo einen Platz finden können. Es soll von diesen Beiträgen alle Messe Ein, auch wohl Zwei Bände geliefert werden. Vielleicht wäre es besser, die Zahl nicht allzusehr zu vermehren, und desto mehr auf die Wichtigkeit der Beiträge zu sehen. Wir wollen unsre Leser mit dem Inhalte der vorliegenden drei Bände bekannt machen. Der erste Band liefert: 1) *Julien von Toulouze*, Deputirter bei dem Nationalconvent an *Daniel Girsauret* in St. Gallen, über seine angebliche Abschwörung der Religion, die Verfolgungen der Geistlichen in Frankreich, seine religiösen Grundsätze u. s. w. Paris im Julius 1795. Aus dem Französischen von *Carl Friedrich Staudlin*, S. 1 — 44. Eine Apologie, welche durch Hrn. Geh. Rath Girsauret veranlaßt worden ist. Julien von Toulouze, der vor der Revolution den Hrn. G. und seinen Verwandten als ein Mann von Talenten und als ein würdiger reformirtes Prediger bekannt ge-

wesen war, zeichnete sich nämlich in der Convention durch seine heftigen Ausfälle gegen alle bestehenden Religionsformen, durch seine Verleugung der christlichen Religion und durch seine Verbindung mit der Parthei der Moralisten aus. Als er von letzteren dennoch verfolgt wurde, floh er, um der Gallaone zu entgehen, nach St. Gallen, und machte sich durch sein Betragen daselbst allgemein beliebt, so daß man öfters dem Hrn. Girtanner in Göttingen in Ausdrücken der größten Lobeserhebungen an ihn schrieb. Hr. G. wandte dagegen ein, daß seine Ausführung während der Revolution weder seinen Gefinnungen als Mensch noch seinen Grundsätzen als Prediger Ehre mache. Diese Briefe wurden ihm mitgetheilt und dieses veranlaßte die gegenwärtige merkwürdige Schrift, woraus man die innere Befoheffenheit der Revolutionsregierung etwas näher kennen lernt. Julien von Toulouse behauptet, daß es weder sein noch seiner Collegen Zweck gewesen sey, Moral und Religion zu zerstören oder nur zu schwächen, sondern bloß sie von den Ästigen und sbergäubischen Hülle, die ihre freie Wirksamkeit hindert, zu befreien. Die sanöse Sitzung, wo Gobes und seine Geistlichkeit die Attribute des Priesterthums niederlegten, ist in den öffentlichen Berichten sehr falsch vorgestellt. Gobes wurde durch Chamusse's und Anacharsis Cloost Intriguen dazu gezwungen. Julien redete bei dieser Gelegenheit öffentlich, und ein im Zusammenhange ganz unschuldiger Ausdruck wurde in den öffentlichen Blättern so gestellt, daß man ihn für eine Abschwörung der christlichen Religion nehmen konnte. Die übrigen Ausdrücke, die freilich leicht mißverstanden werden konnten, muß man nach den damaligen Zeiten und Umständen, in welchen sich der Verf. befand, beurtheilen. Das folgende Benehmen des Verf. rechtfertiget ihn gegen die

Annal. 797.

Beschuldigung der öffentlichen Verleugung der Religion hinreichend. II) *Nachrichte von einer neuen Missionsfahrt in England.* Von einem Gelehrten aus London mitgetheilt S. 45 — 77. Ein Aufsatz, welcher beweiset, daß die Geistlichkeit und die Christen in England mehr Eifer für die Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden fühlten, als in Deutschland. Eine große Gesellschaft hat sich entschlossen, Missionarien zur Verbreitung der christlichen Religion unter die Heiden zu senden. Zunächst gehts nach Ostasien oder andere Inseln der Südsee, denn nach der Küste von Afrika, Ostindien u. s. w. Fünf und zwanzig Direktoren sind gewählt, welche ihre Geschäfte angefangen haben. Sechszehntausend Pfund Kapital und über tausend Pfund jährliche Beiträge sind schon subscribirt, um das Bekehrungsgeschäft zu befördern. Wie die frommen Leute ihren Unterricht anfangen wollen, und welche Art der Erkenntnisse sie den Heiden beizubringen gedenken, davon liest man hier nichts. Nach dem Griffe zu schließen, der in den Aufsätzen sich offenbart, dürften die armen Indianer wohl mit den gewöhnlichen Katechismustehren heimgelacht werden. III) *Ueber die Samariter* von P. J. Brun S. 78 — 97. Ein sehr interessanter Pendant zu den Aktenstücken der Eichhorn und Paulus vorkommen. IV) *Ueber das Verhältniß des Sittengesetzes zum Rechtsprincip* von Joh. Heur. Tieftrank S. 98 — 136 und Zusatz über die Gründe der Möglichkeit des durch den Tugendbegriff und Rechtsbegriff bestimmten Endzwecks. Von Ehemdemselben S. 136 — 140. Der erstere Aufsatz ist durch eine Fichtische Behauptung veranlaßt, die dahin geht, daß es keiner künstlichen Vorkehrungen bedürfe, Moral und Naturrecht zu scheiden, beide Wissenschaften wären schon ursprünglich durch Vernunft geschieden

X x

den

den und völlig *entgegengesetz.* Hr. T. zeigt dagegen, daß ohne das Sittengesetz kein Rechtsbegriff bestehen könne, und daß, wenn man das Sittengesetz dem Rechtsgesetz entgegensetze, man es mit dem *Tugendgesetz* verwechsle. Vielleicht würde der Mißverstand vermieden, wenn man das oberste Gesetz der Freiheit das praktische Gesetz (statt des Sittengesetzes) nannte. Hr. T. Aufsatz ist unstreitig gründlicher und der Kritik der reinen Vernunft gemäßer, als das Fichtische Paradoxon, nur wäre zu wünschen, daß er nicht allzu voll von Kunstausdrücken wäre. Der Anhang zeigt, wie die Rechtslehre durch den Begriff ihres Zweckes zum *Staate* führe, als dem einzigen Mittel, wodurch das Rechtsgesetz auf Erden und unter Personen, die den Pflichten entgegengesetzter Maximen fähig sind, vollständigen Effekt haben können. — V) *Wie ist die Gütlichkeit des Christenthums für die reine Vernunftreligion zu erweisen?* S. 140 — 146 Ein Versuch, der, wie aus einer Note (S. 143) erhellt von Hr. Dr. Berger, Verfasser der *Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion* u. s. w. herrührt. Die historischen Gründe erklärt der Verf. für unzureichend, um die Göttlichkeit des Christenthums zu beweisen. Aber er meint, die reine Vernunftreligion führe uns auf das *Postulat* einer geoffenbarten Religion. Denn sie stelle Gott als den moralischen Erzieher des menschlichen Geschlechts dar, und finde in dem moralischen Begriffe von Gott einen Grund zu behaupten, daß er alle Mittel anwende, durch welche Moralität und Religion befördert werden können. Nun sey eine religiöse Gesellschaft eins der vornehmsten Beförderungsmittel der Religion, diese könne aber ohne einen göttlichen Codex nicht begründet werden, und es sey also anzunehmen, daß Gott als Erzieher der Menschheit eine Veranstaltung getroffen habe, durch welche ein Codex

religiöser Lehren und gesellschaftlicher Einrichtungen einer religiösen Gesellschaft zum Grunde gelegt worden sey. Eine solche Veranstaltung ober heiße *Offenbarung*. Wenn nun das Christenthum wirklich solche Lehren enthalte, welche einer Geselligkeit, durch die eine reine Vernunftreligion befördert werden soll, zu ihrer Vereinigung zum Grunde gelegt werden können, und in dem Christenthume eine solche Gesellschaft wirklich gestiftet sey; so sey der christliche Codex eine Offenbarung. Dieses *Raisonnement* stehet entgegen: 1) daß die Nothwendigkeit, durch eine *wirkliche* Offenbarung die Menschheit zur sittlichen Kultur zu führen, nicht einleuchtet, da eine *Scheinnatur* ebenfalls diese Stelle vertreten kann; 2) daß sich tausend andere und vielleicht bessere Mittel denken lassen, die Menschen zur Sittlichkeit zu führen, als der Glaube an eine Offenbarung. Die Griechen waren besser als die Juden und hatten keine, wenigstens keine *moralische* Offenbarung. 3) Ein Postulat der praktischen Vernunft kann nur ein solcher Satz seyn, ohne welcher sich die Sittlichkeit gar nicht als möglich denken läßt. Da sie sich nun ohne Offenbarung sehr gut als möglich denken läßt, so kann die Offenbarung kein Postulat der Vernunft seyn. VI) *Lucilio Vanini* von C. F. Säudlin, S. 147 — 171. Ein sehr arder Beitrag zur Gelichtheit dieser unglücklichen Mannes. Hr. S. scheint doch auf die Zeugnisse gegen ihn zuviel zu rechnen. Wenn man bedenkt, wie ehemals alles in Wuth gerieth, wenn der Name Ketzer und Atheist ausgesprochen wurde; so kann man unmöglich auf anderer Aussagen etwas rechnen und muß sich lediglich an die eignen Schriften der Beschuldigten halten VII) *Ueber Johann Keplers Theologie und Religion* und das Schicksal seiner astronomischen Entdeckungen bei seinen theologischen Zeitgenossen. Von C. Fr.

Staudl.

Saunders S. 173 — 247. Die Uebersetzung des Programms des Hrn. St. de Johannis Kappleri theologia et religione mit beträchtlichen Zusätzen und Verbesserungen. VIII) Carl Fr. Saunders, Ueber den öffentlichen Gottesdienst der natürlichen Religion. S. 242 — 293. Hr. S. trägt Bedenklichkeiten vor, ob es je einen dauerhaften Cultus der natürlichen Religion geben könne, welche alles Nachdenken verdienen. Er meint es sey kein Mittel da, einer solchen Religionsübung Kraft, Ansehen und Dauer zu verschaffen, weil die Einrichtungen nur von Menschen herrühren. Ein inspirirtes Buch, Wunder, Geheimnisse u. s. w. wären weit eher fähig das Herz zu fesseln und dauerhafte Gefühle zu erwecken, und erhalten das Interesse am Kultus weit besser u. s. w. So viel Wahres und Schönes dieser Aufsatz enthält; so scheint doch das Schwankende, welches im Begriffe des religiösen Kultus liegt, einige unbestimmte Ansichten veranlaßt zu haben. Rec. erlaubt sich folgende Bemerkungen: Wenn es dar-uf ankommt, dem Kultus an und für sich ein gewisses Ansehen zu verschaffen, so daß er als Zweck heilig gehalten wird; so dürfte freilich das Positive unentbehrlich seyn, um ihn in diesem Ansehen zu erhalten. Wenn aber der Kultus weiter nichts ist und für weiter nichts gehalten werden soll, als für ein Mittel, um die religiöse moralische Gemüthsstimmung zu beleben und praktisch zu machen; so scheint es, daß er hierzu um so tugl-icher werde, je mehr man alles von ihm abrennt, was ihn an sich zum heiligen Gegenstande machen kann. Was erhebt die Menschen in den religiösen Versammlungen zu guten Entschlüssen, was erfüllt sie mit keuten Trost und wahrer Hoffnung? — Sind es nicht die Ideen, welche vor der Vernunft allgemein gültig sind? — Die Gefühle, welche die besonderen positiven Lehren hervorbringen; was sind sie anders, als Reize an-

dre zu verachten und zu verfolgen? Was büßen wir also ein, wenn wir sie gänzlich entbehren? — Das hier mit gehöriger Vorsicht und Schonung verfahren werden muß, versteht sich. — IX) Bedenken, das Erasmus dem Rath zu Basel bei dem Anfange der dortigen Reformationbewegungen im Jahr 1525 ausstellte S. 294 — 304. Er ist im Original nebst der Heinschen Beurtheilung desselben aus dem Götting. Gel. Anzeigen, abgedruckt. X) Ueber die Religion der Siquas S. 305 — Ende. Die Siquas oder Seikes sind ein großes Volk in Indien, das eine von den Hindus verschiedene Religionssekte ausmacht. Ihre Religion ist in einem Buche enthalten, welches etwa 4 — 500 Seiten im Folio ausmacht und von Naneklah verfertigt ist. Dieses Buch lehrt: daß nur ein allmächtiger und allwissender Gott sey, welcher alle Kräfte ausfülle und die ganze Welt durchdringe; und daß man diesen einzigen Gott anrufen und ehren müsse; daß ein Tag der Vergeltung kommen werde, wo die Tugend werde belohnt und das Laster bestraft werden; daß man nicht nur alle Religionen dulden, sondern auch nicht einmal mit den Anhängern anderer Religionen streiten müsse; daß Mord, Diebstahl und andere Verbrechen gegen die menschliche Gesellschaft Sünde sey, und daß man hingegen alle Tugenden besonders ohne allgemeine Menschenliebe, und allgemeine Gastfreundschaft gegen Reisende und Fremde üben müsse. Aus mehreren Quellen erzählt der Verf. von ihrer Geschichte so viel, als bis jetzt davon bekannt geworden ist.

Der Zweite Band enthält: I. Versuch über das Studium der Religionsgeschichte von C. W. Flügge S. 1 — 99. Hr. F. klagt, daß die Rückicht auf positive Dogmatik das Studium der Religionsgeschichte beschränkt und aufgehoben habe, und hofft von der neuesten Revolution in der Philosophie und Theologie auch eine Revolution

In dem Studio der Religionsgeschichte. Der Zweck der Religionsgeschichte sey, zu zeigen: wie die verschiedenen Formen und Arten der Religion unter den Menschen entstanden, und welchen Einfluß jede derselben auf den Menschen und seine Denk- und Handlungsweise gehabt hat. Es müsse daher eine feststehende Religion geben, von welcher die Geschichtschreiber der Religionen ausgehen, und mit derer alle übrigen vergleichen und ihren Werth darnach beurtheilen könne. Hr. F. folgt hierauf denselben Ideen, welche in Niethammers Journal 1793. St. 8. in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie vorgetragen sind. Der Zweck der Folge des Aufsatzes ist, die Freunde der Religionsgeschichte zur Beförderung dieses Studiums zu ermuntern; die auszufüllenden Lücken zu bemerken und zu zeigen, was bisher für dieses Studium geleistet ist, und was den Grundrissen des Verf. gemäß noch geleistet werden müßte, wobei auch eine Notiz der Schriften gegeben ist, welche das Ganze umfassen. Es wird hierauf mit vieler Gelehrsamkeit von dem, was im Allgemeinen noch für die Religionsgeschichte zu wünschen ist; von der religiösen Geographie, der Litteratur der Religionsgeschichte, der Geschichte der Menschheit, der Religionsgeschichte aller einzelnen Völker insbesondere, von der Geschichte der hauptsächlichsten Dogmen geredet. Das mehrests von dem, was Hr. F. sagt, verdient Beifall. Nur ist zu bedenken, daß wirklich von jeder die Geschichte nach dieser Idee bearbeitet ist. Denn die Theologen hielten gerade die christliche Religion, die sie sich gemacht hatten, für die ideale Religion, nach welcher sie alle übrigen messen und beurtheilen mußten. Wird die neue Vernunftreligion, welche Hr. F. zum Grunde legen will, nicht eben so vielen Abänderungen unterworfen seyn, als die bisherige christliche, und was wäre

dann gewonnen? Wäre es daher nicht überall besser, bei Bearbeitung der Geschichte bloß und allein auf richtige Darstellung der Thatfachen zu sehn und die Beurtheilung derselben allein dem Leser zu überlassen? Ein einsichtsvoller Geschichtschreiber wird schon durch die Zusammenstellung und durch die Auswahl der Thatfachen hinreichend seine Weisheit beweisen, wenn es gleich das ganze Raisonnement, was es darüber führen möchte, zurück behält. Es ist nichts verdriehlicher für einen Scharfsinnigen Forscher, als wenn er die oft wenigen Thatfachen aus einem großen Waß von Raisonnements herausheben muß. Eine Geschichte nach Hrn. Flügge's Idee wird die Fakta vollends in einem Ocean von Schlüssen ertrinken und wehe dem Armen, der das Wahre der Begebenheiten in dieser Fluth auffischen soll. II. *Ichon zur Kritik des Dogma von der Auferstehung*, S. 93 — 111. Es scheint kaum der Mühe werth, über eine Materie, wie die Auferstehung des Leibes ist, wovon der Verf. redet, und wovon kein Mensch weder etwas wissen noch etwas Vernünftiges vermuthen kann, so viel Worte zu machen, als hier geschrieben ist. Dem Rec. hat die Abhandlung herzliche Langeweile gemacht. III. *Ueber die Vereinigung verschiedener Religionsvorurtheile zu einem gemeinschaftlichen Götterdienste*. Ein Brief aus England von Hrn. Burkhardt S. 112 — 121. Unbedeutend, und voll gutgemeinter aber bornirter Gedanken und mit Nachrichten à la Supplan Schult. IV. *Ueber die Philosophie, den Zweck und den Ursprung des Buchs Hiob* von C. F. Staudlin S. 132 — 167. Eine gelehrte und gründliche Abhandlung voll neuer Bemerkungen. V. *Vergleichen Gefunden Gottes und Stifter religiöser Sekten: unter dem Mohammedanism von H. F. K. Rosenküllern* S. 268 — 288. Die Männer, deren Geschichte hier kurz erzählt wird, sind; 1) *Abdala*
Cochs

Cooley Sohn, der schwarze Aufst. genannt, der 632 der christlichen Zeitrechnung austrat; 2) *Assa der Markirte* genannt, welcher im Jahre 779 austrat; 3) *Hofain der Baumwollkämpfer* genannt, im Jahr 921; 4) *Mobammed der Schwanzener* genannt, im Jahr 933. VI. Th. Ch. Tychsen über die Religionschriften der Sabier oder *Johannerschriften* S. 289. Diese gelehrte Abhandlung läuft bis in den dritten Band S. 64. Aufser dem enthält dasselbe noch: II. *Zweifel und Fragen des moralischen Glaubensgrund der kritischen Philosophie betreffend*, in Beziehung auf Heydenreichs Briefe über den Atheismus S. 65 — 112. Der Anfang einer mit ichten philosophischen Geiste geschriebenen Kritik des genannten Buchs. Des Verf. Behauptung geht dahin, daß die Religionssätze keinen nothwendigen Zusammenhang mit dem Interesse der reinen praktischen Vernunft haben, das vielmehr die theoretische Vernunft das größte Interesse bei der Annahme jener Sätze habe. Wir können uns hier auf die nähere Prüfung der Gedanken des Verf. nicht einlassen. Der kritische Philosoph wird ihm aber erwidern können: 1) daß zwar die Schwichtigkeit von der theoretischen Vernunft aufgeworfen werde, aber der Grund, weshalb gerade der Auflösung, die sich mit dem Praktischen reimt, Beifall gegeben wird, doch allein in dem Praktischen liege; 2) daß dadurch die sittliche Triebfeder nicht im mindesten verunreinigt werde, wenn sie selbst ein Vertrauen erzeugt, daß der Sittliche das Höchste und Oberste, und ihm alles unterworfen sey. Dann was durch das Sittliche hervorgebracht wird, ist selbst sittlich. Was also ein aus dem Sittlichen entspringender Glaube an Gott bewirkt, ist so rein moralisch, als was das Sittengesetz unmittelbar und für sich hervorbringt. Endlich 3) hat der Urheber der kritischen Philosophie niemals gelugnet, daß der

moralische Ueberzeugungsgrund in einem förmlichen Vernunftschluß gebracht werden könnte, wie der Verf. vorgibt, sondern nur behauptet, daß ein solcher Schluß nicht objektive Beweiskraft habe. III. *Uß die Sündenvergebung ein Postulat der praktischen Vernunft?* beantwortet, nebst einem Anhang über die absolute Erwählung von *J. H. Tufirunt* S. 113 — 201. Hr. T. lehnt einige sehr triftige Bemerkungen über die Streitigkeiten, welche über die zu untersuchende Idee von jeher ergangen sind voran, und glaubt, daß dieselben auf beiden Seiten von einem Mißverständnis der Idee selbst hergerührt haben. Er sucht hierauf den alleinigen praktischen Gesichtspunkt anzugeben, aus welchem diese Lehre betrachtet werden muß, der kürzlich darin besteht: Die Strafe ist ein Uebel, welches mit der Uebertretung des Gesetzes um das Gesetz willen verknüpft ist (S. 117) folglich ist die Strafe an sich etwas Gutes und bedarf zu ihrer Rechtfertigung nichts, als das Gesetz (S. 118). Das Sittengesetz führt durch den Endzweck, welchen es allen seinen Subjekten vorschreibt, auf die Annahme eines allmächtigen und allwissenden Verweisers desselben und dadurch auf den Satz, daß jede freie Abweichung von dem Gesetze nicht allein sträflich sey, sondern auch bestraft werde. Er entsteht daher die Frage: ob vor dem Gesetze, aus dessen Vollziehen eine Vergeltung statt finde oder nicht? und wenn sie statthündet, unter welchen Bedingungen man sich derselben allein versichert halten könne? Unter der *Vergeltung der Sünde* kann aber nichts anders verstanden werden, als die Aufhebung der von dem Menschen selbst verhandelten Verwerflichkeit vor dem Gesetze mit ihren Folgen, um des Gesetzes willen. Hr. T. beweiset nun 1) die *logische* Möglichkeit einer Sündenvergebung, indem er zeigt, daß es sich sehr gut denken lässe, daß eine Sünde

de, als nicht geschehen, betrachtet werde; 2) die *praktische* Möglichkeit, da sie als allgemeines Gesetzlich in einem Sittenreiche gedacht werden könne, wenn die Sündenvergebung nur an eine Bedingung gebunden sey, die selbst durch das Sittengesetz constituirte ist. Wenn daher die Sündenerlassung unter der Bedingung geschieht, daß sich das Subjekt der Form der allgemeinen Gesetzlichkeit unterwirft; so ist sie praktisch möglich, weil sie sodann den Zweck des Sittengesetzes nicht aufhebt; 3) die Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Sündenvergebung. Das Gesetz nämlich ist sich selbst genug und bedarf zu seiner Unverletzlichkeit keiner äußeren (außer dem Gesetze selbst liegenden) Motive, und der Endzweck des Sittengesetzes ist bios das durch die Form der allgemeinen Gesetzlichkeit mit sich selbst übereinstimmende Wollen des Subjekts. Die Liebe zu dem Gesetze ist der Endzweck und das höchste Ziel moralischer Wesen und dieser Endzweck hört nie auf, wenn gleich die moralischen Wesen vom Gesetze abweichen. Durch die Sünde aber entsteht ein Unfriede zwischen dem Gesetze und dem Subjekte, und dieser soll nicht seyn, er muß also aufgehoben werden können. Gegen ein Gesetz aber findet keine Liebe statt, wenn es unverföhlich ist, und wenn doch das Gesetz ihm immerdar und unbedingt unterworfen bleibt. Nun bleibt aber das Gesetz in seiner vollen Kraft für den Abtrünnigen, mithin muß auch der Endzweck desselben (Liebe zu ihm) auch für den Abtrünnigen zu erreichen möglich seyn; der zureichende Grund der Erreichbarkeit dieser Endzwecke ist aber die Begnadigung, folglich findet sie statt, so gewiss als das Gesetz selbst. Die Sündenvergebung ist also ein Postulat der praktischen Vernunft, weil mit dem unverföhlichen Aufbehalten der Sünde der Endzweck des Sittengesetzes selbst verloren gange. Herzliche

Rückkehr zum Gehorsam gegen die Pflicht von Seiten der sündigen Menschen ist die unentzählige Bedingung, unter welcher sie sich die Aufnahme zur Gnade verschern können. Die Verföhnung ist also ein Objekt des *Glaubens*, welchen die Vernunft, um mit sich selbst einig zu seyn hervorbringt. Der Grundsatz, worauf sich dieser Glaube stützt, und der zugleich den ganzen Inhalt desselben bestimmt, ist: daß die menschliche Vernunft durch sich selbst die Weisung erhalten, Gott zu allem demjenigen, was der Mensch selbst nicht kann, und doch zur Möglichkeit des moralischen Endzwecks erfordert wird, als die wirkende Ursache zu denken. — Die Abhandlung nimmt ausführlich auf Hrn. D. Süthkinds Einwürfe (Henkens Magazin 4 B. 3. St.) Rücksicht. Der Anhang über die unbedingte Erwähnung zeigt vorzüglich auf Veranlassung einer Abhandlung des D. Flatt (Magazin für christlicher Dogmatik und Moral 1. St. 1796.) daß der Begriff der Erwähnung allein einen praktischen Sinn habe, der für Wahrheit gelten könne. IV. *Ideen über die Professibilität einer göttlichen Offenbarung* von C. C. Flatt S. 201 — 224. Der Verf. sucht den verschiedenen Sinn zu bestimmen, in welchem man sagen könne, daß eine Offenbarung perfektibel sey. V. *Ueber die Offera der alten Sachsen* von Flugge S. 225 — 245. VI. *Essays zur Religionsgeschichte der Slaven* S. 246 — 272. Zwei gelehrte historisch-kritische Abhandlungen. VII. C. F. Staudlin *über den Werth der kritischen Philosophie, vornehmlich in moralischer und religiöser Hinsicht*, den Gebrauch und Mißbrauch derselben in den theologischen Wissenschaften und den Geist und die Geschichte des Skepticismus, S. 263 — 367. Die nächste Veranlassung zu dieser Abhandlung hat Reinhardts Moral und dessen Aeufferung über die kritische Philosophie gegeben. Sie ist eine schöne Apologie der kritischen Philosophie.

lophilie und kritisiert Hr. R. hartes und ungerechtes Urtheil mit Anstand und Würde. Hr. S. berührt alle Punkte, welche Hr. R. gegen die kritische Philosophie vorgebracht hat, und setzt die Verdienste derselben nun Religion und Moral sehr gut auseinander. Der Aufsatz ist noch nicht zu Ende.

VIII. *Von den Theophilensvepen oder den Anbetern Gottes und Freunden der Menschen zu Paris*. S. 268 — 394. Eine historische Nachricht von dieser neuen Gesellschaft der natürlichen Religion, nebst Proben von ihren Lehren, Vorträgen und Liedern.

V. VERMISCHTE SCHRIFTEN.

Leipzig bei Georg Christian Kell: *Ueber die Humanität*. Von Ferdinand Dellbrück. 1796. kl. 8. 9 $\frac{1}{2}$ Bog.

Ein kleines, aber nützliches und unterhaltend geschriebenes Büchlein. Der Hr. Verf. ist ein Freund der Philosophie des gesunden Verstandes. Daher darf man auch hier keine Erschöpfung des Begriffes der Humanität, keine vollendete Zergliederung ihrer Bestandtheile, kein durch Grundsätze bestimmtes Raisonnement erwarten. Das Werk interessiert daher nicht sowohl den philosophirenden Verstand, als vielmehr das Herz, und ist so geschrieben, daß es dem Leser durch die Auswahl der Gedanken und schönen Vortrag derselben, Humanität einflößt.

Mit Recht behauptet Hr. D. in der Einleitung, daß man bei Aufsuchung des Unterscheidenden der menschlichen Natur, nach Absonderung des Thierischen, bloß auf das Allgemeine und Nothwendige sehen müsse. Von demjenigen nun, der die Kräfte und Anlagen, die das Eigenthümliche der menschlichen Natur ausmachen,

verhältnißmäßig entwickelt, und nach Maßgabe des Einflusses, den jede derselben auf die Erreichung unserer Bestimmung hat, ausbildet, von diesem behauptet Hr. D., er habe Humanität. Wie schwankend und weit ist nicht dieser Begriff! Wie unterscheidet Hr. D. die Humanität, (welche mehr auf die Mittheilung der Gefühle und auf die Empfänglichkeit dazu, als zur Geselligkeit gehört, gehet,) von menschlicher Bildung überhaupt, von Kultur u. s. w.? Noch sucht der Verf. in der Einleitung zu zeigen, daß die Humanität nichts anderes, als die *καλοκαγαθία* der Griechen sey.

Der erste Abschnitt entwickelt die körperlichen Vorzüge, die zur Humanität gehören. Ausgeschlossen werden alle diejenigen, die sich auf mechanische Vollkommenheiten gründen, und kein Ausdruck oder Wirkungen der inneren Seelenvollkommenheit sind. hier erzählt werden hingegen alle Schönheiten, die in Gebehrden, Sprache, Ton, Anstand u. s. w. die Empfindungen und inneren Bewegungen der Seele verrathen. Um die Bewegungen des Körpers mit Leichtigkeit dem Einflusse der Seele

Seele zu unterwerfen, schlägt der Verf. häufige Selbstgespräche vor. Die Stelle S. 18 ist sehr schön. „Dadurch, sagt der Verf. am Ende, daß man sich bemüht, in der Einfachheit so anständig zu seyn, wie in der Gesellschaft, wird man erlangen, daß man in der Gesellschaft so natürlich ist wie in der Einfachheit.“

Der zweite Abschnitt trägt die zur Humanität gehörigen Vorzüge des Geistes vor. Zuerst Bildung der *Phantasie*, und ihres Produktes des Geschmacks. Zugleich verwebt der Verf. schöne Reflexionen in seine *Materia*, über die Griechen, als das humanste Volk, über ästhetische Darstellung seiner Ideen, über dunkle Vorstellungen, über die Wahl irgend eines vor trefflichen Philosophen oder Dichters, mit dem man sich ganz befreundet u. s. w. S. 46 — 48 ist über den letzteren Gedanken eine herrliche Stelle, die von Jünglingen auswendig gelernt zu werden verdiente. Die zweite zur Humanität erforderliche Eigenschaft ist *Verstand*, dessen Bildung der Verf. beschreibt, wozu er die Philosophie des gefunden Verstandes, und zwar mit Recht anpreiſt, die sich aber nur in die Elemente der gefelligen Klugheit auflöset, und die Philosophie der Vernunft keineswegs entbehrlich macht.

Im dritten Abschnitte kommt der Verf. dem Begriffe der Humanität näher, indem er von den Vorzügen des *Herzens*, oder der Ausbildung der *Gefelligkeit*, welche zur Humanität gehöret, spricht. Schöne, wenn auch nicht neue und sich auszeichnende Gedanken, die zugleich durch ihre herzliche Darstellung humanisiren, enthält dieser letzte Abschnitt.

Hr. D. hat diese erste Arbeit, mit der er ins Publikum tritt, seinen verehrungswürdigen Lehrer, dem Herrn Consistorialrath *Fank* in Magdeburg zugeeignet. Schwerlich hätte er auch einen, seinem Ge-

genstände angemessenern Mann finden können, als seinen verehrungswürdigen Lehrer. Wenn dieser unserm Verf. vor den Augen schwebte, so behauptet Rec, daß es etwas sehr leichtes sey, über Humanität gut zu schreiben.

Rorock: Festos dies nativitatıs J. C. ple celebrandos indicit — G. Schodeboeck et simul sermo ad Deum rıvıendum adhortorıs chrıstıanıs religıonı convenıens: Inquıvıendum putavıt. (1796.) 3¼ Bog. 4.

Der Eingang dieses in einer guten lateinischen Schreibart abgefaßten Programms, der jedoch mit der Hauptabhandlung wenig zusammen hängt, zeigt, daß der Hr. Verf. nicht unterlassen hat, sich mit dem, was im Reiche der Philosophie vorgeht, in Bekanntschaft zu erhalten. Er gibt darin nämlich einen kurzen Abriss von dem, was die Kantische Philosophie von den Beweisen für das Daseyn Gottes lehret. Dem Rec. scheint es jedoch, als wäre Hr. S. die eigentliche praktische Natur dieser Religionslehre entgangen. Denn er behandelt, gleich vielen andern Philosophen, selbst solchen, die zur kritischen Schule gehören wollen, die Glaubensgründe wie theoretische Beweise und die Kantische Philosophie erscheint hier so, als hätte sie nur einen neuen solchen Beweis an die Stelle der sonst gewöhnlichen gesetzt, welches doch in der That nicht so ist. Was die Hauptabhandlung selbst betrifft, so läßt sich allerdings nicht läugnen, daß viele Neuere die Worte Gottes unter seinen Eigenschaften fast allem im Munde führen und auf dieser Seite überreiben, wie sonst wohl auf der andern geschah. Dagegen nun sagt Hr. S. wirklich viel Gutes. Er hätte indessen auch hier wohl wieder der kritischen Philosophie gedanken mögen; denn wer den Grundfäzen die-

fer getreu ist, der wird weder auf das Eine noch auf das andere Extrem verfallen, sondern so lehren, daß bei dem Lasterhaften Furcht erweckt werde, bei dem Tugendhaften hingegen eigentliche Furcht ver-schwinde und in Ehrfurcht vor Gott und echte praktische Liebe übergehe.

12) Halle im Verlag des Wissenhauses: *Vermischte philosophische Abhandlungen aus der Teleologie, Politik, Religionslehre und Moral* von *Ludwig Heinrich Jakob*, ordentlichen Professor der Philosophie auf der Königl. Preuss. Friedrichs-Universität. 1797. 30. Bog. 8.

Diese Abhandlungen sind bei verschiede-nen Gelegenheiten ausgearbeitet worden, und beziehen sich größtentheils auf die *allgemeine Religion* des Verf. indem sie die Theorie von den Grundätzen enthalten, von welchem dort ein populärer und praktischer Gebrauch gemacht worden ist. Die *erste über die Lehre von den Zwecken*, war 1792 ursprünglich lateinisch geschrieben und zur Konkurrenz einer Preisfrage bestimmt, wozu sie aber wegen der Kriegsunruhen nicht gelangen konnte. Sie enthält die Theorie der Teleologie, wovon man die Ausführung in des Verfassers allgemeine Religion findet. Es wird gehandelt 1) Von der Möglichkeit der Vorstellung eines Zwecks überhaupt; 2) Von den wirklichen Zwecken in der Erfahrung. Diese sind die Kunstwerke. 3) Von den Grenzen der Erkenntnis der Zwecke durch Erfahrung. Es wird gezeigt, daß uns die Erfahrung nicht berechtigt die Naturprodukte als Zwecke anzusehen. 4) Von dem Unterschied der empirischen und transscenden-talen Erklärung der Erscheinungen. 5) Von den Gründen, welche uns bestimmen, die Produkte der Natur, als Zwecke anzu-

Annal. 797.

sehen. Diese sind subjektiv und bestehen a) in dem Hange der Vernunft, alles voll-ständig zu erklären, und zu allen ihrem Erklärungen einen absoluten Grund zu den-ken, und in dem Umstände, des allein die Vernunft von uns als etwas Absoletes vor-gestellt werden kann, so wie das uns von der Zweckmäßigkeit und den allgemeinen Gesetzen kein anderer Grund, als die Ver-nunft bekannt ist. b) Die moralische Na-tur des Menschen, welche uns innerlich nöthiget, die Dinge bloß nach vernünftigen Absichten zu beurtheilen. 6) Von der einzig möglichen Art, wie wir uns die Causalität einer durchgängigen Zweckverknüpfung vorstellen können. 7) Von den Regeln, nach welchen die bestimmten Zwe-cke der Natur aufzufuchen sind. Sie sind folgende: a) Bei Hervorbringung eines und eben desselben Gegenstandes können meh-rere Zwecke zugleich statt finden, wovon wir, weil wir den durchgängigen Zusam-menhang der Dinge nicht einsehen können, oft nur einen einzigen, vielleicht nicht ein-mal einen erkennen. b) Im Allgemeinen können wir zwar voraussetzen, daß ein jedes Ding auch durch den Mechanismus der Natur so eingerichtet sey, daß es in das allgemeine Reich der Zwecke passe, weil der ganze Mechanismus selbst unter der Verbindung der Zwecke steht. Aber wir müssen uns doch hören, das, was wir in der Natur für unsere zufälligen oft sehr erheblichen Absichten und Projekte an-treffen, für Zwecke der Gottheit auszuge-ben; da diese Nützlichkeit insgemein bloß zufälliger Weise aus notwendigen Eigen-schaften der Natur der Dinge entspringt, deren Zweck viel allge-einer ist, als die Rücksicht auf einen so zufälligen Nutzen. c) Man setze im Allgemeinen voraus, daß sich alles in der Welt zuletzt auf moralische Wesen bezieht, ob wir gleich die Art und Weise dieser Beziehung weder bei dem Gan-

Y y

207

ten noch bei einzelnen Erscheinungen völlig bestimmen können. d) Wenn bestimmte moralische Wesen da sind: so ist anzunehmen, daß dieselben alle Dinge untergeordnet sind, welche mit ihnen zunächst in Verbindung stehen; obgleich auch sonst noch andere Zwecke dabei statt finden mögen. Die Unterordnung muß, ohne Einschränkung *negativ*, d. i. der Bestimmung der besondern Klasse von moralischen Wesen nicht widersprechend seyn; ob sie gleich nicht ohne Einschränkung *positiv* anzunehmen ist, d. i. so daß dabei allein auf die Erreichung der Zwecke dieser Art moralischer Wesen Rücksicht genommen würde. e) Alles, was mit der Möglichkeit und Existenz der moralischen Wesen nothwendig verknüpft ist muß als subordinirter Zweck und als Mittel für die moralischen Wesen angesehen werden, und was mit den Mittelzwecken nothwendig verknüpft ist, wird wiederum als Zweck angetehen, und so ins Unendliche. f) Bei allen diesen Betrachtungsarten müssen wir niemals vergessen, daß alle Dinge, welche wir durch Anschauung erkennen, nur Mittelzwecke, nie letzte oder absolute Zwecke sind; ferner daß keine einzige Erscheinung ein absolut nothwendiger Zweck ist, daß daher auch alle Mittel, die wir erkennen, nur hypothetische Nothwendigkeit haben, und daß allemal eine unbestimmbare Anzahl von Mitteln noch denkbar bleibt, wodurch der absolute Zweck erreicht werden kann. g) Die ganze Sinnenwelt hat einen Zweck, der außer ihr liegt. Denn in ihr ist alles bedingt, und sie bedarf daher schlechterdings eines von ihr verschiedenen Zweckes, dem gemäß sie eingerichtet seyn muß, und die Ursache von dieser zweckmäßigen Einrichtung muß ebenfalls außer ihr gesetzt werden, weil ein absoluter Zweck auch einer absoluten Ursache bedarf, welche alle Mittel als Zweck anordnet. h) In der

Welt selbst gibt es Zwecke, die nothwendig aus den Kräfte der Natur zu nächst erklärbar seyn müssen, und welche deswegen auch *Zwecke der Natur* genannt werden; nicht als ob man dadurch die Natur selbst für eine Intelligenz ausgeben wollte; sondern weil man ihre Einrichtung, wodurch sie gewisse Erscheinungen möglich macht, als in einem Vermögen der Zwecke, d. h. in einer Intelligenz gegründet denkt. So nennt man die Anzeige der Zeit den Zweck der Uhr, weil sie zunächst die Folge der Bewegung ihrer Räder ist, ob man gleich wohl weiß, daß sie zuletzt nur den Zweck eines Verstandes ist. Man legt also um der Kürze willen der nächsten Ursache den Zweck bei, ob sie gleich nur mechanisch ist, so bald man zum Voraus setzt, daß sie doch selbst zuletzt von einer Intelligenz nach Absicht dazu eingerichtet sey. i) Von den bestimmten Zwecken in der Sinnenwelt. Diese sind: I) *Die mögliche Kultur der Menschen, oder ihre mögliche sittliche Ausbildung* ist der letzte Zweck, welchen wir von den Anstalten die in der Sinnenwelt und insonderheit auf unser Erde getroffen sind, bemerken können, und diesem sind alle übrige Zwecke, die wir auf der Erde bemerken, untergeordnet. II) Es ist ein göttlicher Zweck, daß die Erde und wahrscheinlich mehrere Weltkörper, ein *Hauptplatz* für das Geschlecht vernünftiger Wesen seyn soll auf welchem sie einen Theil ihrer sittlichen Kultur anfangen können. III) Es ist ein göttlicher Zweck, daß sich die menschlichen Erkenntnißkräfte auf der Erde sollen entwickeln können. IV) Die mögliche Wirksamkeit der menschlichen Willenskräfte ist ein göttlicher Zweck und folglich auch die mancherlei Mittel dazu. V) Möglicher Genuß des Lebens, und mögliche Befriedigung der Triebe und Neigungen der menschlichen Natur ist ein göttlicher Zweck. Die Erhaltung der Gat-

tuz-

tungen der Dinge verschiedener Art ist Zweck, aber nicht die Erhaltung jedes einzeln Individuums.

Die folgenden Abschnitte setzen den Gebrauch der Zweckenlehre in der Naturwissenschaft, Moral und Theologie auseinander, Die Abhandlung ist 114 S. stark. Die zweite Abhandlung ist über die Religion und ist mit einigen unbedeutlichen Veränderungen aus den Annalen abgedruckt. III. *Erw. über die Freiheit* stand vor einer Schrift von Kiefewetter. IV. *Nach welchen Grundarten soll man politische Meinungen und Handlungen beurtheilen?* hat in dem Journale *Deutschland* gestanden, erscheint aber hier mit einem dritten Abschnitte vermehrt. V. *Ueber das moralische Gefühl.* Eine ehemalige kleine Gelegenheitschrift des Verf., die hier mit vielen Verbesserungen abgedruckt ist. VI. *Aristaus* oder *über die Poesie.* Ein philosophisches Gespräch. Eine neue Arbeit, welche 14 Bogen einnimmt und worin der Verf. alles zu erschöpfen gesucht hat, was über diese so wichtige Materie bisher gestritten worden ist.

Leipzig bei G. J. Göschen: *Die moralischen Wissenschaften.* Ein Lehrbuch der Moral, Rechtslehre und Religion, nach den Gründen der Vernunft. Von Fr. Heimr. Chr. Schwarz, Prediger im Helfendarmstädtchen. Vollständiges Lehrbuch für Schulen und Erwachsene, zur Bildung des Verstandes und Herzens. *Erster Band.* 25 Bog. 8. 1797. *Zweiter Band* 19 Bog. 1797. Ertes Lehrbuch Katechismus der Vernunft 7 Bog. 8. 1797.

Es ist dieses Buch eine neue Auflage des vor einigen Jahren erschienenen Werks, das als Fortsetzung des Lorenzianischen Lesebuchs erschien. Es ist sehr veränfert und vermehrt,

und hat an Vollkommenheit unsträug gewonnen. Der Katechismus der Vernunft enthält Moral, Rechtslehre und Religionslehre in Kurzen, die anderen Theile sind ein ausführlicher Kommentar dazu. Ob die Methode, Kindern die praktischen Wahrheiten interessant zu machen, im Vernunftkatechismus überall getroffen sey, daran zweifelt Rec. Unter den Geschichten, an welche die Entwicklung der Begriffe geknüpft ist, sind viele zu trivial, als daß sie auch nur einiges Interesse erregen könnten. So verdient No. I. gewis nicht den Abdruck. Denn welcher Lehrer hat dergleichen, wenn sie ja nöthig seyn sollten, nicht zu tausenden bei der Hand? Sodann gehört die psychologische Entwicklung S. 3. gewis nicht für Kinder, am wenigsten in den moralischen Unterricht, wo die Schlechtigkeit der Handlung, durch Anführung ihrer natürlichen Ursachen nur aus den Augen gerückt wird. Ein Lehrer wird also bei dem Gebrauche dieses Lehrbuchs noch viel Klugheit anwenden müssen; er wird aber auch durch viele Erzählungen unterstützt werden, und die mehresten Begriffsbestimmungen sind richtig und brauchbar. Die Vorzüge des ausführlichen Lehrbuchs sind schon bekant. Unter den Selbstpflichten ist S. 131 auch folgende Pflichtenformel aufgestellt: *Biglücke dich selbst, liebe dich selbst.* Was aber jeder schon von Natur gern thut, darf nicht als Pflicht aufgestellt werden. Die Selbstpflicht in Beziehung auf seine eigene Glückseligkeit kann nur einschränkend seyn. Sie heist: suche deine Glückseligkeit nie anders, als auf eine tugendhafte Art. — Die neuesten Schriften Kants sind in der Rechtslehre sehr gut gebraucht worden.

Breslau bei W. G. Korn: *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral* Y y 2 der

der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben von *Christian Garve. Dritter Theil* 1797. 28 Bog 8.

Dieser ganze Band handelt von Gesellschaft und Einsamkeit. Man kennt schon den Garvischen Geist, und es ist daher keine Lobrede zur Empfehlung nöthig. Feine Beobachtungen über das gemeine Leben und die geselligen Verhältnisse interessante Folgen, welche durch richtige Schlüsse daraus gezogen sind, halten die Aufmerksamkeit jedes denkenden Lesers fest. Statt eines Auszuges, den ein Buch dieser Art nicht leicht möglich macht, mögen einige treffliche Stellen das Werk charakterisiren. „Ein Mensch, heißt es S. 106, der seinen Verstand zu ununterbrochenen Nachdenken anstrengt, ohne ihm durch die Sinne oder durch den Unterricht anderer Menschen immer erneuerte Materialien, worüber er nachdenken kann, zuzuführen, zerstört seinen Verstand eben so gewiß, als die Häute seines Magens sich an einander zerreiben, wenn sie ohne Nahrungsmittel zu empfangen, ihre Verdauungskräfte anwenden.“ Und dieser Text wird durch folgende Anmerkung erläutert: „Die ganze Geschichte der Philosophie ist ein Beweis davon, wie wenig die höhern Denkkräfte, ohne einen verhältnismäßigen Vorrath von Kenntnissen, den Wissenschaften genutzt, und wie oft sie selbst ihnen geschadet haben. Dadurch sind zuerst die unverständlichen und grundlosen Systeme der Jonischen und Eleatischen Schule, über den Bau und die Entstehung der Welt, entstanden. Daraus sind die Wortspiele der Sophisten, und das ganze Gewebe von Subtilitäten entstanden, welche selbst den Aristoteles und Plato, in der Untersuchung der gemeinnützigsten Gegenstände, unterbrechen und irre führen. Es ist nämlich der Medicin der Unwissenden eigen, sich an die allerabgezogensten

Begriffe zuerst zu hängen, und über das Universum eher, als über die alljährlichen Erscheinungen zu philosophiren. Eben dieser philosophische Scharfsinn, dem es an Stoffe physikalischer Beobachtungen über die Natur, politischer über die Geschichte, und moralischer über das menschliche Leben fehlte, brachte die Sophisterei der Skeptiker, und ihre Bemühung hervor, das für klar Gehaltene zu verdunkeln, und das Ausgemachte zweifelhaft darzustellen. — Das System der scholastischen Theologie zeigt, durch die Uebereinstimmung seines Theile, die Denkkraft der Männer, welche sich zu dessen Vollendung die Hände boten und es wird nur dadurch ein Gegenstand unsrer Versichtung, weil einer so künstlichen und so zusammengefügten Form ein so geringhaltiger Stoff von Suchkenntniß zum Grunde liegt. So geht es durch alle Jahrhunderte herunter. Großer Denker, denen es an Gelährsamkeit oder Welterfahrung fehlt, verlieren sich leicht in dem Labyrinth einer dunkeln Metaphysik, oder bringen auf einem mühsamern Wege, in einer neuen Sprache, alte Wahrheiten wieder zum Vorschein, welche man, so lange man diese Sprache nur halb versteht, für Entdeckungen hält, die aber, sobald der neue Ausdruck geläufig geworden ist, nur einen geringen Zusatz zu unsern Kenntnissen geben. Jakob Böhme wäre zu diesem Aeulsersten des Unsinns, den wir in seinen Schriften belachen, nicht gekommen; wenn nicht bei ihm ein unauslöschlicher Forschungstrieb und eine unablässige Meditation mit einer großen Unwissenheit wäre verbunden gewesen. Aber auch der Tiefsinn des Spinoza hätte nützlichere Werke hervorgebracht, wenn nicht sein Geist gleichsam an seinem eignen Marke gezebrt hätte, — wenn er mehr hätte von andern empfangen, und weniger bloß aus sich selbst herausbringen wollen. Durch die Verbindung

dung mit Gelehrsamkeit und Welterfahrung ist die Philosophie des Bacon, Montaigne und Montesquieu so lehrreich für ihre Zeitgenossen und die Nachwelt geworden. Dadurch hat Leibnitz einen so großen Vorzug vor dem Cartesius erhalten. Und in Kaars Schriften selbst, obgleich sein System nur die Entwicklung weniger Principien zu seyn scheint, lebt und regt sich ein durch Natur- und Menschenkenntniß bereicherter Geist, der eben deswegen seine Schriften, ihres mit Parenthesen überladnen Styls ungeschickt, anziehender macht, als die besser geschriebnen, aber rein metaphysischen Commentarien seiner Schüler.“

Zu dieser an sich sehr wahren Anmerkung fügt Rec. nur den berichtigenden Zusatz, daß Hr. Gerus nicht in Abrede seyn wird, daß es allerdings Erkenntniß und Begriß gebe, die sogar um so deutlicher vorgetragen werden, je mehr man sie von allen fremdartigen Erkenntnissen abgetheilt vorträgt, wie die mathematischen und eigentl. metaphysischen. Aber selbst zu dem Geschäfte der Abfonderung besonders der metaphysischen Erkenntniß, wird wie derum eine Erkenntniß vieler Materialien vorausgesetzt, weil man sonst leicht in Gefahr kömmt, erdichtete Begriffe für reale zu halten. — Nachdem Hr. G. S. 192 u. f. den verschiedenen Werth der Einsamkeit und Geselligkeit bei verschiedenen Ständen gezeigt hat, urtheilt er S. 194: „Die Menschen haben also, wie es scheint, eine andre Moral für die höhern, und eine andre für die niedrigern Stände; — eine für die Reichen und Müßigen, und eine andre für die Armen und Arbeitamen. Von den obersten Ständen wird Geselligkeit, — von den niedrigsten Eingezogenheit gefordert. In dem Mittelstande kommen beide Forderungen zusammen, und schränken sich wechselseitig, nach den besondern Umständen eines jeden, ein,“ wobei Rec. be-

merkt, daß es in der That doch ein und eben dasselbe moralische Gebot ist, welche dem einen die Einsamkeit, dem andern die Geselligkeit gebietet. Denn die Moral besteht nicht in den Materien, die sie gebietet, sondern in der Form der Gefertmässigkeit. Daß nun Reiche mehr in der Gesellschaft, Arme mehr durch Thätigkeit, Mittlere durch ein Gemisch von Einsamkeit und Geselligkeit die Zwecke der Tugend befördern sollen, ist alles einm. und eben demselben Moralgeetze gemäss. Wir beschließen mit einer schönen Stelle über das Spiel: „Es scheint in der Natur des Menschen zu liegen, daß, wenn er mit andern zum Genusse des geselligen Vergnügens zusammen kommt, ihm die gegenseitige Mittheilung der Ideen zu seiner Unterhaltung nicht zuweicht, oder ihm auf die Länge zu schwer wird. Um seine Zeit in Gesellschaft angenehm zuzubringen, ist er genöthigt seine Zuzucht zu gewissen andern Beschäftigungen zu nehmen, die auch gemeinschaftlich seyn können, die auch ein gewisses Interesse erregen, die aber nicht so mühsam aufgesucht und unterhalten werden dürfen, noch so viele Anstrengung kosten, als ein geistreiches Gespräch: sondern die sich jedesmal, sobald man sie verlangt, von selbst darbieten, und, wenn man sie einmal erlernt hat, nur eine mässige Aufmerksamkeit fordern, um ihrem Endzwecke ein Genüße zu thun. Solche Beschäftigungen heißen *einverriete*: und ihre Anzahl ist der sich, wenn man sie in allen Zeituhern und bei allen Völkern sucht, unendlich groß. Von der Wahl derselben, und von der Vorliebe, die für die eine oder die andere Gattung bei einer Nation herrscht, hängt der *Einfluss*, den die Geselligkeit dieser Nation auf ihren moralischen Charakter hat, in hohem Grade ab. Ein Volk, dessen Bürger, wenn sie in ihren Feserunden zusammen kommen, sich mit militärischen Leibes-

Leibesthungen, mit Laufen, Ringen, Schwimmen, und dem Gebrauche der Waffen belustigen, muß nothwendig, durch seine gefälligen Zeitvertreibe, ein anderes Temperament und eine andere Gemüthsstimmung bekommen, als ein anderes Volk, in welchem die meisten, oder doch die vornehmsten und besten Bürger die Zeit, welche sie dem Umgange widmen, mit sitzenden Vergnügungen zubringen, und, indem sie ihre äußern Glieder ruhen lassen, ihr Blut durch die Anstrengung des Kopfs, oder durch die Leidenschaft der Gewinnlust, in Wallung bringen.

Unter jene Zeitvertreibe gehören vornämlich auch die Schauspiele. Aber welchen ersaunlichen Unterchied, für den moralischen Charakter eines Volkes, muß es nicht machen, ob es sich an schättschen und gliedtorischen Spielen, an Stiergefchten, Hahnenkämpfen, Thierhetzen, oder ob es sich an den Meisterstücken der komischen und tragischen Muse vergnügt; ob Tod und Blutvergießen, verbunden mit Proben des Muths und der Geschicklichkeit, oder ob menschliche Schicksale, Tugenden und Laster, in deren Darstellung das Genie zugleich seine edelsten Früchte zu genießen geht, dies Volk an öffentlichen Orten versammeln, und seine gemeinschaftliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

Von allen Arten der Zeitvertreibe aber, ist keine von älterem Ursprunge; keine hat sich ununterbrochen im menschlichen Geschlechte, bis auf unsere Zeiten erhalten; keine ist mit so weniger Veränderung, aus der Zeit der Rohheit und Barbarei, in die der Sittlichkeit und der Verfeinerung, übergegangen, als diejenige Art, welche wir im eigentlichen Verstande *Spiels* nennen. Sie sind Arten von Wetten, wobei ein gewisser Preis auf den Erfolg einer Begebenheit gesetzt wird, die man entweder bios vom Zufalle erwartet, oder selbst durch

Kunst und Geschicklichkeit zu verewalten sucht. Das Spiel ist zugleich ein Streit, wo der eine gewinnt, indem der andere verliert; wo der eine das zu verhindern sucht, um was der andere aus allen seinen Kräften bemüht ist. Daraus läßt sich eben der große Vorzug begreifen, den die Men chen dem Spiele vor andern Zeitvertreiben gegeben haben, — ein Vorzug, der sie bewog, es immer beizubehalten, in daß sie mit den übrigen Zeitvertreiben wechselten. Es setzt nämlich die beiden großen Triebfedern des Gemüths, die alles Interesse im menschlichen Leben erregen, in Bewegung, den *Eigennutz* und den *Ehrgeiz*. Es gewährt uns zugleich das Vergnügen eines Sieges: — es mag man unser besseres Glück, oder unsere größere Geschicklichkeit seyn, welche denselben davon trägt. In der That gibt es kaum irgend ein lebhaftes gefälliges Vergnügen, das nicht in einem Streite bestünde. Selbst das Gespräch wird erst dann recht lebhaft und anziehend, wenn eine Verschiedenheit der Meinungen die Unterredenden in streitende Partheien theilet, und die Erwartung der Zuhörer darauf gespannt ist, wessen Gründe die Oberhand behalten werden. Bei dem Spiele kommt noch der Vortheil hinzu, daß die Beschäftigung, die es uns gibt, ganz von unserm Willen abhängt; daß die Gegenstände darin immer abwechseln, aber von selbst durch den Zufall, oder durch die Regeln des Spiels, abwechseln: da wir hingegen sie bei andern Vergnügungen, — wie zum Beispiels beim Gespräche, — mit Mühe und Anstrengung abändern müssen. Es kommt hinzu, daß wir durch das Spiel uns auch in Gesellschaft von Unbekannten vergnügen können, mit denen wir uns nicht auf eine angenehme Weise zu unterreden wüßten.“

Halle und Leipzig bei J. G. Ruff: *Pezar Baylens philosophisches Fürsterbuch* oder die

die philosophischen Artikel aus Bayens historisch-kritischen Wörterbuche in deutscher Sprache abgekürzt und herausgegeben zur Beförderung des Studiums der Geschichte der Philosophie und des menschlichen Geistes von *Ludwig Heinrich Jakob*, Professor der Philosophie zu Halle. *Zweiter Band 1797.* (Beide Bände enthalten 104 Bogen und kosten 6 Rthlr. Ladenpreis, 4 Kthlr. Pränumerationspreis).

Der Zweck und die Bearbeitung ist den Lesern schon aus der Anzeige des ersten Bandes bekannt. Hier ist das Verzeichniß der Artikel, welche sie in beiden Bänden theils ausführlich, theils abgekürzt finden: *Erster Band:* Abaris, Abälard, (Peter), Abraham, Acontius, (Jacob), Acolta, (Urie), Adam, Agreda (Maria von), Agrippa (Heinrich Cornelius) Albertus der Große, Ammonius, Anaxagoras, Anselmus, Apollonius, Apone (Peter von), Apulejus (Lucius), Arcefilaus, Archelaus, Arimanius, Aristander, Aristarch, Aristo, Aristoteles, Artemidorus, Athenaeus, Averroes Baco (Roger), Baco (Franz), Barclai (Wilhelm), Barclai (Johann), Bodinus (Johann), Bourignon (Antoinette), Brachmanen, Brunus (Jordanus), Brutus (Marcus Junius), Buridanus (Johann), Caiaten, Cerdanus (Hieronymus), Carnedes, Caesalpin (Andreas), Cherron (Peter), Chryssippus, Crantor, Cratippus, Critius, Demokritus, Diagoras, (mit dem Beinamen des Atheist), Diacarchus, Dig-

byl (Kenehm), Diogenes, der Cynker, Diogenes, von Apollonien, Diogenes, der Philosoph, Dioferorides, oder Dioscorides, Dürer (Albrecht), Epikur, Esopus, oder Aesopus, Euklides, Fratricelli, Grandier (Urban), Graswinkel, (Theodor), Gronius (Hugo), Guillemete, Gymnosophisten, Herakleotes (Dionysius), Hicrokles, Hipparchia, Hipparchus, Hobbes (Thomas), Ispan, Kepler (Johann), Knuzen (Matthias) *Zweiter Band:* Lacydes, Leon, Leontium, Leucippus, Lucretia, Lucretius, Lykurgus, Macchisvel, Mahomet, Maignan (Emanuel), Majus (Junianus), Menichser, Marcioniten, Mariana (Johann), Milton (Johann), Niphus Augustin, Origines, Ovidius Naso (Publius), Paecal (Blesius), Patin (Vetr), Paulicianer, Pereira (Gomezius), Perikles, Plotin, Pomponatius (Peter), Prodicus, Prudenz (Aurelius Clemens), Pyrrho, Pythagoras, Remus (Peter), Ricus (Paul), Rimini (Gregorius von), Rodon (David von), Rosarius (Hieronymus), Ruffi (Anton von), Ruggeri (Cosmus), Ruffilianus (Tiberius), Sadeur (Jacob), Seducacer, Savonarola (Hieronymus), Sennert (Daniel), Simonides, Sommons-Codom, Spinoza, Stilpo, Stoffer (Johann), Synergisten, Takiddin, Thales, Theon, Thermophorien, Thomäus (Nicolaus Leonicus), Timoleon, Tiresias, Tulla, Turlupiner, Tyrannion, Valla (Lorenz), Vayer (Franciscus de la Mothe le), Wittichius (Christoph), Xenokrates, Xenophanes, Zabarells (Jacob), Zeno von Elea, Zeno, ein ephkurischer Philosoph, Zoroaster.

A B H A N D L U N G E N,

I. Ueber die Offenbarung.

In Untersuchungen, die *Volks*-Meinungen und *Volks*-Glauben (dieses im edlern Sinne genommen) zum Gegenstande haben, glaube ich, kann man in Absicht auf die Prüfung und Kritik desselben nicht genug mit Behutsamkeit und Vorsicht zu Werke gehen: und wenn es nöthig ist, was der yerewigte *Mendelssohn*, wenn man eine Zeitlang in abstrakten Spekulationen gelebt und sich gleichsam da verloren habe, anrät, daß man sich endlich wieder mit dem *gemeinen Menschen* orientire; so, dünkt mich, ist dieses eben hier und alleia bei solchen Materien nöthig, die ein praktisches Interesse haben und zum *Volks*glauben gehören. Denn was die eigentlichen Gegenstände betrifft, die in dem Gebiete der spekulativen Philosophie liegen: so sehe ich nicht ab, was hier für ein Orientiren mit dem gemeinen Menschensinne nöthig seyn soll; da dieser gar nichts mit diesen spekulativen und weit über seinen Gesichtskreis hinausgehenden Untersuchungen zu thun hat. Aber bei praktischen Materien, die uns einer allgemeinen Stimme und als ein gewisses sicheres Resultat von dem Volke (von dem Menschen, in wiewfern er nicht durch Philosophie oder Philosophiren, sondern durch eine natürliche Vernünftigkeit, daß ich dies ungewöhnliche Wort brauche, auf diesen

oder jenen Glauben geleitet wird), da habe ich dafür, ist *jenen* Rath des *Welweisen* nicht ganz ohne bewährten Nutzen, daß man sich nämlich endlich wieder mit dem gemeinen Sinne des Menschen vereinigt und sehe, in wie weit das durch Philologie und Kritik herausgebrachte Resultat mit der *Volks*meinung über den Gegenstand, der von dem Philosophen in Anspruch genommen worden, übereinstimmt, in wiefern es zur *Sicherstellung* und *Befriedigung* des *Volks*glaubens zulange oder denselben in einer *Diognallinie* durchschneide. Und hinc eben bei solchen praktischen Materien, wenn von der einen Seite die Philosophie sich nicht von dem Glauben des Volks getrieben läßt, kann man auch von der andern Seite, um dem möglichen Despotismus der Philosophie oder des Philosophen über die praktische allgemeine Ueberzeugung, die das Volk von einem Gegenstande hat, vorzubeugen, und um eine *gemäßigte* Denkart hervorzubringen, die *Maxime* zur Befolgung, die eben mit jenem obigen Rathe übereinstimmt, aufstehen, „daß man so lange gegen das gesunde Resultat seiner Untersuchung, wenn sie nämlich eine praktische Materie betrifft, Verdacht hegen müsse, so lange und wenn es nicht mit dem unter dem Volke angenommenen und allgemeinen herrschenden Glauben zusammenstimmt, und daß man das aus der Untersuchung abge-

abgeleitete Resultat so lange als *wahr* geschlossen und *nicht* vollendet annehmen müsse bis es endlich oder ein anderes Resultat statt desselben mit dem Volksglauben übereinstimmt.“ Diese Maxime stützt sich aber auf einen sehr rechtmäßigen und rechtlichen Grund, wider den wohl kein Philosoph, der die laute Aeußerung und das Wirken der Vernunft auch in der allgemeinen Volksklasse anerkennt, etwas haben wird, das nämlich jede mit Allgemeinheit und mit einer gewissen innern Nothwendigkeit angenommene Meinung in dem vernünftigen Theile des Menschen ihren Grund haben, und also auch in Wahrheit bestehen müsse.

Unter diesen praktischen philosophischen Verhandlungen, die einen solchen Volksglauben und eine *Gewissenssache* des Volks gleichsam zum Ziel der Untersuchung haben, glaube ich nun auch die Frage über *Offenbarung* und *Offenbarungsglauben* aufzählen zu dürfen: Fragen, welche in den neuern Zeiten der *kritischen* Philosophie besonders so angelegentlich sind untersucht worden, und deren Beantwortungen, mehr oder weniger fast alle, von dem allgemeinen Volksglauben, der die Offenbarung als eine von Gott unmittelbar dem Menschen gegebene Belehrung über Dinge, die er nicht durch die eigenen Mittel seiner Vernunft hätte finden können annimmt, abweichen. Das der Offenbarungsglaube und die Ueberzeugung von dem Daseyn einer Offenbarung aber wirklich eine solche allgemeine Stimme für sich habe, und mit einer gewissen innern Nothwendigkeit der menschlichen Natur gleichsam eingepflanzet zu seyn scheinen, brauche ich wohl nicht erst zu zeigen. Die Geschichte zeigt es, die unter den kleinsten und größten, den rohesten und kultivirtesten Völkern Offen-

Annal. 797.

barungen und Spuren des Offenbarungsglaubens aufweist, und die ebenfalls zeigt, wie schwer dieser Glaube aus dem Gemüthe eines jeden einzelnen zu entreißen und gleichsam zu vertilgen sey. Diese Allgemeinheit und diese anscheinend innre nothwendige Aufnahme des Offenbarungsglaubens, sage ich also, muß uns bei den Untersuchungen, die sich mit der Kritik dieses Glaubens beschäftigen, zur größten Behutsamkeit und Vorsicht anrathen, das wir gegen uns selbst und gegen das Resultat unserer Untersuchung gleichsam auf der Hut sind, bis wir es mit der allgemeinen Volksstimme über diesen Gegenstand in Uebereinstimmung zu bringen im Stande sind. Diese Maxime ist aber bloß ein Mittel und soll bloß ein Mittel seyn, bei philosophischen Untersuchungen uns vor Ueberzeugung zu sichern, das wir nicht gleich jedes Resultat für das wahre und das rechtmäßige halten. Sie gründet sich, diese Maxime, auf die von der Seite der Philosophen und von Seiten des Volksglaubens sehr gerechten Ansprüche und Forderungen, das dieser der Philosophie gehorsame, ihren Untersuchungen sich hingebe, aber ohne sich unter ihr zu beugen und seinem Rechte zu entgehen, d. h. das der Philosoph von der andern Seite auch nicht gleich jedes mögliche seiner Resultate, der Volksstimme als ein einziges wahres und unabänderliches Gesetz vorreibe.

Als ein *Theil* dieser Maxime, welche eine gemäßigte Denkart und einen Geist des bescheidenen Zweifels in die praktischen Untersuchungen bringt, deren Resultate nämlich dem Volksglauben zuwider sind und sich mit dem gemeinen Sinne entzweien, und *zur Befolgung derselben* gehört denn auch, das, bevor der Kreis von Untersuchungen abgeschlossen, oder ein Resultat, das sich nicht mit der Volksmeinung

Zz

ver-

verrät, als gültiges, gleichsam von der unbestochenen Philosophie bewiesenes Gesetz dem gemeinen Sinne zur Annahme vorgeschrieben wird, oder wo man wenigstens, (wenn das Resultat auch nicht in die Bekanntheit des oikos übergeht) den all gemeinen Volksglauben über einen Gegenstand als etwas ungültiges und ungegründetes darzuthun zu haben glaubt, — *so viele Versuche als möglich, aufstelle*, bis man vielleicht endlich auf ein Resultat trifft, das den strengen Forderungen der Philosophie Genüge thut, zugleich aber auch der Volkmeinung günstig ist, und diese in ihrem Anspruche gelteu läßt. Diese Mannigfaltigkeit der Versuche, die angestellt werden, ist eben ein Beweis und eine Folge jener *gemäßigten* Denkart der Schonung und der Achtung für den gemeinen Menscheninn, daß man nämlich alles vorher thun wolle und alles gethan habe, daß man sich gleichzeitig während dem Untersuchen unablässig nach dem Sinne des Volks orientirt habe, um auf ein Resultat zu treffen, das der allgemeinen Annahme gemäß ist. Nach dieser Maxime als einem äußern Kriterio würde denn das Resultat die günstigste Meinung der Wahrheit für sich haben, das mit dem Volksglauben übereinkommt. Aber auch diese Maxime ist nur *Maxime, Vorschrift*, nicht Gesetz: sie soll nur anleiten, alles vorher zu thun, ehe eine Untersuchung über einen praktischen Gegenstand abgeschlossen wird, sie soll aber nicht so viel bedürfen, als, daß der Philosoph auf kein anderes Resultat kommen müsse und kein anderes Resultat für das wahre halten dürfe, als welches mit dem allgemeinen Volksglauben übereinstimmt.

Dieser Vorschrift zufolge kann es nur wohl auch nicht unrichtig seyn noch mehrere Versuche zur Begründung des Of-

fenbarungsglaubens und mehrere Untersuchungen über das Offenbarungsobjekt anzustellen, und diese neuen Versuche mit den älteren zu vergleichen. Wenn die Bemühung daher, der ich mich auf diesen Gegenstand unterziehen werde, auch nicht *an sich* einen Werth erhalten sollte: so müßte sie doch einigen in Absicht auf jene Maxime erhalten. Denn wenn der Kreis aller möglichen Versuche über einen Gegenstand vollendet ist, und dieses Vollenden wird durch jeden neuen Versuch herbeigeführt und beschleunigt, da der Verstand nur einen bestimmten Kreis von Denkgesetzen und von möglichen Urtheilen hat; so kann denn *erst* mit Wahrheit und voller Überzeugung ein Resultat abgeschlossen und in Absicht auf den Volksglauben abgeleitet werden.

Wenn aber vielleicht diese Maxime als Regel der Vorlicht in praktischen Untersuchungen mehreren Weltweisen, die lieber *a priori* entscheiden und gern ihre Resultate als eine ewige nicht zu bezweifelnde Autorität dem Volksglauben, (unter welchem ich nun auch die Philosophen von behutamerer Denkart verstehe) vorschreiben, von wenigen Belange und Gewichte, vielmehr ein Zeichen einer kränklichen (oder *weinerlichen*) Philosophie seyn sollte: so verweise ich diese, um ihnen die Nothwendigkeit jener Regel und Maxime zu zeigen, daß man, was für *einen* allgemeingültig ist, nicht als für *alle* allgemeingültig ansehe, selbst auf die Verschiedenheit der Meinungen und Resultate in philosophischen Untersuchungen hin — auf die Verschiedenheit der Resultate z. B. über Offenbarung und Offenbarungsglauben, wo die sich widerstreitenden Folgesätze Männern *eigen* sind, die gleichen Anspruch auf unser Vertrauen und Achtung haben. Ich verweise hin auf die

die ganz entgegenstehenden Resultate, die nach einer Philosophie, der *kritischen*, gefolgt werden, wo auf der einen Seite der Vernunft das Richter- und Auslegungsamt über Offenbarung zuerkannt, auf der andern Seite aber von der entgegenstehenden Parthei behauptet wird, daß man die Vernunft unter dem Glauben an Offenbarung müßte gefangen nehmen, u. s. w.

Ich gestehe aber hier, daß ich besonders durch die neuern ernstlichen und gründlichen Prüfungen über Offenbarungsglauben und Offenbarung; durch Hrn. *Tieftrunks Anzeige des Systems der Moral von Reinhard* (i. Erfurter gelehrte Anzeigen St. 66), durch die genaue Prüfung dieses Werks in dem *neuesten Stücke der Jakobschen phil. Annalen*, durch den neuen Versuch Hrn. *Nietzhammers* (*Doctrinae de Revelatione etc. Jenae 1797.*) und selbst durch die *Vorrede des Hrn. Reinhard* zu seinem oben genannten Werke — zu *diesem Versuche*, dem ich nur einen subjektiven Werth in Absicht auf jene Maxime beilege, bin veranlaßt worden. Und diese individuelle Veranlassung ist es denn auch, warum ich diesem rezensirenden Aufsätze eine Stelle in den *Jakobschen phil. Annalen* wünsche; und diese Stelle wird ihm der unpartheiische *Herausgeber* derselben auch nicht verlagen.

Nach einer allgemeinen Uebersicht kann man die Hauptpartheien, welche auf dem Gebiete der positiven Theologie ihre Streitigkeiten führen, gleich den drei Hauptpartheien in der Philosophie (Dogmatiker, Idealisten, Skeptiker) eben so unter drei Nahmen unterscheiden; als erstlich: Orthodoxe, zweitens Offenbarungslügner, drittens Heterodoxe. Die erstern gehen, wie die Dogmatiker der Philosophie, geradezu von der Erfahrung aus, halten sich an das

Offenbarungsobjekt, ohne zu philosophiren, d. h. ohne auf einen Grund a priori die Annahme desselben zu gründen; und für sie ist denn die Offenbarung, gleich der Erfahrung für die Dogmatiker in der Philosophie, ein Ding an sich, (in theoretischer Rücklicht). Die Offenbarungslügner gehen von theoretischen bestimmende Grundsätzen a priori aus, und hier müssen sie denn finden, daß in der Erfahrung kein überfinnliches, kein fremdes Glied in der natürlichen streng verbundenen Kette der sinnlichen Erscheinungen nach Ursache und Wirkung aufzitreten kann, und sie haben also nach dem Standpunkte, auf dem sie stehen, allerdings Recht, die Offenbarung zu läugnen und abzuspochen, wenn die Erfahrung und die Gesetze a priori für die Erfahrung noch einige Gültigkeit behalten sollen. Die Heterodoxen wählen den Standpunkt von der praktischen bestimmenden Vernunft, um über die Offenbarung zu entscheiden: und da sie hier von vieler Gegend aus, wie die Skeptiker weder die Möglichkeit der Offenbarung läugnen, noch dieselbe darthun können: so gelangen sie zu der der Orthodoxen fremden und anstößigen Folgerung; daß man den besten möglichen moralischen Gebrauch, ohne sich in transcendente Untersuchungen über Offenbarung einzulassen, von der Offenbarung machen könne, und nach verschiedenen hypothetischen Voraussetzungen, die die Nothwendigkeit dieses Gebrauchs darthun sollen, machen müsse.

Ein Grundsatz, von dem man bei einer Untersuchung über einen Gegenstand ausgehet, kann *rechtlich* seyn, ohne deswegen *rechtmäßig* zu seyn. Ich will sagen, ein Grundsatz, nach dem man über einen Gegenstand entscheidet, kann wohl der Philosophie im Allgemeinen gemäß seyn,

Z z :

cr

er kann a priori nach den bestimmenden Theilen und Getetzen des Erkenntnißvermögens gegeben seyn; ohne deswegen dem besondern Gegenstande, über den geurtheilt und entschieden werden soll, angemessen und auf denselben passend zu seyn. Der Grundsatz: „dass alles in der Natur nach der nothwendigen Verbindung von Urtheil und Wirkung bestimmt sey“ z. B. ist ein rechtlicher Grundsatz; aber angewandt auf die praktische Freiheit des Menschen ist er, ob er schon rechtlich ist, doch nicht rechtmäßig. Bevor man überhaupt nach einem Grundsatz über einen Gegenstand urtheilt, muß man vorher bestimmen, ob nach diesem Grundsatz über diesen Gegenstand geurtheilt werden dürfe? muß vorher selbst bestimmt werden, nach welchem Grundsatz man über diesen oder jenen Gegenstand urtheilen und die Untersuchung anstellen müsse. Es ist daher wohl deutlich, daß man nach mehreren rechtlichen Grundsätzen über die Offenbarung könne geurtheilt haben, ohne daß diese Grundsätze deshalb rechtmäßig waren.

Und hier, glaube ich, ist der Vorwurf wirklich nicht zu hart und nicht unverdient, wenn ich sage, daß diese so nothwendige Präliminar-Untersuchung über den rechtmäßigen Grundsatz der Beurtheilung der Offenbarung von den meisten, die über Offenbarung Erörterungen angestellt haben, ist vergessen und unterlassen worden, — eine Untersuchung, ohne die man wohl konsequent in seiner Abhandlung über Offenbarung schließen und folgern kann, aber wo vielleicht die Prämissen dieses Schlusses unrechtmäßig und nicht auf den Gegenstand anwendbar seyn könnten. Je nachdem man von einem bestimmten Theile des Vorstellungsvermögens ausgeht, und diesem das Offenbarungsobjekt, über

das geurtheilt werden soll, unterwirft: muß auch das Resultat und das Urtheil über diesen Gegenstand verschieden seyn. Wie das Vorstellungsvermögen in zwei besondere Gebiete sich trennt, das theoretische und praktische: so kann man auch im Allgemeinen vorertheilen sich beiden Haupttheilen über Offenbarung urtheilen. In Rücksicht des *theoretischen* können wir 1) a posteriori anfangen und das Urtheil auf das besondere Offenbarungsobjekt gründen. Hier also, da alle Philosophie, alle Begründung durch einen Grund a priori wegfällt, bleibt das Offenbarungsobjekt als ein wirkliches Gegebenes das Hauptmoment des Beweises (der Bestätigung), das eine Offenbarung sey. Hier ist die Region, wo die veralteten Systeme der strengen Rechthabigkeit hingehören. 2) Man kann a priori von theoretischen Grundsätzen ausgehen. Aber, ohne hier weiter dieses zu beweisen, hier muß, da kein fremdes Glied in die Kette der sinnlichen Erscheinungen kommen darf, alle Offenbarung ausgeschlossen, und als etwas der ganzen Erfahrung zuwider geläugnet werden. Gehet man von der *praktischen* bestimmenden Vernunft aus: so sind hier wieder zwei mögliche Wege der Beurtheilung denkbar. 1) Von dem Objekte aus, das moralisch seinem Gehalte nach (hier entsteht der Beweis für die Göttlichkeit der Offenbarung aus dem Inhalte der letztern) berücksichtigt und wo immer die Offenbarung nach diesem ihrem Inhalte nach der Form und der Einkleidung ihres Inhalts beurtheilt wird. Auf diesem Wege finden wir z. B. den Perfektibilitätsgrundsatz. Oder 2) a priori von der reinen bestimmenden praktischen Vernunft aus, wo die Vernunft als bestimmende Richterin und Auslegerin über die Offenbarung gesetzt wird, und diese sich nach dem Moralgesetz der

der möglichen Auslegung nach, bequemen muß. Von der praktischen bestimmenden Vernunft kann das Unmittelbare der göttlichen Offenbarung weder gelügnet noch bewiesen werden: es bleibt und ist hier ein transcendentes Problem: und der Skeptizismus, der weder bejahet noch verneint, ist hier das Endresultat. Nach dieser praktischen bestimmenden Vernunft kann nun unter hypothetischen Voraussetzungen auf verschiedene Weise die Nothwendigkeit der Offenbarung zu zeigen verucht werden. Einen dritten Weg die Offenbarung zu beurtheilen gibt es endlich wenn man von *teleologischen* Principien ausgehet und die Offenbarung diesem Grundsätze unterwirft. Ein Weg, den Prof. Jakob in seiner vorstreflichen allgemein praktischen Abhandlung „über die Religion“ (f. Annalen St. 3. 1796.) eingeschlagen hat und neuerlich wider Prof. Niehammer in der Schrift „Doctrinae de Revelatione — Periculum“ verfolgt hat. Wir lehen jetzt noch nicht darauf hin, in wiefern dieser Weg, die Offenbarung zu beurtheilen, rechtmäßig ist.

Den Heterodoxen, die nämlich von der bestimmenden praktischen Vernunft ausgehen und die Offenbarung nach dem Grundsätze derselben berücksichtigen, wo die Vernunft das Richteramt über die Offenbarung erhält, steht eine andere neue philosophische Parthei entgegen, die aber auch von Kantischen Grundätzen ausgehet und die Principien dieser Philosophie sich zu Nutze macht, eine Parthei, die die Offenbarung in ihrer unmittelbaren göttlichen Autorität zu beweisen und zu begründen sucht. — Es fragt sich, welche von allen diesen Partheien hat Recht d. h. welches Princip der Beurtheilung der Offenbarung ist rechtmäßig? Denn nach dieser *Rechtmäßigkeit* kann nur jenes *Recht* entschieden werden.

Vor allen Fragen, „ob die Offenbarung wahr“ und „ob sie nothwendig sey?“ muß erst das rechtmäßige Princip der Beurtheilung der Offenbarung ausgemittelt werden: denn ohne diesem Princip müssen auch jene Fragen verschieden beantwortet werden können, je nachdem man sie nach diesem oder jenem Theil des Erkenntnißvermögens beurtheilt. Und man gehet, glaube ich, von einem zu allgemeinen Kreise aus, wenn man nach jenen allgemeinen Fragen, „ob die Offenbarung wahr und nothwendig ist?“ die Nothwendigkeit und Wahrheit der Offenbarung zu zeigen sucht. Daher ich eben auch nicht mit der neuen Begründung von Hrn. Niehammer, da er von jener allgemeinen Frage der Nothwendigkeit der Offenbarung ausgehet, als einer wahren Begründung zufrieden seyn kann. Denn die Nothwendigkeit der Offenbarung und des Offenbarungsglaubens kann sie nicht nach der bestimmenden praktischen Vernunft, kann sie nicht nach der postulirenden praktischen Vernunft — nach der teleologischen Urtheilskraft beurtheilt werden? welcher Weg der Beurtheilung der Nothwendigkeit der Offenbarung nach diesem möglichen Theilen der Erkenntniß ist aber nun richtig? Es ist hieraus deutlich, das die Beantwortung der allgemeinen Frage: „ist die Offenbarung nothwendig?“ zu weitkreidend, und die ohnmaßgebliche Begründung der Offenbarung nach der praktischen *bestimmenden* Vernunft (*ut argumentum sit ad implenda officia et instrumentum formationis, Hülfsmittel der Moralität und Erziehungsmittel zur rein moralischen Selbstbestimmung*) da die *Rechtmäßigkeit des Beurtheilungsprincips* unbewiesen ist, ebenfalls auch unbewiesen ist.

Ein Beurtheilungsprincip kann aber nur in sofern *rechtmäßig* seyn, als es mit dem

dem *Wesen des Begriffs von dem Gegenstande*, über den geurtheilt werden soll, *übereinstimmt*. Also vor allen Dingen, um das rechtmäßige Princip der Leutheilung über Offenbarung zu finden, muß der Begriff Offenbarung erörtert und sein Inhalt, sein Wesen bestimmt werden.

Diese Bestimmung des Wesens, des Inhalts des Begriffs darf aber nicht zufällig seyn: d. h. der Begriff muß nicht bloß analytisch zergliedert werden; denn vor der Analysis muß erst die *Synthese* der Merkmale *berichtiget und gerechtfertigt werden*. Die Bestimmung des Inhalts und des Wesens des Begriffs oder die Erklärung darf also nicht nach dem, was gewöhnlich für Merkmale in dem Begriffe Offenbarung gedacht werden, geschehen: denn eine solche Bestimmung ist unzuverlässig, da sie die Merkmale in dem Begriffe nicht zugleich als nothwendig rechtfertigt.

Die synthetische Erklärung und das synthetische Auluchen der Merkmale des Begriffs Offenbarung kann nur geschehen, nach dem *Ursprunge* und dem *Quell* des Begriffs Offenbarung. Aus diesem Quell und dem Ursprunge des Begriffs muß sich die Synthesis und die Rechtmäßigkeit der Synthesis der Merkmale in dem Offenbarungsbegriffe ergeben. Also muß eine Untersuchung über den Ursprung des Begriffs Offenbarung allen weitem Fragen und Erörterungen über Offenbarung vorhergehen. — Hier ist nun das erste wesentliche Gesetz jeder gründlichen Untersuchung über Offenbarung bestimmt; und dieser Fundamental-Erörterung kann sich keine Untersuchung über Offenbarung und Offenbarungsglauben, über die Nothwendigkeit und Wahrheit einer Offenbarung entziehen. Sie ist die Basis jeder weitem Bestimmung dieses Gegenstandes.

Mehr als drei Quellen, aus denen der Begriff Offenbarung entspringen könnte, können gar nicht gedacht werden: n weder er ist ein Erfahrungs-begriff (das Offenbarungsbjekt gibt ihn selbst oder sonst irgend eine andere empirische Wahrnehmung; oder er ist eine Dichtung der Phantasie, er gehört unter die ganz willkürlichen Begriffe; oder drittens er ist in dem reinen Erkenntnisvermögen, in weitem dieses gewisse nothwendige und allgemeine Anlagen und Begriffe enthält, gegründet. Ich übergehe die beiden ersten Quellen, und setze unter der Bedingung, daß folgende Untersuchung richtig ist, voraus, daß er aus diesen beiden ersten Quellen nicht entspringt. In die Untersuchung, daß er aus diesen Quellen nicht entspringen kann, kann ich mich hier um der Kürze willen, der ich mich befehlen will, nicht einlassen; ob ich es gleich glaube erweisen zu können, daß er seinen Ursprung weder aus der Erfahrung noch in der Phantasie und Einbildungskraft haben kann. Es bleibt also das ganze Gebiet des reinen Erkenntnisvermögens übrig, um hier den Ursprung des zu erörternden Begriffs aufzusuchen. In dem Begriffe Offenbarung sind aber die Merkmale „*unmittelbare Veranstaltung von Gott*“ und „*Belehrung über übersinnliche Dinge, die der Mensch nicht durch eigene Vernunft hätte finden können*“ enthalten. Wir müssen diese Merkmale nach dem gewöhnlich gedachten Offenbarungsbegriff, der in der Volksüberzeugung ist, aufnehmen; damit wir wissen, was wir zu suchen haben und was wir auffinden wollen. Die Rechtfertigung dieser Merkmale oder die Widerlegung derselben als fallich müssen wir bis zuletzt, nachdem wir den Ursprung des Begriffs aufgefunden haben) verparen. Daß wir aber diese Merkmale des Begriffs schon vorausnehmen, ist kein Fehler

Fehlet der Untersuchung: denn wir nehmen sie nur in Allgemeinen an, um zu wissen, was wir suchen wollen und um uns in den Standpunkt unserer Untersuchung zu orientiren, ohne sie deswegen als wahr und gültig anzunehmen. Im Verfolg werden sie entweder selbst a priori abgeleitet oder als nichtig und leer verworfen werden.

Daß der Begriff Offenbarung diesen Merkmalen nach, auf die sich der Volks Glaube stützt, nicht in demjenigen Theile des Erkenntnisvermögens, welcher *Verstand* heißt, seinen Ursprung haben könnte, ist daraus klar, daß unter den Kategorien, die als Gesetze für die Erfahrung gelten, und unter allen bestimmenden Grundsätzen für die Erfahrung kein einziges Merkmal ist, das nur entfernt auf den Begriff Offenbarung hinweist, daß wir hier keine Stelle finden, wo wir den Begriff ableiten könnten. Daß ferner dieser Begriff nicht in demjenigen Theile des reinen Erkenntnisvermögens, welcher *praktische bestimmende Vernunft* heißt, seine Quelle habe, läßt sich ebenfalls wider aus dem völlig ausgemessenen Gebiete dieses Theils des Erkenntnisvermögens, das nur ein einziges Moralgesetz in sich enthält, und das nur auf dem was praktisch ist, seinen Boden hat, beweisen. Für diese beiden bestimmenden Theile des a priori bestimmten Erkenntnisvermögens ist also unser Begriff nichts. Es bleibt nun noch der *reflektirende* Theil des Erkenntnisvermögens übrig.

Die teleologische Urtheilskraft, die nach ihrem regulativen Princip alles auf einen höchsten letzten Zweck bezieht, würde und muß wohl auch das Objekt, das wir Offenbarung nennen, und in dem sich eine ausgezeichnete besondere Verbindung von Umständen zeigt, die sich auf jenen

höchsten Zweck zu beziehen und ihm gleichsam zu verrathen scheinen, als eine besondere vorzügliche Veranstaltung der Vorsehung als unter derselben Leitung stehend betrachten. Allein ich frage hier, woher nimmt denn diese teleologische Urtheilskraft die einzigen Merkmale, womit sie ein einziges Objekt ausstattet, „unmittelbare Belehrung von überfinnlichen Dingen“ unter welchem Begriff sie nur ein einziges Objekt subsumirt? Hat die teleologische Urtheilskraft Bestandtheile, Principien in sich, aus denen der Ursprung dieser Merkmale angegeben und aufgefunden werden könnte? Was ist es, das diese teleologische Beziehung nur ein Objekt aus dem ganzen Univero gleichsam ausliebt, und dieses als Offenbarung gelten läßt; da sie die andern Objekte, obgleich unter der nämlichen Beziehung auf einen höchsten Zweck, nur gleichsam unter den allgemeinen Titel einer Vorsehung subsumirt? Enthält die reflektirende Urtheilskraft mehrere Principien in sich, nach denen das eine auf ein besonderes Objekt, das nun Offenbarung heißt, angewandt wird, und die andern auf die übrigen Objekte? — Nach diesem Theile des Erkenntnisvermögens ist mir immer noch der Begriff Offenbarung und der Ursprung desselben, um dessen Erörterung es hier zu thun ist, räthselhaft. Da die teleologische Urtheilskraft die übrigen Objekte, die nicht Offenbarung sind, doch in eben dieselbe Beziehung mit dem höchsten Zwecke und in Bezug auf das höchste Wesen bringt, wie die Offenbarung selbst: was ist es, daß sie das eine Objekt nur mit dem geheimnißvollen Namen „Wunder“ bezeichnet; daß sie die übrigen Objekte (Weltbegebenheiten, besonders merkwürdige Fakta als natürliche obichon unter der Leitung der Vorsehung stehende Fakta beurtheilt: dies eine Faktum aber als un-

der Möglichkeit jenes Anspruchs. Dieser Anspruch auf höhere Gewisheit wird aber geweckt durch das Erkenntnisvermögen überhaupt beiwohnende Streben nach Wahrheit und der letzten Gewisheit, welches St eben nach Einheit und Wahrheit in jedem hypothetischen Satze sichibat ist; ferner trägt aber auch die Form jener Postulationen, je lebhafter die subjektive praktische Ueberzeugung von den elben ist, den Grund von dem Gefühl des Mangels der Ueberzeugung durch objektive Gründe, und so das Interesse für eine größere Gewisheit dessen, was postulirt wird, in sich. In demjenigen, der die lebendigste Ueberzeugung von den Postulaten ist, muß also eben sowohl jener Anspruch auf höhere Gewisheit rge seyn, als in dem sinnlichen roheren Menschen, oder, was er subjektiv von einem Daseyn postulirt, auch objektiv unter sinnlicher Form und Wahrnehmung sehen will. Dieser Anspruch, je dringender die Nothwendigkeit der Wahrheit der Postulationen und das praktische Interesse derselben geföhlt wird, ist nothwendig mit dem *Wunsch* verbunden, das eine solche subjektive Gewisheit und Zusicherung da seyn möge; — es ist mit ihm ein *Anspruch an das höchste Wesen* unmitelbar verbunden, „es möge diese höhere Gewisheit gegeben haben“; und aus diesem Wunsche, je lebhafter er ist und hingeleitet zugleich auf das höchste wohlthätige Wesen, gehet die Selbstüberzeugung hervor, „es werde diese Zusicherung, diese höhere objektive Gewisheit gegeben haben.“ Da in dem einen Postulate das Daseyn Gottes selbst postulirt wird, so liegt der Anspruch an Gott selbst, das er objektive Gewisheit von seinem Daseyn und die objektive Zusicherung von dem Kommen eines höchsten Gutes gebe, sehr nahe die praktische postulierende Vernunft wird selbst durch das, was sie postulirt,

Annal. 797.

jener Anspruch unmitelbar an Gott zu thun hingeleitet. — Nur des äußersten Umriss, und die ersten Linien gebe ich hier von meinem Veruche an, den Begriff der Offenbarung abzuleiten und seinen Ursprung aufzuzuchen.

Dieser Anspruch, der aus der postulirenden praktischen Vernunft selbst hervorgehet, an Gott auf eine unmittelbare gewisse Zusicherung von seinem Daseyn und dem Kommen eines höchsten Guts, ist der *Anspruch an eine Offenbarung*. Von diesem Anspruche sind die Postulate der praktischen Vernunft selbst das Fundament: und dieser Anspruch als Folge ist daher eben so ursprünglich rein als eine allgemeine Aufgabe der postulirenden praktischen Vernunft, wie die Postulate selbst. Dieser Anspruch an Offenbarung gehet hin auf eine *objektive Zusicherung von dem Daseyn Gottes, und dem Kommen eines höchsten Guts*: und da nun dieser Anspruch sich nur an Gott richten kann, als den, der diese Zusicherung allein geben kann; so ist der Anspruch an Offenbarung der Anspruch an eine von *Gott selbst unmitelbar gegebene* Zusicherung seines Daseyns und des Kommen eines höchsten Guts. Und dieses ist dann die Erklärung des Begriffs Offenbarung.

In diesem Anspruch auf eine von Gott gegebene objektive Zusicherung seines Daseyns und des Kommen eines höchsten Guts ist aber nun ein *Widerstreit* enthalten zwischen dem *sinnlichen und übersinnlichen*, zwischen dem, was dargestellt werden soll, und dem, wie es dargestellt werden soll. Das Darzustellende ist das Daseyn Gottes und das Kommen eines höchsten Guts: die Darstellung soll objektiv, denn es betrifft ein Daseyn, also sinnlich seyn. Also ist in dem Anspruche und in dem Begriffe von Offenbarung

A a a

barung

barung selbst ein Widerstreit enthalten: denn das Ueberfinnliche widerstreitet eben aller Darstellung durch Objektivität, durch Sinnlichkeit. Dennoch aber ist dieser Anspruch, welcher beides widerstreitet, a priori gegeben, und aus den Postulaten selbst hervorgegangen, er ist nothwendig. Es entsteht also zwischen dieser Nothwendigkeit der Verbindung jener widerstreitenden Merkmale in dem Begriffe Offenbarung, welche Nothwendigkeit durch den reinen ursprünglichen Anspruch gegeben ist, und dem in dem Begriffe Offenbarung selbst statt findenden Widerstreit der Merkmale des Ueberfinnlichen und Sinnlichen — eine *Antinomie*, daß ich so sage, *zwischen Verbindung und Nichtverbindung*. Das Gemüth wird dadurch in einen gewissen Anstoß und in ein Schwanken zwischen der Unmöglichkeit zu verbinden und der Nothwendigkeit zu verbinden gesetzt. Dieser Anstoß wird durch den Gemüthszustand „Verwunderung“ ausgedrückt, und dieses auf den Begriff, der ihn hervorbringt, übertragen, ist in dem Begriffe Offenbarung der Begriff „Wunder“ enthalten und Offenbarung schon dem Inhalte des Begriffs nach ein Wunder.

Also ist auch a priori der Begriff des Wunders in dem Begriffe Offenbarung gegeben; und Offenbarung ist so auch nicht möglich ohne Wunder. Denn die Zusicherung von dem Daseyn Gottes und dem Kommen eines höchsten Guts soll sinnlich seyn, das Darzustellende ist aber ein überfinnliches. Daher die ganze Form, die Darstellung einer Offenbarung wunderhaft und wundervoll seyn muß. Der Begriff der Offenbarung kann also erstlich an und vor sich selbst nach den innern Merkmalen betrachtet werden, zweitens kann Offenbarung und die Möglichkeit der Offenbarung

betrachtet werden in Beziehung auf das höchste Wesen, das die Offenbarung gibt. Dort finden wir einen Widerstreit, — *Wunder*: hier zwischen dem höchsten Wesen und der Offenbarung durch die Beziehung derselben auf Gott haben wir einen leeren Titel, d. i. *Geheimniß*, (wir können es nicht einsehen, wie Offenbarung möglich ist, in welcher Beziehung die Offenbarung, z. B. Christus als Gott-Mensch, zu Gott steht.) Der Begriff des Geheimnisses liegt in der Beziehung eines Ueberfinnlichen, der Offenbarung, zu einem andern Ueberfinnlichen, zu Gott. Der Begriff Wunder liegt in der Beziehung eines Ueberfinnlichen auf ein Sinnliches als die Darstellung desselben. Geheimnisse und Wunder müssen also mit der Offenbarung gegeben seyn, wie der Begriff Offenbarung in verschiedener Beziehung selbst Wunder und Geheimniß ist.

Offenbarung und geoffenbarte Religion sind aber auch nun weit von einander verschieden, und so von einander unterschieden, wie Dogmatik als der wissenschaftliche Auszug der Lehren der Offenbarung, von der theologischen Moral, als dem wissenschaftlichen Auszuge der Lehren der geoffenbarten Religion. Offenbarung stellt uns nicht die Qualität Gottes und die Qualität des höchsten Guts oder eines andern Lebens dar, sondern seine Existenz und das Kommen eines künftigen höchsten Guts. Die geoffenbarte Religion stellt uns aber die Qualität Gottes (als moralischen Gesetzgebers) und die Qualität des höchsten Gutes dar. Die geoffenbarte Religion ist aber etwas mit der Offenbarung zugleich gegebenes. Die geoffenbarte Religion gehört, daß sie anerkannt werde, vor den Richterstuhl der praktischen *bestimmenden* Vernunft, — die Offenbarung vor das Forum der *postu-*

postulirenden praktischen Vernunft. Ueber der grossenartigen Religion hat die praktische bestimmende Vernunft das Amt der Auslegung und der Interpretation der Moral gemäss: aber in Ablicht der Offenbarung muis sich, so zu sagen, die Vernunft dem Glauben gesaugen geben, — hier hat die Offenbarung die erste Autorität und das Richteramt.

So ist aber nun auch in der That die Offenbarung etwas, was die Vernunft sich nicht selbst geben konnte; sie ist eine Belehrung von etwas Ueberinnlichen, nämlich eine objektive von Gott unmittelbar gegebene Zulicherung von seinem Daleyn und dem Kommen eines höchsten Guts. Die Offenbarung enthält nichts *materiell* mehr, als die postulirende praktische Vernunft enthält; aber *formell* mehr, nämlich die grössere, der Vernunft unzugängliche objektive Gewläheit von dem Daleyn Gottes und dem Kommen eines höchsten Guts, welches beides sie blos postulirt. Nach dieser *formellen* Bestimmung der Offenbarung richtet und muos sich auch die Auslegung der Offenbarung richten. Doch dieses kann ich hier nicht weiter auseinander setzen.

Die Kriterien einer Offenbarung sind, dem Begriffe derselben gemäss, denn sie müssen sich aus diesem ergeben, 1) dem *Inhalte* nach: hats die vorhandene Offenbarung denselben Inhalt habe, den der Begriff der Offenbarung in sich fasst; 2) *formell*: hats sie, wie in dem Begriffe der des Wunders und des Geheimnisses enthalten ist, auch mit Wundern begleitet sey, und Geheimnisse in sich enthalte. Wunder und Geheimnis, dem Begriffe nach, ist etwas unauflösbares: Wunder und Geheimnisse in einer vorhandenen Offenbarung können also auch nie aufgelöst werden, und man

verkennt seinen Gegenstand, wenn man sie auflösen sa. hr.

Nach diesen Kriterien wird die erwartete Offenbarung, auf die ein reiner ursprünglicher Anspruch in der Vernunft ist, angenommen und geglaubt. Nach dieser Annahme einer vorhandenen Offenbarung ist nun keine Offenbarung mehr möglich, d. h. es kann keine mehr erwartet werden, denn der Anspruch der postulirenden praktischen Vernunft ist erfüllt, und es ist nur ein Anspruch auf Offenbarung da. Zugleich also auch ist mit der einen Offenbarung, die angenommen ist, Wunder, und alles wunder- und geheimnissvolle geschlossen. Wunder gelten blos für die Offenbarung, — und ist diese da, so sind keine Wunder mehr möglich und keine Wunder mehr annehmbar. Daher mit Recht, das man *alte* Wunder, nämlich für die Offenbarung, aber keine *neuen* statuirt.

Nach diesem Versuche, den ich blos in seinen äussersten Umrisen hier vorgezeichnet habe, ist nun deutlich, das die Beurtheilung der Offenbarung blos für die *postulirende praktische Vernunft* gehört, das alle theoretische Kenntniss und Erkenntniss hier ausgeschlossen wird. Die Annahme der Offenbarung, der Glaube an Offenbarung gründet sich blos auf den ursprünglichen, nothwendigen, reinen Anspruch in der postulirenden praktischen Vernunft. So ist also nun auch das Gebiet der Offenbarung in Ablicht auf die Beurtheilung derselben bestimmt. Die Fragen: „ist die Offenbarung wahr, ist sie nothwendig?“ erhalten nach unserer obigen Begründung die bestimmte Bedeutung, das sie blos — (nicht nach der bestimmenden praktischen, noch weniger nach der theoretischen Vernunft)

nunft) — nach der postulirenden praktischen Vernunft beantwortlich sind.

Und hier nun noch einige Bemerkungen nach diesem meinen Versuche, welchen ich zur Prüfung vorlege, über einige allgemeine Materien, die in unsern Zeiten rego sind und das Interesse aller Denker auf sich gezogen haben. Erstlich: gründet sich der Streit über Offenbarung, der bisher so lebhaft ist geführt worden und immer noch geführt wird, wo so viele Partheien und Gegenpartheien wider einander auftreten, nicht auf den *Mangel des Fundaments, der Deduktion des Offenbarungsbegriffs?* Ist keine Vereinigung zu hoffen, wenn erst die Deduktion des Offenbarungsbegriffs nach allgemein annehmbaren und unabläugbaren Grundätzen ist geliefert worden? — Zweitens: Thun sich die Partheien, die wider einander in Ablicht der Anwendung der Kantischen Philosophie auf Offenbarung streiten, nicht gegenseitig, eine der andern Unrecht; indem beide die Begriffe *Offenbarung* und *geoffenbarte Religion* nicht unterschieden haben? Die eine Parthei sagt, „die Philosophie also auch die Kantische darf nicht auf Offenbarung angewandt werden.“ die andere Parthei sagt, „sie muß angewandt werden, denn die Vernunft als die Geberin und Gebieterin des Moralischen muß die Offenbarung in ihren Rechten, in ihrem Moralischen anerkennen und beurtheilen:“ kurz die eine Parthei dringt auf die Autonomie des Willens, die erstere Parthei, daß die Vernunft der Offenbarung, der geoffenbarten Religion gehorchen müsse. Ist dieser Streit nicht leicht durch Auflösung eines kleinen Unterschiedes zu haben? Die Vernunft hat zu entscheiden, hat zu urtheilen über geoffenbarte Religion. Philosophie muß hier gebraucht und angewandt werden, also auch

die Kantische Philosophie; aber die Vernunft hat nichts zu entscheiden über Offenbarung, hier muß sie der Offenbarung glauben, und sich dem, was sie über das Daseyn Gottes und das Kommen eines höchsten Guts zusichert, mit vollen Willen — und dieser wird bei dem nothwendigen Anspruche der postulirenden praktischen Vernunft auf Offenbarung nicht fehlen, — hingeben.

Der Verf. der „*Kritik der christl. Offenbarung u. s. w.*“ (Leipzig bei Crusius 1798).“

II. Erinnerungen gegen zwei Behauptungen des Hrn. Prof. Jakob in seiner philosophischen Rechtslehre. *)

So gerecht der Beifall ist, mit dem man die philosophische Rechtslehre des Hrn. Prof. Jakob zu Halle in fast allen kritischen Blättern aufgenommen hat, und so wenig ich gesonnen bin, diesem allgemeinen Urtheile zu widersprechen; so kann ich den Begriff, den Hr. J. darinnen von der Verjährung gibt, und die Gründe, wodurch er die Verbindlichkeit der Verträge zu erklären sucht, keineswegs billigen; und zwar halte ich mich um so mehr für berechtigt meine Erinnerungen gegen diese beyden Punkte hier zu küßern, da sich keine der mir zu Gesicht gekommenen Recensionen auf die Prüfung derselben eingelassen hat.

Den Begriff der Verjährung bestimmt Hr. J. S. 265. so daß er sagt: „*sie sey die Erwerbung des Eigenthums aus langwierigen Besitze desselben, so wie der Untergang des Eigen-*

*) Diese Erinnerungen sind uns von dem Hrn. Redakteur des *allgemeinen literarischen Anzeigers* mitgetheilt worden. D. H.

*Eigenthumsrecht wegen langwierigen Nichtbesitzes desselben.*⁴⁴ Dieser Begriff nun scheint mir aus mehr als einer Ursache unrichtig zu seyn. Zuerst nämlich sollte es in dem ersten Satze nicht heissen: die Verjährung sey eine Erwerbung des Eigenthums durch langwierigen Besitz *desselben*, denn derjenige, der das Eigenthum schon besitzt, braucht es nicht erst zu erwerben. Um also diesen Uebelstand zu vermeiden, hätte der erste Satz so ausgedrückt werden sollen: die Verjährung ist die Erwerbung des Eigenthums einer Sache durch langwierigen Besitz *derselben*.

Doch dieser Fehler ist zu unerheblich, als daß ich ihn gerügt haben würde wenn er der einzige wäre. Allein ein weit größeres besteht darinnen, daß die Definition selbst schon eine doppelte Art von Verjährung, nämlich die *erwerbende* (acquisitiva) und die *vernichtende* (extinctiva) angibt, und folglich eine Eintheilung enthält. Denn abgerechnet, daß dieses ein Verstoß gegen die Logik ist, so liegt auch der Eintheilung selbst ein Irrthum zum Grunde, indem die Verjährung, wenn sie bloß für eine Erwerbung oder Vernichtung des Eigenthums ausgegeben wird, jederzeit zugleich erwerbend, und vernichtend seyn muß, je nachdem man sie von der Seite dessen, der dadurch das Eigenthum erlangt, oder dessen, der es dadurch einbüßt, ansieht. Nur dann hat diese Eintheilung der Verjährung statt, wenn man das Wesen derselben nicht bloß auf die Erwerbung des Eigenthums einschränkt sondern vielmehr ein allgemeineres genus dafür aufsucht, welches eben der dritte Fehler in der Definition des Hrn. J. ist. — Ich weiß es wohl, daß selbst die positiven Gesetze die Verjährung so definiren, als sey sie bloß ein Erwerbmittel des Eigenthums a); allein

a) So heißt es z. B. in den Pand. lib. 41, tit. 3. l. 3. praescriptio est adjectio domini per continuationem possessionis temporis lege definit.

es ist bekant, daß sich die in dem römischen Gesetzbuche enthaltenen Definitionen eben nicht durch ihre logische Richtigkeit empfehlen, und wenigstens läßt es sich sehr leicht zeigen, daß die gegenwärtige zu einseitig, und zu eng ist. Die Wirkung der Verjährung bestehet nämlich nicht bloß darinnen, daß Jemand das unwiderrückliche Eigenthum dadurch erwirbt, nein es können nicht allein auch andre Rechte wie z. B. das Benutzungsrecht, und die Servituten durch sie erlangt werden, sondern bisweilen dient sie auch bloß dazu die Ansprüche eines Andern zu verrichten, wie zum Beispiel bei Klagen der Fall ist. Soll daher die Definition der Verjährung richtig und vollständig seyn, so darf keines dieser drei Stücke darinnen übergehen, sondern sie mußte so abgefaßt werden, wie sie *Höpfner in seinem Commentare über die Institutionen* §. 393. gibt, wo er sagt: Verjährung ist die Erlangung eines gewissen Vortheils aus dem Grunde, weil Andern sein Recht binnen einer bestimmten Zeit nicht ausgeübt hat. *)

Hat man aber die Höpferische Definition erwählt, so läßt sich sodann auch die Vorhin von mir getadelte Eintheilung der Verjährung in eine *erwerbende* und *vernichtende* sehr gut rechtfertigen, denn es kommt dabei

*) Der Herausgeber gesteht gern, daß ein Theil des Tadels gegründet ist, aber die Höpferische Definition scheint ihm noch weit mehr Unvollkommenheiten zu haben, als die seinige, besonders, da der Verf. keinen Begriff gar nicht für eine *Definition* ausgegeben hat, sondern es ist eine bloße Erörterung, welche die wahren Merkmale angibt, worauf die Folgen gebaut werden sollen. Nach der Höpferischen Definition würde ein Käufers ein Recht auf das Käufersgeld übrig haben, wenn der Staat eine bestimmte Zeit keinen Gebrauch vom dem Gelde gemacht hätte, wenn nur der Dieb aus diesem Umstände Vortheil gezogen hätte.
D. H.

bei alles darauf an, ob der Vortheil der Verjährung in der Erlangung eines Rechts, oder in der Vernichtung der Ansprüche eines Andern besteht.

Nicht weniger auffallend war es mir, daß Hr. J. den Grund der Verbindlichkeit der Verträge gar nicht aus dem Geiste, und nach den Begriffen der kritischen Philosophie, deren eifriger Anhänger er doch ist, erklärt, sondern hierinnen sich vielmehr auf die Seite der ältern Philosophen geneigt hat. Doch vielleicht wird man hier ergegnen, dasjenige, was ich für tadelnswürdig ansehe, sey vielmehr ein Beweis von der seltenen Unpartheillichkeit des Hrn. J., und von der Unbefangenheit, womit er alle Systeme geprüft, und ohne andre Rückfichten bloß das erkannte Beste erwählt habe. Ohne mich auf die Ursachen einzulassen, welche Hrn. J. bewegen haben mögen, in diesem Stücke seiner Schule ungetreu zu werden, begnüge ich mich bloß damit zu zeigen, welche Schwierigkeiten die Erklärung des Hrn. J. hat, und wie weit vorzüglicher dagegen diejenige ist, welche die kritische Philosophie an die Hand gibt.

Ein Jeder, der mit den Schriften über das Naturrecht bekannt ist, weiß, wie verschieden man von jeher über den Grund der Verbindlichkeit der Verträge geurtheilt hat. Einige suchten ihn nämlich in dem Triebe zur Geselligkeit, welche, wenn keine Verträge geschlossen und gehalten würden, nicht gehö.ig befriedigt werden könnten. a) — Andre in den Erwartungen, die durch das gethane Versprechen bei dem Andern erregt würden, und die folglich ohne eine Ungerechtigkeit zu begehen, nicht

unbefriedigt gelassen werden könnten; b) — Andre in der Entscheidung des bei jeder Handlung nach ihrer Meinung vorkommenden Kollisionsfalles zwischen Selbstgebrauch und Wohlwollen gegen Fremde; c) — wieder Andre in der von dem Andern bereits erfolgten Leistung; d) — noch Andre endlich in dem Befugnisse die versprochne Leistung für sein Eigenthum anzufuchen, und daher gegen den, der sie verweigert, Gewalt brauchen zu dürfen. e) Dieser letztern Meinung tritt denn auch Hr. J. §. 299 seiner philosophischen Rechtslehre bei; denn ob er wohl in dieser Stelle nur von einem durch die versprochne Leistung erworbenen Rechte, ohne es weiter nahhaft zu machen, redet, so lehrt es doch nicht nur der Zusammenhang, daß dieses unbekannte Recht kein andres als das Eigenthumsrecht seyn könne, sondern in der Anmerkung zu diesem §., auf der 183. Seite gibt Hr. J. diesem Rechte selbst den Namen des Eigenthums.

Zur Aempfehlung dieser letztern Erklärungsart pflegt man sich *erstlich* auf das allgemeine Gefühl zu berufen, welches einem Jeden, der einen Vertrag geschlossen hat, schon von selbst sagt, er könne dasjenige was ihm durch den Vertrag zuge-

stan-

b) *Puffendorf de off. hom. ac civ. lib. 1. cap. 9. §. 3.* — *Grovo* zum *Cicero* von den Pflichten §. 91. u. 1. — *Feder* im Rechte der Natur §. 17. und in der Abhandlung vom menschlichen Willen Th. 2. §. 17.

c) *Mendelsohn* im *Phaedon* S. 219. und in *Jerusalem* Th. 1. S. 29. u. 52.

d) *Schmalz* im *reinen N. R.* §. 104.

e) *Hobbes de civ. C.* 2. §. 4. — *Coccej diff. proemialis* c. 12. §. 318. u. f. — *Hippner* im *N. R.* §. 61. — *Schletzter* in dem *Rechte der Menschheit* §. 147.

a) *Crocius in jure nat.* §. 491.

standen worden ist, als sein Eigenthum betrachten, und sich für beleidigt halten, wenn man es ihm nicht leisten wollte. *Zweitens* sagt man, sey diese Erklärung allen Arten der Verträge angemessen, es möchte dieselben zu den wohlthätigen, oder vergeltlichen gehören, sogleich geleistet werden sollen, oder sich erst auf die Zukunft beziehen, und mit den durch den Vertrag verbindlich gewordenen Person selbst, oder mit dem Bevollmächtigten abgeschlossen worden seyn. *Drittens*, führt man fort, werde dadurch der Unterschied zwischen den eigentlichen Verträgen, und den Pollicitationen fühlbar, indem man sich durch die letztern seines Eigenthums noch nicht begeben, sondern den andern bloß Hoffnung mache, das man es dereinst einmal an ihn abtreten wolle; auch ergebe sich daraus sehr deutlich, wie das Versprechen bei einem Verträge beschaffen seyn müsse, wenn es dem Andern ein vollkommenes Recht ertheilen solle. Endlich setzt man *viertens* noch hinzu, sey diese Erklärung auch so fasslich, das sie selbst dem schwächsten Verstande einleuchtend gemacht werden könne, welches bei einer so allgemein anerkannten Sache, als die Verbindlichkeit der Verträge ist, allerdings von nicht geringer Wichtigkeit sey. Hr. J. aber sucht noch überdies zu zeigen, das es *physisch* und *rechtlich möglich* sey, eine versprochne Leistung als sein Eigenthum anzusehen, und glaubt auf diese Art alle Schwierigkeiten glücklich gehoben zu haben. Um nun hierüber urtheilen zu können, gibt es wohl keinen bessern Weg, als jeden der angeführten Gründe einzeln zu erwägen, und ins Auge zu fassen.

Wenn man sich zuerst auf das allgemeine Gefühl eines Jeden, das er dasjenige, was ihm der Andre versprochen hat, als

sein Eigenthum betrachten könne, beruht, so läuft die es einestheils auf die Meinung *Rousseaus* a) hinaus, welcher den Grund der Verbindlichkeit der Verträge nicht anders als in einer angebohrnen Idee finden zu können glaubte, anderntheils aber redet auch das allgemeine Gefühl nicht so deutlich, sondern sagt bloß, man habe ein Recht, die versprochne Leistung von dem andern zu fordern, und überdies trägt auch dieses allgemeine Gefühl nichts zur Erklärung der Verbindlichkeit der Verträge bei, denn die Frage ist eben: woher rührt dieses allgemeine Gefühl, und ist dasselbe angebohren und unerklärbar, oder kann man die Gründe, worauf es beruht, nachweisen?

Eben so wenig bewährt es die Vorzüglichkeit der erwähnten Erklärung, das sie allen Arten der Verträge anpasse, allgemein fasslich ist, und sich aus ihm der Unterschied zwischen den eigentlichen Verträgen, und den bloßen Pollicitationen ableiten läßt, denn diese Eigenschaften muß jeder Begriff haben, der nur einigermaßen für zulässig angesehen seyn will; und wenn auch sehr gern zugegeben werden kann, das sich diese Erklärung eben durch die bemerkten Eigenschaften von den übrigen vorhin angezeigten unterscheidet, so folgt doch immer noch nicht, das sie deshalb die beste sey, und das es keine andre geben könne, welche eben diese Vorzüge, und dabei doch weniger Schwierigkeiten hat.

Was endlich Hr. J. in der Anmerkung zu den oben angeführten §. erinnert, dient zwar zum Beweise, das durch Verträge wirk-

a) *Emile* T. II. n. i.

wirklich eine Verbindlichkeit entsteht, allein über den Grund hiervon gibt er keine weitem Aufschlüsse, als daß er im Hingange der Anmerkung sagt: „es sey *physisch* und *rechtlich möglich* und also *wirklich*, daß man dem Andern künftige Leistungen übergeben, und durch diese Uebergabe die Materie des Rechts mit dem Willen des Empfängers durch die Rechtsform verknüpft werden könne.

Daß sich diese Erklärung des Hrn. J. eben nicht durch ihre Deutlichkeit und Verständlichkeit empfiehlt, wird man ohne mein Erinnern von selbst bemerken, und doch enthält die kritische Philosophie den Stoff zu einer weit deutlicheren, wie sich sehr leicht zeigen läßt.

Der von Hrn. J. §. 82. seiner philosophischen Rechtslehre angegebene Grundsatz für das N. R. ist:

Niemand hat ein Recht irgend etwas zu thun, wobei irgend ein Anderer, wenn es ein allgemeines Gesetz würde, nicht Selbstzweck seyn könnte;

wenn man nun diesen Satz bei der Frage über den Grund der Verbindlichkeit zur Hand nimmt, und überlegt, ob der andre Selbstzweck seyn könne, wenn wir ihm die versprochne Leistung verlagen, so wird man sehr bald gewahr, daß dieses nicht möglich sey, und daß derjenige, der den geschlossnen Vertrag nicht erfüllen will, den Andern nicht als Selbstzweck, sondern als ein Spiel seiner Willkühr und als ein Mittel zu seinem beliebigen Zwecke behandle. Hieraus ergibt sich denn von selbst die Unrechtmäßigkeit dieser Behandlung, und die Nothwendigkeit der Erfüllung des gethanen Versprechens, und es läßt sich

also der Satz sehr deutlich also bestimmen:

Verträge sind deshalb verbindlich, weil derjenige, der sie nicht erfüllen wollte, den Andern nicht als Selbstzweck, sondern als ein Spiel der Willkühr, und als ein Mittel seiner beliebigen Zwecke behandeln würde. *)

Diese Erklärung hat überdies aber auch noch alle die vorhin gerühmten Vorzüge: sie widerspricht dem allgemeinen Gefühl nicht. sie paßt zu allen Arten der Verträge, aus ihr ergibt sich der Unterschied zwischen wirklichen Verträgen, und bloßen Pöhlitationen, sie ist für den, der es versteht, was *Zweck* und *Mittel seyn* heißt, sehr falschlich, und enthält weder etwas physisch noch rechtlich unmögliches.

So viel, dünkt mich, wird hinlänglich seyn, um zu zeigen, daß Hr. J. Erklärung nicht die vorzüglichere sey, und daß er keinen zureichenden Grund gehabt habe, die Meinung andree Schäffstellers über das Naturrecht eines Hufens, eines Heydenreichs, und eines Schaumanns zu verlassen. Uebrigens aber will ich durch diese

*) Bei einiger Ueberlegung wird der Hrn. Aronym leicht finden, daß in meiner Erklärung nur der *wachste* materiale, hier der *erster* formale Grund angegeben ist. Dafs erster durch den letzteren gerechtfertiget werden mußte, versteht sich bei der wissenschaftlichen Form von selbst. Wenn ich nämlich einem andern die Leistung entziehe, welche ich vorher nach einer allgemeinen Regel als die seinige erkannt habe; so behandle ich eben dadurch seine Person (wozu alle das Seine gehört) nicht als Zweck; ich verletze seine Freiheit oder sein Recht, welches meiner Verbindlichkeit widerstreitet.

meine Erinnerungen dem Werthe der philo-
sophischen Rechtslehre des Hrn J. nichts
entzogen haben, denn es heißt auch hier:

Splura nitent in carmine non ego paucis
Offendar nugis.

B — 2.

III. Kürzester Ausdruck für die Principien der menschlichen Erkenntniß.

Die Sinnlichkeit stellt vor —

— *Außer* einander

- a) neben einander; Einbildungskraft; Raum.
- b) nach einander; Gedächtniß; Zeit.

Der Verstand stellt vor —

— *In* einander

- a) *schlechthin* in einander; principium contradictionis — identitatis, analytische Sätze, *Möglichkeit* des menschlichen Denkens überhaupt.
- b) vermittelt des: *unter* einander; Subordination der Vorstellungen, Begriffe, kategorische Schlüsse.
- c) vermittelt des: *durch* einander; principium rationis sufficientis, hypothetische Schlüsse.
- d) vermittelt des: *mit* einander; principium exclusi medii, disjunktive Schlüsse.

1) Soll der Verstand etwas *in* einander, und dann wieder *speciel* *unter*, *durch* und *mit*

Annal. 797.

einander vorstellen können: so muß ihm etwas, *außer* einander daseyendes, gegeben werden, denn wie läßt sich verknüpfen und identifizieren, wo nichts zum Verknüpfen und Identifizieren vorhanden ist? Und wo soll etwas zum Verknüpfen und Identifizieren vorhanden seyn, wo nichts *außer* einander da ist?

Was dem Verstande gegeben wird, muß 2) die Verstandesoperation des *in*, und dann *speciel* des *unter*, *durch* und *mit* einander Vorstellens zufließen; denn sonst wäre es für ihn so gut als nicht da.

Soll es 3) diese Verstandesoperation zu-
lassen: so muß es in keinem *Außer* einander,
und dann *speciel* in *seiner* *nach* und *nach*
einander seyn, entweder eine Identifikabi-
lität durch die Einerleiheit und Stetigkeit
in der Art seines Aufeinanderseyns be-
sitzen (Raum, Zeit, *Großheit*;) oder
sich wenigstens durch die *Einstimmung* in
seinem Aufeinanderseyn identifikabel
machen (Erfahrung). Im ersteren Falle
wird das, was sich, schon vermöge der
mitgebrachten Einerleiheit und Stetigkeit
in der Art seines Aufeinanderseyns, identi-
fizieren läßt, wenn es der Verstand *mög-
lich* identifiziert, *lauter* unwandeltbare und
nothwendige Sätze geben (*Groß* *nicht*).
Im andern Falle wird sich das, was sich,
blos vermöge der *Einstimmung* in seinem
Aufeinanderseyn, durch den Verstand
identifizieren läßt, nur *pro tempore in*,
durch, *mit* und *unter* einander vorstellen
lassen (*Erfahrung* *facte*). Die *Einstimmung*
kann auch *Nicht*einstimmung werden. Die
Einerleiheit und Stetigkeit aber schon *in der*
Art des Aufeinanderseyns, kann nie
*Nicht*einerleiheit und *Nicht*stetigkeit wer-
den; dies zerstört den Schematismus des
Aufeinanderseyns selbst. Eine Einerlei-
heit

Bbb

heit *aufser* dem Verstande hat Kant zugegeben; denn er hat zugegeben, daß Raum und Zeit, *aufser* dem Verstande des Menschen liegen. Nun aber ist im Grunde weit mehr eingeräumt, wenn man selbst die Einerleiheit *aufser* dem menschlichen Verstande zugiebt, (sey es nun blos in der Einbildungskraft oder in den Objecten,) als wenn man *aufser* demselben nichts als bloße *Einstimmung* zugebe. Hat es doch der große *Leibniz* nicht gewagt, jenes einzuräumen; sondern hat Raum und Zeit *in* den Verstand des Menschen gesetzt. Sollte man es also, nach jenem Vorgange Kants, *ist* nicht noch eher wagen dürfen, *aufser* dem menschlichen Verstande doch wenigstens *Einstimmung* zu suchen? Ich gestehe, daß ich nicht begreife, wie, ohne zugegebene (objektive) Beziehlichkeit dessen, was *aufser* dem Verstande ist, ein *in*, *durch*, *mit* und *unter* einander Vorstellen durch den Verstand, nur irgend möglich seyn soll? Diese Beziehlichkeit des einen auf das andere, welche ich übrigens durchaus nicht bestimmen will, nenne ich *Einstimmung*; und sie ist in meinen Augen ein so wesentliches Band zwischen bloßem Vermögen zu denken (Kategorien) und *etwas* denken (Objecten) daß ich das: *etwas* denken: eben so wenig möglich finde ohne sie, als Kant es möglich fand, den Verstand *aufser* sich hinauskommen zu lassen, ohne ihm, in den Formen der Sinnlichkeit, vorher Einerleihen in der Art (Form) des Aufeinanderseyns untergelegt zu haben. Was er für die *Quantitäten*, als *etwas*, *aufser* dem Verstande gelegenes, postulirt, das, deucht mich, kann ich *mit* gleichem Rechte für die *Qualitäten* postuliren, daß nämlich auch den *Qualitäten* *etwas*, *aufser* dem Verstande gelegenes, nicht nur als bloßer Stoff, sondern als ein, schon durch die Natur seines Aufeinanderseyns identifikabler, also sei-

ner Natur noch einstimmiger, Stoff müsse untergelegt werden? — Wer daran zweifelt, daß bei Raum und Zeit eine Einerleiheit in der Art (Form) des Aufeinanderseyns statt finde, der besinne sich doch, ob er sich denn mehr als *eine* Zeit, und diese *eine* Zeit, in sofern sie Zeit ist, anders als ein langes, leeres, ewiges Einerlei, in welches erst von Etwas, das keine Zeit ist, merkbare Abschnitte gemacht werden müssen, denken könnte? Aber die drei Dimensionen des Raums? — Sind doch gewiß keine Mannigfaltigkeiten; denn durch welche sinnliche Merkmale will man denn die Höhe von der Breite, die Breite von der Länge unterscheiden? Die dreierlei möglichen Beziehungen der Dinge, als succedirender Dinge, auf die in ihrem Wesen *eine* Zeit, sind die der Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Die dreierlei möglichen Beziehungen der coexistirenden Dinge auf den, in seinem Wesen *einen* Raum, sind Länge, Breite, Höhe. Bey ihrer Einerleiheit haben also Raum und Zeit, jede für sich, drei besondere Arten der Receptivität in unserem Bewußtseyn. Wer dies eine Mannigfaltigkeit nennen wollte, müßte in den drei oben genannten Dimensionen des menschlichen Denkens, mittelst des

unter }
durch } Einandervorstellens
mit }

ebenfalls eine Mannigfaltigkeit annehmen. Was die Sinnlichkeit *schlechthin* *aufser* einander vorstellt, ist mathematisch unendlich.

C. B. Bardil.

■

B E S C H L U S

des dritten Jahrganges der Annalen und Ankündigung der Fortsetzung derselben.

Ich habe nun diese Annalen drei Jahre hinter einander mit ununterbrochener Thätigkeit fortgesetzt. Eine große Menge Recensionen haben große Aufmerksamkeit erregt und den Beifall des Publikums erhalten, und wenn gleich nicht alle philosophischen Schriften angezeigt worden sind; so fehlen doch nicht viel von den wichtigen und eine Recension enthält gemeinlich die Beurtheilung einer großen Menge anderer, die ihr ähnlich sind. Wer die Schwierigkeiten kennt, welche mit der Herausgabe eines recensirenden Journals verbunden sind, wird den Grund, der Mängel, die sich in denselben befinden und die der Herausgeber selbst am besten kennt, weder in dem Willen noch in der Geschicklichkeit des Herausgebers finden. Die Mühe, welche es kostet, eine Anzahl guter zerstreuter Mitarbeiter in steter Thätigkeit zu erhalten, zumal, wenn ihre Arbeit nicht nach Verdienst vergütet werden kann; der Zeit- und Geldaufwand, welchen Correspondenz, Antichaffung und Durchsiefung mehrerer Bücher fodert, aus denen man oft wenig lernen kann, und mehrere andere Umstände machen die Herausgabe einer solchen Zeitschrift eben so schwer als mühsam. Da mich jetzt andere Arbeiten be-

schäftigen; so habe ich den Herrn Verleger gebeten, mich von der ferneren Herausgabe der Annalen zu befreien. Er versichert indessen, daß das Publikum diese Zeitschrift ungern einbüßen würde, da sie häufig begehrt wird, und wünscht deshalb angelegentlich die Fortsetzung derselben. Ich habe ihm deshalb den Vorschlag gethan, die Herausgabe einem meiner Freunde anzuvertrauen, und es hat sich, auf mein Ansuchen der Herr Professor Beck entschlossen, die Herausgabe in dem künftigen Jahre zu besorgen. Das philosophische Publikum kennt diesen vortrefflichen Mann, und wird mit mir überzeugt seyn, daß es bei diesem Wechsel nichts einbüßen wird. Ich habe mich auch verbindlich gemacht, den neuen Herrn Herausgeber, so viel ich nur immer kann, zu unterstützen, und werde auch feiner besonders im Fache der praktischen Philosophie, Beiträge liefern. Materie und Form der Annalen wird sich in Zukunft etwas verändern. Man wird dabei noch mehr auf die Bedürfnisse und die Bequemlichkeit des philosophischen Publikums sehen. Doch hiervon wird der Herr Herausgeber oder Verleger zu seiner Zeit selbst ausführlichere Nachricht ertheilen.

L. H. Jakob.

In der Recension der Reinhardtschen Moral im vorigen Stücke der Annalen
 tuttet man folgende grobe Druckfehler zu verbessern.

- Seite 431 Zeile 3 statt von lies vor
 — Z. 4 von unten st. leire l. lehren
 — 433 — 1 st. was l. wäre
 — 434 — 10 von unten st. Vortheile l. Urtheile
 — — 12 v. unt. st. unbekant l. unbekannt
 — 435 — 5 v. unt. st. eigner l. eigner
 — 440 — 23 st. vergleichen l. vergleichen
 — 441 — 17 st. wovon l. wornach
 — 445 — 16 st. gefälliges l. zufälliges
 — 447 — 25 st. konnen l. konnte
 — 448 — 4 v. unt. st. crillich l. endlich
 — 449 — 1 solche ans: des
 — — 16 st. nicht l. nichts
 — 451 — 13 st. nun l. nur
 — — 18 st. Welns l. Willens
 — 452 — 8 v. unten st. bewiesen. Da l. be-
 wiesen, da

- Seite 451 Z. 1 st. Schliest man l. Schliest man
 — 457 — 6 v. unt. st. bezahlen l. begehren
 — 458 — 4 v. unt. st. Da l. da
 — 459 — 20 st. mußte l. mußte
 — 460 — 3 st. Grund l. Grad
 — 469 — 18 st. kritischen l. kindischen
 — 471 — 19 st. Zwecke l. Rechte
 — 474 — 22 st. Religionen l. Religion
 — 476 — 24 st. unrichtig l. unwichtig
 — 477 — 3 v. unt. st. wunderet l. wundert
 — 481 — 11 v. unt. st. sieht l. geht
 — 490 — 18 st. darin l. davon
 — 493 — 7 nach könnten ergänze: folgen
 würden
 — 494 — 9 v. unt. st. mußte l. mußte
 — 502 — 10 v. unt. st. wurd l. will,

REGISTER

zu dem dritten Jahrgange der Annalen der Philosophie.

| A. | Seite | D. | Seite |
|---|-------|---|-------|
| <i>Abichs</i> Lehre von Belohnungen u. s. w. | 229 | <i>Delbrück</i> über Humanität. | 701 |
| <i>Ammon</i> : Dr. Entwurf einer willenshaftlich praktischen Theologie. | 103 | <i>Dreus</i> Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit u. s. w. | 228 |
| Anonyme Schriften | | | |
| Bemerkungen über Jakobs Naturrecht Eine Abhandlung. | 710 | F. | |
| Denkschrift für Hrn. Schlosser. | 349 | <i>Fichte's</i> Grundlage des N. R. 2ter Th. | 587 |
| Deutschland II 12. St. | 101 | <i>Fischer J. G. C.</i> Ueber die biblischen Wunder | 115 |
| Kritik der Humanität. | 181 | <i>Fulleborns</i> Beiträge 7. St. | |
| Kritik der deutschen Reichsverfassung. | 182 | G. | |
| <i>Religion</i> die eine Angelegenheit der Menschen. | 115 | <i>Garvens</i> vermischte Schriften 3ter Th. | 711 |
| Ueber die Offenbarung eine Abhandlung. | 719 | <i>Girtoner</i> über das Kantische Princip für die Naturgeschichte | 160 |
| B. | | <i>Greiling's</i> Abhandlungen aus dem Gebiete der praktischen Philosophie. | 353 |
| <i>Bardili</i> Ursprung des Begriffs von der Willensfreiheit. | 131 | <i>Grobmann J. C. A.</i> Quae inter thesin etc. | 168 |
| <i>Bauers</i> philosophische Versuche. | 343 | <i>Derfelbe</i> Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie. | 555 |
| <i>Baylins</i> phil. Wörterbuch 1. Th. | 146 | | |
| — — — 2. Th. | 717 | H. | |
| <i>Bergers</i> Versuch einer moralischen Einleitung ins neue Testament 1. Th. | 264 | <i>Heidenreichs</i> Taschenbuch für denkende Gottesverehrer 2ter Jahrg. | 269 |
| <i>Bergs</i> Briefe über Kants Rechtslehre | 619 | <i>Hoffbauers</i> Allgemeines Staatsrecht. | 518 |
| <i>Bernhardi's</i> gemeinverständliche Darstellung der Kantischen Lehren über Sittlichkeit u. s. w. | 229 | | |
| | | | I. |

R e g i s t e r.

| | | | Seite |
|--|-----|--|-------|
| L. | | | |
| <i>Jakobs</i> allgemeine Religion | 667 | <i>Pörschke</i> Gedanken über einige Gegenstände des Schönen L. u. 2. Samml. | 537 |
| <i>Dessen</i> vermischte phil. Abhandl. | 705 | <i>Dessen</i> Moral. | 209 |
| K. | | R. | |
| <i>Kants</i> Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. | 11 | <i>Reche</i> Aurelius Antonius Unterhalt. | 411 |
| <i>Dessen</i> Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. | 504 | <i>Reils</i> Archiv 3ter Heft. | 154 |
| <i>Kiersewetz's</i> Logik 2ter Th. | 173 | <i>Reinhardt's</i> System der christl. Moräl. | 424 |
| <i>Dessen</i> Compendium einer allgemeinen Logik | 198 | <i>Reufs</i> Vorlesungen über die theoretische Philosophie. | 201 |
| <i>Kleins</i> Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft. | 18 | S. | |
| <i>K. segartens</i> Eulebia. | 252 | <i>Schwarz</i> Moralische Wissenschaften | 709 |
| <i>Krug</i> von der Ueberzeugung u. s. w. | 208 | <i>Shadlock</i> utrum ad deum. | 704 |
| L. | | <i>Schmid F. W.</i> über die christliche Religion. | 82 |
| <i>Lucretius L. C.</i> Von der Natur überhaupt. | 181 | <i>Schmid's</i> E. E. F. Logik. | 202 |
| <i>Luzac</i> Oratio de Sacrate cive. | 179 | <i>Schlegel's</i> Grundriss der Vernunftmoral. | 252 |
| <i>Lenz</i> über die Bestimmung des Menschen. | 146 | <i>Snell's</i> drei Abh. phil. Inhalt. | 359 |
| M. | | <i>Snell F. W. D.</i> Menon | 110 |
| <i>Maafs</i> Versuch über die Einbildungskraft. | 547 | <i>Snell L. P.</i> Sophokles. | 127 |
| <i>Maimons</i> krit. Untersuchungen | 625 | <i>Ständlins</i> Beiträge 3 Bde. | 688 |
| <i>Mellins</i> encyklop. Wörterbuch 1. Th. | 653 | <i>Stephani's</i> H. Anmerkungen zu Kants Rechtslehre. | 561 |
| <i>Merc</i> Institut. Logicæ. | 200 | <i>Dessen</i> Grundlinien der Rechtswissenschaft. | 568 |
| <i>Meyers</i> Versuch einer neuen Grundlegung zur allgemeinen Rechtslehre. | 314 | <i>Dessen</i> Grundriss der Staaterziehungswissenschaft. | 619 |
| <i>Michaëlis C. F.</i> Ueber die sittliche Natur und Bestimmung der Menschen 2 Theile. | 121 | T. | |
| <i>Dessen</i> philosophische Rechtslehre. | 183 | <i>Tiedemans</i> Geist der spekulativen Phil. 6ter Band. | 369 |
| <i>Müllers</i> Entwurf einer philosophischen Religionslehre. | 274 | <i>Tufirunks</i> phil. Untersuchungen über das Recht. | 298 |
| N. | | <i>Dessen</i> Ueber Recht und Staat. | 70 |
| <i>Nisch</i> General and Introductory View of Kantian philosophy. | 166 | V. | |
| P. | | <i>Vollständige</i> Uebersicht der phil. Literatur von 1796. | 1 |
| <i>Payne</i> Ueber die Regierungen. | 81 | W. | |
| | | <i>Weiffens</i> Grundwissensf. des Rechts. | 124 |
| | | Z. | |
| | | <i>Zwanzigers</i> unpartheiische Erläuterungen der Kantischen Lehre von den Ideen. | 414 |

Stanford University Libraries



3 6105 013 482 463

B
3 -
A59

V.2-3

1796-97

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.



