YES

122

(Mellin)

YBS

~~124~~

ENCYCLOPÄDISCHES

# WÖRTERBUCH

DER

# KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

---

V. BD. I. ABTHEIL.

# ENCYCLOPÄDISCHES WÖRTERBUCH DER KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE.

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

FÜNFTER BAND.

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1802.

# ENCYCLOPÄDISCHES WÖRTERBUCH DER KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

---

V. BAND. I. ABTHEIL.

---

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMA

1802.

## Recht,

δικαιον *), δικαια **), *fas*, *jus* ***), *justum*, *rectum*, *jus*, *droit*. Ein Act der freien Willkühr, d. i. eine Handlung, die aus einem solchen Begehrungsvermögen entspringt, das sich nach Gesetzen zu Handlungen selbst bestimmen kann, und mit dem Bewusstseyn verbunden ist, dass es durch seine Handlung seiner Selbstbestimmung genügen (seinen Gegenstand, nehmlich die Handlung, hervorbringen) kann, ist entweder recht oder unrecht (*aut fas aut nefas*, *aut rectum aut minus rectum*) (*K. III.* *). Er ist recht, sofern er eine pflichtmässige That (*factum licitum*) ist; pflichtmässig aber ist die That, wenn sie nicht einer Verbindlichkeit entgegen ist, und heisst dann bloss erlaubt (*licitum*), die Freiheit aber, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, die Erlaubniss oder Befugniss ****) (*facultas moralis*). Eine Handlung ist aber auch dann pflichtmässig, wenn sie einer Verbindlichkeit gemäss ist, und heisst dann Pflicht oder eine Handlung,

*) *Aristotel. Topic. lib. VI. c. 3.*

**) *Platon. 5. de Rep. in Alcib. in Hipp.*

***) *Cicero in Verr. Act. 2. lib. 1. 41.*

****) Sie ist wieder von zweierlei Art, die ethische Erlaubniss, wenn die Freiheit durch keinen Imperativ einer Gewissenspflicht, und die juridische Erlaubniss oder Befugniss in engerer Bedeutung, wenn sie durch keinen Imperativ einer Rechtspflicht eingeschränkt wird.

zu der ich verbunden bin. Aller Pflicht correspondirt nehmlich ein Recht, d. i. die Erlaubniſs, ſie zu vollbringen (*T.* 8.), ſ. Erlaubt (*K. XXI. XXIII.*) *).

2) Es giebt aber auch gewiſſe Pflichten, denen Rechte correſpondiren, oder da ein Anderer die rechtliche Erlaubniſs (*facultas juridica*) hat, denjenigen zur Erfüllung dieſer Pflichten zu zwingen, dem ſie obliegen (*T.* 8.). Was heiſsen hier nun Rechte, oder was iſt ein Recht in dieſer Bedeutung? Dieſe Frage iſt für den Rechtsgelehrten nicht leicht zu beantworten, wenn er ſich nicht durch leere Worte, oder dadurch, daſs er mit andern Worten daſſelbe ſagt, aus der Verlegenheit helfen will. Denn die Antwort: Recht iſt, was in irgend einem Lande die Geſetze zu irgend einer Zeit wollen, würde jener Frage kein Genüge thun; weil es darauf ankommt, ob dieſe Geſetze auch wirklich verordnet haben, was Recht iſt. Das Recht ſoll nicht (wie bei dem poſitiven Recht der Fall iſt) von dieſen poſitiven Geſetzen, ſondern vielmehr dieſe von dem Recht abgeleitet werden. Die Frage: was iſt Recht? iſt alſo für den Rechtsgelehrten eine eben ſo ſchwierige Frage, als für den Logiker die Frage: was iſt Wahrheit? Jene Antwort: was die Geſetze eines Landes vorſchreiben, paſst eigentlich nur auf die Frage; was iſt Rechtens? Davon iſt aber die Rede nicht, wenn es auf die Beſtimmung des Rechtsbegriffs ankömmt. Denn bei den Geſetzen eines Landes iſt immer noch die Frage: ob das, was ſie

*) Daher hat das praktiſche Naturweſen, d. i. ein Sinnenweſen mit einem freien Willen, zu jeder Pflichterfüllung ein Recht; und es kann nichts Pflicht ſeyn, wozu kein Recht vorhanden iſt (ſ. Meine Grundl. zur Met. der Rechte, §. 49). Wir haben ein Recht, unſere Pflicht zu thun (ſ. Beitrag zur Ber. der Urtheile des Publ. über die franzöſ. Rev. 1 Th. S. 26.).

wollen, auch recht sei? Es kömmt also hier auf ein allgemeines Kennzeichen an, woran man Recht und Unrecht erkennen kann. Dieses Kennzeichen ist in keiner Erfahrung, sondern allein in der blossen Vernunft zu finden, um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung zur Grundlage zu dienen (*K.* XXX. f.).

3. Der Begriff des Rechts aber, in so fern er sich auf eine ihm correspondirende Verbindlichkeit eines Andern bezieht, d. i. der allein ächt moralische Begriff desselben, betrifft:

*a.* nur das äussere, und zwar praktische, Verhältniss einer Person gegen eine andere, in so fern ihre Handlungen als Facta auf einander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluss haben; *) aber

*b.* bedeutet er nicht das Verhältniss der Willkühr auf den Wunsch (folglich auch auf das blosse Bedürfniss) des Andern, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die Willkühr des Andern **).

*c.* In diesem wechselseitigen Verhältniss der Willkühr kömmt auch gar nicht die Materie derselben, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Gegenstande, den er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob Jemand bei der Waare, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vortheil finden

---

*) Ein isolirtes praktisches Naturwesen hat keine Rechte. Sobald aber noch ein zweites praktisches Naturwesen gesetzt wird, haben auch beide Rechte (s. Meine Grundl. §. 135. f.).

**) Den unvollkommenen Pflichten stehen keine Rechte gegenüber, der Fordernde kann in diesem Fall nicht sagen: du sollst, sondern: möchtest du, ich wünschte von dir (s. Meine Grundl. §. 81.).

werde, oder nicht, sondern es wird nur nach der Form im Verhältniss der beiderseitigen Willkühr, so fern diese letztere bloss als frei betrachtet wird, oder den formalen Bedingungen der äussern Freiheit, gefragt, und ob die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse. *) (*K. XXXII.* f. *T.* 4.)

Nach dieser Erörterung ist also das Recht der Inbegriff der Bedingungen (c.), unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern (b), nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit (c), zusammen vereinigt werden kann (a). Bei dem Recht kommt es also darauf an, 1) dass die Willkühr zweier Menschen mit einander vereinigt werden könne; 2) dass dieses nach einem allgemeinen Freiheits- (nicht Natur-) Gesetze geschehe. Der Inbegriff der Bedingungen aber, die dieses möglich machen, heisst das Recht. Ich habe z. B. das Recht, den Apfel, den ich gekauft habe, zu essen, heisst: der Kaufcontract, durch den der Apfel mein Eigenthum ward, macht es mir möglich, den Apfel zu essen, ohne dass die Willkühr irgend eines andern Menschen, sobald sie sich an das Freiheitsgesetz des Kaufcontracts bindet, etwas darwider haben kann oder es hindern darf. Das, was es mir möglich macht, ist also: dass er durch den Kaufcontract mein Eigenthum ist, dies ist

*) Nicht ein Object, das eines Bedürfnisses wegen begehrt wird, bestimmt das Begehrungsvermögen, wenn es durch das Sittengesetz bestimmt wird, und ein Wille ist, sondern dasjenige, wodurch das Gesetz nicht bloss Maxime oder Regel für diesen oder jenen, sondern für jeden Willen d. i. Gesetz ist: also seine Allgemeingültigkeit, die blosse Form des Gesetzes (in der Ethik nehmlich ist sie zugleich der Zweck, in der Rechtslehre aber bloss das, was eine Handlung zu einer rechtlichen macht, sie mag übrigens, aus welcher Absicht es sei, geschehen) (s. M. Gr. §. 35).

die Bedingung, ihn mit der Einstimmung der Willkühr Anderer nach Freiheitsgesetzen zu essen, und in diesen Bedingungen bestehet mein Recht. S. Mein, 13. Das allgemeine Princip des Rechts findet man im Art. Erwerbung. 14.

Es kömmt aber nur, wenn man Tugend zur Absicht hat, darauf an, dass man behaupte, man müsse auch darum die Handlung thun oder lassen, weil es das allgemeine Rechtsgesetz vorschreibt, äusserlich so zu handeln, dass der freie Gebrauch der Willkühr mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Wenn man aber bloss vortragen will, was recht ist, so darf und soll man jenes Rechtsgesetz nicht als Triebfeder der Handlung vorstellig machen *) (*K. XXXIV. R.* 137.). Ich habe (Grundl. §. 26.) das Recht durch die objective Gültigkeit einer Forderung erklärt, und verstehe darunter eine solche Aeusserung der Willkühr, in Ansehung welcher die Willkühr des Andern verpflichtet ist, welches sich darauf gründet, dass die Aeusserung der Willkühr des Einen mit der Verbindlichkeit des Andern, wegen der Allgemeingültigkeit der Gesetzgebung der Vernunft (dem Inhalt nach), identisch ist, d. h. das, was der eine rechtlich fordert, dazu ist der Andere verpflichtet (a. a. O. §. 41.). Diese objective Gültigkeit einer Forderung ist also nichts anders als diejenige Beschaffenheit derselben, dass sie Jedermann für gültig anerkennen sollte, oder die die objective Vereinigung des Willens möglich macht; folglich besteht sie eben in den Bedingungen, unter denen die

*) Es ist bei dem Recht gar nicht die Frage, ob der Verpflichtete, der seiner Verbindlichkeit genüget, dabei aus Pflicht handle, sondern nur, ob er äusserlich seiner Verbindlichkeit nachkomme (s. Meine Grundleg. zur Metaph. der Rechte. §. 48.).

Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgesetzen möglich ist. Die objective Gültigkeit einer Forderung und die Bedingungen der Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgesetzen ist daher identisch und beides die Realerklärung des Rechts.

4. K. beweiset nun folgenden Satz; der das oberste Princip der Rechtslehre ist, als einen Lehrsatz, aber aus dem Satz des Widerspruchs, d. h. weil er analytisch ist, durch logische Entwickelung der Begriffe des Rechts und Zwanges.

Das Recht ist mit der Befugniss äusserlich zu zwingen verbunden.

Vorbereitung.

a. Das Recht ist erklärt in 3.

b. Die Befugniss ist erklärt in 1.

c. Der äussere Zwang ist ein Hinderniss oder Widerstand, der der äussern Freiheit geschieht.

Beweis.

α. Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird (äusserer Zwang des äussern Zwanges) ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen;

β. Nun ist alles, was Unrecht (einer Verbindlichkeit entgegen) ist, ein Hinderniss der äussern Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (*K. XXXIII.*);

γ. Folglich befördert (nach α) der äussere Zwang (Vorber. c.), der dem Unrecht entgegengesetzt wird, den Gebrauch der äussern Freiheit

nach allgemeinen Gesetzen und stimmt mit ihr zusammen;

δ. Ein Imperativ hingegen, der dem äussern Zwange entgegengesetzt wäre, welcher dem Unrecht entgegengesetzt wird, würde eine Verbindlichkeit auflegen zu dem, was das Unrecht befördert und mit ihm zusammenstimmen, und also selbst Unrecht seyn, welches sich widerspricht;

ε. Also ist der äussere Zwang, der dem Unrecht entgegengesetzt wird, recht, oder es giebt eine Befugniss zu diesem Zwange (Vorber. b.);

ζ. Nun würde aber kein Recht möglich seyn ohne den äussern Zwang, der den Hindernissen des Rechts entgegengesetzt wird; also gehört die Befugniss, äusserlich zu zwingen, selbst zu dem Inbegriff der Bedingungen, unter welchen die Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgesetzen möglich ist, d. h. zum Recht (Vorber. a.);

η. Folglich ist das Recht mit der Befugniss äusserlich zu zwingen (analytisch) verbunden oder diese Befugniss gehört zum Begriff des Rechts; welches zu erweisen war (*K. XXXV. T.* 31.)

Die Befugniss zu zwingen habe ich ebenfalls (s. Grundl. §. 144.) behauptet: „Da kein praktisches Naturwesen A die unnachlässliche Pflicht gegen ein anderes B haben kann, alle Pflichtverletzungen desselben zu dulden; weil sonst B ein Recht haben müsste, alle seine vollkommenen *)

*) Vollkommene Pflichten gegen Andere sind stets Rechtspflichten, daher habe ich sie noch in der Grundlegung für einerlei gehalten; allein es giebt auch vollkommene Pflichten gegen uns selbst, und diese sind keine Rechtspflichten. S. Pflicht, vollkommene.

Pflichten gegen A zu verletzen, d. h. ein Recht A zu kränken, welches sich widerspricht (d. i. gegen den Satz des Widerspruchs ist): so ist es auch nicht rechtswidrig, wenn dasjenige praktische Naturwesen, welches seine unnachlassliche Pflicht gegen das Andere verletzt, von demselben zur Pflichterfüllung gezwungen wird. Daher giebt es eine Befugniss zum Zwange des Pflichtvergessenen, oder eine Zwangsbefugniss, eine Zwangserlaubniss, ja, sogar eine Zwangspflicht, d. i. eine Pflicht gegen sich selbst, andere zu zwingen." K. aber hat zuerst gezeigt, dass die Befugniss zu zwingen zum Begriff des Rechts gehört.

5. Man nennt das Recht, in so fern mit demselben die Befugniss zu zwingen verbunden ist, auch das

stricte Recht oder das Recht in enger Bedeutung, das enge Recht (*ius strictum*, *droit étroit*, *rigoureux*) (K. XXXVIII.); weil man sich noch ein gewisses Recht denkt, bei welchem die Befugniss zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann, welches man das Recht in weiter Bedeutung, im weitern Sinne (*ius latum*, *droit d'équité et de nécessité*) nennt, und welches nachher erklärt werden soll. Allein dieses widerspricht dem Begriff des Rechts, welches ohne Befugniss zu zwingen nicht denkbar ist. Das stricte oder eigentliche Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden. Das heisst, das Recht besteht nicht etwa aus zwei Stücken, der Verbindlichkeit Jemandes gegen mich nach einem Gesetz, und meiner Befugniss, ihn zu zwingen, seiner Verbindlichkeit nachzukommen. Sondern, der Begriff des Rechts

bestehet unmittelbar in der Möglichkeit, mit Jedermanns Freiheit einen allgemeinen wechselseitigen Zwang zu verknüpfen; diese Möglichkeit ist eben der Inbegriff der Bedingungen, unter welchen die wechselseitige Willkühr nach Freiheitsgesetzen allein zu vereinigen ist. Wenn man beim Recht noch von der Befugniss zu zwingen abstrahirt, so bleibt nichts übrig als die Idee, dass Jemandes Freiheit überhaupt um einer Verbindlichkeit willen eingeschränkt ist; dies nennt man auch wohl das Recht überhaupt (*ius laxiori sensu sumtum*), nehmlich dessen, gegen den jener die Verbindlichkeit hat. Allein das Recht hat nur das zum Gegenstande, was in Handlungen äusserlich seyn kann, denn was in Handlungen innerlich ist, z. B. die Absicht derselben, ist der Gegenstand der Tugend und gehört in die Ethik. Das Recht überhaupt, welches ohne Zwang wäre, würde also immer etwas Ethisches seyn, weil es bei demselben an äussern Bestimmungsgründen fehlen, und also kein andrer Bestimmungsgrund übrig bleiben würde, als dass jeder seine Freiheit um der Verbindlichkeit willen einschränkt, welches aber eine Bedingung wäre, die nicht den Begriff des Rechts, sondern eine ethische Forderung gäbe. Also ist das stricte oder eigentliche Recht dasjenige, welches keine andern Bestimmungsgründe als bloss die äussern fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermischt. Ein strictes, enges Recht kann man also nur das völlig äussere nennen, dem gar nichts Inneres beigemischt ist (K. XXXVI.). Dieses äussere Recht gründet sich nun zwar auf dem Bewusstseyn der Verbindlichkeit eines Jeden nach dem Gesetze, aber es darf und kann sich auf dieses Bewusstseyn nicht als Triebfeder berufen, sondern fusset sich bloss auf dem Princip der Möglichkeit eines mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Gesetzen zu

vereinigenden Zwanges. Wenn alſo geſagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung ſeiner Schuld zu fordern, ſo bedeutet das, daſs es ſehr wohl mit des Schuldners und Jedermanns Freiheit beſtehen kann, wenn der Gläubiger den Schuldner zur Bezahlung zwingt. Recht und Befugniſs zu zwingen bedeuten alſo einerlei (K. XXXV. ff.). Es giebt alſo allerdings, wie ich (Grundleg. 132. 133. 143.) gezeigt habe, kein Recht zu zwingen, ſondern das Recht iſt die Befugniſs zu zwingen.

6. Das Geſetz eines mit Jedermanns Freiheit nothwendig zuſammenſtimmenden Zwanges unter dem Princip der allgemeinen Freiheit iſt gleichſam die Conſtruction (ſ. Conſtruction) des Begriffs des Rechts. Das heiſst, man kann dadurch das Recht gleichſam in einer reinen Anſchauung *a priori* darſtellen, indem man die wechſelſeitige Wirkung der freihandelnden Weſen nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Cörper unter dem Geſetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung betrachtet. In der reinen Mathematik leiten wir die Eigenſchaften ihres Objects nicht unmittelbar vom Begriff deſſelben ab, ſondern können ſie nur durch die Conſtruction deſſelben entdecken. Eben ſo lernen wir nicht ſowohl aus dem Begriff des Rechts, als vielmehr aus der Darſtellung deſſelben durch den unter allgemeine Geſetze gebrachten, mit ihm zuſammenſtimmenden, Zwang die Eigenſchaften des Rechts kennen. So wie aber dem dynamiſchen Begriff der Wechſelwirkung in der reinen Mathematik (z. B. der Mechanik) der bloſs formale der Gemeinſchaft (z. B. des Raums) zum Grunde liegt (ſ. Gemeinſchaft, 11.); ſo hat auch die Vernunft den Verſtand mit (idealen) Anſchauungen *a priori* zum Behuf der Conſtruction des Rechtsbegriffs verſorgt. Das Rechte (*rectum*) wird durch das Gerade ver-

sinnlicht, und ist als solches theils dem Krummen, theils dem Schiefen entgegengesetzt. Das Gerade, das dem Krummen entgegengesetzt steht, ist die innere Beschaffenheit einer Linie von der Art, dass es zwischen zwey gegebenen Puncten nur eine einzige geben kann; das Gerade, das dem Schiefen entgegengesetzt steht, ist die Lage zweier einander so durchschneidenden oder zusammenstossenden Linien, dass die eine sich nicht mehr nach der einen als nach der andern Seite der andern Linie hinneigt, von welcher Art es auch nur eine einzige (die senkrechte oder den Perpendikel) geben kann. Diese beiden Linien versinnlichen nun das Recht, denn es giebt eben so auch nur Ein Recht, das, so wie alle gerade Linien auf einander fallen, für alle Menschen, an allen Orten und zu allen Zeiten, dasselbe ist, und das, so wie der Perpendikel den Raum von beiden Seiten gleich abtheilt, einem jeden das Seine (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt. In der Tugendlehre (Ethik) darf dieses nicht erwartet werden, denn was in derselben für den einen Pflicht ist, das ist es nicht immer auch für den andern, auch kann sie einen gewissen Raum zu Ausnahmen (*latitudinem*) nicht verweigern.

7. Aber es scheint doch auch in der Rechtslehre zwei Rechte zu geben, für die kein gesetzlicher Zwang bestimmt werden kann, weil es für sie keine Rechtsentscheidung giebt. Epikur stellte sich vor, dass zwischen den verschiedenen Welten, die er annahm, ein Zwischenraum liege, den er Zwischenwelt (μεταχοσμιος) nannte. (*Diog, Laertius l.* 10. *epist. ad Pythocl.*). Cicero hat es an mehrern Orten (z. B. *Finib.* 2, 23.) *intermundia* übersetzt. Jene Rechte, sagt K., gehören gleichsam in eine solche Zwischenwelt, man kann sie weder zu dem stricten Recht, dem Gebiet der eigentlichen Rechtsle-

noch zu dem Gebiet der Tugendlehre rechnen (K. XXXVII. f.). Diese beiden zweideutigen Rechte sind: die Billigkeit (s. Billigkeit) und das Nothrecht. Die Billigkeit ist es eigentlich, welche ein Recht ohne Zwang seyn soll. Das Nothrecht soll aber gar ein Zwang ohne Recht seyn. Diese Doppelsinnigkeit, dass sie Rechte und auch keine Rechte seyn sollen, beruhet eigentlich darauf, dass es Fälle giebt, in welchen das Recht bezweifelt wird, und zu deren Entscheidung kein Richter aufgestellt werden kann (K. XXXVIII. f.). Ich will hier zum Beispiel das Nothrecht (*ius necessitatis, droit de nécessité*) erläutern. Das Nothrecht soll eine Befugniss seyn, im Fall der Gefahr des Verlusts meines eigenen Lebens, einem Unschuldigen das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, dass hierin ein Widerspruch der Rechtslehre mit sich selbst enthalten seyn müsse. Denn es ist hier nicht die Rede von einem ungerechten Angreifer meines Lebens, dem ich etwa durch Beraubung des seinigen zuvorkomme (*ius inculpatae tutelae*), wo selbst die Anempfehlung der Mässigung nur zur Ethik gehört; sondern von einer erlaubten Gewaltthätigkeit gegen einen Unschuldigen (K. XLI.). Es ist klar, dass hier von dem Ausspruch des Richters über eine solche That die Rede ist. Es kann nehmlich kein Strafgesetz geben, welches denjenigen den Tod zuerkennete, die z. B. in Gefahr, aus Mangel an Lebensmitteln, Hungers zu sterben, einen Menschen aus ihrer Mitte durchs Loos wählen und ihn tödten, um sich durch den Genuss seines Fleisches am Leben zu erhalten; oder die in Gefahr zu ertrinken, weil die Schaluppe, in die sie sich beim Untergang ihres Schiffs warfen, zu klein ist, einige unter sich durchs Loos auswählen und sie ins Meer werfen; oder dem, der sich im Schiffbruche dadurch rettete, dass er einen andern von dem Brette

fliefs, auf welchem er sich mit ihm befindet. *) Denn es ist nicht möglich, dafs das Gesetz eine gröfsere Strafe auf eine solche That setze, als den Verlust des Lebens. Aber ein solches Strafgesetz würde doch Niemanden von einer solchen That abhalten, der in Lebensgefahr wäre; denn die Bedrohung mit einem noch ungewissen Uebel (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch) kann die Furcht vor dem gewissen Uebel (nehmlich dem Ersaufen) nicht überwiegen. Also ist die That der gewaltthätigen Selbsterhaltung nicht etwa als unsträflich (*inculpabile*), sondern nur als unstrafbar (*inpunibile*) **) zu beurtheilen, und diese subjective Straflosigkeit (Unstrafbarkeit) wird von den Rechtsgelehrten für eine objective (Unsträflichkeit, Gesetzmäfsigkeit) gehalten (K. XLI. f.). Der Sinnspruch des Nothrechts heifst: Noth hat kein Gebot, (*necessitas non habet legem, la nécèssité n'a point de Loi*), und gleichwohl kann keine Noth eine Ungerechtigkeit gesetzmäfsig machen ***) (K. XLII.). Man sieht, dafs in der Rechtsbeurtheilung nach dem Nothrecht die Doppelsinnigkeit (*aequivocatio*), dafs es nehmlich ein Recht und auch keins seyn soll, darin liegt, dafs der Begriff des Rechts nicht in einerlei Bedeutung genommen wird. Denn soll das auch ein

*) Dieses Beispiel rührt von Carneades her, s. *Lactantius, lib. V. c. XVII.* Er sagte: *Quid ergo iustus faciet, si forte naufragium fecit, et aliquis imbecillior viribus tabulam ceperit? nonne illum a tabula deturbabit, ut ipse conscendat, eaque nixus evadat? maxime cum sit nullus medio mari testis? Si sapiens est, faciet, ipsi enim pereundum est, nisi fecerit. Si autem mori maluerit, quam manus inferre alteri, iam iustus ille, sed stultus est, qui vitae suae non parcat, dum parcit alienae.* Der Fall ist hier nur etwas anders gestellt.

**) Lactantius sagt daher (*l. c. c. XVIII.*) ganz richtig: *quid a iustus faciet, si nactus fuerit in tabula naufragium? Non invitus c teor: morietur potius, quam occidet.*

***) *Non iure naturali tolletur obligatio ob summam* ---- *Sam. de Cocceji introd. ad Grot. illustrat. Diss. XI*

Recht seyn, was nicht bestraft werden kann, so ist das sogenannte Nothrecht freilich ein Recht; soll aber nur das ein Recht seyn, was keine Strafe verdient, so kann das Nothrecht unmöglich ein Recht seyn; denn die Noth kann Unrecht nicht in Recht verwandeln. Und eben so verhält es sich auch mit der Rechtsbeurtheilung nach dem sogenannten Billigkeitsrechte, s. Billigkeit. — Die allgemeine Eintheilung der Rechte findet man im Art. Naturrecht und Erwerbung, 6. ff. — Es sollen nun die verschiedenen Arten des Rechts nach der Ordnung des Alphabets erklärt werden.

8. Aeusseres, äusserliches Recht (*ius externum*, *droit extérieur*), so kann man auch das erworbene Recht nennen, oder das, dessen Gegenstand ein äusseres Mein ist, s. Mein, 2.

9. Angebohrnes Recht (*ius connatum*, *droit inné*). Da die Rechte auch als moralisches Vermögen Andere zu verpflichten, d. i. als ein gesetzlicher Grund zu den Pflichten Anderer (objective Gültigkeit der Forderungen) angesehen werden können: so können sie zu oberst eingetheilt werden nach dem Ursprunge dieses Grundes zu Ansprüchen (*titulus*, *titre*) auf Andere: in das angebohrne und erworbene Recht. Das angebohrne Recht ist nun dasjenige, welches unabhängig von allem rechtlichen Act Jedermann von Natur zukommt (K. XLIV). Dieses angebohrne Recht ist nur ein einziges, s. Mein, 3. ff.

10. Begnadigungsrecht, s. Majestätsrecht.

11. Bürgerliches Recht (*ius civile*, *droit civil*), das Recht, welches in der allgemeinen äussern Gesetzmässigkeit der

äusern Freiheit durch öffentliche Gesetze besteht (S. III. 263 *). Ein solches Recht ist z. B. das Staatsrecht; denn das Recht im Naturzustande besteht auch in der äusern Gesetzmäsigkeit der äusern Freiheit; allein diese Gesetzmäsigkeit im bürgerlichen Recht gründet sich auf eine allgemeine Bekanntmachung der Gesetze, oder darauf, dass diese öffentlich sind (K. 161.). Dieses Recht heisst daher auch das öffentliche. Es giebt also im Naturrecht *) auch ein bürgerliches Recht, nehmlich die Vernunftgrundsätze über bürgerliche Gesetzgebung, und dies ganze Naturrecht muss daher in das natürliche und bürgerliche Recht eingetheilt werden (K. LII.), s. Recht, öffentliches.

12. Dingliches Recht, s. Sachenrecht.

13. Dinglich-persönliches Recht (*ius realiter personale*, *droit reellement personel*). Der rechtliche Besitz (obzwar nicht der Gebrauch) einer andern Person als einer Sache (K. 79.). Da dieser von K. zuerst gewagte Rechtsbegriff angegriffen worden ist, so hat ihn sein Entdecker auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 5. ff.):

I. Logische Vorbereitung. Wenn rechtskundige Philosophen sich bis zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre (dem Naturrecht) erheben wollen, ohne welche alle ihre Rechtswissenschaft bloss statutarisch seyn

*) Das bürgerliche Recht wird nehmlich scho
ro (Sext. 42) dem Naturrecht entgegengesetzt: d
aber unter dem Naturrecht das Recht im N
das natürliche Privatrecht, und denkt
auch ein natürliches bürgerliches Rec
sitive bürgerliche Recht entgegengesetz

(Verordnungen aber nicht Gesetze begründen) würde, so können sie über die Sicherung der Vollständigkeit ihrer Eintheilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegsehen, weil jene Wissenschaft sonst kein Vernunftsystem seyn würde. Die Topik der Principien muss vollständig seyn, d. i. es müssen alle denkbaren Plätze zu den Begriffen (Gemeinplätze, *loci communes*) angezeigt werden, obwohl hernach einer oder der andere dieser Begriffe für real unmöglich oder gar an sich widersprechend befunden werden und folglich wegfallen sollte. Die Rechtslehrer haben aber bisher nur zwei Gemeinplätze mit Rechtsbegriffen besetzt, den des dinglichen und den des persönlichen Rechts, nach der Eintheilung aller sinnlichen Gegenstände in Sachen und Personen. Nun fallen Personen bloss als Dinge in die Sinne und ihre Persönlichkeit ist bloss etwas, was ihnen wegen ihrer praktischen Vernunft zukömmt, welches nicht in die Sinne fällt. Es ist also natürlich, da überdem der Verstand den Begriff der Sachen und Personen zu Einem Begriff mit einander verknüpfen kann, zu fragen: sollte es nicht auch ein dergleichen Recht geben, nach welchem Dinge wie Personen, also auf persönliche Art, ingleichem ein persönliches Recht, nach welchem Personen gleich als wären sie Dinge, oder auf dingliche Art, zu behandeln wären? Dass diese Aufstellung von noch zwei vor der Hand nur problematischen Begriffen die Tafel der Eintheilung der Rechte erst logisch vollständig mache, leidet keinen Zweifel. Die logische Eintheilung eines Begriffs, wie hier des Begriffs eines Rechts, ist die Bestimmung eines solchen Begriffs in Ansehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten ist, sofern es einander entgegengesetzt, d. i. von einander unterschieden ist. Der höhere Begriff, wie hier der des Rechts, heisst der eingetheilte Begriff (*divisum*), und die niedrigeren Begriffe, wie z. B.

das dingliche und das persönliche Recht, heissen die Glieder der Eintheilung (*membra divisionis*) (L. 225.). Die allgemeinen Regeln der logischen Eintheilung sind folgende drei. Bei jeder Eintheilung eines Begriffs, wie z. B. des eines Rechts, ist darauf zu sehen:

a. dass die Glieder der Eintheilung sich einander ausschliessen oder entgegengesetzt seien; z. B. ein Recht ist entweder ein dingliches oder nichtdingliches;

b. dass sie unter einen höhern Begriff (*concentum communem*) gehören, z. B. dingliche Rechte und persönliche Rechte gehören beide unter den höhern Begriff der Rechte; — und endlich

c. dass sie alle zusammen genommen die Sphäre des eingetheilten Begriffs ausmachen oder derselben gleich seien. So kann es z. B. durchaus weiter keine Rechte geben, als dingliche und nichtdingliche, weil die letztern alle übrige unter sich begreifen, die nicht dinglich sind. Die Glieder der Eintheilung müssen aber durch contradictorische Entgegensetzung, nicht durch ein blosses Widerspiel (conträre Entgegensetzung), von einander getrennt seyn. So sind z. B. dingliche und nichtdingliche Rechte einander contradictorisch, hingegen dingliche und persönliche Rechte durch ein blosses Widerspiel von einander getrennt; denn die Merkmahle dinglich und persönlich widerstreiten einander wohl, d. h. ein dingliches Etwas kann nicht ein persönliches seyn, aber sie widersprechen einander nicht, d. i. ein nichtpersönliches Etwas muss nicht gerade ein dingliches seyn (L. 226.). Eine Eintheilung in z Glieder heisst eine Dichotomie; wenn die theilung aber mehr als zwei Glieder hat, so

sie Polytomie genannt (L. 227.). So ist die Eintheilung der Rechte in dingliche und nichtdingliche, Dichotomie, die in dingliche, persönliche, dinglichpersönliche und persönlichdingliche, Polytomie. Alle Polytomie ist material oder geht auf den Inhalt der Erkenntniss, das Object. Die Dichotomie ist die einzige Eintheilung aus formalen Principien *a priori*, also die einzige primitive Eintheilung. Denn die Glieder sollen einander entgegengesetzt seyn, und von jedem A ist doch das Gegentheil nichts mehr als Nicht-A (L. 227.). Die bloss logische Eintheilung (die von allem Inhalt oder der Materie der Erkenntniss abstrahirt) ist also immer Dichotomie. Polytomie kann in der Logik gar nicht gelehrt werden, denn dazu gehört Erkenntniss des Gegenstandes, von der die Logik abstrahirt (L. 228.). Diejenige Eintheilung aber, von der in Ansehung des Rechts die Rede ist, nehmlich die metaphysische, kann auch Tetrachotomie (Eintheilung in vier Glieder) seyn. Denn ausser den zwei einfachen Gliedern der Eintheilung, dingliches Recht und persönliches Recht, kommen noch zwei Verhältnisse der das Recht einschränkenden Bedingungen der Verbindung jener beiden Rechte hinzu, nehmlich das Verhältniss der Personen zu den Personen, als wären sie Dinge, und zu den Dingen, als wären sie Personen. Man kann sich die Vollständigkeit der Tetrachotomie der Rechte so vorstellen:

a. Rechte auf Dinge als Dinge, d. i. das Sachenrecht;

b. Rechte auf Personen als Personen, d. i. das persönliche Recht;

c. Rechte auf Dinge als Personen, das wäre ein persönlichdingliches Recht;

d. Rechte auf Personen als Dinge, das wäre das dinglichpersönliche Recht.

Die reale Möglichkeit der beiden letztern bedarf einer besondern Untersuchung. Der Begriff eines auf persönliche Art dinglichen Rechts (c) fällt ohne weitere Umstände weg, dies wäre nehmlich das Recht des Besitzes einer äussern Sache als einer Person. Ein solches Recht kann es nicht geben, denn ich kann Sachen nicht als Personen besitzen, weil sie dann ein Recht gegen mich haben müssten, welches sich nicht denken lässt; denn eben darum heisst ein äusserer Gegenstand, er sei lebendig oder leblos, eine Sache, weil er keine praktische Vernunft, und also auch weder Rechte noch Pflichten hat. Zu vernunftlosen Wesen kann gar kein rechtliches Verhältniss statt finden (K. L.). Nun fragt sichs: ob die Umkehrung dieses Verhältnisses eben so undenkbar sei: ob auch kein auf dingliche Art persönliches Recht (d) statt finde; oder ob es ein *a priori* in der Vernunft gegebener Begriff sei, Personen auf ähnliche Art, als Sachen, zwar nicht in allen Stücken zu behandeln, aber sie doch zu besitzen und in vielen Verhältnissen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

II. Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art persönlichen Recht. Die Erklärung des auf dingliche Art persönlichen Rechts ist nun kurz und gut diese: es ist das Recht des Menschen, eine Person ausser sich als das Seine zu haben. Es heisst hier nicht eine Person als die seinige (mit dem Adjectiv), sondern als das Seine (*τὸ suum*, mit dem Substantiv) zu haben. Denn man kann sagen: dieser ist sein Vater, das bezeichnet nur sein physisches Verhältniss (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt, z. B. er hat einen Vater. Aber man kann nicht sagen: er hat ihn als das Seine. Sagt man aber: sein Weib, so bedeutet dieses ein rechtliches Ver-

hältniſs des Beſitzers zu einem Gegenſtande (wenn es auch eine Perſon wäre) als einer Sache. Der phyſiſche Beſitz aber iſt die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (*manipulatio*) eines Dinges als einer Sache, wenn dieſes gleich in einer andern Beziehung zugleich als Perſon behandelt werden muſs. Es heiſst übrigens in der obigen Erklärung mit Fleiſs eine Perſon; denn einen durch Leibeigenſchaft beſtraften Verbrecher könnte man wohl als das Seine haben; von dieſem Sachenrecht iſt aber hier nicht die Rede. Es ſoll nun unterſucht werden, ob dieſer Begriff eines auf dingliche Art perſönlichen Rechts objective Realität habe oder nicht.

III. Beiſpiele. Etwas Aeuſseres als das Seine haben, heiſst es rechtlich beſitzen; der Beſitz aber iſt die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn dieſe Bedingung bloſs als die phyſiche gedacht wird, ſo heiſst der Beſitz Inhabung (*detentio*); die intelligibele iſt ein Beſitz ohne Inhabung, ſ. Mein, 8. ff. Rechtmäſsige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenſtand für das Meine auszugeben, oder ihn dazu zu machen. Es iſt aber ein Zeichen, daſs ich mich für befugt halte, ihn als das Meine, mich aber auch als im intelligibeln Beſitz deſſelben befindlich zu betrachten, gegen ihn zu verhalten, und dieſen Gegenſtand ſo zu gebrauchen, wenn ich befugt bin, auf die Inhabung deſſelben zu dringen, ſo er meiner Gewalt entwiſcht oder entriſſen iſt. Iſt nun dieſer Gegenſtand eine Perſon, ſo bedeutet das Seine zwar nicht das des Eigenthums *) an derſelben (den

*) Hiernach müſſen auch die Wörter: Eigenthum und Eigenthümer, deren ich mich im Art. Ehe bedient habe, verſtanden werden, die eigentlich das Seine und rechtlicher Beſitzer heiſsen ſollten.

Eigenthümer kann ein Mensch nicht einmal von sich selbst, viel weniger von einer andern Person seyn), sondern nur das Seine des unmittelbaren Niessbrauchs (*ius utendi, fruendi*) dieser Person, gleich als einer Sache, zu seinem Zweck. Dieser Zweck aber, als Bedingung der Rechtmässigkeit des Gebrauchs muss moralisch nothwendig seyn.

a. Der Mann kann das Weib nicht zum blossen Genuss desselben, gleich als einer Sache, begehren; sondern nur unter der Bedingung der Ehe, welche vor dem Genusse geschlossen werden muss. Ohne diese Bedingung ist der fleischliche Genuss dem Grundsatz nach cannibalisch, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Mann und Weib werden dadurch wirklich zu einer verbrauchbaren Sache (*res fungibilis*), wenn der weibliche Theil durch Schwängerung und der männliche durch Erschöpfung aufgezehrt wird. Es würde also ein gesetzwidriger Vertrag (*pactum turpe*) seyn, durch den man sich zu einer solchen verbrauchbaren Sache machen wollte. Also ist es ein durchs Gesetz der Menschheit nothwendiger Vertrag, durch welchen Mann und Weib sich mit einander zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften verbinden (verehlichen) (K. 107.). Denn durch diesen Ehevertrag geben sie sich einander nicht bloss zum Genuss hin, welches dem Rechte der Menschheit an ihrer eigenen Person widerstreiten würde, sondern erwerben sich einander wechselseitig; so dass dadurch nun nicht die eine Person der andern Eigenthum zum Genuss auf Zeit (wie z. B. bei der Verdingung einer Person zum einmaligen Genuss, der Hurerei, oder zum mehrmaligen Genuss, dem Concubinat, der Fall ist), oder auf lebenslang (wie eine Sklavin) wird, sondern beide nur zum moralisch nothwendigen Niessbrauch im intelligibeln we-

tigen Besitz von einander nach Rechtsgesetzen sind, bei welchem beider Persönlichkeit erhalten wird, so dass keine von der andern einen dem Moralgesetz widerstreitenden Genuss fordern, keine aber auch der andern einen Genuss verweigern darf, der mit den Gesetzen der praktischen Vernunft zusammenstimmt. So gewinnt, sagt K., die erworbene Person sich selbst, und stellt ihre Persönlichkeit, die sie dadurch, dass sie gleich als eine Sache erworben wird, verliert, wieder her, indem sie gleichsam durch den Ehevertrag zu der Person, die sie erwirbt, sagt: dein Recht auf meine Person ist zugleich mein Recht auf deine Person, und dadurch dass ich zum ausschliesslichen Genuss meiner Geschlechtseigenschaften die deinige bin, bist du zugleich zu eben diesem Zweck die meinige. So allein bleibt jede Person in Ansehung dieses Genusses, zu welchem sie als Sinnenwesen zum Mittel dient, als praktisches Vernunftwesen zugleich Selbstzweck, und das Verhältniss der Verehlichten ist also ein Verhältniss der Gleichheit des Besitzes, durch welches allein die Würde der Menschheit in einer sinnlichen Angelegenheit, in der sie sonst unausbleiblich verloren gehen und der Mensch zum blossen Thier hinabgewürdigt werden müsste, erhalten wird.

Wir sehen also, das Recht des Mannes auf die Frau, und umgekehrt, ist kein bloss dingliches Recht, denn keiner von beiden kann den andern bloss als Sache zum Genuss miethen oder kaufen; sondern der Erwerb muss wechselseitig seyn. Es ist auch kein bloss persönliches Recht, denn beide sind nicht bloss im Besitz der Willkühr einer Person, sondern der Person selbst. Wollte man bloss der Willkühr der Person sich versichern, wie bei dem Personenrecht, so würde eben dadurch diese Person als Sache behandelt werden, und sie sich selbst als solche behandeln, wie bei dem Sachenrecht; dies wäre folglich der Pflicht

des Menschen gegen sich selbst, d. i. gegen die Menschheit in seiner eigenen Person, zuwider. So wäre es im Fall der Hurerei und des Cancubinats, wo sich die Personen einander willkührlich und auf Zeit hingeben, und so über einander nach Belieben, als über Sachen, schalten. Folglich muss, in dem vorliegenden Fall, eine Person durch Vertrag, wodurch sie zuerst ein persönliches Recht erhält, sich des Besitzes der andern, gleich als einer Sache versichern, wobei durch das Recht des wechselseitigen vollkommen gleichen Besitzes und der Verzichtleistung auf willkührliche Aufhebung des Vertrags, die nur bei Kauf und Miethe, also wirklichen Sachen, verstattet ist, dieses Recht von dem in einer Sache sehr verschieden ist, und durch den Gebrauch des Gegenstandes, den man besitzet, als einer Person, dem persönlichen Recht ähnlich wird. S. Ehe.

b. Der Mann kann mit dem Weibe kein Kind, als ihr blosses beiderseitiges Machwerk oder Gemächsel (*res artificialis*), als wäre es eine blosse Sache, zeugen; sondern beide Theile ziehen sich gegen dieses Kind und gegen einander dadurch zugleich die Verbindlichkeit zu, dasselbe zu erhalten. Ohne diese Verbindlichkeit wäre die Erzeugung eines Menschen dem Grundsatz nach tyrannisch, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Ein Mensch wird dadurch als eine blosse Sache behandelt, wenn Eltern ihr Kind als ihr Eigenthum zerstören oder es auch nur aussetzen und es so dem Zufall überlassen. Ein Staatsgesetz, welches geböte: missgestaltete oder verstümmelte Kinder nicht aufzuziehen, wie es Aristoteles (Polit. 7. B. 16. C.) verlangt, wäre also wider das Gesetz der Menschheit. Es folgt durch dieses Gesetz unmittelbar, dass die Eltern die Pflicht der Erhaltung und Versorgung ihres Erzeugnisses, d. h. die Kinder ein ur sprünglich angebohrnes (nicht angeerb

tes) Recht auf ihre Erhaltung und Versorgung durch die Eltern haben (K. 111.). Denn durch die gemeinschaftliche Zeugung wird eine Person auf die Welt gesetzt, und es würde dem Recht eines mit Freiheit begabten Wesens widerstreiten, wenn die Eltern ihr Kind gleichsam nur als ihr Gemächsel behandeln wollten. Die Kinder sind nicht das Eigenthum der Eltern, weder so lange, als sie noch nicht volljährig sind, noch weniger auf Lebenszeit; denn eine Person kann nie Eigenthum seyn, sie müsste denn ihre bürgerliche Freiheit verwirkt haben, auch hört die rechtliche Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern mit der von den erstern erlangten Möglichkeit, sich selbst zu erhalten, auf. Allein aus dieser Rechtspflicht der Eltern, ihre Kinder zu erhalten und zu versorgen, entspringt auch nothwendig das Recht der Eltern, diese ihre Kinder zu handhaben, so lange diese des eigenen Gebrauchs ihrer Gliedmassen, imgleichen des Verstandesgebrauchs, noch nicht mächtig sind, und sie sowohl pragmatisch, damit sie künftig sich selbst erhalten und fortbringen können, als auch moralisch, weil sonst die Schuld auf die Eltern fallen würde, zu bilden. Hieraus folgt nun aber wieder, dass die Kinder zum Mein und Dein der Eltern gehören, weil sie gleich Sachen im Besitz der Eltern sind, indem sie gleich als eine Sache von den Eltern durch die Zeugung erworben worden sind, doch nur der Form nach, denn der Materie nach müssten sie sonst Eigenthum seyn.

Wir sehen also, das Recht der Eltern auf das Kind ist kein bloss dingliches Recht oder Sachenrecht; denn das wäre gegen die Persönlichkeit des Kindes, welches nicht Eigenthum seyn kann; auch haben die Eltern ein Recht, das Kind zu allen Leistungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, wenn diese einer möglichen gesetzten Freiheit nicht zuwider sind, das ist

aber ein persönliches Recht. Das Elternrecht ist aber auch kein bloss persönliches Recht, denn sie sind nicht bloss im Besitz der Willkühr des Kindes, sondern des Kindes selbst. Wollten die Eltern sich bloss der Willkühr ihres Kindes versichern, wie bei dem Personenrechte, so geht dies in den ersten Jahren der Kindheit nicht an, und sowohl in diesen, als auch in den folgenden Jahren, würde das Kind wie eine blosse Sache behandelt werden, wenn man es bloss nach dem persönlichen Recht behandeln wollte. Dies wäre der Fall, wenn man es dann, wenn es weder den Gebrauch seiner Gliedmassen, noch seines Verstandes hat, nicht wie eine Sache handhaben, oder es einem andern Besitzer und Schicksal überlassen wollte. Folglich haben auch die Eltern ein Recht gegen jeden Besitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden ist. Wenn aber bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung und Versorgung aufhört, so haben die Kinder das Recht, ihre Entlassung aus dem Besitz der Eltern zu fordern. Bleiben sie aber auch nach erlangter Volljährigkeit im Brod der Eltern, so sind sie zwar Hausgenossen und gehören zur Familie, aber doch nur im Verhältniss der Dienerschaft zur Herrschaft. (Erl. Anm. zu K. Rechtsl. S. 10. f.), s. Eltern.

c. Der Hausherr kann das Gesinde nie als Eigenthum betrachten, gleich als eine Sache; denn dieses ist nur durch Vertrag in seine Gewalt gekommen, ein Vertrag aber zum Verlust seiner Persönlichkeit ist null und nichtig, denn ohne Persönlichkeit kann man keinen Vertrag halten. Ohne diesen Vertrag wäre der Besitz des Gesindes dem Grundsatz nach Sklaverei, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Das Gesinde wird dadurch wirklich zu einer verbrauchbaren Sache, wenn es auf Lebenslang in den Dienst des Hausherrn kömmt. Es würde also ein gesetzwi-

driger Vertrag seyn, durch den der Gebrauch eines Menschen zum Verbrauch desselben werden würde. Der Vertrag des Hausherrn mit dem Gesinde ist aber nicht der einer blossen Verdingung (*locatio, conductio operae*), sondern der Hingebung der Personen selbst in den Besitz des Hausherrn (Vermiethung, *locatio, conductio personae*). Denn diese Vermiethung ist von jener Verdingung darin unterschieden, dass das Gesinde sich zu allem Erlaubten versteht, was das Wohl des Hauswesens betrifft; anstatt dass der zur bestimmten Arbeit Gedungene, der Handwerker oder Tagelöhner, sich nicht zu dem Seinen des Andern hingiebt, und so auch kein Hausgenosse ist. Die Dienerschaft wird also zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art persönlichen Recht gemacht und als Gesinde durch Vertrag erworben. Daher kann auch der Hausherr sich nicht (*via facti*) eines Tagelöhners als einer Sache bemächtigen, sondern muss durch Rechtsmittel (*viâ iuris*) auf die Leistung des Versprochenen dringen, aber wohl eines Dienstboten (Erl. Anm. zu K. Rechtsl. S. 11. K. 118.), s. Hausgenossenschaft.

So viel zur Erläuterung und Vertheidigung eines befremdlichen Rechtstitels in der natürlichen Gesetzlehre, der stillschweigend immer im Gebrauch gewesen ist (Erl. Anm. S. 11. f.).

14. Eherecht, s. Ehe und Recht, 12. a.

15. Elternrecht, s. Eltern und Recht, 12. b.

16. Enges Recht, s. Recht, 5.

17. Erbrecht (*ius hereditarium, droit héréditaire*), s. Erwerbung, 29. ff. Da Kants Lehre von der Beerbung angegriffen worden ist, so

hat er sie auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 19. ff.), K. hat (s. Erwerbung, 30.) nicht behauptet: dass ein jeder Mensch nothwendiger Weise jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme; denn solche Sachen giebt es gar nicht. Sondern K. sagt: dass ein jeder das Recht des Angebots im Augenblick des Todes des Erblassers unvermeidlich und stillschweigend immer wirklich annehme, weil der Widerruf dessen, was der Erblasser im Augenblick des Todes anbietet, unmöglich ist, und der Promissar wird in demselben Augenblick Acceptant des Rechts, die Erbschaft anzunehmen oder auszuschlagen. Der letztere hat die Befugniss zu acceptiren erworben, wodurch er schon vor der Acceptation der Erbschaft vermögender geworden ist.

Dass (s. Erwerbung, 31.) hierbei ein bürgerlicher Zustand vorausgesetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines Andern zu machen, wenn man nicht mehr da ist, ändert in Ansehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Principien des Naturrechts nichts. Eine Sache heisst nehmlich *res iacens* (noch nicht acceptirt) (s. Erwerbung, 30.), wenn, sie ohne Bedingung anzunehmen oder auszuschlagen, in meine freie Wahl gestellt wird. Wenn der Eigenthümer einer Sache mir diese umsonst anbietet (verspricht, sie soll mein seyn), so habe ich, so lange er nicht widerruft (welches, wenn er darüber stirbt, unmöglich ist), ausschliesslich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen (*ius in re iacente*), und dieses Recht erlange ich ohne rechtlichen Act meiner Declaration (*lege*). Ich kann die Acceptation der Sache ausschlagen (weil diese Annahme mir Verdrüsslichkeiten mit Andern zuziehen möchte), aber das Recht zu wählen (des Annehmens oder Ausschlagens) habe ich ohne alle Declaration meiner Annahme dieser

Wahl durchs Angebot; denn sonst würde ich wählen können, nicht zu wählen, welches sich widerspricht. Dieses Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erblassers auf mich über, durch dessen Vermächtniss (*institutio haeredis*) ich zwar noch nichts von dem Haab und Gut des Erblassers, aber doch den bloss-rechtlichen (intelligibeln) Besitz dieser Haabe oder eines Theils derselben erwerbe. Ich kann mich nun dieser Annahme zum Vortheil Anderer begeben, mithin ist der Besitz der ererbten Sache keinen Augenblick unterbrochen und Testamente sind nach dem Naturrecht gültig (*testamenta sunt iuris naturae*).

18. Ersitzungsrecht (*usucapio* *), *droit d'usucapion*), s. Erwerbung, 25. ff. K. hat seine Lehre über das Recht der Ersitzung auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 16. ff.). Er hatte behauptet: es gebe nach dem Naturrecht ein Recht der Ersitzung, oder man könne durch langen Besitz erwerben. Sein Grund war: wenn man nicht annähme, dass durch den ehrlichen Besitz eine solche ideale Erwerbung begründet werde, so wäre gar keine Erwerbung peremtorisch möglich. K. hatte hier nicht davon geredet, dass man sich als ehrlicher Besitzer gegen den mit Recht behaupte, der nicht beweisen könne, dass er eher ehrlicher Besitzer gewesen sei. Sondern die Frage war: ob ich mich auch als Eigenthümer behaupten kann, wenn sich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden sollte, die Erkundung aber seiner Existenz als Besitzers und seines Besitz-

*) *Quod res capiatur usu.* Weil [illegible] den [illegible] der Sache das Eigenthum erlangt, o[illegible] *Usucapio est adeptio dominii* [illegible] *lege definiti. Digest. libr.* [illegible] der eine durchs Gesetz be[illegible] nichts abgefordert hat, sei[illegible]

ſtandes als Eigenthümers ſchlechterdings unmöglich war. Denn die Frage iſt hier, wer ſoll ſeine rechtmäſsige Erwerbung beweiſen? Dem Beſitzer kann dieſe Verbindlichkeit (*onus probandi*) nicht aufgebürdet werden; denn er iſt im Beſitz. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache iſt durch eine Zwiſchenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültige Zeichen ſeines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Beſitzer nach Rechtsprincipien ganz ausgeſchloſſen. Dieſe Unterlaſſung irgend eines öffentlichen Beſitzacts (*omiſſio rei, ſive animus omittendi, ſive indicia omiſſi dominii*) macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. Dagegen heiſst es hier: die Erhaltung iſt eine ſtetige Schöpfung (nehmlich des Beſitzrechts). Wenn ſich auch ein bisher nicht manifeſtirter, obzwar hinten nach mit aufgefundenen Documenten verſehener Prätendent vorfände, ſo würde doch auch wiederum bei dieſem der Zweifel obwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent auftreten könnte. — Auf die Länge der Zeit des Beſitzes kommt es hierbei gar nicht an, um die Sache endlich zu erſitzen (*acquirere per uſucapionem*), denn die Zeit (ſagt Grotius, *de iure belli ac pacis, l. II. c. IV.* §. 1.) hat ihrer Natur nach keine wirkende Kraft. Es iſt ungereimt, anzunehmen, daſs ein Unrecht dadurch ein Recht werde, daſs es lange gewährt hat. Der (noch ſo lange) Gebrauch (*uſus*) ſetzt das Recht in der Sache voraus; weit gefehlt, daſs dieſes ſich auf jenen gründen ſollte. Alſo iſt die Erſitzung (*uſucapio, uſucapion*) als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff, und Iſokrates hat es nicht getroffen mit den Worten: die Zeit habe den Beſitz feſt und ſicher gemacht *). Die Ver-

---

*) ... ἐν πεκτημένος τοῦ χρόνου. *Iſocrates*

jährung der Ansprüche als Erhaltungsart (*conservatio possessionis meae per praescriptionem*) ist nicht weniger ein widersprechender, indessen doch ein von dem vorigen verschiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Dies Argument ist nehmlich, den gänzlichen Nichtgebrauch seines Rechts für eine Verzichtthuung darauf (*derelictio*) anzusehen, diese ist aber ein Gebrauch seines Rechts, welches sich also widerspricht.

Ich erwerbe also vermittelst der Ersitzung, nicht durch die lange Zeit des Besitzes, auch nicht durch eine vorausgesetzte Verzichtthuung des ersten Besitzers, sondern durchs Gesetz (*lege*), das mich von allen öffentlichen Ansprüchen auf eine Sache befreiet, zu deren Besitz ich ehrlich gekommen bin, weil der ehemalige Besitzer durch kein öffentliches gültiges Zeichen seines Besitzes bekannt war und sich auch nicht zur Zeit meiner ehrlichen Erwerbung der Sache als Besitzer zu erkennen gab, wodurch mein Besitz gesetzlich gesichert ist. Dass übrigens alle Erwerbung im Naturstande bloss provisorisch ist, das hat keinen Einfluss auf die Frage nach dem Besitz des Erworbenen, welche vor der Frage, ob der Besitz provisorisch oder peremtorisch, vorhergehen muss.

19. Erworbenes Recht (*ius acquisitum, droit acquis*), das Recht, zu wechem ein rechtlicher Act erfordert wird (K. XLIV.). So ist mein Recht auf ein Haus, das ich gekauft habe, ein erworbenes Recht, und der Kauf ist der rechtliche Act, durch welchen ich es erwarb. S. Recht, angebohrnes. Erwerbung.

20. Hausherrnrecht, s. Hausgenossenschaft, Hausherr, Hauswesen und Recht, dinglich-persönliches, c.

21. Recht im weitern Sinne, s. Recht, 5. und 7.

22. Recht in einer Sache, s. Sachenrecht.

23. Inneres Recht (*ius internum, droit interieur*), so kann man auch das angebohrne Recht nennen, oder das, dessen Gegenstand das angebohrne Mein und Dein ist, s. Mein, 2. ff.

24. Majestätsrecht, s. Majestätsrecht.

25. Naturrecht, Metaphysik des Rechts, metaphysisches Recht (*ius naturae, droit de la nature*, das Recht, welches auf lauter Principien *a priori* beruht (K. XLIV.), und welches Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre vorgetragen hat (K. V. I.). Das aus der Vernunft (*ex ratione*) hervorgehende System dieses Rechts kann man die Metaphysik des Rechts nennen, und den Vortrag derselben die reine Rechtslehre; sie macht den ersten Theil der reinen Sittenlehre aus, welche die Metaphysik der Sitten vorträgt, s. Metaphysik der Sitten. Die Rechtslehre unterscheidet sich aber von der Tugendlehre dadurch, dass die Gesetzgebung, von der sie handelt, eine äussere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet (K. XVII.). S. Rechtslehre. Man muss aber Naturrecht (Recht bloss aus Principien *a priori*) und natürliches Recht (Recht ausser der bürgerlichen Gesellschaft, oder welches der Mensch, als solcher, hat, ohne auf sein Verhältniss als Staatsbürger zu sehen) nicht für einerlei halten.

26. Natürliches Recht (*ius naturale, droit naturel*), das Recht, welches in der allgemeinen äussern Gesetzmässigkeit der äussern Freiheit

im natürlichen Zustande besteht (K. 157.). Dieses natürliche Recht heisst auch das Privatrecht (K. LII.). S. übrigens Recht, bürgerliches.

27. Oeffentliches Recht (*ius publicum*, *droit public*) ist das Recht, welches auch das bürgerliche genannt wird, s. Recht, bürgerliches. Das Recht, welches aus öffentlichen das Mein und Dein sichernden Gesetzen entspringt (K. LII.). Auch heisst der Inbegriff dieser Gesetze, d. h. derer, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, das öffentliche Recht. Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk (Staatsrecht), oder für eine Menge von Völkern (Völkerrecht), die einer Verfassung (Constitution) bedürfen (K. 161.). Die beiden transscendentalen Formeln des öffentlichen Rechts findet man im Art. Politik, 5. Das öffentliche Recht ist demnach das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Andern Eingriff gesichert werden kann (S. III, 447.). Da das Recht durch die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetz möglich ist, erklärt werden kann: so ist das öffentliche Recht der Inbegriff der äussern Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen (S. III. 447.).

28. Persönliches Recht, Personenrecht (*ius personale*, *droit personel*), der rechtliche Besitz der Willkühr einer Person (K. 79.); oder auch der Besitz der Willkühr ei-

nes Andern, als Vermögen, sie durch die meine nach Freiheitsgesetzen zu bestimmen; oder das äussere Mein und Dein in Ansehung der Causalität eines Andern. Solche Rechte kann ich mehrere gegen eben dieselbe Person oder gegen Andere haben, z. B. ich habe einen Untergebenen, so habe ich das Vermögen, seine Willkühr durch die meinige nach Freiheitsgesetzen zu bestimmen, indem ich ihm befehlen kann, was er thun soll, ohne dass dabei seine Freiheit gefährdet wird, indem er sich durch Vertrag dazu verpflichtet hat; zugleich kann ich von ihm fordern, dass er mir die Summe Geldes bezahle, die er mir schuldig ist. Der, an den ich beide Rechtsforderungen habe, ist hier eine und dieselbe Person; es können aber auch zwei verschiedene Personen seyn. Auch heisst der Inbegriff (das System) der Gesetze, nach welchen ich in dem rechtlichen Besitz der Willkühr eines Andern bin, das persönliche Recht. Dies letztere ist nur ein einziges (K. 96. f.).

Die Erwerbung eines persönlichen Rechts kann niemals ursprünglich und eigenmächtig seyn; denn eine solche würde nicht dem Princip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkühr mit der Freiheit von jedermann gemäss, mithin unrecht seyn. Eben so kann ich auch nicht durch rechtswidrige That eines Andern (*facto iniusto alterius*) erwerben; denn die Genugthuung, die mir der Andere seiner rechtswidrigen mich lädirenden That wegen nach Rechtsgesetzen geben muss, erwirbt mir nichts, sondern erhält nur das Meine (K. 97.). Durch einen Vertrag erwerbe ich nur ein persönliches Recht gegen eine bestimmte physische Person, nehmlich auf ihre Causalität (ihre Willkühr) zu wirken, dass sie mir etwas leiste. Denn die im Vertrag versprochene Sache wird erst durch die Uebergabe (Leistung des Versprechens) erworben, mit-

hin ist das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches, und wird nur durch die Tradition (Uebergabe) ein dingliches Recht. S. Annehmung, 2. ff. (K. 103.)

Die Verwechselung des persönlichen Rechts mit dem Sachenrecht giebt oft Stoff zu Streitigkeiten, z. B. beim Büchernachdruck, s. Büchernachdruck, und bei der Einmiethung (*ius incolatus*). Den letztern Fall wollen wir hier zum Beispiel betrachten. Ist der Eigenthümer eines Hauses bei dem Verkauf desselben verpflichtet, dem Kaufcontract die Bedingung der fortdauernden Miethe beizufügen, oder, bricht Kauf Miethe? Im erstern Fall hätte das Haus wirklich eine Belästigung (ein Onus) auf sich liegend, dann müsste aber der Miethscontract auf das Haus eingetragen seyn und wäre kein blosser Miethscontract. Also bricht Kauf Miethe, obwohl der Miether Ersatz des ihm aus der Zerreissung des Contracts zuwachsenden Schadens fordern kann (K. 129.). Diese Behauptung ist, als eine Heterodoxie im Privatrecht, gerügt worden (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 12. ff.). Kant vertheidigt sich dagegen auf folgende Art. Dass Jemand die Miethe seines Hauses vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung dem Miether aufkündigen, und also gegen diesen sein Versprechen brechen könne, scheint freilich beim ersten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerstreiten. Wenn aber bewiesen werden kann, dass der Miether beim Miethsvertrage wusste oder wissen musste, dass das ihm gethane Versprechen des Vermiethers stillschweigend (ohne dass es im Contract ausdrücklich gesagt werden durfte) an die Bedingung geknüpft war: wofern dieser sein Haus binnen dieser Zeit nicht verkaufen sollte (oder es bei einem etwa über ihn eintretenden Concurs seinen Gläubigern überlassen müsste), so wird der Miether durch Eintretung dieses Falles an seinem Rechte nicht verkürzt.

Denn das Recht des Miethers ist ein persönliches Recht, auf die Leistung einer gewissen Person (des Vermiethers) (*ius ad rem*); nicht ein Recht gegen jeden Besitzer der Sache (*ius in re*), oder ein dingliches Recht.

Nun konnte der Miether sich wohl in seinem Miethscontracte sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen, er durfte nehmlich diesen nur auf das Haus des Vermiethers eintragen (ingrossiren) lassen; alsdann konnte er selbst nicht durch den Tod (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott) vor Ablauf der ausgemachten Zeit aus der Miethe gesetzt werden. Wenn er das aber nicht that, damit er anderweitig eine Miethe auf bessere Bedingungen schliessen konnte, oder der Eigenthümer sein Haus nicht mit einem solchen Onus belegt wissen wollte, so ist jeder von beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen) einen stillschweigend-bedingten Contract gemacht zu haben sich bewusst gewesen. Dies zeigt sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Miethscontract; denn die Erben des Miethers sind nach seinem Tode nicht verpflichtet, die Miethe fortzusetzen, weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person war (wobei aber doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag gebracht werden muss). Auch ist der Miether keinen Aftermiether zu setzen befugt, und das Recht des Miethers geht nicht auf seine Erben über.

29. Positives Recht, statutarisches Recht (*ius positivum*, *droit positif*), das Recht, welches aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht (K. XLIV.), z. B. das, welches im Preussischen Landrecht enthalten ist. Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine

solche Gesetzgebung wirklich ist, ist die Lehre des positiven Rechts (K. XXXI.). S. Rechtslehre.

30. Privatrecht, s. Recht, natürliches.

31. Sachenrecht, dingliches Recht, Recht in einer Sache (*ius reale, ius in re, droit reel*), der rechtliche Besitz einer Sache (K. 79.). Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache, es sei das Recht gegen jeden Besitzer derselben, ist eine richtige Nominaldefinition. — Aber worauf gründet sich dieses Recht, jeden Inhaber dieser Sache (*per vindicationem*) zu nöthigen, mich wieder in Besitz derselben zu setzen? Ist dieses äussere rechtliche Verhältniss meiner Willkühr etwa ein unmittelbares Verhältniss zu einem cörperlichen Dinge? Bleibt etwa die Sache (*res*) dem ersten Besitzer immer verpflichtet, und ist mein Recht etwa gleichsam ein die Sache begleitender und vor allem fremden Angriff bewahrender Genius? Man kann sich allerdings das rechtliche Verhältniss einer Person zu Sachen so versinnlichen, aber sich eine wirkliche Verbindlichkeit einer Sache gegen eine Person und umgekehrt zu denken, ist ungereimt (K. 80. f.).

Die Realdefinition würde daher so lauten müssen: das Recht in einer Sache ist ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichen, oder gestifteten) Gesammtbesitze ich mit allen andern bin. Denn der Gesammtbesitz ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, dass ich jeden andern Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschliesse (*ius contra quemlibet huius rei possessorem*), weil ohne einen solchen Gesammtbesitz Läsion durch einen andern (nicht rechtlichen) Besitzer der Sache sich gar nicht den-

ken läſst. Durch einſeitige Willkühr nehmlich kann ich keinen Andern verbinden, ſich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er ſonſt keine Verbindlichkeit haben würde; alſo nur durch vereinigte Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitz (*communi hominum iure*) iſt es möglich, daſs jeder das Recht des Privatgebrauchs gewiſſer Sachen habe. Sonſt müſste ich mir das Recht in einer Sache ſo denken, als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererſt das Recht gegen jeden Beſitzer derſelben ableiten; welches eine ungereimte Vorſtellungsart iſt (K. 81. f.).

Das Wort Sachenrecht heiſst übrigens nicht bloſs das Recht in einer Sache, ſondern auch der Inbegriff aller Geſetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen. Ein gänzlich iſolirter Menſch auf Erden kann eigentlich kein äuſseres Ding als das Seine haben, weil es zwiſchen ihm und den Dingen kein Verhältniſs der Verbindlichkeit giebt. Es giebt alſo auch eigentlich kein directes Recht in einer Sache, ſondern bloſs ein Recht gegen die mit allen Andern (im bürgerlichen Zuſtande) ſich im gemeinſamen Beſitz befindenden Perſonen (K. 82.). S. Erwerbung, 7. u. 9. ff.

32. Staatsrecht, ſ. Völkerrecht.

33. Staatsrecht (*ius civile ſtricte ſic dictum, droit civil en ſens étroit*), das bürgerliche Recht für ein Volk. Das Ganze einer Menge von Menſchen, die im rechtlichen Zuſtande unter einem ſie vereinigenden Willen leben, heiſst, in Beziehung auf die einzelnen Glieder dieſes Ganzen, der Staat. Und das Recht für dieſe Menge von Menſchen, in Beziehung auf ihren rechtlichen Zuſtand und den ſie vereinigenden Willen, iſt das Staatsrecht (K. 161. f.).

34. Statutarisches Recht, s. Recht, positives.

35. Streitiges Recht, zu bezweifelndes Recht (*ius controversum*, *droit litigieux*), ein Recht, von welchem es noch zweifelhaft ist, ob es auch ein Recht sei, und welches daher von dem, der die demselben correspondirende Verpflichtung hat, bestritten wird. Im bürgerlichen Zustande muss daher ein Richter seyn, der das Recht hat, über das streitige Recht zu entscheiden, ob es ein Recht sei oder nicht. Ein solcher Richter heisst, zum Unterschiede von einem, welcher das Recht dies zu entscheiden nicht hat, sondern es sich bloss anmasst, ein competenter Richter. Ein solcher Richter thut dann rechtskräftig den Ausspruch, d. i. er entscheidet so über das streitige Recht, dass er es entweder zuspricht oder abspricht, wobei die darüber streitenden Parteien sich zu beruhigen und darnach zu handeln gezwungen sind. Im natürlichen Zustande fehlt es an einem solchen competenten Richter (K. 163.). Das Recht der obersten Gewalt ist kein solches streitiges Recht, weil es auch im rechtlichen Zustande keinen competenten Richter darüber geben kann, indem dieser sonst über die oberste Gewalt wäre, und wenn sein Ausspruch rechtskräftig, d. i. mit rechtlichem Erfolg begleitet seyn sollte, die oberste Gewalt, wenn sie unrecht hätte, müsste zwingen können, welches sich widerspricht (K. 173.).

36. Strafrecht (*ius gladii*, *ius puniendi*, *droit de punir*), das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberste im Staat kann also nicht bestraft werden, denn er hat keinen Befehlshaber und (wie Grotius sagt, *de iure belli ac pacis lib. II. Cap. XIV.* §. 2.) die Strafe

kann nicht von dem Willen des Bestraften ausgehen; sondern man kann sich nur seiner Herrschaft entziehen (K. 195.). Die blosse Idee einer Staatsverfassung unter Menschen führt schon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei sich, welche der obersten Gewalt zusteht (Erl. Anmerk. zu Kants Rechtsl. S. 14.). S. übrigens Verbrechen, Strafe und Wiedervergeltungsrecht.

37. Strictes Recht, enges Recht (*ius strictum, droit étroit*), s. Recht, 5.

38. Völkerrecht, Völkerstaatsrecht, Staatenrecht (*ius gentium, ius publicum civitatum, droit des gens, droit public des états*), das bürgerliche Recht für die Völker. Weil der Erdboden nicht eine grenzenlose, sondern sich selbst schliessende, Fläche ist, so leitet dieses unumgänglich zu der Idee eines Völkerstaats hin, d. i. eines Staats, in welchem die einzelnen Glieder nicht einzelne Menschen, sondern ganze Völker sind. Und das Recht für diese Menge von Völkern, in Beziehung auf den rechtlichen Zustand, in welchem sie als Völker mit einander leben sollten, und den sie vereinigenden Willen, wäre ein Völkerstaatsrecht oder eigentliches Völkerrecht. Das Völkerrecht ist also das Recht der Staaten im Verhältniss zu einander. Das deutsche Wort Völkerrecht ist aber nicht ganz richtig, weil ein Volk noch kein Staat ist (z. B. die Wilden machen Völkerschaften aus, aber keine Staaten), sondern es sollte Staatenrecht heissen. S. Krieg, 6. Die Elemente des Völkerrechts sind:

a. dass Staaten (wie gesetzlose Wilde) von Natur in einem nicht-rechtlichen Zustande sind;

b. dass dieser Zustand ein Zustand des Krieges [illegible] ist;

c. dafs ein Staatenbund nothwendig ift;

d. dafs diefer Staatenbund nur eine Genoffenfchaft (Föderalität) (*foedus Amphyctionum*) enthalten müffe (K. 216. f.).

39. Weites Recht (*ius latum, droit d'équité et de neceffité*), f. Recht, 5. u. 7.

40. Weltbürgerliches Recht, Weltbürgerrecht (*ius cofmopoliticum, droit du cosmopolite*), das bürgerliche Recht für alle Völker, oder, das Recht, fofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Abficht auf gewiffe allgemeine Gefetze ihres möglichen Verkehrs geht. Die Vernunftidee einer friedlichen durchgängigen Gemeinfchaft aller Völker auf Erden ift nicht etwa philanthropifch (ethifch), fondern ein rechtliches Princip. Die Natur hat fie alle zufammen (vermöge der Kugelgeftalt ihres Aufenthalts, einer aus Land und Waffer beftehenden Kugelfläche) in beftimmte Grenzen eingefchloffen, auch ftehen alle Völker urfprünglich in einer Gemeinfchaft des Bodens, d. h. fie haben ein Recht, fich zum Verkehr einander anzubieten. Diefes Recht nun, fo fern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker nach allgemeinen Gefetzen des Verkehrs mit einander geht, kann das weltbürgerliche genannt werden (K. 229.).

Meere können Völker aus aller Gemeinfchaft mit einander zu fetzen fcheinen, und dennoch find fie gerade die glücklichften Naturanlagen zu ihrem Verkehr, zumal wenn es nahe Küften (wie die des mittelländifchen Meers) giebt. Der Erdbürger hat das Recht, die Gemeinfchaft mit allen übrigen zu verfuchen, und zu diefem Zweck alle Gegenden der Erde zu befuchen, wenn es gleich

nicht ein Recht der Ansiedelung auf dem Boden eines andern Volks (*ius incolatus*) ist (K. 230.).

Es fragt sich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung (*accolatus*) und Besitznehmung in der Nachbarschaft eines schon daselbst wohnenden Volks auch ohne seine Einwilligung unternehmen dürfe (K. 230. f.)? Wenn keins dieser beiden Völker im Gebrauch seines Bodens dem Andern Eintrag thut, so ist das Recht dazu nicht zu bezweifeln, sonst kann es nur durch Vertrag geschehen; denn alle vermeintlich gute Absichten können aufserdem den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen. Wendet man auch hiergegen ein: dafs dann vielleicht die ganze Erde noch in gesetzlosem Zustande seyn würde, so kann das doch jene Rechtsbedingung nicht aufheben (K. 231. f.)

41. Zweideutiges Recht (*ius aequivocum, droit équivoque*), ein vermeintliches Recht, für das es keinen Richter giebt, weil es entweder am Zwange fehlt, oder blofser Zwang ist, der den Schein des Rechts annimmt. Die beiden Fälle eines solchen doppelsinnigen Rechts sind die Billigkeit und das Nothrecht. S. Recht, 7.

## Rechtfertigung,

Genugthuung, δικαιωσις, *iustificatio, satisfactio, justification, satisfaction.* Rechtfertigung nennt man die Idee davon, wie der zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung übergegangene Mensch, der vorher gesündigt hat, und also deswegen vor einer göttlichen Gerechtigkeit verwerflich ist, für gerecht erklärt, oder aller Verantwortung entschlagen und als gerecht behandelt werden kann. Genugthuung aber heifst insonderheit die Idee davon, wie

der göttlichen Gerechtigkeit in Ansehung der Verschuldungen des gebesserten Menschen ein Genüge geschieht. Der vollkommen gute und immer vollkommen gut gewesene Mensch würde einer solchen Rechtfertigung und Genugthuung nicht bedürfen. Allein derjenige, welcher erst eine gute Gesinnung angenommen hat und darin beharrt, bedarf derselben, denn er fing vom Bösen an, und diese Verschuldung auszulöschen ist ihm nie möglich (§. 94.).

2. Schwierigkeit. Jeder Mensch, selbst nachdem er den Weg des Guten eingeschlagen hat, findet sich doch in der Aburtheilung seines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit verwerflich. Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung in ihm zugegangen seyn mag, und sogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäfsen Lebenswandel fortfahre, so kann er doch seine Gesetzesübertretungen nicht ungeschehen und sich also nicht unsträflich machen. Dafs er nach seiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten Lebenswandel keinen Ueberschufs über seine Pflicht herausbringen; denn es ist jederzeit seine Pflicht, alles ihm mögliche Gute zu thun. — Es kann auch nicht ein Anderer für das bezahlen, was der Mensch verschuldet hat, denn eine Sündenschuld kann nur der Strafbare selbst tragen und für sie büfsen. Da nun das Sittlich-Böse (die Uebertretung des moralischen Gesetzes, welche, wenn dieses Gesetz als ein göttliches Gebot betrachtet wird, Sünde heifst) in der Gesinnung und den Maximen überhaupt (wie allgemeine Grundsätze vergleichungsweise gegen einzelne Uebertretungen) eine Unendlichkeit von Verletzungen und also auch der Schuld bei sich führt (welches vor einem menschlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen,

mithin nur die That und die darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Gesinnung in Betrachtung zieht, anders ist), so würde jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstossung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben (R. 94 f.).

3. Auflösung. Der Richterausspruch eines Herzenskündigers muss als ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung des Angeklagten, nicht aus den einzelnen Erscheinungen derselben (den mit dem Gesetz verglichenen Handlungen), gezogen worden. Vorausgesetzt nun, dass der Mensch seine Gesinnung geändert und sich gebessert habe, so ist die Frage: ob er als gebesserter Mensch noch für seine vorherige böse Gesinnung könne bestraft werden. Dass er vor der Sinnesänderung von der göttlichen Gerechtigkeit bestraft zu werden verdiene, daran zweifelt Niemand. Nach seiner Besserung aber ist doch der Zustand des Bestraftwerdens dem Zustande der Besserung, worin er sich befindet, nicht angemessen; ist er nun vor seiner Besserung nicht bestraft worden, wie kann alsdann der göttlichen Gerechtigkeit genug geschehen, vor der doch ein Strafbarer nicht straflos bleiben kann? Da also die Strafe weder vor noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäss ist: so würde sie als in dem Zustande der Sinnesänderung selbst der göttlichen Weisheit angemessen und ausgeübt gedacht werden müssen. Wir müssen also untersuchen, ob in diesem Zustand der Sinnesänderung Uebel enthalten sind, und ob etwa der neue gutgesinnte Mensch diese als solche ansehen kann, die er vor jenem Zustande der Sinnesänderung verschuldet hat, und also als Strafen, die der göttlichen Gerechtigkeit genügen. — Die Sinnesänderung ist nehmlich ein Ausgang vom Bösen, und ein Eintritt ins Gute, Coloss. 3, 9. 10. 1. Petr. 2, 24. Dies sind aber nicht zwei durch eine Zwischenzeit ge-

trennte moralische Actus, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung möglich ist. Der Schmerz nun, der die Verlassung der bösen Gesinnung rechtmäfsig begleitet, entspringt gänzlich aus der Annehmung der guten Gesinnung. Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung, der zugleich der Uebergang in die gute Gesinnung ist, ist (als das Absterben des alten Menschen, die Kreuzigung des Fleisches, Gal. 5, 24.) an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue (gebesserte) Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes (des Ideals der Menschheit in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit, nehmlich blofs um des Guten willen) übernimmt, die aber doch eigentlich dem alten (ungebesserten) Menschen (denn dieser ist zwar physisch derselbe, aber doch moralisch ein anderer) als Strafe gebührten. — So trägt also der Sohn Gottes, d. i. der Mensch, der das Ideal der moralischen Vollkommenheit in seine Gesinnung aufgenommen hat, die Schuld des Sünders, d. i. desselben Menschen, in so fern er noch die Uebertretung des Gesetzes in seine Gesinnung aufgenommen hatte, so dafs der Mensch nun hoffen kann, vor seinem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen. An dem Repräsentanten der Menschheit (Christo) wird dieses Leiden, was der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen mufs, als ein Tod vorgestellt, den er ein für allemal erlitten hat. — Hier ist nun derjenige Ueberschufs über das Verdienst der Werke, der vorher (§. 2.) vermifst wurde, und ein Verdienst, das uns aus Gnaden (d. i. nach einem Rathschlufs unsers allerhöchsten Oberherrn zur Ertheilung dieses Verdienstes als eines Guten, wozu wir, seine Untergeordneten, nichts weiter als die moralische Empfänglichkeit haben) zugerechnet wird. Denn damit das blofse Gutwerden uns als ein wirkliches vollendetes Gutseyn angerechnet werde, da-

zu haben wir doch [illegible]
ſpruch (ſoweit wir [illegible]
den Thaten [illegible]
kläger in uns eher [illegible]
theil antragen wirde. [illegible]
Urtheilsſpruch [illegible]
nugthuung [illegible]
Idee der gebe[illegible]
Gott allein kann [illegible]
lig gemäſs, wenn wir [illegible]
ben willen, aller [illegible]
den (R. 94 [illegible]

4. Gebrauch [illegible]
Idee einer [illegible]
verſchuldeten [illegible]
wohlgefälligen [illegible]
nen Menſchen.

a. Für die [illegible]
del kann kein [illegible]
macht werden: denn [illegible]
pfängliche muſs [illegible]
guten Gesinnung [illegible]
alsdann ſchon [illegible]
Hoffnung, [illegible]
alſo in ſo fern [illegible]
culativen [illegible]
iſt aber doch [illegible]
Vernunft zeigt, [illegible]
des Menſchen [illegible]
Gerechtigkeit zu [illegible]

b. Allein für [illegible]
ve Nutzen, [illegible]
benswandel für [illegible]
kann. Denn nur [illegible]
nur unter der [illegible]
Herzensänderung [illegible]
ten Menſchen [illegible]

Gerechtigkeit denken lasse; denn das stellvertretende Ideal des Sohnes Gottes (die Idee der ganzen moralischen Vollkommenheit in unsrer Person) als Ziel unsers Trachtens muss in unsrer Gesinnung aufgenommen seyn (Joh. 14, 23.), um an der Stelle der (immer noch mangelhaften) That zu gelten (R. 101. ff.)

5. Ein anderes enthält die Frage: was sich der Mensch von seinem geführten Lebenswandel am Ende desselben zu versprechen habe, oder was er zu fürchten habe. Hier muss er allererst seinen Charakter wenigstens einigermassen kennen; also die Qualität seiner vermeinten neuen Gesinnung (ob sie lauter oder unlauter sei) sowohl, als welchen Grad sie habe, in Betrachtung ziehen, und sie folglich durchs ganze Leben nachsuchen. Da er also nur aus seinem wirklich geführten Lebenswandel einen sichern und bestimmten Begriff von seiner wirklichen Gesinnung erhalten kann, so wird er sich auch sein ganzes Leben als Gegenstand für das Urtheil des künftigen Richters (des aufwachenden Gewissens in ihm selbst, zugleich mit der herbeigerufenen Selbsterkenntniss aus der Erfahrung) denken müssen. Hier kann er nun nicht die zuvor erkannte Gesinnung die That vertreten lassen, sondern umgekehrt, er soll aus der ihm vorgestellten That seine Gesinnung abnehmen, Jac. 2, 17. 18. 24. Wird nicht dieser Gedanke, er werde dereinst vor seinem Richter stehen, den Menschen dahin bringen, von seinem künftigen Schicksal nach seinem bisher geführten Lebenswandel zu urtheilen? (R. 103. ff.) S. auch Geheimniss, 16.

## Rechtlich-mein,

s. Mein, 8.

## Rechtserfahren,

*Jurisperitus, versé dans la science du droit.* So heiſst der Rechtskundige, wenn er die äuſsern Geſetze auch äuſserlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle, kennt (K. XXXI.). Wer z. B. Andrer Rechte vertheidigen will, der muſs rechtserfahren ſeyn.

## Rechtsgelehrt,

Rechtskundig, *Jurisconſultus, Jurisconſulte.* So heiſst derjenige, der der Lehre des poſitiven Rechts kundig iſt (K. XXXV.). Wer z. B. des poſitiven Rechts, d. i. der äuſsern Geſetze eines beſtimmten Landes, es heiſse nun das römiſche Recht, oder das preuſsiſche Landrecht, kundig iſt, heiſst ein Rechtsgelehrter.

## Rechtsklugheit,

Jurisprudenz, *Jurisprudentia, Jurisprudence.* So nennt man die Klugheit, mit der man die Rechtsfälle in der Erfahrung zu behandeln (zu vertheidigen und zu entſcheiden) verſteht. Die Rechtserfahrenheit (*Jurisperitia*) führt zu dieſer Rechtsklugheit (K. XXXI.).

## Rechtslehre,

*Jus, Droit.* Der Inbegriff der Geſetze, für welche eine äuſsere Geſetzgebung möglich iſt. Die äuſsere Geſetzgebung iſt nehmlich diejenige, deren Triebfeder der Beobach-

tung aufserhalb der Idee des Gefetzes befindlich ift. Die Vorftellung der unangenehmen Folgen, welche ein fremder Wille über die Verletzung der Gefetze zu verhängen vermag, treibt dann das Subject zur Beobachtung derfelben an.

2. Die Rechtslehre ift der eine Theil des Syftems der allgemeinen Pflichtenlehre, f. Ethik, 2. Bei den Pflichten der Rechtslehre ift der Zwang ein äufserer; fie hat es blofs mit der formalen Bedingung der äufsern Freiheit (durch die Zufammenftimmung mit fich felbft, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gefetz gemacht wurde), denn auch fo kann man das Recht erklären, zu thun, f. Ethik, 3. In der Rechtslehre wird es Jedermanns freier Willkühr überlaffen, welchen Zweck er fich für feine Handlungen fetzen wolle, f. Ethik, 4. f. (T. 1.).

3. Wenn eine äufsere Gefetzgebung wirklich ift, fo ift die Rechtslehre derfelben die Lehre des pofitiven Rechts. Die äufsere Gefetzgebung ift aber wirklich, wenn die Gefetze von einem äufsern Willen angekündigt oder fanctionirt find, f. Recht, pofitives. Der Inbegriff der äufsern Gefetze durch blofse Vernunft heifst die natürliche Rechtslehre (*Jus naturae*), und die fyftematifche Erkenntnifs derfelben (wozu weder Rechtserfahrenheit noch Rechtsklugheit gehört) Rechtswiffenfchaft (δικαιολογικη, νομικη *Juris fcientia*). Der Rechtskundige in der natürlichen Rechtslehre mufs zu aller pofitiven Gefetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben. Jedes pofitive Gefetz ift daher entweder ein Ausdruck des reinen Naturrechts, oder die Beftimmung eines Falles in der Erfahrung durch ein natürliches Gefetz (K. XXXI.).

## Rechtspflicht,

rechtliche Pflicht, *officium iuris*, *devoir du droit*. Diesen Namen führt in der Sittenlehre jede Pflicht, die des Zwanges fähig ist, d. h. zu deren Erfüllung derjenige gezwungen werden kann, dem sie obliegt, s. Pflicht, juridische.

## Rechtsprincip,

s. Erwerbung, 14. u. Recht, 4. Das letztere ist bloss eine logische Entwickelung des erstern; das erstere aber nichts anders als die Anwendung des Rechtsbegriffs in Recht, 3. auf eine Handlung, so dass also der Satz:

> die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen (d. i. das Recht) einzuschränken, unter denen diese Freiheit mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann,

das Princip alles äussern Rechts ist (R. 137.).

## Rechtswissenschaft,

s. Rechtslehre, 3.

## Reden,

s. Sprechen.

## Redende Kunst,

s. Kunst, redende.

## Redlichkeit,

*probitas*, *probité*. Diesen allgemein bekannten Namen führt die Wahrhaftigkeit in Erklärungen (Ehrlichkeit), wenn diese zugleich Versprechen sind. Man kann es jetzt als einen erwiesenen Satz annehmen, dass die Lüge die grösste Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist, s. Unwahrheit. Die Redlichkeit ist also eine Pflicht gegen sich selbst, und wird durch die Schädlichkeit der Unredlichkeit für Andere auch eine Pflicht gegen Andere; die letztere ist ehrlos wie jede Lüge, und zwar gehört sie zu den äussern Lügen, durch welche sich der Mensch in Anderer Augen zum Gegenstande der Verachtung macht; denn die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde (T. 84.).

2. Man gebraucht gemeiniglich das Wort Redlichkeit und Ehrlichkeit ohne Unterschied als gleichbedeutend, und K. selbst (P. 277.) thut dies, wenn er sagt: Man erzählt die Geschichte eines redlichen (sollte heissen ehrlichen) Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen Person beizutreten. Eben so gebraucht K. das Wort Redlichkeit statt Ehrlichkeit (P. 278.) von demselben Manne, weil er sich auch nicht einmal durch die Noth seiner Familie zu der angeführten Unehrlichkeit bewegen lässt.

## Redner,

*orator*, *orateur*. S. Beredsamkeit. Der Redner giebt etwas, was er nicht verspricht, nehm-

sich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; denn der Redner ist eben sowohl als der Poet Dichter im weitern Sinne des Worts, d. i. ein Künstler, der aus sich selbst neue Gestalten (Zusammenstellung des Sinnlichen) in seiner Einbildungskraft hervorbringt, und sie dann darstellt. Aber er bricht auch dem etwas ab, was er verspricht, er kündigt nehmlich an, dass er den Verstand zweckmässig beschäftigen werde; da er aber dieses Geschäft des Verstandes durch Sinnlichkeit belebt, so wird dem Verstande durch die Einbildungskraft etwas von seiner Wirksamkeit entzogen (U. 206. M. II, 712. a. A. 195.).

## Rednerkunst,

*ars oratoria*, *art de l'orateur*. Eine Kunst, sich, vermittelst der Rede, der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen. Man sieht, diese Absichten können gut gemeint seyn, sie können auch wirklich gut seyn, sie können aber auch böse seyn. Dass sie aber wirklich eine solche Kunst sei, sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen, ist gezeigt worden im Art. Kunst; schöne, m. *) 4. Die Rednerkunst ist, als solche, gar keiner Achtung würdig; dies folgt daraus, dass man durch sie die Menschen zu einem Spiel seiner Willkühr macht.

2. K. behauptet, die Rednerkunst habe sich nur, sowohl in Athen als in Rom, zur höchsten Stufe erhoben, zu einer Zeit, da der Staat seinem Verderben zueilte und wahre patriotische Denkungsart erloschen war. Unstreitig hat in Athen die Rednerkunst zur Zeit des peloponnesischen Krieges die höchste Stufe erreicht. Nach dem Tode des Perikles hatte Athen (um die 87te Olympiade, etwa 438 Jahr vor unsrer Zeitrechnung) den hö

sten Gipfel politischer Macht und allgemeinen Wohlstandes erstiegen. Aber in eben dem Maasse, worin sich Verstand und Talente um diese Zeit zu Athen entwickelten, fingen die Sitten und die Freiheit an sich dem Verderben zu nähern. Es entstanden Demagogen durch Rednerkunst. Schon den Perikles hatte die Allgewalt der Beredsamkeit zum Herrscher von Athen hinauf gehoben. Er war der erste Verderber der athenienfischen Sitten, so wie der Urheber des Untergangs der athenienfischen und griechischen Freiheit. Der peloponnesische Krieg ist berühmt wegen der gänzlichen Verderbung der Sitten und Denkungsart des bis dahin edelsten Volks, wegen des dadurch zubereiteten Verfalls aller Wissenschaften, und wegen der eben hiermit gehemmten Aufklärung. Nach dem Tode des Perikles liessen sich die Athenienser durch des Alcibiades Rednerkunst zu den unsinnigsten Unternehmungen hinreissen; und die Verschwendung und Ausschweifung dieses Volksgünstlings verdarb die Sitten gänzlich. Nie vermochte Athen von der Zeit an sich wieder zu seinem vorigen Glanze zu erheben (Tiedemanns Geist der specul. Phil. 2. B. 1. H. S. 1. ff.). Als die Rednerkunst im Demosthenes zu Athen das höchste Muster hatte, da war der Patriotismus daselbst gänzlich gesunken. In Rom hatte die Rednerkunst im Cicero die höchste Stufe erreicht. Nun lebte aber dieser grosse Redner und Staatsmann zur Zeit des Untergangs der römischen Freiheit durch Julius Cäsar, und die Unternehmungen des Catilina, zu dessen Partei selbst Julius Cäsar gehörte, und des Augustus Erhebung zum Alleinherrscher in der römischen Monarchie, nach Cäsars Ermordung, beweisen die Wahrheit der Behauptung, dass wahre patriotische Denkungsart zu dieser Zeit auch in Rom erloschen war (Tiedemann a. a. O. 3. B. 3. H. S. 69. ff.). S. übrigens Kunst, schöne, m. *), 4. (U. 217 *). f.).

## Reflectirende Urtheilskraft,

s. Urtheilskraft.

## Reflexion,

Ueberlegung, *reflexio*, *reflexion*. Reflexion heiſst eigentlich diejenige Handlung des Gemüths, wodurch man das Verhältniſs der Begriffe zu einander ausmacht (M. I, 359.). Hiebei hat es das Gemüth nicht mit den Gegenſtänden ſelbſt zu thun, um geradezu (directe) von ihnen Begriffe zu bekommen, ſondern mit den ſubjectiven Bedingungen der Begriffe. Dieſe Handlung des Gemüths bekömmt nun den Namen der Ueberlegung, da hingegen die Handlung des Gemüths, Begriffe von Gegenſtänden zu bekommen, insbeſondere das Denken heiſst. Die transſcendentale Reflexion iſt alſo die Handlung, wodurch wir uns bewuſst werden, wie das Verhältniſs gegebener Vorſtellungen zu unſern verſchiedenen Erkenntniſsquellen beſtimmt iſt, wodurch dann auch ihr Verhältniſs unter einander richtig beſtimmt werden kann. Wenn z. B. uns eine Vorſtellung gegeben iſt, ſo iſt die Frage, ob ſie auch real möglich ſei. Dieſes kann nun nur durch transſcendentale Reflexion ausgemacht werden, nehmlich durch Erforſchung der Quelle derſelben im Gemüth, wodurch die Entſcheidung darüber, ob ſie auch einen Gegenſtand habe oder nicht, möglich wird.

2. Wenn wir eine Vorſtellung haben, ſo wird ſie durch irgend eine Quelle unſers Vorſt vermögens oder Gemüths möglich, und nu Aufmerkſamkeit auf dieſen ihren Urſprun nun richtig beſtimmt werden, in welchem

niſs ſie mit unſern übrigen Vorſtellungen ſteht. Allein dieſe Aufmerkſamkeit iſt doch ein eigener Act des Gemüths, der ſich von der Hervorbringung der Vorſtellung ſelbſt unterſcheidet, und eben er iſt die transſcendentale Reflexion. So allein kann nun auch beſtimmt werden, welche Vorſtellungen zuſammen gehören, wo wieder die Frage iſt: in welchem Erkenntniſsvermögen ſie zuſammen gehören. Werden ſie vor dem Verſtande verknüpft, oder verglichen, oder vor den Sinnen, oder gar vor der Vernunft? Geht keine transſcendentale Ueberlegung vor einem Urtheil her, oder folgt es wenigſtens nicht kritiſch darauf, ſo gilt es oft für ein ſolches, das im Verſtande ſeinen Urſprung erhalten hat, und es iſt doch nur aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung geknüpft, folglich ein Vorurtheil. Die ganze Critik der reinen Vernunft iſt ein Inbegriff ſolcher Ueberlegungen, die kritiſch den Urſprung der nothwendigen und allgemeinen Urtheile in aller menſchlichen Erkenntniſs unterſuchen, und wodurch z. B. gefunden worden iſt, daſs viele in der reinen Sinnlichkeit entſpringen (C. 316.).

3. Dieſes Reflectiren iſt eigentlich eine Operation der Urtheilskraft, die, wenn ſie die Vorſtellungen unter einander vergleicht, den Namen der reflectirenden Urtheilskraft erhält. Die unmittelbar gewiſſen Urtheile bedürfen keiner Unterſuchung, z. B. zwiſchen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie ſeyn; aber einer transſcendentalen Ueberlegung, d. i. einer Unterſcheidung der Erkenntniſskraft, zu welcher die gegebenen Urtheile gehören, bedürfen ſie alle. Da nehmlich das angeführte unmittelbar gewiſſe Urtheil ſeine unmittelbare Gewiſsheit durch die unmittelbare Anſchauung erhält, ſo iſt die reine Sinnlichkeit die Erkenntniſskraft, zu der die gegebenen Begriffe, Punct und gerade Linie, und alſo auch ihre

Verknüpfung zu einem Urtheile, gehören (C. 316. f.).

4. Die Reflexion ist also hiernach entweder logisch oder transscendental. Die logische Reflexion vergleicht bloss die Begriffe untereinander, um die Möglichkeit der Urtheile daraus zu erkennen, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objecte gehören, ob als Noumene für den Verstand, oder als Phänomene für die Sinnlichkeit. Die transscendentale Reflexion hingegen ist die Handlung, wodurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnisskraft (dem reinen Verstande, oder der Sinnlichkeit) zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich ihren Ursprung erkenne. Sie sucht die Erkenntnisskraft auf, durch welche die Vergleichung und Verknüpfung aller möglichen Vorstellungen erzeugt und möglich gemacht wird. Nun giebt es vier verschiedene Arten von Urtheilen, also auch eben so viel Vergleichungen der Begriffe zu möglichen Urtheilen, und eben so viel Vergleichungen der Vorstellungen überhaupt zur Verknüpfung derselben zu möglichen Gegenständen, d. i. es giebt eine vierfache logische und eine vierfache transscendentale Reflexion. Da nun aber dieser vierfache Act der Urtheilskraft auch nach Begriffen denkbar seyn muss, und wir solche Begriffe Reflexionsbegriffe nennen können, so giebt es auch viererlei Reflexionsbegriffe. Wenn ich nehmlich zwei Begriffe habe, so kann ich darauf reflectiren:

a. ob die Sphäre des einen Begriffs ganz von der Sphäre des andern Begriffs eingeschlossen ist, oder ob sie nur zum Theil davon eingeschlossen ist, zum Theil nicht, d. i. ob ein allgemeines oder ein besonderes Urtheil durch Verknüpfung dieser Begriffe möglich wird. Der Begriff

des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Quantität nach, den man daher auch den Quantitätsbegriff der Reflexion nennen kann, ist der der Einerleiheit und Verschiedenheit. Sind nehmlich alle Theile der Sphäre eines Begriffs so, dass sie alle unter die Sphäre eines andern Begriffs gehören, wie in dem Urtheil: alle Menschen sind sterblich, so sind diese Theile, die Menschen, darin alle einerlei, sie haben alle die Bestimmung, dass sie sterblich sind; im Gegentheil verschieden, z. B. einige Menschen sind gelehrt, andere nicht, die Menschen stimmen darin nicht mit einander überein, dass sie gelehrt sind. So muss also die logische Reflexion auf die Einerleiheit und Verschiedenheit der Begriffe gerichtet seyn, ehe allgemeine oder besondere Urtheile, d. i. Urtheile der Quantität nach, möglich werden können. Ich kann ferner darauf reflectiren:

b. ob das Subject unter der Sphäre des Prädicats gedacht wird, oder nicht, d. i. ob ein bejahendes, oder ein verneinendes, Urtheil durch Verknüpfung dieser Begriffe möglich wird. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Qualität nach, den man daher auch den Qualitätsbegriff der Reflexion nennen kann, ist der der Einstimmung und des Widerstreits. Sind nehmlich Subject und Prädicat so beschaffen, dass das Subject unter die Sphäre des Prädicats gedacht wird, wie in dem Urtheil: die Luft ist elastisch, so sind Subject (Luft) und Prädicat (elastisch) einstimmig, im Gegentheil widerstreiten sie einander, z. B. das Eis ist nicht warm. So muss also die logische Reflexion auf die Einstimmung und den Widerstreit der Begriffe gerichtet seyn, ehe bejahende oder verneinende Urtheile, d. i. Urtheile der Qualität nach, möglich werden können. Ich kann ferner darauf reflectiren:

c. ob die zu einem Urtheile gegebenen Vorstellungen einander untergeordnet sind, als Prädicat dem Subjecte, oder als Folge dem Grunde, d. i. ob ein kategorisches, oder ein hypothetisches Urtheil durch Verknüpfung dieser Begriffe möglich werde. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Relation nach, den man daher auch den Relationsbegriff der Reflexion nennen kann, ist das Innere und Aeussere. Sind die Vorstellungen, die zu einem Urtheile mit einander verknüpft werden, zwei Begriffe, so ist der eine, das Prädicat, das Merkmal des andern, des Subjects, wie z. B. in dem Urtheil, der Mensch ist sterblich, dann bestimmt das Prädicat das Innere des Subjects; sind aber die Vorstellungen in einem Urtheile schon selbst Urtheile, so ist das eine Urtheil der Grund des andern, und dieses andere die Folge des ersten, wie z. B. in dem Urtheil: wenn es regnet, so wird es nass. Dann bestimmt das eine Urtheil etwas Aeusseres von dem, was das andere bestimmt, oder etwas von ihm verschiedenes, obwohl durch ihn bestimmtes. So muss also die logische Reflexion auf das Innere und Aeussere der Vorstellungen gerichtet seyn, ehe kategorische und hypothetische Urtheile, d. i. Urtheile der Relation nach möglich werden können. Endlich kann ich darauf meine Reflexion richten:

d. wie die Wahrheit eines Urtheils beschaffen sei, ob man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausmache, oder ob man darüber etwas bestimme, d. i. ob ein problematisches, oder ein assertorisches, oder gar ein apodiktisches Urtheil durch Verknüpfung dieser Begriffe möglich werde. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Modalität nach, den man daher auch den Modalitätsbegriff der Reflexion nennen kann, ist die Form und Materie, oder die Bestimmung und das Bestimm-

bare. Beruhet die Verknüpfung der Vorstellungen zu einem Urtheil bloſs auf den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens, ſo gehet die Form eines Urtheils, die Beſtimmung der Begriffe vermittelſt der Urtheilskraft, daraus hervor, es läſst ſich ſo urtheilen, oder ein Urtheil iſt möglich, z. B. das Urtheil, die Seele des Menſchen mag unſterblich ſeyn. Findet ſich aber der Grund der Verknüpfung zu einem Urtheil in den zu dem Urtheil gegebenen Vorſtellungen, ſo entſpringt das Urtheil aus der Materie deſſelben, oder dem Beſtimmbaren. Das Urtheil iſt da, weil die Materie da iſt, oder wenn beides Form und Materie der Grund iſt, muſs da ſeyn, wie z. B. die menſchliche Seele iſt unſterblich oder muſs unſterblich ſeyn. So muſs alſo die logiſche Reflexion auf die Form und Materie, oder die Beſtimmung und das Beſtimmbare der Urtheile gerichtet ſeyn, ehe problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche Urtheile, d. i. Urtheile der Modalität nach entſpringen können. S. auch Materie (C. 317.).

5. Die transſcendentale Reflexion gebraucht nun ebenfalls dieſe 4 Reflexionsbegriffe:

a. der Einerleiheit und Verſchiedenheit;

b. der Einſtimmung und des Widerſtreits;

c. des Innern und Aeuſsern;

d. des Beſtimmbaren (der Materie) und der Beſtimmung (Form),

um zu beſtimmen, in welcher Erkenntniſskraft die zu einem Urtheil zu verknüpfenden Begriffe ſubjectiv zu einander gehören. Denn der Unterſchied zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Verſtande, die-

sen beiden von einander specifisch verschiedenen Erkenntnisskräften, macht einen grossen Unterschied in der Art, wie man sich die daraus entspringenden Vorstellungen denken soll. Da in der logischen Reflexion bloss die Begriffe unter einander in Beziehung auf ihre logische Form (der Quantität, Qualität u. s. w.) verglichen werden, so sollten die Reflexionsbegriffe in ihrer Anwendung zu diesem Behuf bloss Vergleichungsbegriffe (*conceptus comparationis*) genannt werden. So ist der Begriff der Einstimmung und des Widerstreits bloss ein Vergleichungsbegriff, wenn er bloss angewendet wird, aus zwei Begriffen ein bejahendes oder verneinendes Urtheil zu machen. Man kann also sagen: dass die logische Reflexion eine blosse Comparation (Vergleichung) sei (M. I. 361.).

5. Die transscendentale Reflexion hat es nun mit dem Inhalt der Begriffe zu thun. Sie überlegt nehmlich, ob die Dinge selbst einerlei oder verschieden, einstimmig oder im Widerstreit sind, was an ihnen innerlich oder äusserlich, Materie oder Form ist. Die Dinge selbst geben nehmlich den Inhalt zu den Begriffen, und sind die Gegenstände, auf denen die Realität der Begriffe beruhet. Da nun auf der Erkenntnisskraft, durch welche die Dinge gegeben werden, die Art beruht, wie sie zu einander gehören, so ist die Reflexion transscendental, wenn sie das Verhältniss gegebener Vorstellungen zu einer oder der andern Erkenntnissart zum Bewusstseyn bringt. Hierdurch kann sodann diese transscendentale Reflexion das Verhältniss der Dinge unter einander allein bestimmen, oder angeben, ob die Dinge einerlei oder verschieden, einstimmig oder verschieden seyn, was an ihnen innerlich oder äusserlich u. s. w. sei. Denn dies wird nicht sofort aus den Begriffen selbst durch blosse Vergleichung (*com-*

*paratio*) derselben, sondern allererst durch die Unterscheidung der Erkenntnifsart, ob nehmlich die Dinge zur Sinnlichkeit, oder zum Verstande, gehören, also vermittelst einer transscendentalen Ueberlegung, ausgemacht werden können (C. 318. M. I. 360.).

6. Die logische Reflexion abstrahirt also gänzlich von der Erkenntnifskraft, zu welcher die gegebenen Vorstellungen gehören, und betrachtet diese ihrem Sitze im Gemüthe nach als gleichartig. Die transscendentale Reflexion hingegen, welche auf die Gegenstände selbst geht, enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorstellungen (Vergleichung der Gegenstände) unter einander, und ist also von der subjectiven Comparation der Vorstellungen (Vergleichung der Begriffe) gar sehr verschieden, und nach jener objectiven Comparation sind die Vorstellungen nach der Verschiedenheit der Erkenntnifskraft, zu der sie gehören, ebenfalls gar sehr verschieden. Diese transscendentale Ueberlegung ist eine für alle *a priori* über Dinge Urtheilende unerlafsliche Pflicht. Denn ohne diese Ueberlegung macht er einen sehr unsichern Gebrauch von den Begriffen, und es entspringen vermeinte synthetische Grundsätze, welche die kritische Vernunft nicht anerkennen kann (C. 318. f.).

7. Das System der Kategorien und die Ableitung der Reflexionsbegriffe aus der Urtheilskraft, obwohl nach dem Leitfaden der Kategorien, lehrt uns also, dafs die Reflexionsbegriffe keine reinen Verstandesbegriffe, weder Kategorien noch Prädicabilien des reinen Verstandes sind. Die Reflexionsbegriffe sind von den reinen Verstandesbegriffen darin specifisch verschieden, dafs die letztern zum Denken überhaupt, die erstern blofs zum Urtheilen unentbehrlich sind; die letztern die allgemeinen Be-

griffe (Gröſse, Realität u. ſ. w.) der erkennbaren Gegenſtände, die erſtern die allgemeinen Begriffe zur Reflexion über die ſchon gegebenen Gegenſtände und ihre Begriffe, und zur Vergleichung der Vorſtellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen hergehen, ſind. Dieſe Vergleichung bedarf nehmlich einer Ueberlegung, d. i. Beſtimmung desjenigen Orts, wo die Vorſtellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob ſie der reine Verſtand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erſcheinung giebt (C. 325. M. I, 367.). Wir finden aber dieſe Reflexionsbegriffe, die theils in die Logik, theils in die Analytik der reinen Urtheilskraft gehören, vor Kant unter den Begriffen des reinen Verſtandes, alſo in dem Theil der Ontologie aufgeführt, der die Analytik des reinen Verſtandes heiſsen ſollte, und von dem Dinge handelt. So ſtehen die Begriffe: einerlei und verſchieden, in Baumgartens Metaphyſik, im erſten Capitel der Ontologie, das von den innerlichen allgemeinen Prädicaten des Dinges handelt, und zwar im dritten Abſchnitt (§. 33.), der die Ueberſchrift hat: von den Dingen. In eben dieſem Abſchnitt (§. 29.) findet man auch den Begriff des Beſtimmbaren und (§. 31.) der Beſtimmung, und der innerlichen und äuſserlichen Beſtimmung (§. 32.). Den Begriff der Materie als des Beſtimmbaren findet man im dritten Capitel, von den Verhältniſſen der Dinge, unter den Arten der Urſachen (§. 245.); den Begriff der Form aber, als den des Weſens der Dinge, wodurch die Materie (das Beſtimmbare) beſtimmt iſt, ebenfalls im Abſchnitt von dem Dinge (§. 35.). Die Lehre von der Einſtimmung und dem Widerſtreit iſt endlich, freilich nur logiſch, alſo von der Einſtimmung und dem Widerſpruch im erſten Abſchnitt, der die Ueberſchrift hat: von dem Möglichen, abgehandelt (Pr. 123.).

8. Die Untersuchungen über den transscendentalen Gebrauch der einzelnen Reflexionsbegriffe, und die transscendentale Verwechselung (Amphibolie, s. Amphibolie) desselben mit dem logischen Gebrauch, und so des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung, findet man

a. über Einerleiheit und Verschiedenheit in den Art. Einerleiheit u. Leibnitz, 4. III;

b. über Einstimmung und Widerstreit in den Art. Widerstreit und Leibnitz, 4. IV.

c. über Inneres und Aeusseres in den Art. Inneres und Leibnitz, 4. V.

d. über Bestimmbares und Bestimmung oder Materie und Form in den Art. Materie und Leibnitz, 4. V. (C. 325. M. I. 368.).

9. Kant nennt jeden Begriff, unter den viele Erkenntnisse gehören, den logischen Ort dieser Erkenntnisse, s. Logisch; die Stelle eines Begriffs im Erkenntnisvermögen (der Sinnlichkeit oder dem Verstande) seinen transscendentalen Ort, s. Ort. Die Wissenschaft nun von der Beurtheilung dieser transscendentalen Oerter heisst die transscendentale Topik, s. Ort. Diese Wissenschaft enthält nichts mehr, als die (in 4. a. b. c. d.) angeführten vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung (Reflexionsbegriffe) (M. I. 367.). In Ermangelung einer solchen transscendentalen Topik intellectuirte Leibnitz die Erscheinungen und sensificirte Locke die Verstandesbegriffe. (C. 236. f.) S. Leibnitz, 4. III. ff., Locke, 5. und Harmonie, 3. ff.

10. Die Reflexionsbegriffe müssen also in der transscendentalen Ueberlegung jederzeit unter den Bedingungen der Sinnlichkeit gebraucht werden. Z. B. die Materie der Cörperwelt ist Substanz in der Erscheinung (*substantia phaenomenon*), was ihr innerlich zukommt, suche ich in allen Theilen des Raums, den sie einnimmt, und in allen ihren Wirkungen (M. I, 375. C. 333.). S. Inneres, 3.

11. Der Nutzen dieser Critik der Schlüsse, aus der Reflexion, besteht darin: Die Handlung der Reflexion thut deutlich die Nichtigkeit aller Schlüsse über Gegenstände dar, die man lediglich im Verstande mit einander vergleicht, und bestätigt zugleich die Behauptung, dass Erscheinungen die einzigen Gegenstände sind, an denen unsere Erkenntniss objective Realität haben kann. So ist es ein Schluss über einen Gegenstand, den man lediglich im Verstande mit einem andern verglichen hat:

Alle Realitäten sind Bejahungen;

Bejahungen heben einander nicht auf;

Also heben Realitäten einander nicht auf.

Im reinen Verstande ist das ganz richtig, denn da ist eine Realität das Merkmahl, durch welches ein Ding gedacht wird, und also durch ein bejahendes Urtheil ihm beigelegt wird. Allein giebt die Sinnlichkeit für diese bloss logische Realität einen Inhalt her, so bekömmt man eine reale Realität in der Erscheinung, und da können sich diese Realitäten, wie die Erfahrung lehrt, sehr wohl einander aufheben, z. B. ein Pfund Kraft, das perpendicular einen Cörper aufwärts, und ein Pfund Kraft, das in demselben Perpendikel denselben Cörper niederwärts zieht (C. 330. M. I. 376.).

12. Bei der logischen Reflexion vergleichen wir ganz richtig unsere Begriffe unter einander im

Verstande. Wenden wir aber diese unsere Begriffe auf einen Gegenstand überhaupt (im transscendentalen Verstande) an, ohne diesen weiter zu bestimmen (ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder der intellectuellen Anschauung sei): so zeigen sich sogleich Einschränkungen (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen). Diese Einschränkungen verkehren allen empirischen Gebrauch dieser Begriffe, und beweisen dadurch, dass die Vorstellung eines Gegenstandes als Dinges überhaupt an sich selbst widerstreitend ist; dass man folglich diese Gegenstände unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken muss (C. 335. M. I, 377.).

13. Diese Begriffe der Reflexion haben durch die angegebene Missdeutung einen solchen Einfluss auf den Verstandesgebrauch, dass sie sogar einen der scharfsichtigsten unter allen Philosophen (Leibnitz) zu einem vermeinten System intellectueller Erkenntniss, welches seine Gegenstände ohne Dazukunft der Sinne zu bestimmen unternimmt, zu verleiten im Stande gewesen sind. Leibnitz bauete z. B. dadurch verleitet sein System der Monaden, oder Elemente der Cörper, die nicht in die Sinne fallen, und deren Bestimmungen er doch zu kennen vermeinte. Darum war eben diese Entwickelung der täuschenden Ursache der Amphibolie der Reflexionsbegriffe nöthig (C. 336. M. I, 378.). S. ferner Leibnitz, 4. III.

Kant. Crit. der rein. Vern. El. II. Th. I. Abth. II. Buch. Anh. S. 316—336.

Deff. Logik. I. 1. Abschn. §. 6. 2. S. 145.

Kiesewetter. Logik. 1. Band. §. 136. u. S. 344. ff.

## Reflexionsbegriff,

s. Reflexion, 4. ff.

## Regel,

*regula*, *regle*. Wenn man sich eine allgemeine Bedingung vorstellt, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, so führt eine solche Vorstellung den Namen der Regel (1. C. 113.); so sind also Urtheile, so fern sie bloss als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewusstseyn betrachtet werden, solche Vorstellungen, die man Regeln nennt (Pr. 89.). Denn Urtheile sind die allgemeinen Bedingungen der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewusstseyn, d. i. dasjenige, wodurch eine jede solche Vereinigung erfolgt. Der Name Regel bedeutet ursprünglich das Lineal, und ist auf diese metaphysische Bedeutung übergetragen worden, weil das Lineal die Bedingung ist, nach welcher der Punct sich bewegt, welcher die gerade Linie erzeugt, so dass dadurch das Mannigfaltige in der Linie auf einerlei Art (in einer Richtung) gesetzt wird (*Osiander in Grotii de iure belli ac pacis l. I. c. I. §. 9. 1. not.*).

2. Regel *a posteriori*, empirische Regel, *regula a posteriori*, *regula empirica*, *regle empirique*. Die Vorstellung einer comparativ allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige gesetzt werden kann. Dass es z. B. zu Ende des Herbsts und Winters reift, ist eine Regel *a posteriori*. Das Mannigfaltige, welches gesetzt wird, sind hier die Dünste, die Bedingungen, nach welchen sie gesetzt werden, sind das Gefrieren und die Zeit, zu Ende des Herbstes und Winters. Dass die Regel aber *a posteriori* ist, liegt darin, dass sie nur comparativ allgemein ist, indem die Erfahrung diesen Erfolg lehrt, r
wohl Herbste und Winter seyn können, a

Ende es nicht reift; die Regel ist nicht strenge allgemein; es kann am Ende des Herbstes und Winters reifen, es reift dann gemeiniglich, aber es muss nicht gerade.

3. Regel *a priori*, nothwendige (C. 263.), objective Regel, Gesetz, *regula a priori, necessaria, objectiva, lex, regle necessaire, loi.* Die Vorstellung einer strenge allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige gesetzt werden muss. Die Bedingung ist hier von der Beschaffenheit, dass gar keine Ausnahme von derselben gilt, denn das Mannigfaltige muss nach derselben gesetzt werden, oder dieses ist nothwendig (Pr. 89.). Man kann daher auch sagen: ein Gesetz ist eine solche Regel, von der keine Ausnahme gilt, oder eine nothwendige Regel (C. 263.). So sind alle Erscheinungen Bedingungen *a priori* unterworfen, welchen ihre Verknüpfung, wenn sie zur Erfahrung aufgefasst werden, gemäss seyn muss; die Vorstellungen dieser Bedingungen *a priori* heissen daher Naturgesetze (1. C. 113.). Z. B. dass alle Veränderung eine Ursache hat, ist ein solches Naturgesetz. Es giebt aber allgemeinere und besondere Naturgesetze, s. Grundkraft, 3. Exponent; 2. ff. und Natur, 4. Man kann Gesetz auch erklären durch Princip der Nothwendigkeit dessen, was zum Daseyn eines Dinges gehört (N. VII.), s. Naturwissenschaft, 3. Ein Princip ist nehmlich die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung *a priori*, welche das Setzen eines gewissen Mannigfaltigen nothwendig macht. Dass nun dieses Mannigfaltige mit der Empfindung zusammenhängt, heisst das Daseyn desselben; und eben dieser Zusammenhang wird durch jene allgemeineren Bedingungen *a priori* nothwendig gemacht. Aber eben dadurch, dass dieses Mannigfaltige mit der Empfindung zusammenhängt, ist nun ein solches Princip ein Naturgesetz oder ein physisches

Gesetz im weitesten Sinn des Worts (U. XIV. XXXV.). S. auch Antinomie, 6. b. Die verschiedenen Arten der Gesetze sind, alphabetisch geordnet, folgende:

a. Aeussères Gesetz, *lex externa*, *loi exterieure*. Das verbindende Gesetz, für das eine äussere Gesetzgebung möglich ist. Das Gesetz: du sollst nicht stehlen, ist ein äusseres Gesetz, denn es ist eine äussere Gesetzgebung dafür möglich, d. h. es kann dies Gesetz nicht nur von Jemand für Andere gegeben, sondern auch eine Strafe auf die Uebertretung desselben gesetzt werden. Unter diesen äussern Gesetzen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit, auch ohne äussere Gesetzgebung, *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, natürliche Gesetze. Du sollst nicht tödten, ist ein äusseres Gesetz, denn es kann Jemand dies Gesetz für Andere geben, und eine Strafe auf die Uebertretung desselben setzen, z. B. wer Menschen Blut vergiesst, dess Blut soll wieder vergossen werden; aber wäre dies Gesetz auch von Niemand für Andere gegeben, so kann doch die Verbindlichkeit, demselben zu gehorchen, schon *a priori* durch die Vernunft erkannt werden, s. Böses, 1. und es ist daher ein natürliches Gesetz. Diejenigen äussern Gesetze, die ohne wirkliche äussere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze seyn würden) heissen positive Gesetze. Dass das allgemeine Landrecht für die preussischen Staaten die Vorschriften enthält, nach welchen die Rechte und Verbindlichkeiten der Einwohner des preussischen Staats, so weit diese Rechte und Verbindlichkeiten *) nicht durch besondre Gesetze be-

*) So muss es eigentlich im Landrecht Einleit. §. 1 heissen; denn sonst geht dieselben auf Einwohner.

stimmt worden, zu beurtheilen sind, ist ein positives Gesetz; denn wäre dem Landrecht nicht durch die Publication vom 5. Februar 1794. volle Gesetzeskraft beigelegt worden: so würde es die Einwohner des preussischen Staats gar nicht verbinden, also für diese eben so wenig Gesetz seyn, als es dasselbe für die Einwohner anderer Staaten ist. Es kann also, da äussere Gesetze auch natürliche seyn können, eine äussere Gesetzgebung (der Act, für Andere Gesetze zu geben und auch der Inbegriff der gegebenen Gesetze selbst, s. Gebiet, 3. ff.) gedacht werden, die lauter natürliche Gesetze enthielte. So könnte das preussische Landrecht lauter natürliche Gesetze enthalten, dergleichen auch jede Gesetzgebung immer äusser den positiven Gesetzen enthält. So ist im preussischen Landrecht (Einleit. §. 18.) das Gesetz: Neue Gesetze können auf schon vorhin vorgefallene Handlungen nicht angewendet werden, ein natürliches Gesetz. Aber gleich sein erstes, vorher angeführtes, Gesetz ist ein positives. Sollte dieses nun auch ein natürliches seyn, und wären auch alle übrigen natürliche Gesetze, so müsste doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugniss dessen, der die Gesetze giebt, durch seine blosse Willkühr Andere zu verbinden) begründete, der diese natürlichen Gesetze so für Andere gäbe, dass er Strafen mit der Uebertretung derselben verknüpfen dürfte, und auch die Andern durch diese Gesetzgebung aufs neue verpflichtet wären, jenen Gesetzen, die schon die Vernunft giebt, als äussern Gesetzen zu gehorchen, oder die Autorität des Gesetzgebers anzuerkennen (K. XXIV.).

b. Aeusseres natürliches Gesetz, *lex externa naturalis*, *loi exterieure naturelle*, s. Regel *a priori*, Gesetz, äusseres.

c. Bedingtes praktisches Gesetz, praktisches Gesetz von bedingter Nothwendigkeit, Klugheitsregel, *lex practica hypothetica*, *regle de la prudence*, s. Glückseligkeit, 4.

Bürgerliches Gesetz, s. Anfang, 8. u. Plato, 7.

d. Gesetz der Freiheit, s. Imperativ.

e. Gesetz der Gerechtigkeit, *lex iustitiae*, *loi de la justice*. Das äussere Gesetz, in so fern es sagt: was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besondern Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäss, d. i. Rechtens ist. S. Erwerbung, 38. Ein äusseres Gesetz, z. B. du sollst nicht stehlen, sagt eigentlich dreierlei:

α. welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist, oder, wie man sich zu verhalten habe, dass man keiner Verbindlichkeit entgegen handle, der Gegenstand, den es betreffen könnte, mag seyn welcher es sei; z. B. nie zu stehlen, es mag sehr wenig oder sehr viel seyn, das Eigenthum mag auch einem sehr reichen, oder sehr ungerechten Manne zugehören. Was nach äussern Gesetzen recht ist, heisst gerecht. Und so kann das äussere Gesetz, in so fern es sagt, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist, das Gesetz des Rechts dessen, was gerecht ist (*lex iusti*), genannt werden. Das Princip dessen, was recht oder gerecht ist; ist nehmlich: sich stets so zu verhalten, dass dieses Verhalten innerlich, der Form nach, recht sei, das heisst, ein rechtlicher Mensch (*vir iustus*) zu seyn. Denn nur durch dieses Verhalten behauptet man im Verhältniss zu andern seinen Werth als den eines Menschen, worin eben die rechtliche Ehrbarkeit (*vita honesta*) besteht;

β. was als Materie noch auch äusserlich gesetzfähig, d. i. dessen Besitzstand rechtlich ist, oder, welcher Gegenstand dem äussern Gesetz unterworfen ist, so dass er, ohne gegen eine Verbindlichkeit zu handeln, besessen und gebraucht werden kann; z. B. nur was eines Andern Eigenthum ist, kann gestohlen werden; aber die Luft, die ich athme, die Töne, die ich höre, oder die Strasse, auf der ich gehe, werden von mir nicht gestohlen, weil sie nicht Eigenthum eines Einzelnen seyn können. Ein Gesetz, das eine andere (äussere) Triebfeder der Handlung zulässt, als die Idee der Pflicht, heisst juridisch. Und so kann das äussere Gesetz, in so fern es sagt, was als Materie auch äusserlich gesetzfähig ist, d. i. dessen Besitzstand rechtlich ist, so dass jeder, der es widerrechtlich besitzen will, durch eine äussere (nicht im Gesetz, der Idee der Pflicht, liegende) Triebfeder davon abgehalten werden kann, das juridische oder rechtliche Gesetz (*lex iuridica*) genannt werden. Das Princip der juridischen Gesetzgebung ist nehmlich, dass Niemand dem Andern Unrecht thue, d. i. nur das besitze und gebrauche, in dessen rechtlichen Besitzstand er ist. Dieses Princip beruhet aber nicht auf der Idee der Pflicht, sondern des äussern Zwanges, wer dem Andern Unrecht thut, der wird bestraft;

γ. was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe, in einem besondern Falle, unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäss, d. i. Rechtens ist; oder, wenn man über einen Fall streitig ist, ob ein Richter darüber entscheiden könne, und wie er, einem gegebenen Gesetze gemäss, darüber zu entscheiden habe, z. B. ob der, der mir etwas von meinem Acker abpflügt, nachdem er die Grenzsteine verrückt hat, ein Dieb sei. Der Gerichtshof, der den Ausspruch thut, heisst die Gerechtigkeit eines Landes. Und so kann

das äussere Gesetz, in so fern es sagt, was Rechtens ist, das Gesetz der Gerechtigkeit (*lex iustitiae*) genannt werden. Das Princip dieser Gesetze ist: tritt in eine solche Gesellschaft mit Andern, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann, d. i. lebe in der bürgerlichen Gesellschaft, in der jeder Streit um das Mein und Dein durch einen Gerichtshof nach gegebenen Gesetzen entschieden werden kann.

Hiernach sagt jedes äussere Gesetz, was recht, rechtlich und rechtens ist, und daraus entspringt auch die Eintheilung der Rechtspflichten in die drei Hauptpflichten: handle stets recht; besitze alles rechtlich; und unterwirf dich dem, was rechtens ist. Die erstere ist das Princip der innern Rechtspflichten, d. i. solcher, die den Handelnden selbst betreffen; die zweite ist das Princip der äussern Rechtspflichten, d. i. solcher, die den Andern betreffen, gegen den man handelt; die dritte ist das Princip, welches die äussern Rechtspflichten vom Princip der innern durch Subsumtion ableitet, d. i. die äussern Rechtspflichten so bestimmt, dass auch dann, wenn der Fall streitig ist, äusserlich recht gehandelt werde. Ulpian drückt diese drei Principien der Rechtspflichten so aus: *honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue* (K. XLIII. u. 155.).

f. Gesetz der Heiligkeit, s. Heiligkeit.

g. Gesetz der Naturnothwendigkeit, s. Naturnothwendigkeit.

h. Gesetz der Pflicht, s. Heiligkeit u. Pflicht.

i. Gesetz des Rechts oder dessen, was recht oder gerecht ist (*lex iusti, loi du ju-*

*ste*), s. **Regel** *a priori*, **Gesetz der Gerechtigkeit**, *a*.

k. **Empirisches Gesetz**, eine auf Erfahrung gegründete nähere Anwendung und Bestimmung eines reinen Gesetzes *a priori*. So sind die **Erscheinungen** blosse Vorstellungen, die nach **empirischen** Gesetzen zusammenhängen (C. 565.). — **Empirisches praktisches Gesetz**, **pragmatisches Gesetz**, *lex practica empirica*, *loi pragmatique*, s. **Regel**, *a priori*, **pragmatisches Gesetz**. — **Empirisches theoretisches Gesetz**, **empirisches Verstandesgesetz**, **empirisches Naturgesetz**, *lex theoretica empirica*, *loi de nature empirique*, eine auf Erfahrung gegründete nähere Anwendung und Bestimmung der reinen Naturgesetze, z. B. das Gesetz der Schwere, als Anwendung des Gesetzes der Gravitation auf die Cörper, die wir auf Erden finden, und die Wahrnehmung, dass sie alle nach der Erde zufallen, wenn sie nicht unterstützt sind. s. **Grundsatz**, 2.

l. **Erlaubnissgesetz**, **Gunst des Gesetzes**, **Permissivgesetz**, *lex permissiva*, *loi permissive*, s. **Erlaubt**.

m. **Ethisches Gesetz**, **moralisches Gesetz**, **Sittengesetz**, **Tugendgesetz**, *lex ethica*, *loi de morale*, s. **Glückseligkeit**, 4. **Ein Gesetz der Freiheit**, zum Unterschiede von **Naturgesetzen**, heisst ein **moralisches Gesetz**, s. **Imperativ**, 1. Diese **moralischen** Gesetze heissen wieder **juridische** oder **rechtliche**, so fern sie nur auf blosse äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen; hingegen **ethische** oder **Tugendgesetze**, wenn sie auch fordern, dass die **Gesetze** selbst die **Bestimmungsgründe der Handlungen** seyn sollen (K. VI.). Alle Gesetzgebung nehmlich (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die von ihr zur Pflicht

gemacht wird, mit einer andern übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äussere seyn) kann doch in Ansehung der Triebfeder verschieden seyn. Diejenige ist ethisch, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht; diejenige aber ist juridisch, welche die letztere nicht im Gesetze mit einschliesst, mithin auch eine andere Triebfeder zuläſst. Man sieht in Ansehung der letztern leicht ein, dass diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder von dem pathologischen Bestimmungsgrund der Willkühr durch Abneigung hergenommen seyn muss, s. Pflicht (K. XIV. f.).

n. Formales Gesetz, Gesetz der reinen praktischen Vernunft, praktisches Gesetz *a priori*, reines praktisches Gesetz, Sittengesetz, unbedingtes Gesetz, *lex formalis*, *loi formelle*, ist gleichbedeutend mit moralisches Gesetz, s. Regel, *a priori*, ethisches Gesetz, und Moralisch. Du sollst nicht lügen ist z. B. ein Gesetz der reinen praktischen Vernunft, denn der Grund der Verbindlichkeit liegt lediglich *a priori* in Begriffen der reinen Vernunft, nehmlich darin, dass die Maxime zu lügen als Gesetz einen Widerspruch enthält, und also nur Maxime, folglich Ausnahme für den Einzelnen vom Gesetz, um sinnlicher Triebfedern willen, seyn kann. Folglich kann nur das Gegentheil: du sollst nicht lügen, die Form eines Gesetzes, oder einer für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültigen Regel annehmen, d. i. ein formales Gesetz seyn. § Objectiv, 3. Gäbe es keine solchen Gesetze, die sich bloss auf die Form der Gesetzmässigkeit nehmlich Allgemeinheit und daher Nothwendigkeit der praktischen Regel, grün[illegible] d. i. formale Gesetze, die den Willen [illegible]chend bestimmten; so würde auch [illegible] Beurtheilungsvermögen, kein f[illegible]

eingeräumt werden können. Denn alle materiale praktische Regeln (Gesetze ohne Allgemeinheit), d. i. solche, die einen durch die Handlung zu erreichenden Zweck betreffen, setzen den Bestimmungsgrund des Willens in das untere Begehrungsvermögen, nehmlich in die sinnliche Triebfeder des Naturtriebes, sei auch die Regel, die Befriedigung desselben zu erreichen, noch so klug ersonnen (P. 41. M. II, 188.). S. auch Praktisch, Exposition, 22. ff., Maxime. Man kann auch sagen, ein moralisch-praktisches Gesetz ist ein Satz, der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält, s. Imperativ und Gebot. Der Gebietende (*imperans*) durch ein Gesetz ist der Gesetzgeber (*legislator*, *legislateur*). Er ist Urheber (*autor*) der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes; denn dieses kann ja in der Vernunft liegen. Ist er aber auch Urheber des Gesetzes, so ist das Gesetz positiv (zufällig) und willkührlich. Das Gesetz, was uns *a priori* und unbedingt durch unsre eigene Vernunft verbindet, wir mögen einen Zweck haben, welcher es sei, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d. i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat (mithin dem göttlichen Willen), hervorgehend ausgedrückt werden; welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken, weil sonst die Gesetzgebung auf der Willkühr eines Andern, und nicht auf unsrer Vernunft beruhen und damit die Freiheit des Willens verloren gehen würde. (K. XXVIII. f.).

o. Gebotgesetz, s. Imperativ und Gebot.

p. Göttliches Gesetz, *lex divina*, *loi divine*, das rein moralische Gesetz als Gottes Wille betrachtet. Alle Religion bestehet darin, dass wir Gott als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber für alle unsre Pflichten ansehen, folglich müssen wir zur Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemässes Verhalten wissen: wie Gott verehrt (und sein Wille befolgt) seyn wolle. Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich blosse statutarische, d. i. ohne äussere Gesetzgebung nicht verbindende, oder durch rein moralische Gesetze. In Ansehung der letztern kann ein Jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes erkennen, der seiner Religion zum Grunde liegt. Denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem

> Bewusstseyn dieser rein moralischen Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen Gesetzen den ganzen zum sittlichen Endzweck (dem höchsten Gut) zusammenstimmenden Effect verschaffen kann, der in einer Welt möglich ist. *)

Der Begriff eines nach blossen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens lässt uns, wie nur einen Gott, also auch nur eine rein moralische Religion denken. Wenn wir aber statutarische Gesetze desselben annehmen, und in unsere Befolgung derselben die Religion setzen, so ist die Kenntniss derselben nicht

*) Dies ist der Grund des Glaubens an Gott, oder, wie man ihn auch nennt, der moralische Beweis für das Daseyn Gottes, in wenig Worte zusammengedrängt.

durch unser eigenes Ideal Vernunft,
durch Offenbarung möglich. Eine
zung aber würde ein Gegenstand
lichen Glaubens, nicht, wie der
menschlichen Gesetzen behauptete
der reinen Vernunftglaubens
torische göttliche Gesetze wären
die sich nicht von selbst als
tend, sondern nur als ge
göttlicher Wille für solche
lassen. Gesetzt nun, es gebe solch
sche göttliche Gesetze, so ist d
moralische göttliche Gesetzgeb
der Wille Gottes ursprünglich in u
schrieben ist) die unumgängliche Be
wahren Religion überhaupt. Aber
ralische göttliche Gesetzgebung ist a
eigentlich die wahre Religion selbst a
wozu die statutarische Gesetzge
Mittel ihrer Beförderung und
enthalten kann (S. 147. f.). Gott
jedem Menschen, als solchem,
Befolgung der moralischen Gesetze
und die Gesetzgebung seines Willen
Menschen bloss moralisch. Denn
rische Gesetzgebung des göttlichen
che eine Offenbarung voraussetzt)
zufällig und als eine solche betrachte
nicht an jeden Menschen kommen
nicht den Menschen überhaupt (d. i.
verbinden kann. Also leisten Gott
wahre Verehrung, die ihm durch
benswandel wohlgefällig zu werden
Hochpreisung Gottes (oder seines G
eines Wesens von göttlicher Abkunft
fenbarten Begriffen macht nicht G
lig, Matth. 7, 21. [illegible] diese geo
Begriffe kann nic[illegible] r Mensch ha
Ansehung des g[illegible] wandels w

s Willen (R. 148 f.). S. übrigens Kirche und eligion.

q. Juridisches Gesetz, s. Regel, *a priori*, esetz der Gerechtigkeit β. und Ethisches esetz.

r. Materiales Gesetz, Gesetz der empirischen Vernunft, pragmatisches Gesetz, bedingtes Gesetz, *lex materialis*, *loi aterielle*, s. Regel, *a priori*, Gesetz, ormales.

s. Moralisches Gesetz, s. Regel, *a prio*, Gesetz, ethisches, formales und praktisches; auch Moral, 3.

t. Natürliches Gesetz, s. Regel, *a prio*, Gesetz, äusserliches.

u. Naturgesetz, s. Regel, *a priori*.

v. Objectiv-praktisches Gesetz, s. Regel, *a priori*, praktisches Gesetz.

w. Pathologisches Gesetz, s. Heteronomie, 2.

x. Positives Gesetz. s. Regel, *a priori*, esetz, äusseres und formales.

y. Pragmatisches Gesetz, Klugheitsregel, empirisches praktisches Gesetz, Glückseligkeit, 4.

z. Praktisches Gesetz, moralisches Gesetz, Sittengesetz, *lex practica*, *loi morale*. Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, z. B. du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren. Die

durch unsre eigene blosse Vernunft, sondern nur durch Offenbarung möglich. Eine solche Offenbarung aber würde ein Gegenstand des historischen Glaubens, nicht, wie der bloss nach rein moralischen Gesetzen bestimmte göttliche Wille, des reinen Vernunftglaubens seyn. Statutarische göttliche Gesetze wären also solche, die sich nicht von selbst als verpflichtend, sondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für solche erkennen lassen. Gesetzt nun, es gebe solche statutarische göttliche Gesetze, so ist doch die reine moralische göttliche Gesetzgebung (dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist) die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt. Aber diese rein moralische göttliche Gesetzgebung ist auch das, was eigentlich die wahre Religion selbst ausmacht, und wozu die statutarische Gesetzgebung nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann (R. 147. f.). Gott will also von jedem Menschen, als solchem, bloss durch Befolgung der moralischen Gesetze verehrt seyn, und die Gesetzgebung seines Willens ist für alle Menschen bloss moralisch. Denn die statutarische Gesetzgebung des göttlichen Willens (welche eine Offenbarung voraussetzt) kann nur als zufällig und als eine solche betrachtet werden, die nicht an jeden Menschen kommen kann, mithin nicht den Menschen überhaupt (d. i. als solchen) verbinden kann. Also leisten Gott nur diejenigen wahre Verehrung, die ihm durch den guten Lebenswandel wohlgefällig zu werden suchen. Die Hochpreisung Gottes (oder seines Gesandten, als eines Wesens von göttlicher Abkunft) nach geoffenbarten Begriffen macht nicht Gott wohlgefällig, Matth. 7, 21. Denn diese geoffenbarten Begriffe kann nicht jeder Mensch haben, allein in Ansehung des guten Lebenswandels weiss Jeder Got-

tes Willen (R. 148 f.). S. übrigens Kirche und Religion.

q. Juridisches Gesetz, s. Regel, *a priori*, Gesetz der Gerechtigkeit β. und Ethisches Gesetz.

r. Materiales Gesetz, Gesetz der empirischen Vernunft, pragmatisches Gesetz, bedingtes Gesetz, *lex materialis*, *loi materielle*, s. Regel, *a priori*, Gesetz, formales.

s. Moralisches Gesetz, s. Regel, *a priori*, Gesetz, ethisches, formales und praktisches; auch Moral, 3.

t. Natürliches Gesetz, s. Regel, *a priori*, Gesetz, äusserliches.

u. Naturgesetz, s. Regel, *a priori*.

v. Objectiv-praktisches Gesetz, s. Regel, *a priori*, praktisches Gesetz.

w. Pathologisches Gesetz, s. Heteronomie, 2.

x. Positives Gesetz. s. Regel, *a priori*, Gesetz, äusseres und formales.

y. Pragmatisches Gesetz, Klugheitsregel, empirisches praktisches Gesetz, s. Glückseligkeit, 4.

z. Praktisches Gesetz, moralisches Gesetz, Sittengesetz, *lex practica*, *loi morale*. Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, z. B. du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren. Die

Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjectiven Gründen zum Princip macht, heisst seine Maxime; daher bei einerlei praktischen Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden seyn können, z. B. der eine ehrt seine Eltern aus Pflicht, der andere aus Eigennutz (K. XXV.). Die Maxime ist also das subjective, das praktische Gesetz aber das objective Princip des Wollens. S. Maxime. Man kann daher auch die Maxime das subjectiv-praktische und das praktische Gesetz selbst das objectiv-praktische Gesetz nennen. Das subjectiv-praktische Gesetz ist also der Grund dessen, was durch einen Menschen geschieht; das objectiv-praktische Gesetz hingegen das Gesetz von dem, was durch ihn geschehen soll, ob es gleich vielleicht niemals geschieht. Bei dem erstern kommt es auf die Gründe an, warum der Mensch die Maxime hat. Ist nicht das objectiv-praktische Gesetz dieser Grund, so ist es das, dass ihm etwas gefällt oder missfällt, z. B. seine Maxime ist, das Vergnügen der blossen Empfindung von Geschmack oft zu geniessen. Dann ist seine Handlung aus dieser Maxime ohne moralischen Werth, aber sie kann darum doch legal seyn, z. B. wenn er dies Vergnügen so geniesst, dass es wenigstens dem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft an der Handlung nicht zuwider ist. Er handelt dann bloss um des Gefühls der Lust willen, woraus die Begierde und Neigung zu solchen Handlungen entsteht. Die Vernunft macht sodann das Handeln nach einer solchen Neigung zur Regel, welche Regel darum, weil sie bloss der haben kann, der eine solche Neigung hat, und nicht ein jeder nach einer solchen Regel wirklich handelt, sie folglich subjectiv ist, Maxime heisst. Wenn aber das objectiv-praktische Gesetz die Maxime des Handelnden ist, so entspringt sie nicht aus dem Verhältniss einer sinnli-

chen Ursache zu dem Willen, sondern des Willens zu sich selbst, sofern er sich bloss durch Vernunft bestimmt (G. 62. f.). Sie gründet sich dann auf den in praktischer Absicht positiven Begriff der Freiheit (K. XIX.) und stellt die moralische Nothwendigkeit einer Handlung vor (K. XX.); da diese moralische Nothwendigkeit Freiheit des Willens voraussetzt, und also der Naturnothwendigkeit gerade entgegengesetzt ist, so ist es dieses höchste und unbedingte praktische Gesetz, durch welches sich unsere Vernunft und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewusst ist (unsere eigene Person) sich als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches thätig seyn könne, erkennt (P. 189.). S. Vernunft, praktische. Ein objectiv-praktisches Gesetz ist demnach ein praktischer Grundsatz, der als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird (P. 35.), s. Objectiv, 3. auch Regel, *a priori*, Gesetz, ethisches und formales, desgl. Imperativ, Glückseligkeit, 11. und Exposition, 23.

aa. Rechtliches Gesetz, s. Regel, *a priori*, Gesetz der Gerechtigkeit, β. und Ethisches Gesetz.

bb. Sittengesetz, s. Regel, *a priori*, Gesetz, ethisches, formales, praktisches.

cc. Statutarisches Gesetz, *lex statutaria*, *loi statutaire*. Ein solches Gesetz, bei dessen Befolgung es nicht auf die Moralität, sondern bloss auf die Legalität der Handlung ankömmt (R. 139.), z. B. die Levitischen Gesetze.

dd. Transscendentales Gesetz, transscendentales Naturgesetz, Verstandesge-

setz, *lex transscendentalis*, *loi transscendentale*. Ein solches Gesetz, das der Verstand giebt. Dieses Gesetz ist also *a priori*, folglich ist auch alles, was wir uns vorstellen, anschauen und denken, demselben unterworfen (U. XXVI.), z. B. dass in allen Veränderungen der cörperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibt, oder, dass in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich seyn müssen, sind solche transscendentale Gesetze (C. 17.). Diese Gesetze sind diejenigen, auf denen eine Natur überhaupt beruht; denn diese ist nichts anders als die durch unsern Verstand gewirkte Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit (C. 165. 263.). S. Natur und Exponent.

ee. Tugendgesetz, s. Regel, *a priori*, Gesetz, ethisches.

ff. Unbedingtes Gesetz, s. Regel, *a priori*, Gesetz, formales.

gg. Unnachlaßliches Gesetz, ein Gesetz, von dem keine Ausnahme statt findet. Z. B. der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen, in einem Context der Natur (C. 565.).

hh. Verbotgesetz, s. Imperativ und Verbot.

ii. Vernunftgesetz, s. Regel, *a priori*, Gesetz, formales, göttliches und praktisches.

kk. Verstandesgesetz, s. Regel, *a priori*, Gesetz, empirisches und transscendentales.

ll. Gesetzkundig (*legisperitus*) ist, wer gegebene Gesetze kennt und durch Schlüsse Folgerungen daraus ziehen kann (U. XVII.), s. Gebiet, 3.

mm. Gesetzlosigkeit, Befreiung von den Einschränkungen durch die Vernunft. Z. B. Gesetzlosigkeit im Denken ist das Gegentheil der Freiheit (d. i. der Unterwerfung der Vernunft unter keine andern Gesetze, als: die sie sich selbst giebt) im Denken. Die Maxime des gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft im Denken besteht also darin, dass man sich dabei gar nicht, z. B. durch die logischen Regeln, einschränken lässt, um dadurch, wie das (seyn wollende) Genie wähnt, weiter zu sehen, als unter der Einschränkung durch Gesetze. Die Folge davon ist natürlicher Weise diese: dass die Vernunft sich unter das Joch der Gesetze eines Andern beugen muss, wenn sie nicht ihren eigenen Gesetzen unterworfen seyn will. Denn ohne alle Gesetze kann gar nicht, selbst nicht der grösste Unsinn, sein Spiel lange treiben. Also ist die unvermeidliche Folge der erklärten Gesetzlosigkeit im Denken diese: dass die Freiheit im Denken dadurch verscherzt wird. K. giebt, sehr richtig, folgenden Gang der Dinge dabei an. Zuerst gefällt sich das Genie sehr in seinem kühnen Schwunge, da es die Zügel der Vernunft abgestreift hat. Es bezaubert auch bald Andere durch Machtsprüche und grosse Erwartungen, und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben. Dabei führt es gleichwohl immer die Sprache der Vernunft, nur nicht einer langsamen schwerfälligen Vernunft. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen Schwärmerei; jene Günstlinge der gütigen Natur aber, Erleuchtung. Hieraus würde nun eine Sprachverwirrung unter ihnen selbst entstehen, weil, da Vernunft allein für Jedermann gültig gebieten kann, jetzt Jeder seiner Eingebung folgt. Daher müssen zuletzt aus innern Eingebungen durch Zeugnisse bewährte äussere Facta (Thatsachen), aus anfänglich selbst gewählten Traditionen mit der Zeit

aufgedrungene Urkunden entspringen. Und so entsteht denn die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der Aberglaube, weil dieser sich doch wenigstens in eine gesetzliche Form und dadurch in einen Ruhestand bringen läfst. Weil gleichwohl die menschliche Vernunft immer noch nach Freiheit strebt, so mufs, wenn sie einmal die Fesseln zerbricht, ihr erster Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Mifsbrauch und vermessenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einschränkung ausarten. Es mufs also eine Ueberredung von der Alleinherrschaft der speculativen Vernunft entstehen, die alles kühn wegläugnet, was sich nicht durch objective Gründe und dogmatische Ueberzeugung rechtfertigen kann. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfnifs (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heifst nun Unglaube, nicht ein historischer, sondern ein Vernunftunglaube. Einen historischen Unglauben kann man sich gar nicht als vorsätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken, weil jeder einem Factum eben so gut als einer mathematischen Demonstration glauben mufs. Der Vernunftunglaube ist ein mifslicher Zustand des menschlichen Gemüths, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, und mit der Zeit sogar alle Autorität benimmt. So wird nun die Denkungsart veranlafst, die man Freigeisterei nennt, s. Freigeisterei. Hier mengt sich endlich die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht selbst bürgerliche Angelegenheiten in die gröfste Unordnung kommen, hebt die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft auch dieses Gewerbe den Landesverordnungen. Und so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie sogar unabhängig von Gesetzen der Vernunft (gesetzlos) verfahren will, endlich sich selbst. S. Gut, höchstes, 8. d. (S. III. 300. ff.).

4. Allgemeine Regel, s. Regel, universale.

5. Regel der Klugheit, s. Imperativ der Klugheit und Geschicklichkeit.

6. Regel der Geschicklichkeit, s. Imperativ der Geschicklichkeit und Geschicklichkeit.

7. Regel des Geschmacks, s. Geschmacksregel.

8. Empirische Regel, Regel *a posteriori*, s. Regel, *a posteriori*.

9. Gemeingültige Regel, s. Regel, gegerale.

10. Generale oder generelle Regel, gemeingültige Regel, *regula generalis*, *regle générale*, eine solche Regel, die im Durchschnitte am öftersten zutrifft (P. 63.). Dergleichen sind die empirischen Regeln, z. B. die Regeln der Klugheit. S. auch Angenehm, 3. Sie gelten im Allgemeinen, aber nicht allgemein (Z. 17.).

11. Gesetz, s. Regel, *a priori*.

12. Maxime, s. Maxime.

13. Nothwendige Regel, Regel *a priori*, s. Regel, *a priori*.

14. Objective Regel, Regel *a priori*, s. Regel, *a priori*.

15. Praktische Regel, praktische Vorschrift, s. Exposition, 23.

16. Technisch-praktische Regel, Regel der Geschicklichkeit, s. Geschicklichkeit und Imperativ der Geschicklichkei-

17. Universale oder universelle Regel, *regula universalis*, *regle universelle*, eine solche Regel, die jederzeit und nothwendig gültig seyn muss (P. 63.). Dergleichen sind die Regeln *a priori*, z. B. die praktischen Gesetze. S. auch Angenehm, 3. Sie gelten allgemein (Z. 17.).

18. Vorschrift, s. Vorschrift.

## Regent

oder Regierer des Staats, *rex*, *princeps*, *régent*, *prince régnant*, nennt man diejenige (moralische oder physische) Person, welcher die ausübende Gewalt (*potestas executoria*) zukommt (K. 170.). Er ist der Agent des Staats, der die Magisträte einsetzt, und dem Volk die Regeln vorschreibt, nach denen ein Jeder etwas erwerben und das Seine erhalten kann. Als moralische Person betrachtet heisst er das Directorium oder auch die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magisträte, und ihre Obern (Minister), welchen die Staatsverwaltung (*gubernatio*) obliegt, sind Verordnungen, Decrete (nicht Gesetze); denn sie gehen auf (abänderliche) Entscheidung in einem besondern Fall (K. 170.). Eine Regierung ist despotisch, wenn sie zugleich gesetzgebend ist. Sie ist patriotisch oder vaterländisch (*regimen civitatis et patriae patrioticum*), wenn der Staat (*civitas*) seine Unterthanen als Staatsbürger (d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbstständigkeit) behandelt. Sie ist väterlich (*regimen paternale*), wenn der Staat seine Bürger als unmündige Kinder behandelt, welches die am meisten despotische unter allen ist (K. 170. f. S. III. 449.).

2. Der Beherrscher des Volks (der Gesetz-

geber) kann nach Principien des Vernunftrechts nicht zugleich der Regent seyn, denn der Regent steht unter dem Gesetz, und wird von dem Gesetzgeber (als Souverän) durch das Gesetz verpflichtet. Der Beherrscher kann auch dem Regenten seine Gewalt nehmen und ihn absetzen; auch kann er die Verwaltung des Regenten reformiren. Aber der Beherrscher kann den Regenten nicht strafen. Das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König, d. i. die oberste ausübende Gewalt, kann nicht unrecht thun. Denn den Regenten strafen wäre ein Act der ausübenden Gewalt oder des Regenten, dem zu oberst das Vermögen dem Gesetze gemäss zu zwingen zusteht, der, wenn er sollte bestraft werden, selbst einem Zwange unterworfen seyn müsste, welches sich widerspricht (K. 171.).

3. Weder der Regent noch der Staatsherrscher können richten. Das Volk richtet sich selbst (spricht das schuldig oder nichtschuldig über sich aus) durch diejenigen seiner Mitbürger, welche es durch freie Wahl als Repräsentanten desselben dazu ernannt hat (durch die Jury). Denn der Rechtsspruch (die Sentenz, das Urthel) ist ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (*iustitiae distributivae*), durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) dem Unterthan, d. i. einem, der zum Volk gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen). Da nun ein Jeder im Volk seinem Verhältniss zur Obrigkeit nach bloss passiv ist, so würde eine jede jener beiden Gewalten ihm unrecht thun können. Denn es wäre nicht das Volk, welches den [illegible] schuldig oder nichtschuldig, über [illegible] bürger ausspräche. Auf die Ausmittelung [illegible] in der Klagsache hat nun der [illegible] Gesetz anzuwenden, und [illegible]

übenden Gewalt das Urthel vollziehen zu lassen. Also kann nur das Volk über jeden in demselben richten, nehmlich mittelbar durch seine von ihm selbst angeordneten Stellvertreter (die Jury). Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts (Herrschers und Regenten), den Richter zu spielen. Denn er würde sich dadurch in die Möglichkeit versetzen, Unrecht zu thun, und so in den Fall der Appellation (*a rege male informato ad regem melius informandum*) zu gerathen (K. 171. f.).

4. Der Regent ist das Organ des Herrschers, verfährt er also auch den Gesetzen zuwider, z. B. mit Auflagen, Recrutirungen u. dergl., und handelt er dem Gesetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslasten zuwider: so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden (*gravamina*, an den Regenten gerichtete ehrfurchtsvolle Vorstellungen, dass ihm, dem Unterthan, zu viel geschehe), aber keinen Widerstand (Empörung und Aufruhr) entgegensetzen. Dass aller Widerstand gegen die Anmassungen der Regierung rechtswidrig ist, sieht man auch daraus, dass die öffentliche Ankündigung desselben einer dazu schon vorbereiteten Einhelligkeit im Volk bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt seyn kann. Ein activer Widerstand, d. i. die willkührliche Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Act der ausübenden Gewalt zu begehen, ist stets widerrechtlich (K. 174. 175. 181.). Der Souverän kann also auch den Regenten nicht mit Gewalt absetzen, sonst verführe der Souverän zugleich als Regent, mithin despotisch. Dass das Volk aber durch seine Deputirten die einschränkende Gewalt (die Regierung) vorstellen lasse, ist ein Blendwerk. Das Volk hat durch seine Deputirten nur die gesetzgebende Gewalt, und es ist folglich offenbar Despotie, wenn es durch diese Gewalt

den Regenten mit Gewalt vom Throne stösst (K. 175.). S. Rebellion.

## Regierer,

s. Regent.

## Regierung,

s. Regent.

## Regressive,

Lehrart, s. Methode, analytische.

Regressive Synthesis, s. Synthesis.

## Regressus,

*regressus, regrès.* Diesen Namen führt der Rückgang von dem Bedingten zu den Bedingungen (C. 540.), z. B. in der Reihe der Zeugungen von den jetzt lebenden Menschen zu ihren Eltern und Voreltern. Man bedient sich hier eben so wie beim Progressus der beiden Ausdrücke: Regressus ins Unendliche (*in infinitum*) und Regressus ins Unbestimmte (*in indefinitum*, unbestimmbar weit). Der erste bedeutet: der Rückgang von dem Bedingten zu den Bedingungen hört niemals auf; dies wäre z. B. der Fall, wenn es in der Reihe unsrer Voreltern gar kein erstes Menschenpaar gäbe. Der andre Ausdruck bedeutet: so weit ich von dem Bedingten zur Bedingung zurückgehe, werde doch nie eine absolute Grenze in der Erfahrung angetroffen, so dass ich z. B. berechtigt sei, zu jedem der Urväter fernerhin seinen Vorfahren aufzusuchen obgleich eben nicht

vorauszusetzen (C. 540. M. I. 620.). Dieser Unterschied ist wichtig. Denn wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden ist, z. B. ein Cörper: so geht der Regressus, z. B. die Theilung, ins Unendliche, weil alle Glieder, nehmlich im Ganzen, aber nicht schon als Theile, mitgegeben sind. Ist aber nur ein Glied der Reihe, z. B. ein jetzt lebender Mensch, als Glied in der Reihe seiner Voreltern, gegeben: so geht der Regressus, z. B. in der Reihe der Voreltern, unbestimmbar weit (*in indefinitum*), weil die Glieder erst durch den Regressus überhaupt gegeben werden, indem hier kein Ganzes, etwa die ganze Reihe, vorhanden ist, und nirgends eine absolute Grenze angetroffen wird (M. I. 621. C. 540. f.). Es ist hier nicht die Frage, wie gross die Reihe der Bedingungen an sich selbst sei. Denn die Glieder der Reihe sind gar nicht Dinge an sich selbst, sondern Erscheinungen. Die Frage ist: wie weit der Regressus möglich sei? Antwort: ins Unendliche, wenn das Ganze empirisch gegeben ist; denn da sind, im Ganzen, immer mehr Glieder da, als ich durch den Regressus erreiche; aber unbestimmbar weit, wenn das Ganze empirisch nicht gegeben ist, weil zu jedem Glied, das ich da finde, immer noch ein neues als seine Bedingung gefunden werden kann. Im erstern Falle ist ein Regressus ins Unendliche, im letztern ein unendlicher Regressus möglich (M. I. 622. C. 542. f.). Folgende Anwendung wird dies noch mehr ins Licht setzen (C. 543. M. I. 623.). S. Anfang, 13. ff.

2. Im empirischen Regressus giebt es keine Erfahrung von einer absoluten Grenze, s. Anfang, 13.; d. i. im empirischen Regressus kann ich jederzeit nur zu einer Bedingung gelangen, die selbst wiederum als empirisch bedingt angesehen werden muss. Dieser

Satz enthält die ausdrückliche Regel (*in terminis*), dass bei jeder Bedingung nach einer andern gefragt werden müsse (M. I. 627. C. 545. f.). Es ist z. B. zur Auflösung der Aufgabe: ob die Welt einen Anfang und Grenzen habe, auszumachen: ob hier der Regressus ins Unendliche oder unbestimmbar weit gehe (M. I. 628. C. 546.)? Antwort: Es ist hier ein unendlicher, unbestimmbar weit fortgesetzter Regressus (*in indefinitum*), der keine Grösse im Object bestimmt, möglich, weil diese Grösse vom Regressus selbst abhängt. Die Weltreihe kann weder grösser, noch kleiner seyn, als der mögliche empirische Regressus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Dieser giebt aber kein bestimmtes Unendliches (C. 546. ff. M. I. 629.). Von der Sinnenwelt läst sich also nicht sagen, ob sie endlich oder unendlich sei; denn sie wird erst durch den Regressus gegeben. Der Regressus geht aber hier in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*), oder es ist ein unendlicher Regressus möglich (M. I. 630. C. 548.). S. Antinomie, 4. A. a. Dadurch wird aber nicht ein bestimmter empirischer Regressus, der in einer gewissen Art von Erscheinungen fortginge, vorgeschrieben, z. B. nicht, dass man von einem lebenden Menschen immer gerade in einer Reihe von Voreltern, ohne ein erstes Paar zu erwarten, aufsteigen müsse; sondern es wird nur der Fortgang von Erscheinungen zu Erscheinungen geboten, sollten sie auch zuletzt dem Grade nach zu schwach für unser Bewusstseyn werden, um Erfahrung zu werden (C. 550. M. I. 634.). Die Welt ist folglich weder bedingt noch unbedingt, weder der Zeit noch dem Raume nach, begrenzt, und nur Erscheinungen in der Welt sind bedingterweise begrenzt. S. Antinomie, 4. A. a. Der Begriff von der Weltgrösse aber ist nur durch den Regressus gegeben, und dieser gehet in unbestimmbare Weite (M. I. 626. [illegible] f.).

3. Die Theilung der in einem Cörper gegebenen Materie ist dagegen ein Regressus ins Unendliche (*in infinitum*). Aber freilich gilt dieser Regressus nur von einer stetigen Gröfse (*quantum continuum*), dergleichen die Materie, blofs als solche, ist. Von einer discreten Gröfse (*quantum discretum*) kann diese Theilung ins Unendliche nicht gelten, man kann z. B. nicht annehmen, dafs in jedem gegliederten (organisirten) Ganzen ein jeder Theil wieder gegliedert sei, und dafs man bei der Zerlegung ins Unendliche immer neue Kunsttheile antreffe. Denn von der stetigen Gröfse wird nur die Theilbarkeit behauptet, d. i. dafs immer noch Theile zu geben möglich sei; von der nicht stetigen Gröfse aber beruht die Theilung in gegliederte Theile auf Theilen, die nicht erst durch die Theilung gegeben werden, sondern schon vorhanden sind, und also ist die Menge derselben bestimmt und jederzeit einer Zahl gleich (C. 554. f. M. I. 641.).

4. Das einzige Mittel, die Antinomie in den beiden Behauptungen: die Welt ist weder begrenzt noch unbegrenzt, und das Zusammengesetzte besteht aus einfachen Theilen und es existirt nichts Einfaches in der Welt, zu heben, bestand darin, beide einander entgegengesetzte Behauptungen für falsch zu erklären. Es war aber hier immer eine Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derselben, verknüpft und dadurch gleichartig waren, da denn der Regressus niemals vollendet gedacht werden mufste (C. 556. M. I. 642.). Liefse sich aber zu der Reihe der empirischen Bedingungen eine intelligibele Bedingung gedenken, die also nicht in die Reihe der Erscheinungen, als ein Glied, mit gehörete, ohne doch dadurch die Reihe [illegible] Bedingungen im mindesten [illegible] gäbe das eine gleichb[illegible] dingungen und e[illegible]

piriſcher und intelligibeler Bedingungen zugleich, dann könnte aber die intelligibele Bedingung als eine ſolche zugelaſſen werden, die empiriſchunbedingt wäre, ſo daſs dadurch dem empiriſchen continuirlichen Regreſſus nirgend Abbruch geſchähe und doch auch ein abſolut vollendeter Regreſſus gedacht werden könnte (C. 559. *)). Das iſt nun der Fall mit der transſcendentalen Freiheit und der empiriſchen Reihe der Urſachen und Wirkungen. S. Freiheit, 18. f., 20. f. und 28. auch Menſch, 3. ff. Folgendes ſind die Momente der Entſcheidung des Problems, wie die Freiheit mit der Naturnothwendigkeit zu vereinigen ſei (M. I. 657. C. 570.). Das Naturgeſetz: daſs alles, was geſchieht, eine Urſache habe, und daſs die Cauſalität dieſer Urſache (die Handlung, ſ. Handlung) auch ihre Urſache unter den Erſcheinungen habe, dadurch ſie beſtimmt wird, iſt ein Verſtandesgeſetz, von dem man in der Sinnenwelt nie abgehen kann, weil man ſie ſonſt auſserhalb aller möglichen Erfahrung ſetzen und zu einem Hirngeſpinnſt machen würde (C. 570. f. M. I. 658.). Ob es aber gleich hierbei lediglich nach einer Kette von Urſachen ausſieht, die im Regreſſus zu ihren Bedingungen gar keine abſolute Totalität verſtattet: ſo kann doch vielleicht die ganze Reihe aller Begebenheiten ohne Widerſpruch als Wirkung der Freiheit anzuſehen ſeyn, wenn man gleich in dieſer Reihe ſelbſt lauter Naturnothwendigkeit anerkennt (M. I. 659. C. 571.). S. Freiheit, 24. Unter den Urſachen der Erſcheinungen iſt keine, die nicht wieder ihre Urſache hätte. Eine urſprüngliche, d. i. abſolut erſte Handlung, die ſich folglich ohne Urſache, d. i. von ſelbſt, anfänge, iſt vor [illegible] ſalverknüpfung der Erſcheinungen [illegible] varten (M. I. 660. C. 571. [illegible] iriſche Cauſalität [illegible] elligibeln, d. i. ei- [illegible] inungen urſprüng-

lichen Handlung einer nichtsinnlichen Ursache seyn (M. I. 661. C. 572.)? Allerdings. Der Mensch ist z. B. eine solche empirische und doch intelligibele Causalität, s. Mensch, 4. Seine Vernunft hat eine intelligibele Causalität, das ist aus ihren Imperativen klar; denn das Sollen in denselben drückt eine Art von Nothwendigkeit (die moralische) und Verknüpfung mit Gründen (blossen Begriffen, die um ihrer selbst willen bestimmen) aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkömmt (M. I. 663. C. 575.). Ich sage, dieses Sollen drückt eine der Natur ganz fremde Nothwendigkeit aus; denn von der Natur kann der Verstand nur erkennen, was da ist, gewesen ist, oder seyn wird; aber nicht, was geschehen soll. Was in der Natur geschieht, muss geschehen, und kann nicht anders geschehen, dies widerspricht aber dem Geschehen sollen gerade zu (C. 575.). Dieses Sollen drückt ferner eine Handlung aus, davon der Grund ein blosser Begriff (der Pflicht) ist, da der Grund einer Naturhandlung doch immer eine Erscheinung ist. Nun muss die Handlung, auf die das Sollen gerichtet ist, zwar auch nach Naturbedingungen möglich seyn, aber diese betreffen nicht die Bestimmung der Willkühr zur Handlung, sondern bloss den Erfolg der Handlung in der Erscheinung. Nun mag das Angenehme oder das Gute zum Wollen antreiben, so kehrt sich die Vernunft nicht an das Empirische, sondern erklärt Handlungen für (moralisch) nothwendig, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nie geschehen werden (M. I. 664. C. 575. f.). Gesetzt aber, die Vernunft habe wirklich Causalität in Ansehung der Erscheinungen, so muss sie doch einen empirischen Charakter zeigen, d. h. sie setzt als Ursache eine Regel voraus, nach welcher die Erscheinungen als ihre Wirkungen gleichförmig erfolgen (M. I. 665. C. 576. f.). So hat ein jeder Mensch einen empirischen Cha-

rakter seiner Willkühr, nach welchem alles, was er that, geschehen musste; und doch sollte es vielleicht nach der Vernunft nicht geschehen. S. Mensch, 5. Wenn nun die Vernunft Causalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt, und selbst der empirische Charakter (die Sinnesart) der Vernunft, nach welchem die Handlung nothwendig ist, ist in ihrem intelligibeln Charakter (der Denkungsart), nach welchem die Handlung frei ist, gegründet (M. I, 665. C. 579.). In der moralischen Beziehung ist der Mensch also ein intelligibeles Wesen, in der physischen Beziehung gehört er aber zur Reihe der Erscheinungen. Der Mensch ist selbst Erscheinung. Seine Willkühr hat einen empirischen Charakter (s. Mensch, f.), der die empirische Ursache aller seiner Handlungen ist. Daher kann keine, weil sie nur als Erscheinung wahrgenommen werden kann, von selbst anfangen. Auf die Vernunft hingegen kann dies Gesetz, das das Daseyn der Handlungen betrifft (dynamisch ist) nicht angewandt werden (M. I. 669. C. 580. f.). Das Uebrige findet man in den Art. Mensch, 5. Antinomie, 4. B. a, und Freiheit, 26. Bei der Schätzung oder Würdigung einer Handlung wird also der intelligibele Charakter vorausgesetzt, ein anderer intelligibeler Charakter würde einen andern empirischen gegeben haben. Nach diesem intelligibelen Charakter ist die Handlung frei oder fängt von selbst an, d. i. ist nicht nothwendig in etwas vorhergehendem gegründet. Aber eben darum ist sie auch, ihrem Ursprunge nach, unbegreiflich und unerklärbar. Nach dem empirischen Charakter aber kann sie als Naturerscheinung ihrer Entstehung nach erklärt werden; aber hiernach ist sie auch physisch nothwendig

mit einem gewissen Grade von Kraft, und dieser Widerstand ist die Reibung. Können endlich die zusammenhängenden Materien durch jede, auch noch so kleine Kraft an einander verschoben werden, so sind sie nicht starre, sondern flüssig, widerstehen dem Verschieben an einander gar nicht und erleiden folglich keine Reibung. Wo also Reibung angetroffen wird, da werden die Materien als starr angenommen. Dies können sie aber im grösseren und minderen Grade seyn, je nachdem die Reibung grösser oder geringer ist. Der niedere Grad der Starrheit heisst die Klebrigkeit. S. Klebrigkeit und Zusammenhang (N. 88. f.).

2. Dass bei flüssigen Materien gar keine Reibung statt findet, beweiset K. so. Würde die flüssige Materie das mindeste Hindernifs des Verschiebens, mithin auch nur die kleinste Reibung erleiden: so würde die Reibung mit der Stärke des Drucks der Theile an einander wachsen. Dann würde aber endlich ein Druck statt finden, bei welchem die Theile dieser Materie sich nicht durch jede kleine Kraft an einander verschieben lassen. Man stelle sich z. B. eine gebogene Röhre von zwei Schenkeln vor, deren der eine noch so weit, der andere noch so enge seyn mag. Nur muss der letzte kein Haarröhrchen seyn, denn sonst wirkt die Attraction der Seitenwände, und hindert das Experiment. Denkt man nun beide Schenkel einige hundert Fuss hoch, so würde, nach den Gesetzen der Hydrostatik, die flüssige Materie in dem engen Schenkel eben so hoch stehen, als in dem weiten. Nun kann aber der Druck auf den Boden der Schenkel, und also auch auf den Theil, der beide in Gemeinschaft stehende Röhren verbindet, immer grösser gedacht werden, je höher nehmlich die beiden Schenkel der Röhre sind. Folglich müsste, wenn die mindeste Reibung zwischen den Theilen des Flüssigen statt fände, eine Höhe der Schenkel gefunden werden können, bei der eine

kleinere Quantität Wasser in den engern Schenkel gegossen, das in dem weitern nicht aus seiner Lage verrücken würde, welches der Erfahrung und selbst dem Begriffe des Flüssigen zuwider ist (N. 92.).

3. Also sind es eigentlich nur die starren Materien, denen man Reibung beilegen darf. Nur die Möglichkeit dieser starren Materien bedarf noch ausser dem Zusammenhange der Theile, der auch bei flüssigen statt findet, eines andern Erklärungsgrundes. Die Reibung setzt also die Rigidität oder Starrheit voraus, denn ohne diese findet keine Reibung statt (N. 93.).

## Reich,

*regnum, régne.* Dieses Wort bedeutet bei K. die systematische Verbindung verschiedener vernünftigen Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle seine Maximen als allgemein gesetzgebend betrachten muss, um aus diesem Gesichtspuncte sich selbst und seine Handlungen zu beurtheilen, führt auf die Idee eines Reichs der Zwecke (M. II. 97. G. 74.). Nehmlich, die Gesetze machen die Zwecke allgemeingültig, folglich wird auch ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verbindung gedacht werden können, und dies ist folglich ein Reich der Zwecke (M. II. 98. G. 74.). Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz: dass jedes derselben sich selbst und alle andere jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln soll, s. Imperativ, kategorischer, A. (S. 274. f.). Hierdurch entspringt nun eine syste-

matische Verbindung der vernünftigen Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze, oder ein Reich, welches, weil die Gesetze desselben die Beziehung dieser Wesen, als Zwecke, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heissen kann (M. II. 99. C. 74. f.).

2. Es gehört aber ein vernünftiges Wesen zum Reich der Zwecke als Glied und auch als Oberhaupt.

a. Als Glied gehört ein vernünftiges Wesen zum Reich der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist, so dass es diese seine eigenen Gesetze befolgen soll;

b. Als Oberhaupt gehört ein vernünftiges Wesen zum Reich der Zwecke, wenn es als gesetzgebend keinem fremden Willen unterworfen ist, so dass es nur seine eigenen Gesetze befolgen soll.

(M. II. 100. G. 75.) Das vernünftige Wesen muss sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun seyn als Glied (a), oder als Oberhaupt (b). Den Platz des Oberhaupts kann es aber nur alsdann behaupten, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfniss und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist; denn sonst ist es den Gesetzen unterworfen, durch welche diese Abhängigkeit bestimmt wird, und die nicht seine eigenen sind (M. II. 101. G. 75.). Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlungen auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Da nun bei einer Handlung das Bedürfniss, oder die Abhän-

gigkeit von Naturgesetzen, dem moralischen Gesetz zuwider seyn kann, und das vernünftige Wesen sich also zur Handlung nach dem Gesetz nöthigen, d. i. aus Pflicht handeln soll: so kommt jedem Gliede des Reichs der Zwecke, als bedürftigen Wesen, und zwar allen in gleichem Masse, Pflicht zu, aber nicht dem Oberhaupte (G. 75. f. M. II. 102.). S. Pflicht. Im Reiche der Zwecke aber hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde, s. Preis und Moralität (M. II. 104. G. 77.). Nun kann nur ein moralisches Wesen Zweck an sich selbst seyn, weil es nur durch Moralität möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu seyn; also hat Sittlichkeit und die derselben fähige Menschheit allein Würde (M. II. 106. G. 77.), s. Moralität. Was ist es also, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts geringeres als der Antheil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft. Dadurch macht sie dasselbe zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke nur seinen eigenen Gesetzen zu gehorchen. In Ansehung der Naturgesetze hingegen, die nicht die seinigen sind, betrachtet es sich als frei, und widersteht seinen Bedürfnissen, die die Naturgesetze ihm auflegen, wenn die Befriedigung dieser Bedürfnisse wider seine eigenen Gesetze (die moralischen) seyn würde (G. 78. f. M. II. 107.). Alle Maximen bekommen demnach ihre vollständige Bestimmung durch die Formel: dass alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur (gleichsam als hätten die moralischen Gesetze physische Nothwendigkeit), zusammenstimmen

sollen. Ein Reich der Natur ist ein solches Reich, in welchem die Gesetze physische Nothwendigkeit haben. Die Teleologie erwegt die Natur als Reich der Zwecke, sie betrachtet nehmlich alles in derselben als Mittel und Zweck oder in Beziehung auf die Zweckmäfsigkeit der Naturgegenstände; die Moral hingegen betrachtet ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. In der Teleologie ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, d. i. ein Regulativ der speculativen Vernunft, zur Erklärung dessen, was da ist. In der Moral ist das Reich der Zwecke eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, dieser Idee gemäfs, zu Stande zu bringen (G. 80. M. II. 111.). Es ist also eine Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*, *monde intelligible*) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder, weil moralische Gesetze wirklich sind. Ein solches Reich der Zwecke ist folglich nur möglich nach der Analogie mit dem Reiche der Natur, aber nur nach Maximen (sich selbst auferlegten Regeln), das Reich der Natur hingegen nur nach Gesetzen äufserlich genöthigter (und physisch nöthigender) wirkenden Ursachen. Dafs man aber das Naturganze, ob es schon als Maschine angesehen wird, ein Reich der Natur nennt, rührt daher, weil es doch auf vernünftige Wesen, als seine Zwecke, Beziehung hat. Ein solches Reich der Zwecke würde nun auch wirklich zu Stande kommen, wenn die Regel zur Maxime gemacht und allgemein befolgt würde, die der kategorische Imperativ allen vernünftigen Wesen vorschreibt. Das vernünftige Wesen kann nun zwar nicht darauf rechnen, dafs alle andern vernünftigen Wesen dieser Maxime treu seyn werden, gesetzt, dafs dasselbe auch selbst diese Maxime pünctlich befolgt. Es kann auch nicht darauf rechnen, dafs das Reich der Natur und die

zweckmäſsige Anordnung deſſelben, mit ihm, als einem ſchicklichen Gliede, zu einem durch ihn ſelbſt möglichen Reiche der Zwecke zuſammenſtimmen (d. i. ſeine Erwartung der Glückſeligkeit begünſtigen) werde. Darum bleibt aber doch jenes Geſetz in voller Kraft: handle nach Maximen eines allgemein geſetzgebenden Gliedes zu einem bloſs möglichen Reiche der Zwecke; denn dieſes Geſetz gebietet kategoriſch. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daſs die Achtung für eine bloſse Idee (den Begriff der Pflicht) dennoch zur unnachlaſslichen Vorſchrift des Willens dienen ſoll. Nehmlich bloſs die Würde der Menſchheit, als vernünftiger Natur, ſoll unſre Handlungen beſtimmen. Kein andrer dadurch zu erreichender Zweck, oder Vortheil, ſoll bei der Moralität unſre Abſicht ſeyn. Und gerade in dieſer Unabhängigkeit der Maxime von allen ſolchen Triebfedern beſtehet die Erhabenheit derſelben, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein geſetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu ſeyn. Denn wäre es von ſinnlichen Triebfedern der Naturzwekke, oder des Vortheils ſo abhängig, daſs es nach denſelben ſtreben müſste, ſo würde es nur als dem Naturgeſetze unterworfen vorgeſtellt werden. Denkt man nun das Naturreich und das Reich der Zwecke unter Einem Oberhaupte vereinigt, ſo erhält das Reich der Zwecke wahre Realität. Ohne dies iſt es eine, obwohl in unſrer Vernunft gegründete, bloſse Idee. Durch jene Realiſirung erhält nun zwar das Reich der Zwecke den Zuwachs einer ſtarken Triebfeder, aber ſein innerer Werth wird dadurch nicht vermehrt. Denn, ungeachtet die Idee eines Reichs der Zwecke nur durch die Vorſtellung eines Oberhaupts deſſelben Realität bekömmt, ſo muſs doch dieſer alleinige unumſchränkte Geſetzgeber (Gott) immer ſo vorgeſtellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Weſen nur nach ihrem un-

eigennützigen Verhalten beurtheilt. S. übrigens Moralität (G. 83. ff. M. II. 114.).

3. Leibnitz (*Princip. Philos.* §. 90. *et Principes de la nature et de la grace* §. 15. *OO. Vol. II. p.* 31. *et* 37.) nannte die Welt, so fern man darin nur auf die vernünftigen Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Regierung des höchsten Guts (Gottes) Acht hat, das Reich der Gnaden (*regnum morale gratiae*, *régne de la grace*), und unterschied es vom Reiche der Natur (*regnum physicum naturae*, *régne de la nature*). Im Reiche der Natur stehen die vernünftigen Wesen zwar unter moralischen Gesetzen, aber ihr Verhalten hat bloss einen Erfolg nach dem Laufe der Natur unsrer Sinnenwelt zu erwarten. Im Reiche der Gnaden hingegen bleibt keine böse That ohne angemessene Bestrafung und keine gute That ohne angemessene Belohnung durch die in der Natur befindliche Einrichtung selbst. Eigentlich aber ist, wie auch Leibnitz will, zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden, d. i. dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck (den Menschen) eine Harmonie; nehmlich eine Zusammenstimmung zwischen den Folgen aus dem Freiheitsbegriffe und denen aus unsern Naturbegriffen. Allein dies ist eine Zusammenstimmung zweier ganz verschiedener Vermögen, unter ganz ungleichartigen Principien in uns (der speculativen und praktischen Vernunft), die aber für uns wenigstens nur als zufällig allein durch eine vernünftige Weltursache kann begriffen werden (C. 125.). Sich also im Reiche der Gnaden zu sehen, wo alle Glückseligkeit auf uns wartet, ausser sofern wir unsern Antheil an derselben durch unsere Unwürdigkeit selbst einschränken, ist eine praktisch nothwendige Idee der Vernunft (C. 840. M. I. 971.). So ist also eine systematische Einheit der Zwecke in der Welt

der Intelligenzen beschaffen. Als blosse Natur ist sie nur eine Sinnenwelt (*regnum naturae*), und wirkt nach physisch nothwendigen Gesetzen. Als ein System der Freiheit aber ist sie eine intelligibele d. i. moralische Welt (*regnum gratiae*), und wirkt angemessen dem sittlichen Werth der moralischen Intelligenzen. Diese systematische Einheit der Zwecke führt aber auch unausbleiblich auf die zweckmäsige Einheit aller Dinge, die dieses grosse Ganze ausmachen, und zwar die Idee der Sinnenwelt auf die zweckmäsige Einheit aller Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen; die Idee der moralischen Welt aber auf die zweckmäsige Einheit aller Dinge nach allgemeinen und nothwendigen Sittengesetzen. Da nun die Naturgesetze das für die speculative Vernunft zur Erkenntniss sind, was die Sittengesetze für die praktische Vernunft zum Handeln sind, so vereinigt die Idee einer moralischen Welt oder eines Reichs der Zwecke, eines Reichs der Gnaden, die praktische Vernunft mit der speculativen, und nöthigt uns, die Welt als aus einer Idee entsprungen uns vorzustellen, d. i. an einen moralischen Weltschöpfer (Gott) zu glauben. S. Ideal, 10. (C. 843.).

4. Dieses Reich der Gnaden wird daher auch das Reich Gottes genannt, und ist das höchste Gut des Christenthums. S. Christenthum, 2. ff. Wenn dasselbe in der Erfahrung, d. i. von Menschen realisirt wird, so dass sich Menschen mit einander verbinden, nach Tugendgesetzen zu leben, so heisst es, als ein gemeines Wesen nach ethischen Gesetzen, nach der Analogie mit einem Staat nach Rechtsgesetzen, ein ethischer Staat, d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips im Menschen), obwohl man auch das unsichtbare allgemeine Reich der Zwecke so nennen kann, wonach es dann ein sichtbares und unsichtbares Reich der Tugend giebt. Die

Idee eines solchen Reichs hat in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohl gegründete objective Realität (nehmlich nicht als Erkenntniss, sondern als Pflicht sich zu einem solchen Staate zu vereinigen), subjectiv hingegen kann von dem guten Willen der Menschen, des in ihnen wohnenden bösen Princips wegen, die einträchtige Hinwirkung derselben zu diesem Zweck nicht gehofft werden (R. 130.). Der Wunsch aller Wohlgesinnten ist daher: Matth. 6, 10.; aber wie können sie dieses bewirken (R. 141.)? Dieses Reich unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung heisst auch die Kirche, s. Kirche und Kirchenglaube, 19. Dort wird die menschlichen Augen unbemerkte Bearbeitung des guten Princips im Menschen beschrieben, wodurch es sich im menschlichen Geschlecht eine Macht und ein Reich errichtet, welches der Welt unter seiner Herrschaft einen ewigen Frieden zusichert (R. 182. f.). Dieses Reich der Tugend, als Ideal in seiner ganzen Vollkommenheit, unter der Regierung Gottes, des heiligen Gesetzgebers, gütigen Regierers und gerechten Richters, indem diese drei Functionen stets unvermengt sind, so dass er Ein Gott in drei Personen ist, heisst auch das Himmelreich (*regnum coeleste, régne du ciel, royaume du ciel*) oder das Reich Gottes in der engsten Bedeutung. Es wird in der biblischen Geschichte der Religion nicht nur als in einer zu gewissen Zeiten verweilten, aber doch nie ganz unterbróchenen Annäherung (Matth. 3, 2.; 4, 17.), sondern auch in seinem Eintritte vorgestellt. Man kann es als eine bloss zu grösserer Belebung der Hoffnung, des Muths und der Nachstrebung zu diesem Reiche abgezweckte symbolische Vorstellung auslegen, wenn der Geschichtserzählung von der Religion in der Bibel noch eine Weissagung (gleich als in sibyllinischen Büchern) von der Vollendung der grossen Weltveränderung zu einem vollkommenen Reiche Gottes in dem Gemählde ei-

nes solchen sichtbaren Reichs Gottes auf Erden (unter der Regierung seines wieder herabgekommenen Stellvertreters und Statthalters, *regis scilicet regni coelestis, roi spirituel et céleste*) und der hier auf Erden unter ihm zu geniessenden Glückseligkeit (in der Apokalypse) beigefügt wird, und so das Ende der Welt den Beschluss dieser Geschichte macht. Der Lehrer des Evangelii hatte seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, moralischen Seite gezeigt; nehmlich von der Seite, dass wir in demselben uns würdig machen sollen, Bürger eines göttlichen Staats zu seyn. Er hatte sie dahin angewiesen, was sie zu thun hätten, sich mit dem ganzen menschlichen Geschlecht dahin zu vereinigen. In Ansehung der Glückseligkeit hingegen weiset er sie auf die zukünftige Welt hin, Matth. 5, 12. Der angeführte Zusatz zur Geschichte der Kirche stellt sie nun als triumphirend (*regnum gloriae, régne de la gloire*) dar, s. Kirche, 6. (R. 202. f.). Wenn kommt nun also das Reich Gottes? fragten die Jünger. Jesus antwortet: Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe hier, oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch (Luc. 17, 21. f.) (R. 205. f.).

5. Hier wird nun ein Reich Gottes nicht nach einem besondern Bunde, welches ein Messianisches seyn würde, sondern ein moralisches (durch blosse Vernunft erkennbares) vorgestellt. Das messianische Reich Gottes (*regnum divinum pactitium*) musste seinen Beweis aus der Geschichte ziehen, es wird daher in das messianische Reich nach dem alten (*lex vetus*), oder nach dem neuen Bunde (*lex nova*) eingetheilt (R. 206. *)).

## Reichthum,

*divitiae*, *richesse*. Der Ueberfluſs an Mitteln zur Glückſeligkeit Anderer, Der Ueberfluſs beſtehet darin, daſs die Menge dieſer Mittel über das eigene Bedürfniſs hinausgeht (T. 124.).

## Reid,

ſ. Hume, 7. a.

## Reihe,

*ſeries*, *série*. Mit dieſem Namen bezeichnen die Mathematiker eine Menge von Gröſsen, deren jede nach einem gewiſſen allen gemeinſchaftlichen Geſetze beſtimmt iſt, ſ. Progreſſus, 1. Dieſen Ausdruck kann man aber auch auf Vorſtellungen überhaupt anwenden, und ſo giebt es denn auch z. B. Reihen von Schlüſſen. Weil die Gröſsen in jenen mathematiſchen Reihen Glieder, oder Theile, genannt werden, ſo kann man auch in einer Reihe von Schlüſſen, d. i. von welchen jeder nach einem allen gemeinſchaftlichen Geſetze beſtimmt wird, jeden dieſer Schlüſſe ein Glied oder einen Theil der Reihe nennen (C. 388.).

2. Die Reihe der Gröſsen ſteigt oder fällt, iſt aufſteigend oder abſteigend (*aſcendit*, *deſcendit*), nachdem die Glieder zu- oder abnehmen. In der Reihe der Schlüſſe hingegen iſt die Reihe aufſteigend oder regreſſiv, wenn ſie von den Folgen zu den Gründen, und abſteigend oder progreſſiv, wenn ſie von den Gründen zu den Folgen fortgeht (C. 388. und L. 209. f.).

## Rein,

*purus*, *pur.* S. *A priori*, 18. und 20. Rein heiſst überhaupt, was mit nichts Fremdartigem vermiſcht iſt (1. C. 11.), insbeſondere aber oder im transſcendentalen Verſtande eine Vorſtellung, wenn ihr keine Empfindung beigemiſcht iſt (C. 74.); oder wenn in ihr nichts angetroffen wird, was zur Empfindung gehört (C. 34.). Das Wort Vorſtellung faſſet alles in ſich, was vermittelſt des Erkenntniſsvermögens hervorgebracht wird, und wodurch, wenn es auf einen Gegenſtand bezogen wird, eine Erkenntniſs des Gegenſtandes entſteht. Solcher Vorſtellungen giebt es nun hauptſächlich zwei ſpecifiſch verſchiedene Arten, die ſinnlichen und die rationalen, die erſtern heiſsen Anſchauungen, die letztern Begriffe; die Anſchauung iſt die uns im Gegenſtande ſelbſt oder der Nachbildung deſſelben, welche ſodann für den Gegenſtand gilt, unmittelbar gegebene Vorſtellung, der Begriff iſt die Vorſtellung, durch welche der Gegenſtand vermittelſt des Verſtandes gedacht, und alſo nicht unmittelbar ſelbſt vorgeſtellt, ſondern nur mittelbar erkannt wird. Wenn ich die Sonne entweder ſelbſt, oder in einem Bilde, ſehe, ſo habe ich ſie in der Anſchauung vor mir; denke ich mir aber, daſs ſie ein ſelbſtleuchtender Cörper iſt, durch den die Erde Licht und Wärme erhält, ſo erkenne ich ſie in einem Begriffe, den ſie mir weder unmittelbar ſelbſt, noch in einem Bilde, ſondern nur in einer vermittelnden Vorſtellung vorſtellt, durch den ich zwar eine Erkenntniſs, aber keine Anſchauung derſelben erhalte. S. Anſchauung und Begriff, auch Sinnlichkeit und Verſtand.

2. Bei den Anſchauungen iſt es gemeiniglich

der Fall, dafs unfre Sinne dabei mitwirken, wenn wir eine folche Anfchauung haben, oder vielmehr eine Einwirkung leiden, wodurch die Anfchauung möglich wird, ich habe z. B. die Anfchauung eines Baums, wenn ich ihn fehe, die Anfchauung einer Mufik, wenn ich fie höre, die Anfchauung eines Rofendufts, wenn ich ihn rieche, die Anfchauung der Süfsigkeit des Zuckers, wenn ich fie fchmecke, die Anfchauung der cörperlichen Geftalt eines Würfels, wenn ich ihn (aufserdem, dafs ich ihn fehe, auch) betafte (weil er wohl ein perfpectivifch gemahlter Cörper feyn könnte), die Anfchauung des Bildes eines abwefenden Gegenftandes durch die Einbildungskraft, wenn es mir durch diefe wirklich im innern Sinn dargeftellt wird. In allen diefen Fällen wirkt, bei den äufsern Sinnen, etwas auf das Organ der Sinne, und zugleich entfteht eine Einwirkung auf den Sinn felbft; im innern Sinn nehmen wir nur das letztere wahr. Der Sinn leidet alfo eine Einwirkung, und eben dadurch, dafs diefes Leiden mit dem Bewufstfeyn kann verknüpft werden, ift die Anfchauung möglich. Der Sinn leidet mit Bewufstfeyn eine Einwirkung, drückt man auch fo aus, er wird afficirt. Die Wirkung felbft, die diefes Leiden oder Afficirtwerden auf unfere Vorftellungsfähigkeit hat, in fo fern fie mit Bewufstfeyn verknüpft ift, heifst die Empfindung. Sie ift eine Modification des Zuftandes unfers Vorftellungsvermögens, bei welchem daffelbe doch, vermittelft des Bewufstfeyns, auch eine gewiffe Thätigkeit oder Mitwirkung beweifen mufs; denn wenn ich z. B. die Augen auf eine fchöne Gegend gerichtet habe, aber im tiefen Nachdenken über eine mathematifche Aufgabe verfunken bin, fo bekomme ich keine Empfindung der Gegend, die Gegend wirkt zwar auf das Gefichtsorgan, afficirt aber den Sinn des Gefichts nicht. S. Empfindung.

3. Wir können aber Anfchauungen haben, in

denen nichts angetroffen wird, was zur Empfindung gehört, obwohl wir im innern Sinn empfinden müssen, dass wir sie haben. Wenn ich mir z. B. einen Triangel vorstelle, nehmlich nicht das Bild eines bestimmten Triangels, sondern bloss einen Raum, der von drei Linien eingeschlossen ist, ohne dass die Linien in Ansehung ihrer Länge, oder die Winkel in Ansehung ihrer Grösse bestimmt sind, so habe ich die Anschauung eines geometrischen Triangels überhaupt. Freilich ein Bild habe ich nicht, das ich aufs Papier werfen könnte, aber ein Begriff oder ein Gedanke ist es doch auch nicht. Es ist vielmehr ein Bestreben der Einbildungskraft, ein Bild nach einer Regel darzustellen, und diese Darstellung nennen wir zum Unterschiede vom Bilde ein Schema. Obwohl wir nun im innern Sinn anschauen, dass wir ein solches Schema uns jetzt vorstellen, und also der innere Sinn dabei durch uns selbst afficirt wird, so ist doch in diesem Schema nichts zu finden, was zu der Wirkung eines Afficirtwerdens gehörte, die wir die Empfindung nennen. Wenn nun nichts von Empfindung in einer Vorstellung angetroffen wird, so heisst die Vorstellung rein, und da sie folglich nicht von aussen durch die Sinne in uns hinein kommt, sondern nur die mögliche Ordnung in den Verhältnissen darstellt, in welchen die Empfindungen sich im Gemüth befinden können, so dass dadurch mancherlei Gestalten in den Anschauungen möglich werden: so ist sie die reine Form der sinnlichen Anschauungen überhaupt, die folglich *a priori*, oder unabhängig von aller Erfahrung, und schon vor derselben, im Gemüth angetroffen wird. Alles Mannigfaltige in den sinnlichen Gegenständen muss also in einem dieser Verhältnisse angeschauet werden, da die sinnlichen Gegenstände von uns und für uns nicht anders als in diesen Anschauungen angeschauet und (obwohl vermittelst der Begriffe) erkannt werden können und vorhanden sind. Daher heissen die sinnlichen Gegenstände nun auch Erscheinun-

gen. Diese reine Form unsrer Sinnlichkeit aber heisst reine Anschauung, s. Anschauung (C. 34. und 74. M. I. 37.). In dieser Bedeutung giebt es nun: reine Begriffe, s. Begriff, empirischer; reine Erkenntnisse, s. Erkenntnifs, reine; reine Urtheile, s. Urtheil, reines; reine Philosophie, s. Philosophie, reine; reine Erkenntnifsvermögen, s. Critik der reinen Vernunft, z. B. eine reine Vernunft, s. Vernunft, reine; eine reine praktische Vernunft, s. Vernunft, reine praktische, oder einen reinen Willen, s. Wille, reiner; eine reine Sittlichkeit, s. Sittlichkeit; ein reines Bewufstseyn, s. Bewufstseyn, 8. Dafs der Begriff des Reinen in Vorstellungen und Erkenntnissen keine Realität habe, folglich alle Vorstellung und Erkenntnifs auf Empfindung beruhe und Empfindung enthalte, hat, obwohl vergeblich, zu zeigen versucht: D. Christian Gottlieb Selle, Mitglied und zuletzt Director der philosophischen Classe der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, in seinen Grundsätzen der reinen Philosophie. Berlin 1788. 180 S. 8. Was das Reine einer einfachen Empfindungsart bedeutet, findet man im Art. Geschmacksurtheil, 3. c. Beispiele.

## Reizen,

afficiren, s. afficirt.

## Relation,

Verhältnifs, *relatio*, *relation*. Ist der Name derjenigen dynamischen Kategorien (Stammbegriffe des reinen Verstandes, die das Daseyn betreffen), welche das objective (d. i. nicht

willkührlich, sondern nothwendig im Bewufstseyn verknüpfte) Verhältnifs im Daseyn des Mannigfaltigen, vorstellen (C. 106. 219.). Den Begriff des Verhältnisses aber findet man erläutert im Art. Analogie. Man kann auch sagen, die Relation ist diejenige transscendentale synthetische Einheit, durch welche die Verhältnisse der Gegenstände zu einander gedacht werden. Wenn ich die Relation zweier oder mehrerer Gegenstände denke, so kann ich das nicht anders, als so, dafs ich sie in die Zeit setze, und nach den drei Modis der Zeit ihr Daseyn bestimme (C. 219.). Und da kann ich folglich bestimmen, was an ihnen beharrlich und was an ihnen wechselnd ist; wie sie auf einander folgen; und welche von ihnen mit einander zugleich vorhanden sind. Hiernach ist ihr Daseyn in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt. Die Relationskategorien sind nun diejenigen, durch welche Nothwendigkeit in diese Zeitverhältnisse der Gegenstände gebracht wird, Der Verstand bringt synthetische Einheit in das Daseyn der Erscheinungen nach Zeitverhältnissen, wodurch jede Erscheinung ihre nothwendige und allgemeingültige Stelle in der Zeit bekommt. Diese synthetische Einheit ist von dreierlei Art. Das Daseyn der Erscheinungen wird

a. nach dem Verhältnisse zu der Zeit selbst bestimmt, so dafs dadurch die Gröfse des Daseyns, d. i. die Dauer allgemeingültig feststeht; dies geschieht durch die synthetischen Einheiten oder die reinen Verstandesbegriffe der Substanz und des Accidenz. Durch den ersten wird an jedem sinnlichen Gegenstand etwas als dauernd, und durch den andern etwas als wechselnd an diesem Dauernden bestimmt, und dadurch vermittelst der Inhärenz des Accidenz in der Substanz alle Succession oder Folge der Veränderungen

überhaupt und Zeitdauer selbst möglich gemacht;

b. nach dem Verhältnisse der Erscheinungen zu einander in der Zeit bestimmt, so dass dadurch die Reihe der Veränderungen nach einander allgemeingültig wird; das geschieht durch die synthetischen Einheiten oder reinen Verstandesbegriffe der Ursache und Wirkung. Durch den erstern wird etwas als nothwendig vor etwas anderm vorhergehend, durch den letztern als nothwendig auf etwas anderes folgend bestimmt, und dadurch vermittelst der Consequenz zwischen der Wirkung und ihrer Ursache die Objectivität der Succession und Zeitfolge selbst möglich gemacht;

c. nach dem Verhältniss der Erscheinungen zu einander in der Zeit bestimmt, aber so, dass dadurch der Inbegriff alles Daseyns zu einer und derselben oder zu gleicher Zeit bestimmt wird; das geschieht durch die synthetische Einheit oder den reinen Verstandesbegriff der Wechselwirkung. Hierdurch wird nun vermittelst der Composition aus den in Wechselwirkung stehenden Erscheinungen eine subjective Succession in den Erscheinungen und das Zugleichseyn oder die Gleichzeitigkeit möglich gemacht, die doch von der objectiven allgemeingültig kann unterschieden werden.

Diese dreierlei Arten von Verstandesbegriffen, die so das Verhältniss der Gegenstände unter einander ihrem Daseyn in der Zeit nach bestimmen, heissen nun die Kategorien der Relation, und die dadurch bewirkte Bestimmung des Gegenstandes selbst die transscendentale Relation desselben (C. 262. M. I. 310.).

2. Die Relation giebt gewisse Grundsätze, die

im Art. Erfahrungsurtheil, 11. C. 3. unter dem Namen: Analogieen der Erfahrung zu finden, und in den Art. Analogie der Erfahrung, Analogie der Substanzialität, Analogie der Ursache und Wirkung, und Analogie der Wechselwirkung, erklärt sind.

3. Die Relation ist eigentlich derjenige Stammbegriff des reinen Verstandes (die Kategorie), ohne welchen wir nicht Urtheile der Relation nach (kategorische, hypothetische und disjunctive) fällen könnten. Hätten wir nicht die angebohrne Anlage, die Art, wie Vorstellungen unter einander so verbunden werden können, dass sie sich durch einander bestimmen, vermittelst eines Begriffs (nehmlich des Verhältnisses oder der Relation) zu denken: so könnten wir nicht gegebene Vorstellungen einander zur Einheit des Bewusstseyns unterordnen, oder gar nicht urtheilen; auch wäre dann in unserm Verstande nicht die Rede von Prädicat und Subject, Accidenz und Substanz, von Folge und Grund, Wirkung und Ursache, von Gliedern der Eintheilung und dem eingetheilten Begriff, den Theilen und dem Ganzen, zu welchem sie einander durch Wechselwirkung verknüpfen. S. Accidenz, 3. Function, 11. ff. und 20. Prädicat, Folge, Dependenz, besonders aber den Art. Gemeinschaft.

4. Die Relation kann nur eine reale äussere Bestimmung solcher Dinge seyn, welche wir wahrnehmen können, und diese müssen eine Relation zu einander haben. Denken wir uns übersinnliche Dinge, so müssen wir dabei von der Zeit abstrahiren. Dann verwandelt sich aber der Gegenstand in einen blossen Begriff, zu dem wir uns den Gegenstand gar nicht anders, als nur etwa analogisch mit sinnlichen Gegenständen vorstellen können. Denn eine Substanz ohne Zeit

gedacht ist bloss ein Subject im Urtheil, ein Accidenz ohne Zeit ist ein Prädicat, eine Ursache ohne Zeit ist ein Grund, u. s. w. Man findet das noch mehr ins Licht gesetzt bei jeder Art der Relation, z. B. im Art. Accidenz, 5.

Verhältnissmerkmahl, s. Merkmahl, ausserwesentliches, b.

## Religion,

*religio*, *religion*. Mit dem Namen der Religion bezeichnet man, objectiv (die Religion als Gegenstand der Erkenntniss) betrachtet, den Inbegriff aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote (F. 44. f.). Sie unterscheidet sich also dem Object (der Materie) nach nicht von der Moral. Ihr Unterschied von derselben ist bloss formal, d. i. unsre Vernunft schreibt uns die moralischen Gesetze als göttliche Gebote vor, um der Moral durch die aus der Vernunft selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluss zu verschaffen (F. 45.). S. Offenbarung, 3. Man kann daher auch sagen: die Religion ist die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber (U. 441.). S. Moraltheologie, S. 377. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren (F. 45.). Daher findet sich auch das Christenthum, welches die schicklichste Form der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens (Glaubensart an göttliche Offenbarung) ist, in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, dem Kanon und dem Organon der Religion. Der Kanon der Religion ist der reine Religionsglaube,

(ohne Statuten auf blofse Verm[illegible]
Organon oder sinnliche Ve[illegible]
der Kirchenglaube oder G[illegible]
(der ganz auf Statuten ber[illegible]
fes oder jenes Zeitalter ist. [illegible]
Religionsglaubens wird [illegible]
Schrift gründende Kirchengl[illegible]
den, weil auch dieses L[illegible]
Zweck zu gebrauchen P[illegible]
nothwendig dazu g[illegible]
chenglaube, 13. ff. [illegible]
Zweck dient, z. B. der G[illegible]
auf das Zeugnifs Anderer [illegible]
ist gar kein Stück der R[illegible]
als durch Furcht und H[illegible]
Seele erkünstelt, so ist er [illegible]
hin der Religion [illegible]
müssen auch alle Schrift[illegible]
die Religion betreffen. [illegible]
in der Offenbarung [illegible]
macht werden (F. 7[illegible]).

2. Subjectiv (die [illegible]
selbst) betrachtet ist Relig[illegible]
Erkenntnifs aller [illegible]
göttlicher Gebote [illegible]
102.), oder (praktisch [illegible]
solche zu befolgen [illegible]
tionen, d. i. willk[illegible]
fällige Verordnungen [illegible]
sondern als wesentl[illegible]
freien Willens für [illegible]
als Gebote des [illegible]
werden müssen. [illegible]
mancher fehlerhaften [illegible]
einer Religion [illegible]

a. dafs in ihr, [illegible]
kenntnifs und Bek[illegible]
fertorisches Willen [illegible]

Gottes) gefordert wird. Alles, was hierin ohne Heuchelei möglich ist, ist nur der Speculation nach über die oberste Ursache der Dinge ein problematisches Annehmen (eine Hypothese); in Ansehung der Endabsicht unsers Wirkens aber ein freies assertorisches Glauben. Unser Streben nach dem höchsten Gut bedarf nehmlich der Idee von Gott, auf die alle moralische ernstliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muss, ohne darum ihr durch theoretisches Erkenntniss die objective Realität sichern zu wollen. Wenn etwas Pflicht des Menschen ist, so muss die allergeringste dazu unentbehrliche Erkenntniss (es ist möglich, dass ein Gott sei) (für die Gesinnung) schon hinreichend seyn;

b. wird durch diese Erklärung einer Religion überhaupt der irrigen Vorstellung, als sei sie ein Inbegriff besonderer auf Gott unmittelbar bezogener Pflichten, vorgebeugt, und dadurch verhütet, dass wir nicht (wie die Menschen ohnedem dazu sehr geneigt sind) ausser den ethischbürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen) noch Hofdienste annehmen. Es giebt keine besondern Pflichten in einer allgemeinen Religion, denn wir können auf und für Gott nicht wirken. Wollte man die schuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer solchen Pflicht machen, so bedenkt man nicht, dass diese nicht eine besondere Handlung der Religion, sondern die religiöse Gesinnung bei allen unsern pflichtmässigen Handlungen überhaupt sei. Der Grundsatz Apost. Gesch. 5, 29. bedeutet: wenn statutarische Gebote der Menschen mit unbedingten Pflichten der Vernunft in Streit kommen, so muss jener ihr Ansehen diesen weichen, denn diese darf man nie übertreten. Wollte man aber unter dem, worin Gott mehr als den Menschen gehorcht werden muss,

die statutarischen von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes (die Religion in der Erscheinung, die, subjectiv gedacht, der Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Priester ist) verstehen: so würde jener Grundsatz leichtlich das mehrmals gehörte Feldgeschrei heuchlerischer und herrschsüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das durch die Vernunft Erlaubte, was die bürgerliche Obrigkeit gebietet, ist gewiss Pflicht; ob aber so etwas (in einem einzelnen Fall) durch göttliche Offenbarung geboten sei, ist (wenigstens grösstentheils) höchst ungerecht (R. 279.*) f.). Die reine Moralphilosophie weiss also von keiner Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott (T. 139.). Die Religionslehre aber als Princip der Beurtheilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote (T. 102.) ist ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre (deren beide Theile die Ethik und die Rechtslehre sind) (T. 180.), und zwar gehört sie zur Ethik oder philosophischen Moral.

3. Das moralische Gesetz führt also, durch den Begriff des höchsten Guts, als des Objects und Endzwecks der reinen praktischen Vernunft, zur Theologie, und diese unmittelbar zur Religion, weil die Erkenntniss unsrer Pflicht, und des darin uns von der Vernunft auferlegten Endzwecks (heilig und glückselig zu werden), den Begriff von Gott zuerst bestimmmt hervorbringen konnte, der also schon in seinem Ursprunge von der Verbindlichkeit gegen dieses Wesen unzertrennlich ist (P. 233. 235. U. 447. M. II. 1002.). S. Gott, 1. ff. und 44. Denn nur von einem moralisch-vollkommenen (heiligen und gütigen, ohne welche Eigenschaften der Begriff von Gott keine Grundlage

zur Religion ausmachen kann), zugleich auch allgewaltigen Willen können wir das höchste Gut zu erlangen hoffen, welches zum Gegenstande unsrer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht. Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und bloss auf Pflicht gegründet, ohne dass Furcht oder Hoffnung als Triebfeder zum Grunde gelegt werden dürften, die als Principien den ganzen moralischen Werth der Handlungen vernichten. Ich kann das höchste Gut (nach welchem der Wunsch in keiner eigennützigen Seele aufsteigen kann, sondern durchs Moralgesetz geweckt werden muss) nicht zu erlangen hoffen, als nur durch die Uebereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers; aber nicht das bedingte Element des höchsten Guts (meine Glückseligkeit), sondern das unbedingte (die Befolgung des moralischen Gesetzes) ist dann der Bestimmungsgrund meines Willens (P. 233. f.). Die Religion giebt uns die Hoffnung, der Glückseligkeit dereinst in dem Maasse theilhaftig zu werden, als wir uns ihrer nicht unwürdig zu seyn bemühet haben (P. 233.). S. Würdig. Daher kann nun die Sittenlehre als Religion auch Glückseligkeitslehre genannt werden (P. 235), s. Glückseligkeitslehre, 2. Der Mensch erhält also vermittelst der praktischen Vernunft nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen eine blosse Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch *religio* *) genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch in-

*) Das Wort Religion kömmt nach *Lactantius* von *religare* verbinden her, weil die Religion gleichsam unsre Verpflichtung oder Verbindlichkeit in Ansehung Gottes ist.

nigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich vorzustellen, und dessen Willen den Regeln der Gerechtigkeit zu unterwerfen (T. 102.). Die drei Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstaud der Religion wird, sind daher, dass er ist

a. der heilige Gesetzgeber und Schöpfer;

b. der gütige Regierer und Erhalter;

c. der gerechte Richter und Vergelter.

(P. 236. *)). S. Geheimniss, 12. ff. und Regel *a priori*, Gesetz, göttliches.

4. Die Religion unterscheidet sich also dadurch innerlich von Superstition, dass die Religion (z. B. bei dem Anblick der furchtbaren Wirkungen der Natur) die Idee der Erhabenheit des Herrn der Natur in uns erweckt, sofern wir nehmlich nur seinem Willen gemässe Erhabenheit der Gesinnung bei uns selbst erkennen; dahingegen die Superstition Furcht und Angst vor diesem übermächtigen Wesen, dessen Willen der erschreckte Mensch sich unterworfen sieht, im Gemüthe gründet (U. 108. f.). S. Afterdienst.

5. Die Religion kann daher auch nur auf dem angezeigten praktischen Wege gegründet werden, nehmlich so, dass uns das Moralgesetz zu Gott und unsrer Verpflichtung gegen ihn führt, aber nicht auf dem theoretischen Wege, oder so, dass Gott irgend woraus erkannt und er sodann als der moralische Gesetzgeber anerkannt würde. Selbst dann, wenn eine Religion auf diesem theoretischen Wege gegründet werden könnte, würde sie in Ansehung der Gesinnung, worin doch ihr Wesentliches besteht, wirklich von derjenigen

verſchieden ſeyn, in welcher der Begriff von Gott und die (praktiſche) Ueberzeugung von ſeinem Daſeyn aus Grundideen der Sittlichkeit entſpringt. Denn wenn wir die Allgewalt, Allwiſſenheit u. ſ. w. eines Welturhebers, als anderwärts her uns gegebene Begriffe vorausſetzen müſsten, um nachher unſere Begriffe von Pflichten auf unſer Verhältniſs zu ihm nun anzuwenden: ſo müſsten dieſe ſehr ſtark den Anſtrich von Zwang und abgenöthigter Unterwerfung bei ſich führen. Wenn hingegen die Hochachtung für das ſittliche Geſetz uns ganz frei, laut Vorſchrift unſrer eigenen Vernunft, den Endzweck unſrer Beſtimmung vorſtellt, ſo nehmen wir eine damit und zu deſſen Ausführung zuſammenſtimmende Urſache mit der wahrhafteſten Ehrfurcht in unſre moraliſchen Ausſichten mit auf und unterwerfen uns willig derſelben (U. 477. f.).

6. Die Theologie oder Lehre von Gott iſt auch gar nicht zur Erweiterung und Berichtigung unſrer Naturkenntniſs und überhaupt irgend einer Theorie, ſondern lediglich zur Religion, d. i. zum moraliſchen Gebrauche der Vernunft in ſubjectiver Abſicht nöthig (U. 478.). S. Theologie.

7. Von Religionsſecten. In der Religion ſelbſt kann es keine Sectenverſchiedenheit geben, denn ſie iſt einig, allgemein und nothwendig. Aber in dem Kirchenglauben, er mag nun bloſs auf die Bibel, oder auch auf Tradition gegründet ſeyn, iſt eine Sectenverſchiedenheit möglich. Sie entſteht nehmlich ſogleich, wenn der Glaube an das für Artikel der Religion gehalten wird, was bloſs Vehikel derſelben iſt (F. 70. f.). In Glaubensſachen iſt das Princip der Eintheilung, nach der angenommenen Denkungsart, das Weſentliche der Gottesverehrung, und dieſe alſo entweder Religion oder Superſtition, auch Heidenthum genannt (die einander wie A und

Nicht-A entgegengesetzt sind). Die Bekenner der Religion werden gewöhnlich Gläubige (*fideles*), die des Heidenthums Ungläubige (*infideles*) genannt. Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in die Moralität des Menschen setzt. Das Heidenthum (*Ethnicismus*, *Idololatria*) ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes nicht in die Moralität des Menschen setzt. *). Das Heidenthum ist aber von zweierlei Art, entweder ein thierisches (*Ethnicismus brutus*), dem es ganz und gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt; und ein scheinbares Heidenthum (*Ethnicismus speciosus*), das etwas Anderes, als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion, zum Religionsstück macht (F. 72. f.). Der reine Religionsglaube, objectiv gedacht, oder der Inbegriff der moralischen Glaubenssätze, die mithin mit dem Bewusstseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens sind, hat rechtmäfsigen Anspruch auf Allgemeinheit und heifst in dieser Rücksicht der rationale Katholicismus (*catholicismus rationalis*). Subjectiv gedacht ist der Religionsglaube, der Glaube an jenen Inbegriff, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwikkeln lassen (F. 44.). S. Kirchenglaube, 13. Der hierarchische Katholicismus hingegen ist ein Widerspruch (F. 73. f.), s. Kirchenglaube, 2. ff. Es soll gut seyn, dafs es vielerlei Religionen (eigentlich kirchliche Glaubens-

*) Röm. 1, 25. 28.

arten) in einem Staate giebt. Es ist das nehmlich ein Zeichen, dass dem Volke Glaubensfreiheit ist gelassen worden, oder dass Toleranz in Glaubenssachen Staatsprincip ist. Aber das ist eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Princip nicht Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt. Diese fordert doch der Begriff einer Religion, und jenes Princip sollte daher das Ausserwesentliche von dem Wesentlichen unterscheiden, indem der Streit nur von dem erstern herrühren kann. Der Unterschied der Meinungen, in Ansehung der grössern oder mindern Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst (nehmlich die Menschen moralisch zu bessern), mag also allenfalls Verschiedenheit der Kirchensecten bewirken. Dieser Unterschied darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion, also der unsichtbaren Kirche, gerade zuwider ist. Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu diesem Zweck), dass die Zeit nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens (der freilich alsdann nicht ein Glaube seyn muss, Gott sich durch etwas anders, als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen, oder zu versöhnen) der Religion selbst näher bringen werde. Selbst in Ansehung der Juden ist dieses, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung (zum Christenthum als einem messianischen Glauben, der dem Judenthum als einer andern Secte dieses Glaubens entgegen gesetzt ist, indem nach dem erstern der Messias schon gekommen ist, nach dem letztern erst noch kommen soll), möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen. Sie können das Kleid des

nunmehro zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden, alten Cultus abwerfen. Denn bisher haben sie das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt, da nun aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, so würden sie wohl thun (der Gedanke eines Philosophen ihrer Nation, Bendavid's), die Religion Jesu (mit ihrem Vehikel, dem Evangelium) öffentlich anzunehmen. Die Euthanasie (der glückliche Tod) des Judenthums ist die reine moralische Religion, mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christenthum (als messianischem Glauben) noch zurückbehalten bleiben müssen. Der Beschluss des grossen Dramas des Religionswechsels auf Erden ist freilich, dass endlich alles Vehikel verschwinden und die reine moralische Religion allein übrig bleiben muss; allein diese Wiederbringung aller Dinge, da nur Ein Hirt und Eine Heerde statt finden soll, ist eine Idee, der wir uns nur nähern und so sie im Geiste herbeiführen können (F. 78. ff.).

Wenn aber gefragt wird: was ist zu thun, damit der Religionsglaube zugleich bessere Menschen mache, so kann die Verschiedenheit der Mittel eine Trennung in Principien bewirken, die selbst das Wesentliche der Religion überhaupt (in subjectiver Bedeutung) angehen (F. 81. f.). Die Aufgabe: wie ist die Wiedergeburt (als die Folge der Bekehrung, wodurch Jemand ein anderer, neuer Mensch wird) durch göttlichen unmittelbaren Einfluss (wie ihn derjenige glaubt, der alles Uebersinnliche zugleich für übernatürlich hält) möglich, und was hat der Mensch dabei zu thun, ist die einzige, welche (weil sie das Innere der Religion betrifft) zur Benennung zweier Religionssecten berechtigt (F. 82. f.) Die Aufgabe (die der wackere Spener *) mit Eifer allen

*) D. Philipp Jacob Spener, gab *Pia desideria* (fromm

Lehrern der Kirche zurief) ist; der Religionsvortrag muss zum Zweck haben, andere (nicht bloss bessere) Menschen zu machen (F. 83.). Die Auflösung dieser Aufgabe ist völlig mystisch ausgefallen, so wie man es vom Supernaturalismus in Principien der Religion erwarten konnte, der keine Besserung aus eigenen Kräften hoffen lässt (F. 84.). Es ist nehmlich eine zwiefache mystische Gefühlstheorie zum Schlüssel der Aufgabe: ein neuer Mensch zu werden, vorgelegt worden; wo es nicht um das Object und den Zweck aller Religion (den Gottgefälligen Lebenswandel, denn darinn stimmen beide Theile überein) zu thun ist. Beide Partheien streiten sich nur um die subjectiven Bedingungen, und sind auch darin einig, dass hier nicht von der Tugend (dass es natürlich damit zugehe), sondern nur von der Gnade die Rede sei. Die Spener-Frankische *) Secte oder der Pietismus behauptet, die radicale Veränderung fange mit einem Wunder, der Zerknirschung und Zermalmung des Herzens in der Busse, an, und endige mit dem, was man sonst als natürlich anzusehen pflegt, weil es die Vernunft vorschreibt, dem moralisch-guten Lebenswandel. Die Mährisch-Zinzendorffsche **) Secte oder der Moravia-

---

Wünsche) heraus, die zuerst im Jahr 1675, in einer Vorrede zu einer neuen Ausgabe von Joh. Arnds Postille enthalten waren, aber 1676 besonders und zwar deutsch gedruckt wurden, unter dem Titel: Herzlich Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren evangel. Kirchen, sammt einigen dahin einfältig abzweckenden christlichen Vorschlägen. Im Jahr 1678 kam es wieder lateinisch heraus.

*) Sie hat diesen Namen von Aug. Herrmann Franke, Speners Freunde, dem Stifter des Hallischen Waisenhauses.

**) Sie hat diesen Namen von dem berühmten Grafen Zinzendorf, dem Stifter derselben, unter dem sie zuerst zu Herrnhut in der Lausitz entstand, wovon auch die Anhänger derselben den Namen der Herrnhuter erhielten. Sie heissen auch böhmische Brüder, weil sie sich in Böhmen und Mähren vorzüglich ausbreiteten. Sie nennen sich selbst die evangelische Brüderunität und die evangelischen Brüder.

nismus behauptet, die radicale Veränderung fange durch die Vernunft an, die dem Menschen seine Verwerflichkeit vorhält und zum Vorsatz bringt; aber die Ausführung dieses Vorsatzes sei ein Wunder, nehmlich das Bewusstseyn eines continuirlichen Beistandes Gottes (F. 85. ff.). Beides ist Mysticismus und dem Orthodoxismus entgegengesetzt, der in den Glauben an die reine Offenbarungslehre und die von der Kirche vorgeschriebenen Observanzen (Beten, Kirchengehen und Sacramenten) neben dem ehrbaren (zwar mit Uebertretung untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art setzt, Gott wohlgefällig zu werden. Zwischen dem Orthodoxismus und Mysticismus steht die biblische Glaubenslehre mitten inne, welche die Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns (welches, weil es unbegreiflich ist, für übernatürlich gehalten wird) über den sinnlichen lehrt. Diese Glaubenslehre kann vermittelst der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden, und ist die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und die Menschen in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf den Criticismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre (F. 92. ff.). S. Kirchenglaube, 6. ff.

8. Von der biblischen Auslegungskunst (*hermeneutica sacra*). In Ansehung des Statutarischen in der Religion muss sich der Ausleger der Bibel erklären, ob sein Ausspruch als authentisch, oder als doctrinal verstanden werden soll. Bei der letztern (der philologischen) kann der eigentliche Zweck der Religionslehre (moralisch bessere Menschen zu bilden) verfehlt und wohl gar verhindert werden. Also ist die erstere (die philosophische), bei der die Vernunft (*a priori*) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer

Spruchstelle als Text der Bibel eine Lehre unterlegt, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren innern und allgemeinen Religion (F. 108. ff.). In Absicht auf die Religion eines Volks ist die moralische Auslegung authentisch, d. i. so will Gott seinen in der Bibel geoffenbarten Willen verstanden wissen. Denn Gott spricht durch unsre eigene (moralisch-praktische) Vernunft, er ist aber ein untrüglicher allgemein verständlicher Ausleger seines Worts in der Bibel, und es kann auch schlechterdings keinen andern (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben, weil Religion eine reine Vernunftsache ist (F. 110. f.). So erklärte Maimonides oder Rabbi Moses Ben Maimon, der im 12ten Jahrhundert lebte, die Schrift. Er sagt z. B. (in seinem Buche: *More Nebochim*): Gott sehen, heisst einen Begriff von Gott haben. So Moses. Moses verbarg sein Angesicht (2 Mos. 3, 6.), weil er sich scheuete, Gott anzuschauen, d. i. sich in seinem Urtheil über Gott nicht übereilte, und eben deshalb ist er des Anschauens der Gottheit gewürdigt worden, d. i. sein Urtheil war richtig (2 Mos. 34, 6.). Die jungen unerfahrnen Köpfe übereilten sich, und sahen nur, wie Gott zu seinen Füssen einen sapphirähnlichen Stein hatte (2 Mos. 24, 10.), d. i. ihre Erkenntniss von Gott war sinnlich. Gott sprach zu Mose (2 Mos. 24, 1.), d. h. es entstanden bei ihm Vorstellungen, die dem Willen oder der Weisheit Gottes gemäss waren. Wenn die Propheten sagen: Gott befahl (Jerem. 43, 1.), Gott wirkte (Jes. 43, 13.), Gott sendete (Jes. 48, 16.), Gott rief (Jes. 49, 1,), so heisst das nun: sie übergehen die physischen und moralischen Mittelursachen, oder die zufälligen Veranlassungen, und eignen die Wirkung Gott, als der ersten Ur-

sache aller Dinge zu. S. Kirchenglaube, 11. und Auslegung der Offenbarung.

9. Werden philologisch-antiquarische Kenntnisse immer nöthig seyn, damit der Theologe den Bibelglauben erhalte, oder wird die Vernunft den Gebrauch derselben zur Religion dereinst von selbst, und also bloss der Philosoph ihn mit allgemeiner Einstimmung anzuordnen im Stande seyn? Das letztere liegt wenigstens in der Idee 1 Cor. 15, 24. 28. (F. 112. f.). S. Kirchenglaube, 12.

10. Kant gab heraus: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Königsberg, 1793. 296 S.; zweite vermehrte Auflage, 1794. 314 S. Er hatte schon vorher (s. Moraltheologie, 2.) gezeigt: dass Moral unumgänglich zur Religion führt, und sich dadurch zu der Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers erweitert, in dessen Willen der Endzweck des Menschen Endzweck der Weltschöpfung ist (R. IX. f.). Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der grössten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion an der höchsten, jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor, und erscheint in ihrer Majestät (R. X. f.). Nicht die Beschaffenheit dieses Gegenstandes selbst, denn diese hatte Kant schon in andern Schriften aus der Moral abgeleitet, sondern die Religion in Beziehung auf die menschliche Natur, die theils mit guten, theils mit bösen Anlagen behaftet ist, trägt nun K. in diesem Buch als reine philosophische Religionslehre (die sich alles, auch die Bibel, zu Nutze macht), abgesondert von allem Heterogenen, vor (R. XIX. f.). Kant leitet also in dieser Schrift die Religion nicht aus blosser Vernunft ab, sondern gründet sie zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren und zeigt immer die Uebereinstimmung der reinen prak-

tischen Vernunft mit denselben (dass sie der Religion aus blosser Vernunft nicht widerstreiten). Die Religionslehre, die folglich hier vorgetragen wird, ist nicht eine reine, sondern auf eine vorliegende Geschichte angewandte Religionslehre (T. 182.). Sie zerfällt in folgende vier Abhandlungen:

1. Stück. Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten; oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur. Dieses Stück stand zuerst in der Berlinischen Monatsschrift, April, 1792. K. handelt in demselben von der Sünde, oder dem natürlichen moralischen Verderben und dem Ursprung desselben;

2. Stück. Vom Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen. Dieses Stück handelt vom Kampf der Sünde mit der Sittlichkeit, und enthält zugleich die reinen Vernunftvorstellungen über die Person und den Zweck Jesu, über Genugthuung und Rechtfertigung, über den Teufel und sein Reich und über die Wunder.

3. Stück. Vom Sieg des guten Princips über das böse und der Stiftung eines Reichs Gottes auf Erden. Dieses Stück handelt von der Erlösung oder ist eine Abhandlung über die Kirche, den Kirchenglauben und das Reich Gottes. Es enthält die reinen Vernunftvorstellungen über die heilige Schrift, den seligmachenden Glauben, das Ende der Welt, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit der Höllenstrafen, über die Geheimnisse, Trinität, Berufung, Genugthuung und Erwählung.

4. Stück. Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips, oder von Religion und Pfaffenthum.

Dieses Stück handelt von der wahren und falschen Religiosität, oder ist eine Abhandlung über natürliche, jüdische und christliche Religion, über die Gnadenwirkungen und über die Gnadenmittel. (R. XX. XXVII. f.)

Da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in sich begreifen kann, so betrachtet K. in dieser Schrift das Christenthum als eine solche Offenbarung. Er hält die einzelnen Sätze desselben bloss fragmentarisch an die moralischen Begriffe der reinen Vernunftreligion, und zeigt, wie dasselbe zum reinen Vernunftsystem der Religion zurückführt. Dieses Vernunftsystem der Religion wird nun hier, zwar nicht in theoretischer Absicht (dann würde auch die technisch-praktische Absicht, folglich die Unterweisungsmethode in der Religion, als eine Kunstlehre, dazu gezählt werden müssen), aber doch in moralisch-praktischer Absicht selbstständig und als eigentliche Religion vorgetragen. Es ergiebt sich in dieser Untersuchung, dass zwischen Vernunft und Schrift Einigkeit anzutreffen sei; sonst würden wir auch zwei Religionen in Einer Person haben, welches ungereimt ist. Wäre also keine Einigkeit zwischen Vernunft und Schrift, so wäre Vernunftreligion die eigentliche Religion, was die Schrift lehrt aber nur ein Cultus. Da nun der Cultus nicht (so wie Religion) Zweck an sich selbst ist, sondern nur als Mittel einen Werth hat: so würden sich beide nicht gut mit einander verbinden lassen, sondern sich immer wie Oel und Wasser von einander scheiden, das Rehmoralische (die Vernunftreligion) aber würde immer oben auf schwimmen (R. XXI. ff.).

In diesem Buche, besonders im vierten Stück, sind nun noch folgende Begriffe über die Religion, und die Arten derselben (der Form nach), aufgestellt.

11. Religion der Gunstbewerbung, gottesdienstliche Religion, s. Gnadenwirkung, 9.

12. Gelehrte Religion, *religio docta*, *religion docte*), diejenige, von der man Andere nur vermittelst der Gelehrsamkeit (in und durch welche sie geleitet werden müssen) überzeugen kann. Eine solche Religion ist nicht allgemein mittheilbar, weil nicht alle Menschen gelehrt sind (R. 232. f.). Die christliche Religion ist das Beispiel einer gelehrten (R. 247.). S. Offenbarung.

13. Geoffenbarte (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion (*religio revelata*, *religion révelée*), diejenige, in welcher ich vorher wissen muss, dass etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen (R. 231.). Sie kann auch Pflichten gegen Gott, als göttliche Gebote, enthalten; d. i. ein Materiale der Religion, als einen Gott zu leistenden Dienst (*ad praestandum*). Eine solche Religion kann keinen Theil der reinen philosophischen Moral ausmachen, so gegründet sie sonst auch seyn möchte (T. 181. f.). Ein Beispiel einer geoffenbarten (wenigstens dafür angenommenen) Religion ist die christliche (R. 235. f.). S. auch Religion, natürliche.

14. Gottesdienstliche Religion, s. Religion der Gunstbewerbung.

15. Moralische Religion (*religio moralis*, *religion morale*), s. Gnadenwirkung, 9. Sie ist eigentlich allein Religion zu nennen.

16. Natürliche Religion, allgemeine Vernunftreligion (*religio naturalis*, *religion naturelle*), diejenige, in der ich zuvor

wissen muss, dass etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann (R. 231.). Wenn man nehmlich die Religion nach ihrem ersten Ursprunge und ihrer innern Möglichkeit eintheilt: so ist sie entweder die natürliche oder die geoffenbarte. Vorstehende Erklärung ist also diejenige, nach welcher die natürliche Religion der geoffenbarten entgegen gesetzt wird. Theilt man aber die Religion nach der Beschaffenheit derselben, die sie der äussern Mittheilung fähig macht, ein: so ist sie auch entweder die natürliche, d. i. diejenige, von der (wenn sie einmal da ist) Jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann, oder die gelehrte, s. Religion, gelehrte. Diese letzte Unterscheidung ist sehr wichtig, denn man kann aus dem Ursprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menschenreligion zu seyn, nichts folgern. Das kann man aber aus ihrer Beschaffenheit allgemein mittheilbar zu seyn, oder nicht; denn diese Beschaffenheit macht den wesentlichen Charakter einer jeden Menschen verbindenden Religion aus (R. 232. f.). Die natürliche Religion kann aber auch geoffenbart seyn, wenn die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können. Wenn also eine solche durch Offenbarung eingeführte Religion einmal da ist, und öffentlich ist bekannt gemacht worden, so kann forthin Jedermann sich von ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen. In diesem Falle ist die Religion objectiv eine natürliche, obwohl subjectiv eine geoffenbarte, weshalb ihr auch der erstere Name eigentlich gebührt. Gesetzt nehmlich, der Ursprung derselben durch übernatürliche Offenbarung käme gänzlich in Vergessenheit, so würde eine solche Religion doch nicht das Mindeste dabei verlieren. Mit

der Religion aber, die ihrer innern Beschaffenheit wegen nur als geoffenbarte angesehen werden kann, ist es anders bewandt. Diese würde mit ihren Urkunden aus der Welt verschwinden (R. 233. f.). Jede geoffenbarte Religion muss doch aber auch gewisse Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer Religion nur durch die Vernünft hinzugedacht werden, weil der Begriff der Religion selbst, als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines moralischen Gesetzgebers abgeleitet, ein reiner praktischer Vernünftbegriff ist. Also ist jede geoffenbarte Religion einerseits eine natürliche, andererseits aber eine gelehrte Religion (R. 234.). Die natürliche Religion ist also Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects) verbunden mit dem Begriff desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verschaffen kann (dem Begriffe von Gott als moralischen Welturheber) und bezogen auf Unsterblichkeit. Sie ist (wegen ihrer Gültigkeit für Jedermann) eine Weltreligion, und bedarf Lehrer, aber nicht Vorsteher. Denn durch Vernunftreligion jedes Einzelnen existirt noch keine Kirche, als allgemeine Vereinigung, und wird auch durch diese Idee nicht beabsichtigt. S. Gemeinschaft. Man kann auch nachlesen: Jakobs philosophische Abhandlung über die Religion, in seinen vermischten philosophischen Abhandlungen. Halle 1797. 8. S. 115. ff.

## Reproduction,

s. Apprehension, 4. und Einbildungskraft.

## Reproductive

Einbildungskraft, s. Einbildungskraft, 3.

## Republik,

platonische, s. Plato, 7.

## Restringiren,

*restringere*, *restreindre*. So nennt man das Einschränken, oder das Grenzen Setzen, das Beschränken. Wenn K. sagt, die Schemata restringiren die Kategorien, so heisst das, sie schränken sie auf gewisse Bedingungen ein. Die Gröfse (Quantität) ist z. B. eine Kategorie, und ihr Schema ist die Zahl (s. Gröfse, 5.); ohne die Zahl kann nun von uns keine Gröfse gedacht werden, d. i. die Zahl restringirt die Gröfse auf eine Bedingung ihres Gebrauchs, die aufser dem Verstande (in der Sinnlichkeit) liegt; denn die Zahl ist zwar der Verstandesbegriff der Gröfse, aber zugleich mit der sinnlichen Vorstellung der Zeiterzeugung in der Auffassung der Anschauung eines Gegenstandes verknüpft.

2. Mit der Kategorie ist daher in uns immer ein solches Schema verbunden, welches macht, dafs wir durch sie nur einen sinnlichen Gegenstand erkennen können. Wollen wir aber von diesem Schema abstrahiren, so bleibt immer nur ein blofs logischer Begriff übrig, der zum Denken überhaupt dient, durch den wir aber keinen Gegenstand erkennen. Alle Gröfse z. B., die wir uns durch Zahl vorstellen, und anders können wir uns keine Gröfse vorstellen, ist blofs eine Gröfse in der Erscheinung. Daher ist die Zahl eigentlich die Gröfse in der Erscheinung (*numerus est quantitas phaenomenon*). Nehmlich durch die Sinnlichkeit allein werden uns Gegenstände zum Erkennen gegeben, nur kann uns aber die Sinnlichkeit nichts

als Phänomene oder Erscheinungen liefern, d. i. solche Gegenstände, welche nach der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit geformt, und folglich selbst nur Vorstellungen in unserm Gemüth sind; also ist das Schema eigentlich, als eine Vorstellung, die aus der Sinnlichkeit und durch dieselbe entspringt, selbst das Phänomen, oder der sinnliche Begriff eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt, in Uebereinstimmung mit der Kategorie. Das heisst, jeden Gegenstand, den wir erkennen wollen, müssen wir zwar durch eine Kategorie erkennen, allein da der Gegenstand uns allein durch die Afficirung der Sinnlichkeit dargestellt werden kann, so muss auch die durch die Affection der Sinnlichkeit gegebene Materie des Gegenstandes sich in die Form unsrer Sinnlichkeit kleiden. Diese ist das Schema, das zu einem bestimmten Verstandesbegriff gehört, durch den wir den Gegenstand erkennen wollen. Aber dieses Schema ist nun auch, wie wir hieraus sehen, die restringirende Bedingung der Kategorie.

3. Die Kategorie ist also ein auf sinnliche Vorstellungen eingeschränkter Begriff. Die Grösse z. B. in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, würde von Dingen überhaupt gelten, und wir würden uns durch sie vorstellen können, wie sie an sich sind; aber da wir uns keine Grösse anders, als durch das Schema derselben, die Zahl, vorstellen können, so können wir uns durch den Begriff der Grösse auch nur die Dinge vorstellen, wie sie erscheinen, d. i. die Kategorie der Grösse ist nur auf sinnliche Vorstellungen eingeschränkt. Man kann dem Begriff der Grösse, wenn man dabei von der Zahl abstrahirt, oder die sinnliche Bestimmung, wie vielmal Eins in einem Gegenstande gesetzt wird, wegläßt, keine andere, als eine bloss logische Bedeutung geben, da er dann nicht die Beschaffenheit eines Objects, sondern nur eines Begriffs

verstellt, nehmlich den Umfang desselben. Die Kategorien sind also, ohne Schemate, nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Ihre Bedeutung kommt ihnen erst von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisirt (seinen Begriffen Gegenstände giebt), indem sie ihn zugleich restringirt oder auf bloss sinnliche Gegenstände einschränkt (C. 186. f. M. I. 211.). S. Schema.

## Revolution,

Staatsumwälzung, *constitutionis eversio, révolution.* Diesen Namen führt eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, wenn sie vom Volk verrichtet wird. Das Beispiel einer solchen Revolution haben wir in unsern Zeiten in Frankreich *) gehabt, wo durch Volksaufstand, der sich aber immer den Schein der Rechtmäsigkeit zu geben suchte, die Monarchie abgeschafft wurde, wozu die fehlerhafte Finanzverwaltung, und der daraus entsprungene Mangel an Mitteln, die Staatsbedürfnisse zu befriedigen (das Deficit), die Veranlassung gab (U. 178. ff.).

2. Die Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung (die wohl bisweilen nöthig seyn mag) heisst hingegen Reform, wenn sie vom Souverän selbst verrichtet wird. Bei einer nöthigen Staatsveränderung ist diese Reform die einzige rechtmäsige, jede andere ist unerlaubt und verwerflich, wenn auch die Veranlassung

*) „Man kann in Frankreich eine ziemliche Büchersammlung zuwege bringen, aus denen man lernen kann, nicht sowohl was Revolutionen nützen, als wie sie herbeigeführt werden, und lernen daraus die Kunst, Revolutionen zu vermeiden, so ist keine lung nützlicher, als diese." Genius des neunzehnten hunderts, 1802. 3. St. S. 292. f.

dazu noch so drückend und die Folgen derselben noch so wohlthätig seyn sollten; denn es ist bei derselben zuerst die Rede vom Recht. Die Reform kann aber, wenn sie geschieht, nur die ausübende Gewalt, nicht die gesetzgebende treffen; denn die gesetzgebende Gewalt ist der Souverän selbst, der allein die Verwaltung der ausübenden Gewalt reformiren kann, s. Regent. Ist eine Staatsverfassung so beschaffen, dass das Volk durch seine Repräsentanten (z. B. im Parlament) der ausübenden Gewalt und dem Repräsentanten derselben (z. B. dem Minister) gesetzlich widerstehen kann — welche dann eine eingeschränkte Verfassung heisst —, so ist dieser Widerstand doch nicht activ (der Widerstand einer willkührlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen thätigen Verfahren zu zwingen), sondern nur negativ (d. i. Weigerung des Volks, z. B. im Parlament). Was nehmlich hier rechtlich geschehen kann, ist, dass das Volk den Forderungen nicht immer willfahrt, deren Befriedigung die Regierung zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgiebt. S. Regierung (K. 179. ff.).

3. Wenn eine Revolution einmal gelungen, und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmäsigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, sich der neuen Ordnung der Dinge als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien. Wenn z. B. auch ein grosser Theil der Unterthanen in Frankreich von der Unrechtmäsigkeit der französischen Revolution überzeugt ist, so können sie sich darum doch nicht weigern, derjenigen Obrigkeit (dem ersten Consul) ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat. Nach ähnlichen Grundsätzen kann aber auch der entthronte Monarch (der jene Umwälzung überlebt) wegen seiner vorigen Geschäftsführung nicht in Anspruch genommen, noch weniger aber gestraft werden, wenn er in den Stand eines Staatsbürgers zurückgetreten ist (K. 181.).

4. Zieht aber der entthronte Monarch das Wagestück vor, sich von dem Staat zu entfernen, um als Prätendent das Abentheuer der Wiedererlangung desselben (es sei durch ingeheim angestiftete Gegenrevolution, oder durch Beistand anderer Mächte) zu bestehen: so bleibt ihm sein Recht an demselben unbenommen. Denn der Aufruhr, der ihn aus seinem Besitz vertrieb, war ungerecht, und er kann also sein Recht suchen. Haben aber andre Mächte das Recht, sich diesem verunglückten Oberhaupt zum Besten in ein Staatenbündniss zu vereinigen, bloss um jenes vom Volk begangene Verbrechen nicht ungeahndet zu lassen? Sind sie berechtigt und berufen, eine in jedem andern Staat durch Revolution zu Stande gekommene Verfassung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen, um sie nicht als Skandal für alle Staaten bestehen zu lassen? Dies ist eine Frage, die zum Völkerrecht gehört, und die Kant nicht beantwortet hat. Offenbar ist diese Frage zu verneinen; denn ein Staat hat gar kein Recht, sich in die innere Staatsverwaltung eines andern unabhängigen Staats zu mischen (K. 182.).

## Rhetorik,

s. Kunst, schöne, m.

## Richten,

*iudicare, iuger.* S. Geheimniss, 8. und 24. Wenn Jemand der Urheber einer Handlung ist, so kann sie ihm so zugerechnet werden, dass diese Zurechnung rechtliche Folgen bei sich führt, dies heisst richten. Diejenige, physische oder moralische, Person aber, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniss hat, heisst der Richter oder auch der Gerichtshof (*judex s. forum, juge*

*cour de justice*) (K. XXIX.). Der oberste Richter (*supremus judex, juge suprême*) ist derjenige, dessen Rechtsspruch unabänderlich (inappellabel) ist. Er ist eine der drei Gewalten im Staate, die zusammen den allgemein vereinigten Willen vorstellen (K. 169. f.).

## Rigorist,

*rigorista, rigoriste*, s. Latitudinarier, 2. Man muss den Rigoristen in der Moral von dem Phantastisch-Tugendhaften wohl unterscheiden. Beide räumen zwar keine in Ansehung der Moralität gleichgültigen Dinge ein, aber mit dem Unterschiede, dass der Rigorist darunter verstehet, dass es nichts gebe, was nicht in Beziehung auf das Sittengesetz stehe, so dass es, wenn es weder geboten noch verboten sei, nicht wenigstens durch dasselbe erlaubt werde; der Phantastisch-Tugendhafte hingegen meint, es sei alles entweder geboten oder verboten. Der letztere bestreuet sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fussangeln, und findet es z. B. nicht gleichgültig (bloss erlaubt), ob er sich mit Fleisch oder Fisch nähre (R. 52. f.).

## Rohigkeit,

Laster der, s. Laster, 8.

## Ruhe,

*quies, repos*. So nennt man die beharrliche Gegenwart an demselben Orte. Die Ruhe kann (wie Gehler nach Leibnitz (*Nouveaux Ess. sur l'entend. hum. p. Raspe l. II. ch. VIII.* §. 2. p. 85.) will, Art. Ruhe) nicht durch den Man-

gel der Bewegung, oder den Zustand des unbewegten Cörpers erklärt werden; denn alsdann wäre sie = 0, und liesse sich gar nicht construiren. Nur dann, wenn man die Ruhe durch die beharrliche Gegenwart an demselben Ort*) erklärt, kann dieser Begriff auch durch die Vorstellung, dass Ruhe also eine Bewegung mit unendlich kleiner Geschwindigkeit eine endliche Zeit hindurch (*motus evanescens*) sei, construirt, mithin zu nachheriger Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft genutzt werden (N. 10. 13.), s. Bewegung, 7.

2. Man kann die absolute oder vollkommene Ruhe (*quies absoluta*, *repos absolu*) von der relativen (*quies respectiva*, *repos respectif*) unterscheiden. Absolute Ruhe heisst die beharrliche Gegenwart an demselben Ort des absoluten Raums, und ist eine blosse Idee, s. Bewegung, absolute. Relative Ruhe hingegen ist die beharrliche Gegenwart an demselben Ort des relativen Raums, und ist die wirkliche Ruhe in der Erfahrung. Nach den Lehren der Sternkunde ruhet ein Himmelscörper in Beziehung auf einige, z. B. die Sonne in Beziehung auf ihre Planeten, und ist zugleich in Beziehung auf andere in Bewegung, z. B. die Sonne in Beziehung auf andere Fixsterne. Beides aber ist relative Ruhe und auch relative Bewegung, s. Bewegung, 4. ff.

3. In der Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebenen kleinen Schriften von I. Kant, herausgegeben von Fr. Theod. Rink. Königsberg, 1800. 80 S. 8. findet sich eine kleine Schrift von K. (S. 7. ff.), mit der Ueberschrift: Neuer Lehrbegriff der Bewegung und

*) So lange der Cörper an dem Ort bleibt, wo er sich befindet, so lange ruht er.

Ruhe, und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft; die, wie die übrigen viere, bisher nicht zur allgemeinern Kunde kam. Sie ist eigentlich ein Programm, mit welchem Kant seine Sommervorlesungen im Jahr 1758, zu Königsberg, 4. ankündigte. Kant untersucht in derselben die Begriffe der Bewegung, der Ruhe, imgleichen der mit der letztern verbundenen Trägheitskraft, und verwirft die bisherigen Vorstellungen darüber (S. 8.).

a. Neue Begriffe der Bewegung und Ruhe. Wenn ein Cörper seine Beziehung auf gewisse äussere Gegenstände, die ihn zunächst umgeben, nicht ändert, so wird man sagen: er ruhe. Er (ist nehmlich alsdann an demselben Ort beharrlich gegenwärtig, oder) verändert dann seinen Ort nicht, indem der Ort eines Dinges durch die äussere Beziehung desselben gegen andere, die um ihn sind, erkannt wird. Beziehe ich aber diesen Cörper mit den ihn zunächst umgebenden äussern Gegenständen auf eine Sphäre von weiterm Umfange, so wird sich mein Urtheil von der Ruhe dieses Cörpers vielleicht ändern müssen, und dieses mein Urtheil kann sich bei neuen Aussichten immer verändern. Sitze ich z. B. in einem Schiffe, und eine Kugel liegt vor mir auf dem Tische, so ruhet sie in Beziehung auf den Tisch und das Schiff. Aber eben diese Kugel bewegt sich doch mit dem Schiff etwa von Morgen gegen Abend in Beziehung auf die Ufer des Flusses; dennoch bewegt sich eben diese Kugel mit der viel grössern Geschwindigkeit der Erde in ihrer täglichen Umwälzung um die Axe von Abend gegen Morgen; ja eben diese Kugel ist mit der ganzen Kugel der Erde in ihrem jährlichen Lauf um die Sonne in einer noch schnellern Bewegung von Abend gegen Morgen, obwohl in einer ganz andern Richtung; was noch mehr ist, dieselbe Kugel ist mit der Erde und dem ganzen Son-

nensystem wieder in einer ganz eigenen Bewegung, man weiss nicht, nach welcher Richtung und mit welcher Geschwindigkeit. Und nun weiss ich nicht mehr, ob meine Kugel ruhe oder sich bewege, wohin und mit welcher Geschwindigkeit. Jetzt wird man einsehen, dass uns in dem Ausdruck der Bewegung und Ruhe etwas fehlet; man soll ihn niemals in absolutem Verstande brauchen, sondern immer respective, als relative Bewegung und Ruhe, d. i. in Beziehung auf andere äussere Gegenstände, die den Cörper umgeben. Man soll niemals sagen: ein Cörper ruhet, ohne hinzu zu setzen: in Beziehung auf diese oder jene Dinge. Nun nehme man zwei Cörper an, deren der eine B in Ansehung aller uns zunächst bekannten Gegenstände ruhet, der andere A aber gegen ihn mit einer bestimmten Geschwindigkeit anrückt. Die Kugel B mag nun in einer noch so unveränderten Beziehung gegen andere äussere Gegenstände beharren (d. i. ruhen), so ist sie darin doch nicht, wenn man sie in Ansehung der bewegten Kugel A betrachtet. Denn die Beziehung der beiden Kugeln A und B ist gegenseitig, in der Beziehung, in welcher A zu B steht, steht auch B zu A. Die Kugel B, welche in Ansehung gewisser Gegenstände ruhend genannt wird, nähert sich um eben so viel der Kugel A, als diese sich der Kugel B nähert. Wenn also auch die Kugel B in Ansehung anderer äusserlichen Gegenstände in Ruhe ist, so befindet sie sich doch in Ansehung der bewegten Kugel A in gleichmässiger Bewegung. Wenn man nehmlich bloss auf die beiden Kugeln A und B allein sieht, kann man da wohl aus dem, was zwischen beiden vorgeht, abnehmen, dass einer von beiden Cörpern ruhe und bloss der andere sich bewege, und welcher von ihnen ruhe oder sich bewege? Unerachtet der Cörper in Ansehung der andern nächsten Gegenstände des Raumes in Ruhe seyn mag, so ist er doch in Ansehung der Kugel B in relativer Bewegung. Wenn eine zwölf-

pfündige Kanonenkugel in der Gegend von Paris vom Morgen gegen Abend wider eine Mauer geschossen wird, so sagt zwar jeder, die Kanonenkugel bewegte sich und die Mauer ruhete, aber beides ist doch nur wahr in Beziehung der sie zunächst umgebenden Gegenstände. Allein da die Kanonenkugel 600 Fuss in der Secunde durchläuft, und die Erde in der Breite von Paris beinahe eben die Bewegung, aber von Abend gegen Morgen hat, so hat das Pulver bloss die Bewegung der Kugel mit der Erde von Abend gegen Morgen aufgehoben, und es ist also die Frage, ob nicht vielmehr die Mauer in Bewegung sei und die Kugel ruhe. Das Phänomen der Veränderung giebt nichts anders zu erkennen, als dass beide einander genähert werden. Man sehe also den Raum, der zwischen beiden Cörpern zurückgelegt wird, dividirt durch die Zeit, in der es geschieht, als die Summe der beiderseitigen Geschwindigkeiten an; man spreche: wie sich verhält die Summe der Massen A und B zu der Masse des Cörpers A, so verhält sich die gegebene Geschwindigkeit zu der Geschwindigkeit des Cörpers B, welche die Geschwindigkeit von A übrig lässt, wenn man sie von der gedachten Totalgeschwindigkeit abzieht. Alsdann wird man die ganze vorgegangene Veränderung unter beide Cörper gleich vertheilt haben und mit diesen gleichen Kräften werden sie einander auch im Stosse treffen. Hieraus folgt:

α. Es ist unmöglich, dass ein Cörper gegen einen anlaufen sollte, der in absoluter Ruhe ist;

β. Wirkung und Gegenwirkung ist in dem Stosse der Cörper immer gleich.

Siehe den Art. Bewegung V, B. und Bewegung, absolute und relative (S. 8. ff.)

b. Von der Trägheitskraft. Man würde vielleicht niemals einen Cörper für völlig ruhig

und dennoch dem auf ihn eindringenden widerstehend angenommen haben, wenn nicht aus der Erfahrung erhellete, dass er bei diesem Schein der Ruhe in einem jeglichen handelnden mit gleichem Grade entgegen wirkte. Nun aber der Schein dieser Ruhe in Ansehung des stossenden Cörpers aufgedeckt worden ist, so leuchtet von selbst ein, dass diese Trägheitskraft ohne Noth erdacht sei, und bei jedem Stosse eine Bewegung eines Cörpers gegen einen andern mit gleichem Grade ihm entgegen bewegten angetroffen werde. Die Cörper scheinen also nur in völliger Ruhe die Trägheitskraft als eine innere Kraft an sich zu haben, aber sie haben sie nur in relativer Bewegung gegen den anlaufenden Cörper wirklich, in relativer Ruhe gegen den anlaufenden Cörper hingegen ist sie ein blosser Schein. Dies erhellet auch aus folgenden Gründen:

α. Es mag ein Cörper, wenn er in Ruhe ist, noch so viel Kräfte haben: so müssen sie doch alsdann gewiss in ihm im Gleichgewicht seyn. Wie soll es denn zugehen, dass der ruhende Cörper sich plötzlich selbst in eine gegen die Seite des anlaufenden überwiegende Bewegung (Widerstand) versetzen soll, sobald der stossende Cörper ihn berührt?

β. Es würde auch der leidende Körper selbst von dem Stosse keine Bewegung bekommen, denn der Stoss und die Gegenwirkung würden sich einander aufheben, auch würde sich das durch den Stoss aufgehobene Gleichgewicht den Augenblick drauf von selbst wieder herstellen, d. i. der gestossene Cörper müsste alsbald nach dem Stosse wieder ruhig seyn (S. 14. ff.).

c. Von dem Gesetze der Continuität, in so ferne es von dem Begriffe der Trägheitskraft unzertrennlich ist. Im Jahr 1758

war K. noch ein transscendentaler Realist, und als ein solcher konnte er das physische Gesetz der Continuität nicht erklären (s. Continuität, 17.), und hielt damals die Continuität nur für ein logisches Gesetz. Daher meinte er, dass Ruhe auch als eine unendlich kleine Bewegung anzusehen sei, wäre nur ein logischer Kunstgriff. Ja er meinte sogar, das physische Gesetz der Continuität liesse sich widerlegen. Dieses Gesetz, auf den gegenwärtigen Fall angewandt, lautet so: ein Cörper, der den andern in Bewegung setzt, wirkt auf den andern durch alle unendlich kleine Zwischengrade von der Ruhe an bis zur bestimmten Geschwindigkeit. Alle Wirkung des anlaufenden Cörpers auf den ruhenden geschieht nach und nach vermittelst einer Folge von unendlich vielen kleinen Momenten der Drückung. Kant zeigt nun, dass man dieses Gesetz annehmen müsse, wenn man den Begriff der Trägheitskraft retten wolle. Dieser Grund fällt aber weg, weil es mit diesem Gesetz in der That seine Richtigkeit hat, s. Continuität. Kant zeigt nun durch einen dogmatischen Grund, warum die berühmtesten Naturkundiger dieses Gesetz nicht einmal als Hypothese wollen gelten lassen. Es möge nehmlich noch so ein unendlich kleines Moment seyn, womit ein Cörper auf einen andern in einem Augenblick wirkt, und welches sich in einem bestimmten Zeittheilchen zu einer gegebenen Geschwindigkeit häuft, so sei doch dieses Moment immer eine plötzliche (d. i. keine continuirliche) Wirkung. Dieser Grund hätte freilich seine Richtigkeit, wenn Cörper, Bewegung und Ruhe, Dinge an sich selbst und nicht blosse Phänomene (Erscheinungen) wären; allein da sie das letztere sind, so ist gar nichts absolut einfaches also auch nicht absolut einfache Momente des Uebergangs aus einem Zustande in den andern vorhanden, weil dieses gegen die Bedingungen der sinnlichen Anschauung Raum und Zeit seyn würde. S.

Continuität. Dieser Grund, von der Continuität hergenommen, fällt also nun weg (S. 17. ff.).

d. Schlüssel zur Erläuterung der Gesetze des Stosses nach dem neuen Begriffe der Bewegung und Ruhe. Beide Cörper (A und B) ruhen also nach dem Stosse beziehungsweise auf einander, wenn sie nehmlich einander geradezu getroffen haben und man von aller Federkraft abstrahirt. Man nehme aber den Cörper B als ruhend in Ansehung des Raums umher und von 2 Pfund Masse —, den Cörper A aber in Beziehung auf eben den Raum als bewegt und von 3 Pfund Masse an. Weil man nun dem Cörper B nach den (in a.) angeführten Sätzen beziehungsweise auf A eine Geschwindigkeit von 3 Graden, dem A aber gegen B von 2 Graden beilegen muss, so werden durch den Stoss diese zwei gleichen Kräfte einander aufheben und beide werden gegen einander respective ruhen. Weil aber B, welches beziehungsweise auf die andern Gegenstände ruhete, diesem zufolge eine auf A relative Bewegung von 2 Graden hatte, so wird eben diese auch dem umgebenden Raume parallel und in gleicher Geschwindigkeit mit dem Cörper B müssen zuerkannt werden. Nun hebt der Stoss von A diese Bewegung von 2 Graden in B auf, also wird der ihn umgebende Raum (auf welchen nicht gewirkt wird) fortfahren sich nach der vorigen Richtung des Cörpers B zu bewegen, d. i. der Cörper B wird in entgegengesetzter Richtung mit 2 Graden Geschwindigkeit nebst dem in Ansehung B ruhenden Cörper in Beziehung auf den sie umgebenden Raum fortrücken. Wenn zwei Cörper A und B von eben den Massen wie vorher, A aber mit 3 Graden und B mit 2 in entgegengesetzter Richtung gegen einander anlaufen: so müssen die Geschwindigkeiten 3 und 2 summirt und (nach a.) so vertheilt werden, dass A 2 Grade und B 3 Grade Geschwindigkeit bekommt, womit sie sich folglich durch die Gleichheit der entgegengesetzten

Kräfte in relative Ruhe gegen einander versetzen. Weil nun durch die relative Bewegung der beiden Cörper gegen einander in B eine Geschwindigkeit von 3 Grad gesetzt wurde, B aber beziehungsweise auf den äussern Raum nur 2 Grad Geschwindigkeit hatte: so wird B mit 1 Grade Geschwindigkeit und der in Beziehung auf B ruhende Cörper A gleichfalls mit 1 Grade Geschwindigkeit, in der Richtung, darin A den Stoss that, fortbewegt werden (S. 21. ff.). S. Bewegung, S 610. ff.

## S.

### Sache,

s. Sachheit.

### Sachenrecht,

s. Recht, Sachenrecht.

### Sacherklärung,

Realdefinition, *definitio rei, definitio realis, definition des choses, definition réelle.* Diesen Namen führt diejenige Erklärung, die zur Erkenntniſs des Objects, ſeinen innern Beſtimmungen nach, zureicht, indem ſie die Möglichkeit des Gegenſtandes aus innern Merkmalen darlegt (deducirt) (L. 221.). Seiner innern Beſtimmung nach heiſst aber, ſo wie es an und für ſich ſelbſt (nicht durch Vergleichung mit einem andern Object) beſtimmt werden muſs. Den Gegenſtand beſtimmen heiſst ihm ein ſolches Prädicat beilegen, daſs dadurch ein ſynthetiſches Urtheil entſteht, und die Möglichkeit einer ſolchen ſynthetiſchen Verknüpfung zeigt eben die Möglichkeit des Gegenſtandes. Daher iſt jede Sacherklärung zu-

gleich eine synthetische Erklärung, obwohl nicht umgekehrt auch eine jede synthetische Erklärung eine Sacherklärung ist. Wir finden in der Mathematik Beispiele von Realdefinitionen; z. B. ein Kreis ist diejenige ebene Figur, welche von einer geraden Linie beschrieben wird, die sich um ihren einen ruhenden Endpunct bis wieder zu ihrer ersten Lage herumbewegt. Ein Beispiel der Sacherklärung aus der Philosophie findet man im Art. Mein. Die Kategorien aber kann man nicht real definiren, d. i. die Möglichkeit ihres Objects verständlich machen (C. 300.).

2. Die Namenerklärung, Nominaldefinition (*definitio nominalis*, *definitio nominis*; *definition des noms*, *definition nominale*) hingegen ist diejenige Erklärung, welche die Bedeutung enthält, die man willkührlich einem gewissen Namen hat geben wollen, und die daher nur das logische Wesen ihres Gegenstandes bezeichnet, oder bloss zur Unterscheidung desselben von andern Objecten dient (L. 221.). Ein Beispiel der Namenerklärung des Kreises ist: ein Kreis ist eine ebene Figur von einer einzigen Linie (Umring oder Umkreis genannt) so eingeschlossen, dass die geraden Linien, welche bis zu derselben, aus einem innerhalb der Figur befindlichen Puncte, gezogen werden, alle einander gleich sind (Euklides Elem. 1. B. 15. Erklär.). Eine Namenerklärung kann übrigens synthetisch, aber auch analytisch seyn; aber eine jede analytische Erklärung ist nur eine Namenerklärung. Ein Beispiel der Namenerklärung aus der Philosophie findet man auch im Art. Mein. Die gegebenen Erklärungen der Sacherklärung und Namenerklärung sind Namenerklärungen, diese gelten aber in der Logik statt der Sacherklärungen, weil die ganze Logik nur eine analytische Wissenschaft ist, indem in derselben die Ge-

genstände bloſs Begriffe ſind. Da aber in der Logik die Begriffe doch auch ihre Realität haben, d. i. nicht chimäriſche Vorſtellungen ſeyn müſſen (welches freilich durch bloſse Analyſis gezeigt wird), ſo kann man auch ſagen, daſs in der Logik die Namenerklärungen zugleich Sacherklärungen ſind und beides hier zuſammenfällt oder einerlei iſt.

3. Ueberhaupt muſs eine Erklärung zureichen, die Sache zu unterſcheiden. Iſt nun ein Begriff derſelben innerlich, d. i. ohne etwas anders damit zu vergleichen, zur Unterſcheidung der Sache zureichend, ſo iſt er es gewiſs auch äuſserlich; wenn er aber innerlich nicht dazu zureichend iſt, ſo kann er doch in gewiſſer Beziehung äuſserlich dazu zureichend ſeyn, nehmlich in Vergleichung des zu erklärenden Begriffs (des Definitums) mit andern. Allein die unumſchränkte äuſsere Zulänglichkeit dazu iſt ohne die innere nicht möglich (L. 222.). Nun enthält eine Nominaldefinition bloſs äuſsere Merkmahle, die aus der Vergleichung des zu erklärenden Begriffs mit andern ſich ergeben, und daher bloſs das Verhältniſs dieſes Begriffs zu andern. Alſo wird eine Nominaldefinition nur comparativ hinreichend ſeyn, dahingegen eine Realdefinition es in aller Rückſicht iſt.

4. Erfahrungsgegenſtände erlauben bloſse Namenerklärungen, weil die Syntheſis der empiriſchen Begriffe niemals vollſtändig ſeyn kann (indem man in der Erfahrung immer noch mehr Merkmahle des Begriffs entdecken kann). Leibnitz irrt alſo, wenn er (*Nouv. Eſſ. ſur l'entend. hum. par Raſpe l. III, ch. III.* §. 19. p. 252.) ſagt: die Namenerklärung des Goldes, die von ſeinem Weſen hergenommen werde, und ſeine ſenſibeln Eigenſchaften angebe, ſei zugleich eine Sacherklärung, weil wir die Erfahrung machten, daſs es einen ſolchen Cörper gebe. Wir kennen das Weſen des Go-

des und jedes Erfahrungsgegenstandes nicht vollständig, sondern immer nur zum Theil, daher erhellet daraus nie die Möglichkeit des Objects. Die Namenerklärungen gegebener Verstandesbegriffe sind von einem Attribut hergenommen; Realdefinitionen hingegen aus dem Wesen der Sache, dem ersten Grunde der Möglichkeit. Die letztern enthalten also das, was jederzeit der Sache zukommt, das Realwesen derselben (L. 222.).

5. Die Erklärungen, die bloss verneinend sind, können auch nicht Realdefinitionen heissen; weil verneinende Merkmahle nicht zur Erkenntniss der Sache ihrer innern Möglichkeit nach dienen können. Verneinende Merkmahle können aber doch zur Unterscheidung einer Sache von andern eben so gut dienen, als bejahende; daher können sie Namenerklärungen geben. Ein einfaches Ding ist, was keine Theile hat, ist eine solche verneinende Namenerklärung. — In Sachen der Moral müssen immer Sacherklärungen gesucht werden, dahin muss alles unser Bestreben gerichtet seyn; denn in der Moral kommt alles auf die Möglichkeit der Tugenden an, die uns zur Pflicht gemacht werden, nicht das blosse Unterscheiden der sittlichen Begriffe, sondern das Handeln nach denselben ist hier die Hauptsache. In der Mathematik entstehen die Realdefinitionen aus der Auflösung der Aufgaben, denn diese lehren die Möglichkeit der Gegenstände, deren Begriffe in den Nominaldefinitionen erklärt worden sind, s. Aufgabe. Die Begriffe der Mathematik sind willkührlich, folglich können sie auch immer real definirt werden, d. i. die Möglichkeit dessen, was die Nominaldefinition aussagt, kann gezeigt werden, wodurch die Nominaldefinition sich in eine Realdefinition verwandelt (L. 222.).

6. Die Erklärung ist genetisch, eine Causaldefinition oder Ursachserklärung (*definitio*

*genetica*, *definition causale*), wenn sie einen Begriff giebt, durch welchen der Gegenstand *a priori in concreto* kann dargestellt werden (L. 222.). Es wird also in der genetischen Erklärung die Art und Weise der Entstehung des Erklärten (Definitums) gedacht. Die genetische Erklärung ist eine Sacherklärung. Man denkt nehmlich in einer genetischen Erklärung die Art und Weise, wie das Erklärte entstehen kann. Da nun, wenn das Erklärte innerlich unmöglich wäre, gar keine Art und Weise seines Entstehens statt finden könnte, so kann aus einer genetischen Erklärung die Möglichkeit des erklärten Gegenstandes aus innern Merkmahlen erkannt werden. So ist die (1) angegebene Sacherklärung zugleich eine genetische, auch sind die eigentlichen mathematischen Definitionen alle genetisch, indem sie alle die Erzeugungsart des Erklärten lehren; die andern sind bloss logische Definitionen, oder Erklärungen des Begriffs. Die genetischen Erklärungen geben aber nur immer Eine Erzeugungsart des Erklärten an, es kann aber deren zuweilen mehrere geben. Man lernt aber doch aus ihnen wenigstens Eine Art der möglichen Hervorbringung einer Sache, und daher sind sie von vorzüglichem Nutzen in solchen Fällen, wo uns daran gelegen ist, das Entstehen der Objecte zu veranlassen. Sobald eine genetische Erklärung von einem Erfahrungsgegenstande möglich ist, enthält sie auch ein Erzeugungsgesetz *a priori*, denn sie sagt nicht, wie der Gegenstand entsteht, sondern entstehen muss. Dann ist aber der Gegenstand in Beziehung auf seine Erzeugung nicht empirisch. Hiernach lässt sich folgendes beurtheilen. Wer in sich selbst oder in andern Menschen Erkenntnisse, Gesinnungen, Gemüthsbewegungen, Fertigkeiten hervorbringen will, muss die Erzeugungsart derselben studiren. Der Künstler muss ebenfalls die Hervorbringungsart seiner Kunstwerke deutlich kennen. Prediger müssen sich eben-

falls genetische Erklärungen zu bilden suchen. In diesen Beziehungen haben also genetische Erklärungen einen ganz vorzüglichen Werth, wenn sie gleich zuweilen zu enge sind, und nicht begrenzen (*definiunt*), so dass mehrere Erzeugungsarten möglich bleiben (Steinbart Anleit. des menschl. Verst. 1. Th. §. 127.). Gemeiniglich verdienen solche Erklärungen nicht den Namen der genetischen; denn sie lehren oft nur, was gemeiniglich geschieht, nicht aber was geschehen muss. Grün ist die Farbe, welche aus der Mischung des Blauen mit dem Gelben entsteht, wäre nur dann genetisch, wenn man das Gesetz (die Regel *a priori*) kennte, nach welchem aus blau und gelb grün werden muss.

7. Die Bedingung: dass der Gattungsbegriff (*genus*, *genre*) und der Begriff des specifischen Unterschiedes (*differentia specifica*, *difference specifique*) die Erklärung ausmachen sollen, gilt nur in Ansehung der Namenerklärungen in der Vergleichung. Für die Sacherklärungen in der Ableitung gilt diese Regel nicht (L. 223.). S. übrigens: Erklärung und Begriff, 11—13.

Kant. Logik, §. 106. und 107. Anm. S. 221. ff.

## Sachheit,

Realität, *realitas*, *realité*. Die Beschaffenheit eines Gegenstandes, dass er zu den Objecten eines für uns möglichen Erkenntnisses gezählt werden kann. S. Realität. Was diese Beschaffenheit hat, heisst eine Sache (U. 459.). S. auch Bejahung.

2. Das Wort Sache wird aber auch dem Wort Person entgegengesetzt. Da heisst Sache, in psychologischer Bedeutung, dasjenige, was in seiner Vorstellung nicht das Ich haben kann, der-

gleichen also die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man daher nach Belieben schalten und walten kann (A. 3.). Sache ist, in juridischer Bedeutung, ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist (K. XXIII.); was aber in seiner Vorstellung nicht das Ich haben kann, ist keiner Zurechnung fähig, und wir wissen nicht, ob Wesen möglich sind, die in ihrer Vorstellung das Ich haben können, ohne dass sie der Zurechnung fähig sind. Denn, eigentlich ist es der Mangel an Zurechnungsfähigkeit, was etwas, in dieser juridischen Bedeutung, zu einer Sache macht. Ein jedes Object der freien Willkühr, welches selbst der Freiheit (Möglichkeit nach moralischen Gesetzen zu handeln) ermangelt, heisst daher Sache (*res corporalis*), weil ihm seine Handlung nicht zugerechnet werden kann (K. XXIII.).

3. Auch bei den Wesen, deren Daseyn nicht auf unserm Willen beruht, fragen wir: wozu sind sie da? Weil wir nehmlich in der Natur organische, d. i. solche Wesen finden, in welchen jedes einzelne Glied für alle übrigen, und alle übrigen Glieder für dieses einzelne, unentbehrlich sind: so sind wir durch die Beschaffenheit unsres Verstandes genöthigt, selbst der Natur bei ihren Producten einen Zweck unterzulegen. Sind nun jene Wesen vernunftlos, so kann ihr Zweck, oder wozu sie da sind, nicht in ihnen selbst liegen, d. i. sie können nicht um ihrentwillen da seyn, und sie haben also nur einen relativen Werth, d. i. einen solchen, der von dem Bedürfniss andrer Wesen abhängt. Sie können daher nur als Mittel, und nicht als Selbstzwecke, geschätzt werden, und eben darum heissen solche Wesen, in moralischer Bedeutung überhaupt, Sachen, indem nur die Freiheit des Willens (die praktische Vernunft) ein Wesen zu einem absoluten Zweck oder Selbstzweck, so wie der Zurechnung fähig, machen kann (G. 65.). S. Personalität.

## Sättigung,

*satietas, saturatio, rassassiement, saturation,* Den Namen der Sättigung führt überhaupt derjenige Grad des Vergnügens, auf welchen Ekel folgt. Wenn man z. B. ein angenehmes Buch auf einmal durchliefet, so folgt gemeiniglich Ekel darauf; man hat sich also daran gesättigt. Wir sättigen uns daher, wenn wir Speisen geniefsen, eigentlich niemals, sondern essen und trinken nur zur Genüge. Nur der Unmäfsige, der soviel geniefst, dafs sein Magen nichts mehr aufnehmen will, sättigt sich. So sagt man auch in der Chemie, ein Auflösungsmittel ist gesättigt, wenn es von einem Cörper soviel aufgelöset hat, als es nur kann; z. B. das Wasser mit Salz. Thut man, wenn das Wasser mit Salz gesättigt ist, noch mehr hinein, so bleibt dieses letzte Salz unaufgelöset.

## Sagacität,

Nachforschungsgabe, *sagacitas, sagacité.* Diesen Namen führt das besondere Talent, Bescheid zu wissen, wie man gut suchen soll, um etwas zu entdecken, was entweder in uns selbst oder anderwärts verborgen liegt (A. 158.). Sokrates soll dieses Talent in einem sehr hohen Grade besessen haben, vorzüglich aber Jesus (Joh. 2, 25.).

2. Die Sagacität ist eine Naturgabe (ein Talent), vorläufig zuurtheilen (*judicii praevii*), wo die Wahrheit wohl möchte zu finden seyn (A. 158.). Der Arzt bedarf dieser Naturgabe vorzüglich. Hippokrates besafs sie in einem hohen Grade unter den ältern, unter den neuern Aerzten Boerhaave, von dem Zimmer-

mann (Von der Erfahrung in der Arzneikunst, 1. Th. III. Buch. 4. Cap.) sagt: dass er von keinem Sterblichen in der Grösse des Geistes und des Herzens jemals sei übertroffen worden. Schwankende Merkmahle und von Andern unentdeckte Verhältnisse sind oft der Grund, über welchen ein scharfsinniger Geist von dem Bekannten zu dem Unbekannten steigt. Man prüft diese Merkmahle und diese Verhältnisse, bis man, durch die praktische Kenntniss einer Menge einfacher und zusammengesetzter Fälle, in der Aehnlichkeit der Theile die Aehnlichkeit des Ganzen findet (Zimmermann a. a. O. 2 Th. IV. Buch. 2. Cap.). Er zweifelt, wenn die wenigsten Wahrheitsgründe bekannt sind, er geht zu Werke, wenn mehr Gründe gegeben sind, als zur Gewissheit fehlen. Kleine Köpfe sind dieses Zweifels, Zweifler dieser Wirksamkeit unfähig. Der scharfsichtige d'Alembert setzt daher den Geist, der das Wahre nur erkennt, wenn es ihm gerade in die Augen fällt, sehr weit unter den Geist, der es nicht nur in der Nähe sieht, sondern der es bei flüchtigen Merkmahlen in der Ferne ausspürt und bemerkt (Zimmermann a. a. O. 2 Th. IV. Buch, 2. Cap.).

3. Die Sagacität ist also das Talent, den Dingen auf die Spur zu kommen und die kleinsten Anlässe der Verwandschaft zu benutzen, um das Gesuchte zu entdecken oder zu erfinden (A. 158.). Wir sehen einige Erscheinungen, ihre Aehnlichkeiten, ihren Zusammenhang, in den Wirkungen ihre Ursachen, und schliessen auf jeden andern noch neuen und unbekannten Fall durch die bekannten. So betrachtet derjenige, der Sagacität hat, die Natur durch die Analogie des Unterschieds oder der Vergleichung. Der erste Schritt z. B. zu der Kenntniss einer noch im Dunkeln schwebenden Krankheit ist die Vergleichung dieser Krankheit mit einer andern, die ihr am nächsten liegt, auch die Mittel werden

in dieser Krankheit gegeben, die in der nächsten die besten sind. Die Aehnlichkeit der Fälle erklärt, dass Krankheiten, welche in ihrer Natur gleich, aber nach den Theilen, auf welche sie fallen, verschieden sind, in ihrem Laufe, in ihren Zufällen, in ihrer Heilart, in ihren Heilmitteln, in ihrem Ausgang übereinkommen (Zimmermann, a. a. O.).

4. Die Logik der Schulen lehrt uns nichts hierüber. Aber ein Baco von Verulam gab ein glänzendes Beispiel an seinem Organon (*OO. opera S. I. Arnoldi. Lips.* 1694. *fol. p.* 265. *sqq.*) von der Methode, wie durch Experimente die verborgene Beschaffenheit der Naturdinge könne aufgedeckt werden. Er hat es daher auch überschrieben: von der Auslegung der Natur oder des Menschen Reich. Dieses Beispiel aber reicht nicht zu, eine Belehrung nach bestimmten Regeln zu geben, wie man mit Glück suchen solle. Denn wie soll man die Anzeigen auswittern, auf welche man die Principien, nach welchen man zu suchen hat, gründen muss? Denn blind es zu wagen, oder auf gut Glück, ist wohl eine schlechte Anweisung zum Nachforschen. Da aber die Sagacität eine Naturgabe ist, so können gewisse Menschen den Schätzen der Erkenntniss auf die Spur kommen, ohne dass sie es gelernt haben oder andere lehren können (A. 158. f.).

## Sammlen,

seine Gedanken, *colligere animum, recueillir ses esprits.* Seine Gedanken in Bereitschaft setzen, sie nach beliebiger Absicht zu benutzen (A. 133.).

## Sanction,

*sanctio*, *sanction*. Die willkührliche, für sich selbst zufällige Verordnung eines fremden Willens (P. 233.), s. Religion und Pragmatisch.

## Sanfte Duldsamkeit

der Beleidigungen, *mitis injuriarum patientia*, *molle patience des injures*. Diesen Namen führt die Entsagung auf harte Mittel, um der fortgesetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen. Sie ist Wegwerfung seiner Rechte unter die Füsse Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst (T. 137.).

## Sanftmuth,

*placiditas*, *mansuetude*. Die Abneigung, Jemanden zu ärgern.

## Satz,

Assertion, *assertio*, *propositio*, *enuncintio*, *proposition*. Diesen Namen führt eine eigene Hauptgattung der Urtheile, nehmlich das assertorische (folglich auch das apodiktische) Urtheil (L. 170.), z. B. ein jeder Cörper ist theilbar; das Eisen glühet. S. Möglichkeit, 2.

2. Die Logiker (Wolff vernünftige Gedanken von den Kräften des menschl. Verstandes §. 3.) hielten vor K. den Satz für ein mit Worten ausgedrücktes Urtheil (*iudicium verbis expres-*

*sum*). Das ist aber falsch; denn wir müssen uns auch zu solchen Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen, z. B. zu dem Urtheil: wenn ein Cörper einfach ist. In dem bedingten Satze nehmlich: wenn ein Cörper einfach ist, so ist er unveränderlich, sind die beiden Urtheile, aus denen er besteht, doch keine Sätze, sondern nur die Consequenz in diesem hypothetischen Urtheil macht dieses ganze Urtheil zu einem Satz. Und doch muss man die beiden Urtheile durch Worte denken. Das erste Urtheil: wenn ein Cörper einfach ist, wird nur aufgestellt, um zu sehen, was daraus folgen würde, wenn er als Assertion, d. i. als Satz ausgesagt würde. Das assertorische Urtheil, z. B. ein jeder Cörper ist theilbar, behauptet eine Wirklichkeit, und sagt also mehr aus, als das problematische, z. B. man denke sich, ein jeder Cörper sei theilbar; welches die Wirklichkeit unentschieden läßt. Eben so kann man auch in disjunctiven Urtheilen die Glieder der Disjunction, die insgesamt problematische Urtheile sind, nicht Sätze nennen; aber wohl ist das ganze disjunctive Urtheil ein Satz, denn es ist assertorisch. Das assertorische Urtheil steht also unter dem allgemeinen logischen Princip der Sätze: ein jeder Satz muss gegründet (nicht ein bloss mögliches Urtheil, welches nur keinen Widerspruch enthalten darf) seyn; dies aber folgt aus dem Satze des Widerspruchs, weil der Satz sonst kein Satz seyn würde (E. 16. *)). S. Urtheil.

3. Der Satz der Identität oder Einstimmung (*principium identitatis*) ist z. B. ein Satz, denn er behauptet: A ist A, und ist schon darum gegründet, weil sein Gegentheil: A ist nicht A, ein Widerspruch ist. Dagegen läßt sich umgekehrt der Satz des Widerspruchs, welcher auch ein Satz ist, denn er behauptet: der Satz, A ist nicht A, ist falsch; nicht aus dem Satz der Identität ableiten.

Denn aus dem Satz: A ist A, folgt noch nicht, dass der Satz: A ist nicht A, falsch sei; denn es ist die Frage: ob A nicht beides A und nicht A seyn könne. Der Satz des Widerspruchs ist unmittelbar gewiss, denn die Aufhebung des Prädicats in dem Satz: A ist nicht A, würde das Subject mit aufheben, und also nichts zum Denken übrig bleiben (Schulz Prüfung, I. Th. S. 78. *)), s. Identität.

4. Der Satz des Grundes (*principium rationis*): ein jeder Satz muss gegründet seyn, ist selbst ein Satz. Er bestimmt aber nichts von Dingen, sondern ist ein bloss legischer Satz, der nichts weiter sagt, als: damit ein Urtheil ein Satz sei, muss es zugleich als gegründet vorgestellt werden. Wenn dieser Satz nicht wäre, so gäbe es bloss problematische Urtheile und keine Sätze. Auch ist dieser Satz analytisch, denn das Subject: Satz, heisst ein assertorisches Urtheil, d. i. ein solches, welches logische Wirklichkeit aussagt. Das Prädicat: gegründet, aber, heisst logisch wirklich. Dieser Satz abstrahirt also von aller Beschaffenheit der Dinge, und muss mit dem synthetischen Satz der Causalität in der Metaphysik: alle Veränderung muss eine Ursache haben (real gegründet seyn), nicht verwechselt werden (E. 101. f.), wie es von Leibnitz, s. Leibnitz 4, I, Wolff (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen §. 30. f.) und Baumgarten geschehen ist.

5. *A priori* ist ein Satz (*propositio a priori, proposition a priori*), wenn er aus dem menschlichen Erkenntnissvermögen entspringt, und also nicht auf Erfahrung gegründet ist. Ein Cörper ist ausgedehnt, ist z. B. kein Erfahrungssatz, sondern *a priori*; denn er folgt aus dem Begriff eines Cörpers (C. 11.), s. Prädicat, 12.

6. Analytisch ist ein Satz (*propositio analytica, proposition analytique*), wenn sein Prädicat nur eben dasselbe enthält, was im Begriffe des Subjects dieses Satzes gedacht war (E. 89.). Die auf gültige Beweise gegründeten Sätze der bisherigen Metaphysik (z. B. in Baumgartens Metaphysik) waren alle analytisch (E. 90. Pr. 33.). Darum waren es aber auch keine eigentlich metaphysischen Sätze, denn diese müssen synthetisch seyn, weil eine Wissenschaft mehr liefern muss, als bloss logische Entwickelungen. Der Satz: alles Nothwendige ist ewig, ist ein solcher bisheriger metaphysischer, aber analytischer Satz, dessen Wahrheit durch blosse Entwickelung des Subjects: nothwendig, erkannt werden kann (E. 94.). Denn dessen Gegentheil an sich unmöglich ist, das kann auch zu keiner Zeit zufällig, d. h. sein Gegentheil möglich seyn. Eben so sind auch die Sätze: alle endliche Dinge sind veränderlich; das unendliche Ding ist unveränderlich; ein Cörper ist ausgedehnt und undurchdringlich; und, die Wesen der Dinge sind unveränderlich analytisch (E. 94. f. 97. *). S. Prädicat, 2. ff. und Analytisches Urtheil.

7. Demonstrable Sätze (*propositiones demonstrabiles; propositions démonstrables ou démontrables*) sind die, welche eines Beweises fähig sind (L. 172.). Z. B. die Erde ist sphärisch.

8. Empirisch ist ein Satz, oder ein Erfahrungssatz (*propositio empirica, proposition empirique*), wenn er auf Erfahrung gegründet ist. Mithin kann er niemals Nothwendigkeit und Allgemeinheit enthalten. Denn Erfahrung kann dergleichen nicht liefern. Dass es auf unsrer Erde zwischen den beiden Polarkreisen in 24 [illegible] einmal Tag und Nacht werde, ist ein [illegible]

satz, denn es ist eine Erfahrung, worauf sich dieser Satz gründet. Nun scheint er zwar Allgemeinheit zu haben, allein diese Allgemeinheit ist nur comparativ, d. i. vergleichungsweise mit dem Gegentheil, denn es hat noch keine Ausnahme von dieser Regel statt gefunden. Nur dann würde eine strenge Allgemeinheit möglich seyn, wenn auch das Gegentheil unmöglich wäre, so dass es gar nicht anders möglich wäre, und das so seyn müsste, dann würde auch keine Ausnahme davon statt finden. Eine solche Nothwendigkeit aber ist keine Sache der Erfahrung.

9. Exponible Sätze, undeutlich zusammengesetzte Sätze (*propositiones exponibiles s. explicabiles, propositions explicables*), sind solche, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckter Weise enthalten ist; so dass die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber versteckt geschieht. In dem exponibeln Satz: wenige Menschen sind gelehrt, liegt

a. aber auf eine versteckte Weise der negative Satz: viele Menschen sind nicht gelehrt; und

b. der affirmative: einige Menschen sind gelehrt.

Die Natur der exponibeln Sätze hängt lediglich von den Bedingungen der Sprache ab, nach welchen man zwei Urtheile auf Einmal in der Kürze ausdrücken kann. Diese Sätze, die, wie an dem Beispiel gezeigt worden ist, exponirt werden müssen, gehören also in die Grammatik (L. 171.).

10. Indemonstrable Sätze (*propositiones indemonstrabiles, propositi[illegible] indémonstrabl[illegible] ou indémontrable[illegible]*) die, die keines Beweises fähig si[illegible] mittelbar gewisse

Sätze sind indemonstrabel, und also als Elementarsätze anzusehen (L. 172.). Z. B. ein Dreyeck ist kein Quadrat.

11. Lehnsätze, Hülfssätze (*lemmata, lemmes*) heissen Sätze, die in der Wissenschaft, worin sie als erwiesen vorausgesetzt werden, nicht einheimisch, sondern aus andern Wissenschaften entlehnt sind (L. 175. f.). Sie sind demonstrable Sätze. So gebraucht man z. B. in der Trigonometrie zur Demonstration eines gewissen Problems den arithmetischen Lehrsatz: dass von zwei Zahlen die grössere aus der halben Summe und der halben Differenz, die kleinere aus der Differenz zwischen der halben Summe und der halben Differenz beider Zahlen bestehe. Dieser arithmetische Lehrsatz ist in der Trigonometrie ein Lehnsatz.

12. Logisch ist ein Satz (*propositio logica, proposition de Logique*), wenn er bloss die Form des Denkens überhaupt, ohne irgend einen Gegenstand in Betrachtung zu ziehen, betrifft (E. 53.). Die ganze Lehre von den Schlüssen enthält z. B. nichts als logische Sätze, denn sie betrifft die Form der Ableitung der Urtheile aus andern. Insbesondere ist der Satz: alle Schlüsse sind entweder unmittelbare oder mittelbare, ein logischer Satz, denn er giebt die beiden einzigen Arten der Ableitung eines Urtheils aus andern an. Man siehet, es wird dabei kein Gegenstand des Denkens in Betrachtung gezogen, sondern nur gesagt, wie wir überhaupt denken, die Gegenstände, über welche gedacht wird, mögen seyn, welche man will.

13. Praktische Sätze (*propositiones practicae, propositions pratiques*) sind die, welche eine Handlung aussagen, wodurch, als nothwendige Bedingung desselben, ein Object möglich wird. Der Form nach gehö-

ren sie zur Logik, der Materie nach in die Moral (L. 171.).

14. Synthetisch ist ein Satz (*propositio synthetica*, *proposition synthetique*), wenn sein Prädicat mehr in sich enthält, als im Begriffe des Subjects wirklich gedacht wird; oder auch: wenn durch sein Prädicat etwas zu dem Gedanken des Subjects hinzugethan wird, was in demselben nicht enthalten war (E. 89.). Eigentlich metaphysische Sätze sind insgesammt synthetisch (E. 36.), s. Satz, analytischer. Die bisherige Metaphysik (z. B. Baumgartens) trug zwar auch mehr als zu viel synthetische, und unter diesen auch ganz wahre Sätze vor, hat sie aber niemals aus Gründen *a priori* bewiesen, und kann sie nicht beweisen, weil sie solche, als von Dingen an sich selbst gültig, aus ihren Begriffen beweisen will. Die Anschauung *a priori* ist die wesentliche Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Sätze der Mathematik, die Anschauung *a posteriori*, aller Erfahrungssätze, und dass durch sie allein Erfahrung möglich ist, die wesentliche Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Sätze der Metaphysik. Alle Wissenschaften enthalten, als solche, synthetische Sätze, bloss die Logik ausgenommen (E. 90. ff.). Der Satz der Causalität: alle Veränderung muss eine Ursache haben, ist ein synthetischer metaphysischer Satz, dessen Wahrheit bloss dadurch erkannt werden kann, dass ohne ihn gar keine Erfahrung von Veränderung möglich seyn, sondern alle Veränderung für ein blosses Spiel unsrer subjectiven Vorstellungen gehalten werden würde. Ein synthetischer Satz ist also ein solcher Satz, durch den ich über den Begriff des Subjects hinausgehe und mehr von ihm sage, als in ihm gedacht war (P. 250.). So ist jeder Existenzialsatz, d. i. ein solcher, der das Daseyn wovon aussagt, synthetisch;

denn er sagt aus, dass ausser dem Begriff des Subjects, der im Verstande gedacht wird, noch ein Gegenstand ausser dem Verstande gesetzt werde. Z. B. der Existenzialsatz: es ist ein Gott. Das Daseyn ist nehmlich etwas, was gar nicht im Begriffe des Subjects: Gott, liegt, denn man kann von etwas, also auch von Gott, den vollständigen Begriff haben, ohne zu wissen, ob auch ein solcher Gegenstand existire, als in dem Begriff gedacht wird. S. auch Analytisches Urtheil, 16., Euklides, 4., Naturwissenschaft, 4. und Metaphysik, 1.

15. Tautologische Sätze (*propositiones tautologicae*) heissen diejenigen analytischen Sätze, in denen eine ausdrückliche (*explicita*) Identität der Begriffe ist. Z. B. ein Mensch ist ein Mensch. Sie sind virtualiter leer oder Folgeleer; denn sie sind ohne Nutzen und Gebrauch (L. 174.).

16. Theoretische Sätze (*propositiones theoreticae*, *propositions théoriques*) heissen die, welche sich auf den Gegenstand beziehen, und bestimmen, was demselben zukomme oder nicht zukomme (L. 171.). So ist z. B. ein Triangel ist die Hälfte eines Parallelogramms von gleicher Grundlinie und Höhe, ein theoretischer Satz.

17. Transscendental ist ein Satz (*propositio transscendentalis*, *proposition transscendentale*), wenn er ein synthetisches Vernunfterkenntniss nach blossen Begriffen und mithin discursiv ist (C. 750.). Synthetische Sätze, die auf Dinge überhaupt gehen, deren Anschauung sich *a priori* nicht geben lässt, sind transscendental (C. 748.). Demnach lassen sich transscendentale Sätze niemals durch Construction der Begriffe, son-

dern nur nach Begriffen *a priori* geben; durch Construction der Begriffe gegebene Sätze sind mathematisch. Die transscendentalen Sätze enthalten bloss die Regel, nach der eine gewisse synthetische Einheit der Wahrnehmungen gesucht werden soll, d. i. desjenigen, was nicht *a priori* anschaulich vorgestellt werden kann. Sie können aber keinen einzigen ihrer Begriffe *a priori* in irgend einem Falle darstellen, sondern dieses nur *a posteriori* (vermittelst der Erfahrung) thun, und die Erfahrung wird nach diesen synthetischen transscendentalen Grundsätzen allererst möglich (M. I. 868.). Wenn man von einem Begriffe synthetisch urtheilen soll, so muss man aus diesem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anschauung, in welcher er gegeben ist. Denn, bliebe man bei dem stehen, was im Begriffe gegeben ist, so wäre das Urtheil bloss analytisch, s. Analytisches Urtheil. Man kann aber von dem Begriffe zu der ihm correspondirenden reinen oder empirischen Anschauung gehen, um ihn in derselben *in concreto* zu erwegen. Im erstern Fall erkennt man *a priori*, im letztern *a posteriori*, was dem Gegenstande des Begriffs zukommt. Das erstere ist die rationale und mathematische Erkenntniss durch die Construction des Begriffs, das zweite die blosse empirische und mechanische Erkenntniss, die niemals nothwendige und apodiktische Sätze geben kann. So könnte man seinen empirischen Begriff vom Golde zergliedern, oder herzählen, was man bei diesem Begriff wirklich denkt. Dadurch geht nun zwar in diesem Erkenntniss eine logische Verbesserung vor, aber es wird dadurch keine Vermehrung der Erkenntniss oder kein Zusatz zu derselben erworben. Man nehme aber die Materie, welche unter diesem Namen vorkommt, und stelle mit ihr Wahrnehmungen an. Diese wird nun verschiedene synthetische, aber empirische Sätze an die Hand geben, wodurch das Erkenntniss vom Golde einen Zusatz er-

hält. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels conſtruirt man, d. i. giebt ihn *a priori* in der Anſchauung, und erhält auf dieſe Weiſe eine ſynthetiſche und rationale Erkenntniſs. Aber ganz anders iſt es mit transſcendentalen Sätzen. Wenn nun der transſcendentale Begriff der Realität, Subſtanz, Kraft u. ſ. w. gegeben iſt, ſo bezeichnet er lediglich eine Art der Verknüpfung (Synthesis) der empiriſchen Anſchauungen (die alſo *a priori* nicht gegeben werden können). Und ſo kann aus ihm nur ein Grundſatz der Synthesis möglicher empiriſcher Anſchauungen entſpringen. Z. B. vermittelſt des transſcendentalen Begriffs der Urſache geht man wirklich aus dem Begriffe von einer Begebenheit (daſs etwas geſchieht) heraus, aber nicht zu der Anſchauung, die etwa den Begriff der Urſache *in concreto* darſtellte. Sondern der Begriff der Urſache bezeichnet lediglich eine Art der Verknüpfung der Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung, dem Begriffe der Urſache gemäſs, gefunden werden. Man verfährt alſo bloſs nach Begriffen, und kann nicht durch Conſtruction der Begriffe verfahren; denn der Begriff der Urſache iſt eine Regel der Verknüpfung (Synthesis) der Wahrnehmungen, die ſich *a priori* nicht geben laſſen (keine reine Anſchauungen ſind). Durch die transſcendentalen Sätze wird alſo alle ſynthetiſche Einheit der empiriſchen Erkenntniſs allererſt möglich, keine Anſchauung aber dadurch *a priori* gegeben (C. 749. f. M. I. 869.). Ein transſcendentaler Satz iſt alſo ein ſolcher, der die Art, wie der Verſtand die Form des Denkens ganz rein und ohne eine andere Quelle, als ſich ſelbſt, zu bedürfen, zur Erkenntniſs der Dinge *a priori* braucht (E. 53. ff.).

Kant, Logik, §. 30. Anm. 3. S. 170. — §. 33. S. 172. — §. 37. S. 174. §. 39. S. 175. f.

Kant. Ueber eine Entdeckung. 1. Abschn. A. S. 16. *) — B. S. 36. — C. S. 53. f. — 2. Abschn. S. 89. ff. — S. 93. ff. — S. 101. f.

## Satz des Widerspruchs,

s. Widerspruch.

## Satzung,

Statut (*statutum*, *statut*). Dieser Name wird derjenigen Verordnung gegeben, die, ohne dass der Befehl eines Obern vorher ergangen, nicht verbindend seyn würde (R. 138.). Alle sogenannten levitischen Gesetze sind Satzungen, denn hätte sie Moses nicht im Namen Gottes vorgeschrieben, so würden sie für die Israeliten nicht verbindend gewesen seyn, z. B. das: alles Fett ist des Herrn (3. Mos. 3, 16.).

2. Wenn es in der Religion Statuten giebt, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen, die für unsre reine moralische Beurtheilung willkührlich und zufällig sind: so kann es nur zum Behuf einer Kirche seyn, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann. Diesen statutarischen Glauben nun, der allenfalls auf ein Volk (z. B. die Juden) eingeschränkt ist, und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann, für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten, und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn (s. Wahn). Die Befolgung eines solchen Religionswahns aber ist ein Afterdienst, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienst gerade entgegen gehandelt wird (R. 255. f.).

3. Jedes Gesetzbuch muss Statuten, d. i. von der Willkühr eines Obern ausgehende (nicht aus der Vernunft entspringende) Lehren enthalten. Denn die Gesetze müssen doch von der Regierung sanctionirt werden, weil sie sonst nicht schlechthin Gehorsam fordern könnten, und dieses gilt auch von dem Gesetzbuche, selbst in Ansehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden können. Ein solches Gesetzbuch ist nun für die christliche Kirche die heilige Schrift insonderheit neuen Testaments, sie enthält die beständige, für jeden Christen zugängliche Norm, darnach er sich richten kann, und folglich auch Statutens. Solche Statuten sind z. B. die Verordnung der Taufe, des Abendmahls, des öffentlichen Gottesdienstes (F. 14. f.).

4. Dass aber die Religion selbst nie auf Satzungen gegründet werden könne, so hohen Ursprungs sie immer seyn mögen, das erhellet aus dem Begriff der Religion selbst, s. Religion. Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn der heisst Theologie), sondern der aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote (und subjectiv der Maxime, sie als solche zu befolgen) ist Religion. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen (F. 44. f.).

## Scandiren,

Der Musik ähnlich, tactmässig sprechen. So sind Verse eine Rede, die scandirt wird, d. i.

die der Musik ähnlich, tactmäſsig geſprochen wird. Verſe müſſen ſcandirt werden, d. i. man muſs die Feierlichkeit des Versbaues hören laſſen. Und man muſs nicht ſcandiren, wenn man Verſe lieſet, d. i. die Feierlichkeit muſs nicht ſo ins Affectirte fallen, daſs der Versbau dem Verſtehen des Inhalts und den dadurch zu bewirkenden Gefühlen Eintrag thue (A. 198.).

## Schadenfreude,

ſ. Qualificirt, 3.

## Schalkhaft,

loſe, iſt eine ſonſt artige Mannsperſon, wenn ſie ſich bisweilen die Freiheit nimmt, durch den kleinen Muthwillen ihrer Scherze einige feine Anſpielungen, die ſich auf die Geſchlechterneigung beziehen, durchſchimmern zu laſſen (S. II. 339.).

## Scham,

*pudor*, *pudeur*. Mit dieſem Namen belegt man diejenige Angſt, die aus der Beſorgniſs entſpringt, daſs man von einer gegenwärtigen Perſon verachtet werde. Es iſt dieſe Angſt ein Affect, denn ſie tritt plötzlich ein, und iſt ein Gefühl der Unluſt im gegenwärtigen Zuſtande, welches im Subject die Ueberlegung nicht aufkommen läſst. Dieſer Affect der Scham macht durch ſeine Heftigkeit zugleich unvermögend, das Uebel abzuwehren, und iſt daher der eine von den beiden Affecten, die ſich in Anſehung ihres Zwecks ſelbſt ſchwächen (*impotens animi motus*); der andere iſt der Zorn. Wir

sympathisiren aber mit der Scham des Andern, als einem Schmerz, wenn er uns die Anreizung zu derselben erzählt, indem wir ihm in diesem Affect gegenwärtig sind (A. 209. 217. f.) Die falsche Scham ist die Verlegenheit (die Verwirrung) über das Bewusstseyn seiner Blödigkeit (des Mangels an Zutrauen zu sich selbst). Diese Verlegenheit ist auch ein Grad von Angst. Diese Scham kann sich Niemand abgewöhnen. Jeder ist verlegen, blöde zu erscheinen, und erröthet über seine eigene Blödigkeit. Die wahre Scham hat immer wahre Fehler, die man an sich bemerkt, zum Grunde.

2. Scham, als Leidenschaft, ist die durch die Vernunft des Subjects schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung, sich selbst mit der Besorgniss, dass man von, auch nicht anwesenden, Personen verachtet werde, anhaltend aber vergeblich zu quälen (A. 209.). Z. B. wenn ein Schriftsteller sich mit der Besorgniss anhaltend aber vergeblich quält, dass ihn abwesende Gelehrte, wegen der Fehler, die er selbst in seiner herausgegebenen Schrift bemerkt, verachten werden. Die Vorwürfe des Gewissens über unsittliche Handlungen sind stets mit Scham begleitet.

## Scharfsinn,

Scharfsinnigkeit, *acumen*, *subtilité de l'esprit*. Dies ist der Name des vorzüglichsten Talents, vermittelst der Urtheilskraft und des Witzes auch die kleinsten Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten zu bemerken, s. Subtilität. So gehört Scharfsinn dazu, das Abstracte in dem Concreten aufzufinden, s. Absondern und Concret. Dieser Scharfsinn kann zwar, als Naturgabe, nicht erworben (*non comparatur*), aber doch durch Uebung (*exercita-*

*tione*) geſchärft werden. Man kann auch Scharffinn haben zu einer Art der Erkenntniſs und zu der andern nicht; der metaphyſiſche Scharffinn reicht nicht hin zur Mathematik, und der mathematiſche Scharffinn wieder nicht zur Metaphyſik, obwohl der letztere zur Schärfung des erſtern ſehr nützlich iſt (*Wolfii Pſych. ration.* §. 556. *not. p.* 478). Der Scharffinn iſt aber nicht bloſs an die Urtheilskraft gebunden, ſondern kommt auch dem Witze zu, der dann ſcharffinniger Witz (*perſpicacia*) heiſst; nur daſs er im erſtern Fall mehr der Genauigkeit (*cognitio exacta*) halber, im zweiten des Reichthums des guten Kopfs wegen, als verdienſtlich betrachtet wird, weshalb auch der Witz deſſelben blühend genannt wird, ſeine Urtheilskraft aber fruchtbar genannt werden könnte. Die Natur ſcheint nehmlich in ihren Blumen mehr ein Spiel und in ihren Früchten mehr ein Geſchäft zu treiben. Der gemeine und geſunde Verſtand macht weder Anſpruch auf Witz noch auf Scharffinn, welche eine Art von Luxus der Köpfe abgeben, da hingegen jener ſich auf das wahre Bedürfniſs einſchränkt (A. 123.). Gegen Wolff (*Jus naturae P. I.* §. 228. *ſq. p.* 145. *ſq. et Ethica P. I. cap. III. p.* 279. *ſqq.*).

## Schauſpiel,

*ſpectaculum theatrale*, *jeu de théâtre*. Ich habe bereits in dem Artikel Kunſt, ſchöne, I. von der Verbindung der ſchönen Künſte in einem Schauſpiele das Nöthige beigebracht. Aber um der Vollſtändigkeit willen will ich noch folgenden Zuſatz machen, der jener Stelle noch mit zur Erläuterung dienen kann, und den ich aus Sulzers Theorie (Art. Schauſpiel) nehme.

Es war ſehr natürlich, daſs die ſchönen Künſte ſich des natürlichen Hanges der Menſchen zu

65.), s. Idealismus, critischer, S. 388. Schein oder Illusion besteht in einem falschen Urtheile, in welchem man einem Gegenstande ein Prädicat, das ihm bloss in Beziehung aufs Subject zukommt, an sich beilegt. So ist die Röthe und der Geruch der Rose in Beziehung auf unsre Empfindung etwas Wahres und Reales, aber als etwas der Rose an sich Zukommendes ein blosser Schein. Eben so ist die tägliche und jährliche Bewegung der Sonne in Beziehung auf unsere äussere Wahrnehmung etwas Wahres und Reales, aber als etwas der Sonne an sich Zukommendes ein blosser Schein. Nun sind das Seyn im Raum und in der Zeit, mithin auch Coexistenz und Succession, Ausdehnung, Gestalt, Schwere, Veränderung, Bewegung u. s. w. Prädicate, die einem Dinge bloss in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit zukommen; also sind sie als Prädicate der Dinge an sich bloss Schein und Täuschung. Dagegen kommen alle jene Prädicate den Dingen in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit (d. i. als Erscheinungen) schlechterdings und nothwendig zu. Unsere Sinnlichkeit aber ist nichts negatives, nicht bloss Einschränkung und Ohnmacht unserer Vorstellungskraft. Sie ist ein positives reales Anschauungsvermögen, mithin ist auch alles aus demselben Entspringende etwas Reales. Also sind alle jene Prädicate, als nothwendige Prädicate der Erscheinungen oder sinnlichen Gegenstände, nicht Schein und Täuschung. Sie sind, als solche, etwas Wahres und Reales. Und zwar sind sie das einzige Reale, wodurch sich die Dinge uns offenbaren, und wahre reale Gegenstände für uns werden können. Sie anzuschauen, wie sie an sich sind, ist uns nicht gegeben. Aber dieses ist auch für uns entbehrlich, und dürfte wohl nur ein ausschliessendes Vorrecht Gottes seyn. Nur in diesem Wesen möchte die Anschauung ganz intellectuell, d. i. ganz selbst-

thätig, und eben daher ein wirkliches Erschaffen der Gegenstände seyn, die es anschauet (Schultz Prüfung, B. II. S. 294. ff.). S. auch Beweis, I., 1. Dafs aber Schein auch nicht Wahrscheinlichkeit sei, findet man im Art. Scheinbarkeit.

3. Von der Logik des Scheins, s. Dialektik. Hier will ich darüber, und über die verschiedenen Arten des Scheins noch Folgendes bemerken. Die Erscheinungen entstehen durch die Sinne, der Schein durch den Verstand; die Erscheinungen sind reale Gegenstände, der Schein ist ein falsches Urtheil; die Sinne irren nicht, denn sie urtheilen nicht, und können also keinen Schein hervorbringen, der Verstand allein irrt auch nicht, denn er mufs seinen wesentlichen Gesetzen folgen, er schauet aber auch nicht an, und wird auch nicht sinnlich afficirt, und so entspringen auch nicht durch ihn und vermittelst desselben Erscheinungen und eben so wenig durch ihn allein Schein. Hätten wir also keine andere Erkenntnifskraft als den Verstand, so würde gar kein Schein möglich seyn. Allein es liegt, wie wir gesehen haben, aufser dem Verstande noch eine andere unentbehrliche Erkenntnifsquelle in uns. Das ist die Sinnlichkeit, die uns den Stoff zum Denken giebt, und dabei nach andern Gesetzen wirkt, als der Verstand. Der Schein entspringt nur aus dem unbemerkten Einflufs der Sinnlichkeit auf den Verstand, oder genauer zu reden, auf das Urtheil. Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, ist der Quell realer Erkenntnisse; denn sie ist das Object, worauf der Verstand seine Function anwendet. Aber die Sinnlichkeit, so fern sie auf die Verstandeshandlung selbst einfliefst, ist der Grund des Scheins und des daraus entspringenden Irrthums; denn sie bestimmt den Verstand zu einem falschen Urtheil. Man kann daher den Schein auch durch die Verleitung zum Irrthum erklären (Pr. 67.). Die

Sinnlichkeit macht nehmlich, dafs die subjectiven Gründe des Urtheils (z. B. das Sehen der Henkel des Saturn) mit den objectiven (z. B. dafs der Saturn vorhanden seyn mufs, die Gegenstände sich durchs Gesicht darstellen u. s. w.) zusammenfliefsen, und diese von ihrer Bestimmung (den Gegenstand zu erkennen, wie er ist) abweichend machen. Was den Irrthum möglich macht, ist also der Schein, nach welchem im Urtheile das blofs Subjective mit dem Objectiven verwechselt wird. Man kann das Urtheil mit einem bewegten Cörper vergleichen, der zwar für sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer andern Richtung zugleich auf ihn einfliefst, in krummlinigte Bewegung ausschlägt, s. Bewegung, krummlinigte. Um die eigenthümliche Handlung des Verstandes von der Kraft zu unterscheiden, die sich mit einmengt, kann man sich die Sache auch so vorstellen: das irrige Urtheil oder der Schein ist gleich der Diagonale zwischen zwei Kräften, die das Urtheil nach zwei verschiedenen Richtungen bestimmen, und gleichsam einen Winkel einschliefsen, s. Bewegung, zusammengesetzte, C. und Lehrsatz, Beweis, 3., Fall, auch: Einfache, 8. (C. 349. ff. M. I, 392.).

4. Empirisch ist der Schein (*illusio empirica, illusion empirique*), wenn er sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln vorfindet, so dafs die Urtheilskraft durch den Einflufs der Einbildung in der Erfahrung verleitet wird. Ein solcher Schein ist z. B. der optische, wenn man, unter andern, auf der See eine Wolke (Nebelbank) für eine Insel hält (C. 351. L. 77.). Dieser empirische Schein ist gar nicht zu vermeiden. Wir können es z. B. nicht vermeiden, dafs uns das Meer in der Mitte nicht höher schei-

ne, als an dem Ufer; weil wir die Mitte des Meers durch höhere Lichtstrahlen sehen, als das Meer am Ufer. Eben so wenig kann der Astronom verhindern, dass ihm der Mond im Aufgange nicht grösser scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird (C. 353. f.). Weil die subjective Vorstellung in der Anschauung leicht zu einem falschen Urtheil Veranlassung geben kann, so sagt man wohl: es scheint so; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes (Pr. 66.).

5. Logisch ist der Schein (*illusio logica*, *illusion de Logique*), wenn er in der blossen Nachahmung der Vernunftform besteht. So ist z. B. der Schein der Trugschlüsse ein logischer Schein. Er entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel. Sobald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich (C. 353.).

6. Transscendental ist der Schein (*illusio transscendentalis*, *illusion transscendentale*), wenn er auf Grundsätze einfliesst, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist. In der Erfahrung haben wir allezeit einen Probirstein der Richtigkeit der auf sie angewendeten Grundsätze an der Erfahrung selbst, dieser fehlt uns aber bei dem Gebrauch solcher Grundsätze, mit denen wir über die Erfahrung hinausgehen wollen. Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung halten, nennt K. immanente; diejenigen aber, die die Grenzen der Erfahrung überfliegen wollen, transscendente. Die Critik der reinen Vernunft hat nun den Zweck, den Schein der transscendenten anmaslichen Grundsätze aufzudecken (C. 351. ff. M. I. 393.). Der transscendentale Schein hört nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die

transſcendentale Critik deutlich eingeſehen hat, z. B., der Schein in dem Satze: die Welt muſs der Zeit nach einen Anfang haben. Die Urſache hiervon iſt dieſe: daſs in unſrer Vernunft (ſubjectiv als ein menſchliches Erkenntniſsvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Anſehen objectiver Grundſätze haben. Dadurch geſchieht es nehmlich, daſs die ſubjective Nothwendigkeit einer gewiſſen Verknüpfung unſerer Begriffe für eine objective Nothwendigkeit der Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt gehalten wird. Dies iſt eine Illuſion, die gar nicht zu vermeiden iſt (C. 353. M. I. 394.). S. Vernunft. Die Principien der kritiſchen Philoſophie ſind das einzige Mittel, den transſcendentalen Schein zu verhüten. Er iſt es, durch den Metaphyſik von jeher getäuſcht worden iſt. Man hielt nehmlich Erſcheinungen, die doch bloſse Vorſtellungen ſind, für Sachen an ſich ſelbſt, und daraus erfolgten dann alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft, die durch eine einzige Bemerkung gehoben wird. Dieſe iſt: daſs Erſcheinung, ſobald als ſie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit iſt; ſobald ſie aber über die Grenze der Erfahrung hinausgeht und transſcendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt (Pr. 69.).

## Scheinbarkeit,

*veriſimilitudo, vraiſemblance.* Ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, in ſo ferne dieſelben gröſser ſind, als die Gründe des Gegentheils. Das Fürwahrhalten iſt das Urtheil, wodurch etwas als wahr vorgeſtellt wird (L. 98.). Die Gründe ſind das, warum es als wahr vorgeſtellt wird, und dieſe ſind unzureichend, wenn dabei immer noch das Bewuſstſeyn der Zufälligkeit oder der Möglich-

keit des Gegentheils des Urtheils ſtatt findet. Dann hat dieſes Gegentheil auch noch Gründe für ſich. Nun kann man entweder die Gründe für die Wahrheit des Urtheils und für ſein Gegentheil mit einander ihrer Gröſse nach mit den Gründen für das Gegentheil oder auch mit der Gröſse der zureichenden Gründe vergleichen, oder ihrem Verhältniſs nach mit den zureichenden Gründen; hat nun das Urtheil ein gröſseres Verhältniſs zu den zureichenden Gründen, als ſein Gegentheil, ſo iſt das Urtheil wahrſcheinlicher; hat das Urtheil aber gröſsere (mehr oder ſtärkere) Gründe für ſich, bloſs in Vergleichung mit den Gründen für das Gegentheil, ſo iſt es ſcheinbar (L. 126. f.).

2. Der Grund des Fürwahrhaltens kann nehmlich entweder objectiv oder ſubjectiv gröſser ſeyn, als der des Gegentheils. Man kann aber nur dadurch ausfindig machen, welches von beiden er ſei, daſs man die Gründe des Fürwahrhaltens mit den zureichenden vergleicht. Sind die Gründe des Fürwahrhaltens zwar gröſser als die des Gegentheils, aber nur in Vergleichung unter einander, und nicht in Vergleichung mit den zureichenden Gründen, die vom Object hergenommen ſind: ſo ſind ſie nur ſubjectiv gültig, das für wahr gehaltene hat nur Scheinbarkeit. Die Scheinbarkeit iſt bloſs die Gröſse der Ueberredung; bei ihr fehlt es aber an einem Maaſsſtab, weil hier die unzureichenden Gründe nicht mit den zureichenden, wie bei der Wahrſcheinlichkeit, ſondern mit den Gründen des Gegentheils verglichen werden (L. 127.).

3. Entweder ſind die Momente des Fürwahrhaltens gleichartig oder ungleichartig, das erſte findet nur im mathematiſchen, das letztere im philoſophiſchen Erkenntniſſe ſtatt. Im letztern giebt es kein Zählen und Meſſen (Numeriren), ſondern nur ein Schätzen (Ponde

3. Es muſs alſo ein Drittes geben, was einerſeits mit dem reinen Verſtandesbegriff, andererſeits mit der Erſcheinung in Gleichartigkeit ſtehet. Dieſe vermittelnde Vorſtellung muſs rein, d. i. ohne alles Empiriſche, und einerſeits intellectuell, andererſeits ſinnlich ſeyn. Eine ſolche als intellectuell mit dem reinen Verſtandesbegriff, und als ſinnlich mit der Erſcheinung gleichartige Vorſtellung heiſst ein transſcendentales Schema *) (C. 177. M. I, 194.).

4. Der Verſtandesbegriff enthält reine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen überhaupt, z. B. der Verſtandesbegriff der Cauſalität enthält die verknüpfende Einheit durch die Nothwendigkeit in die Succeſſion des Mannigfaltigen nach einer Regel gelegt wird, wodurch es unmöglich wird, dieſe Succeſſion zu verändern oder gar umzukehren. Die Zeit, als die formale Bedingung der Verknüpfung aller Vorſtellungen, enthält ein Mannigfaltiges *a priori* in der reinen Anſchauung. Nun wird die Zeit gänzlich *a priori* vermittelſt derjenigen Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens, durch welche allein alle Erfahrung möglich iſt, beſtimmt, und dieſe transſcendentale Zeitbeſtimmung iſt theils mit dem reinen Verſtandesbegriffe, der die Ein-

*) Zwanziger (Kommentar über K. Crit. d. r. V. §. 82.) meint, wenn die Schemate die Subſumtion der Erſcheinungen unter die Kategorien möglich machten, ſo müſsten ſie nothwendig die Ungleichartigkeiten zwiſchen beiden vernichten, welches höchſt ungereimt wäre. Allein durch die Subſumtion ſollen die Erſcheinungen eben ſo wenig weder Schemate noch Kategorien werden, als ein Hund durch die Subſumtion unter ſeinen Begriff ſelbſt ein Begriff wird; ſondern es ſoll nur dadurch möglich werden, dasjenige in der Anſchauung und Erſcheinung durch den Verſtand vermittelſt der Anſchauung zu finden, was in dem Begriff gedacht wird. Der folgende vierte Abſatz des obigen Textes dieſes Artikels lehrt aber, daſs Zwanziger (§. 83.) falſch ſchematiſirt. U iſt unter K enthalten, weil U unter S und S unter K enthalten iſt.

einem allgemeinen [illegible]
dungskraft, einem [illegible]
verschaffen (C. 170 [illegible]
und heisst Figur. [illegible]
solchen erkannt werden. [illegible]
Begriff enthalten* [illegible]
cirkelförmig oder ein Mer[illegible]
so muss die Vorstellung [illegible]
Begriff gleichartig [illegible]
artig heisst aber, der [illegible]
was in dem Gegenstande [illegible]
bedeutet eben der Ausdruck [illegible]
ter dem Begriff enthalten. [illegible]
mit dem rein geometri[illegible]
mögen, ein Mensch [illegible]
lichen Gleichartigkeit. C. [illegible] M. [illegible]

2. Nun kömmt es [illegible]
brauch der Urtheilskraft [illegible]
liche Anschauungen [illegible]
die unter den reinen Ver[illegible]
enthalten sind, und [illegible]
gewandt werden; beide [illegible]
artig. Möglich muss [illegible]
dung der reinen Verstandesbegriffe [illegible]
nungen in der Anschauung [illegible]
Niemand sagen, die Causalität [illegible]
ner Verstandesbegriff [illegible]
ne angeschauet werden [illegible]
nung enthalten. Die [illegible]
Urtheilskraft muss da er zeigen, wie [illegible]
standesbegriffe auf Erscheinungen [illegible]
haupt angewandt werden [illegible]
letztern aus einer ganz ar[illegible]
entspringen (C. 176. f. M. I. [illegible]

*) Ein Gegenstand [illegible]
wenn in diesem gedacht wird, was [illegible]

5. Im Art. Kategorie, 42. 51. 52. und 60. ff. ist gezeigt worden, dass die reinen Verstandesbegriffe von bloss empirischem und nicht von transscendentalem Gebrauch seyn, d. i. dass sie nicht auf Gegenstände an sich selbst (ohne einige Restriction auf unsre Sinnlichkeit) erstreckt werden können. Denn

a. für alle Begriffe muss ein Gegenstand gegeben seyn;

b. Gegenstände werden uns aber allein durch die Modification unsrer Sinnlichkeit gegeben;

c. reine Begriffe *a priori* müssen noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des innern Sinnes) *a priori* enthalten, unter denen der reine Verstandesbegriff allein auf irgend einen Gegenstand *a priori* angewandt werden kann.

Diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der reine Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, nennt nun K. das transscendentale Schema dieses Verstandesbegriffs. Das Verfahren mit diesen Schematen, oder den sinnlichen Bedingungen, unter welchen reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, hat er den Schematismus des reinen Verstandes (zur Objectsbestimmung) genannt (C. 175. 178. f. M. I, 196.).

6. Das Schema überhaupt ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft, aber es ist doch darin vom Bilde zu unterscheiden, dass es keine einzelne Anschauung (wie in der Erscheinung oder der Nachbildung

derselben im Gemählde, oder auch der Abbildung der mathematischen Constructionen in den Figuren auf dem Papier), sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat. Fünf Puncte hinter einander ..... sind z. B. ein Bild von der Zahl fünf. Das Schema eines Begriffs hingegen, z. B. einer Zahl überhaupt, ist mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäss, eine Menge (z. B. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst. Und so ist es nun klar, was obige Erklärung des Schema eines Begriffs: es sei die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, sagen wolle (C. 179. f. M. I. 197.). S. Bild.

7. In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen (z. B. dem eines Triangels überhaupt, eines rechtwinklichten Triangels überhaupt u. s. w.) nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt, bei dem weder das Verhältniss, noch die Lage der Seiten und der Winkel zu einander bestimmt ist, würde gar kein Bild desselben (bei dem alles bestimmt seyn muss) jemals adäquat (völlig gemäss) seyn. Denn das Bild würde nie die Allgemeinheit des Begriffs erreichen, welche macht, dass dieser für alle (recht- oder schiefwinklichte, oder auch für jedes Verhältniss der beiden übrigen Winkel zu dem rechten und unter einander) gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt seyn. Das Schema des Triangels kann daher niemals anderswo als in unsrer Ei dungskraft existiren, und ein solches Schema bede eine Regel der Synthesis der Einbildu kraft in Ansehung reiner Raume; oder auch eine Metho

ſtalten im Raume in ihrer Allgemeinheit vorzuſtellen. Noch viel weniger erreicht ein Gegenſtand der Erfahrung oder Bild deſſelben jemals den empiriſchen Begriff, ſondern dieſer bezieht ſich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als die einem gewiſſen allgemeinen Begriffe gemäſse Regel der Beſtimmung unſerer Anſchauung. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher unſere Einbildungskraft die Geſtalt eines gewiſſen vierfüſsigen Thiers allgemein vorzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige beſondere Geſtalt (z. B. des Pudels, Spitzes, Bolognesers, oder gar eines einzelnen Individuums), die nur die Erfahrung darbietet, oder auch auf jedes mögliche Bild eines Hundes *in concreto* eingeſchränkt zu ſeyn. Dieſes Schema eines Hundes muſs alſo von der Anſchauung des einzelnen Hundes *in concreto* wohl unterſchieden werden; denn die Realität unſrer empiriſchen Begriffe kann nicht durch jenes Schema, ſondern allein durch die einzelnen empiriſchen Anſchauungen der Hunde, von denen es abgezogen iſt, d. i. durch Beiſpiele in der Erfahrung dargethan werden. Dieſer Schematismus unſerer Einbildungskraft, in Anſehung der Erſcheinungen und ihrer bloſsen Form, iſt eine verborgene Kunſt in den Tiefen der menſchlichen Seele. Soviel läſst ſich nun zur Unterſcheidung des Schema von einem bloſsen Bilde ſagen: Das Bild iſt ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft; das Schema ſinnlicher Begriffe (z. B. der Figuren im Raum) ein Product und gleichſam ein Monogramm (ſ. Ideal 4) der reinen Einbildungskraft *a priori*, wodurch und wornach die Bilder allererſt möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelſt des Schema, welches ſie bezeichnen, verknüpft werden müſſen, und an ſich demſelben nicht völlig congruiren

(adäquat sind). Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann. Es ist nehmlich nur die reine Synthesis, gemäss einer Regel nach Begriffen überhaupt, die der reine Verstandesbegriff ausdrückt. Also ist es ein Product der transscendentalen Einbildungskraft, welches die Bestimmung des innern Sinnes überhaupt nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit) in Ansehung aller Vorstellungen betrifft, sofern diese der Einheit der Apperception gemäss *a priori* in einem Begriff zusammenhängen sollten (C. 180. f. M. I. 198.). Das transscendentale Schema ist folglich eine Anschauung *a priori*, wie alle Schemata, doch von ganz eigener Art, weil kein Bild desselben möglich ist (P. 120. 122.). Die schematische Vorstellungsart ist nehmlich die eine Anschauungsart *a priori;* die andere ist die symbolische. Denn alle Anschauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, sind entweder Schemate oder Symbole, s. Darstellung, 6. f.

8. K. hat alle diese Schemate nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit diesen dargestellt, und man findet sie in folgenden Artikeln (C. 181. M. I. 199.):

Das Schema der Kategorie der

a. Grösse, die Zahl, s. Grösse 5. u. Zahl;

b. Realität, der Zeitinhalt, s. Realität, 4., Qualität, 5. u. Limitation, 4.;

c. Substanz, die Beharrlichkeit, s. Substanz, 4. u. Beharrlichkeit;

d. Ursache, die nothwendige Zeitfolge, s. Dependenz, 2.;

e. Gemeinschaft, das nothwendige Zugleichseyn, s. Gemeinschaft, 10.;

griff. Die Schemate stellen also die Dinge nur vor, wie sie erscheinen, folglich haben die reinen Verstandesbegriffe eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung, wenn nur auf irgend eine andere Art als durch die Sinnlichkeit dieser Bedeutung Gegenstände correspondiren könnten, auf die sie zu beziehen wären. Allein ohne Schemate sind die reinen Verstandesbegriffe nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen realen Gegenstand vor *) (C. 185. ff.), s. Restringiren u. Vernunftbegriff.

11. Noch giebt es ein architectonisches Schema, d. i. eine *a priori* aus dem Princip des Zwecks eines Systems von Erkenntnissen bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile desselben, wodurch z. B. die Idee des Ganzen dieser Erkenntnisse ausgeführt ist. Man kann diesem Schema ein empirisches entgegensetzen, nehmlich die Vorstellung einer solchen Mannigfaltigkeit und Anordnung der Theile, welche nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzweck der Vernunft entworfen wird, sondern nach zufällig sich darbietenden Absichten (deren Menge man nicht voraus wissen kann); dieses Schema giebt technische Einheit. Dasjenige

*) Sonderbar genug sagt Braftberger (a. a. O. S. 177.), der Schematismus des reinen Verstandes sei ein recht bewundernswürdiges Meisterstück von K. grossem Scharfsinn; und (S. 182.) er sei entweder eine künstlich versteckte Tautologie, oder ein blosser metaphysischer Roman. Dies rührt nehmlich daher, weil Braftberger sich einbildet, K. wolle durch diesen Schematismus zeigen, unsere ganze Erkenntniss liege in uns selbst so *a priori*, dass aller fremde Realgrund ausser unserm Vorstellen ausgeschlossen bleibe. Allein K. lässt diesen Realgrund bloss problematisch und behauptet nur, es sei unmöglich, sein Daseyn zu erkennen. Durch den Schematismus will er aber nur die Möglichkeit der Erkenntniss äusserer Gegenstände zeigen.

α. der Quantität auf die Zeitreihe;

β. der Qualität auf den Zeitinhalt;

γ. der Relation auf die Zeitordnung;

δ. der Modalität auf den Zeitinbegriff, in Anſehung aller möglichen Gegenſtände (C. 184. f. M. I. 208.).

10. Hieraus erhellet nun, daſs der Schematismus des reinen Verſtandes durch die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft auf nichts anders hinauslaufe, als auf die Einheit alles Mannigfaltigen der Anſchauung in dem innern Sinne, und ſo indirect auf die Einheit des Bewuſstſeyns. Das Bewuſstſeyn iſt nehmlich eine Function des Verſtandes, welche dem innern Sinn, der eine Receptivität der Sinnlichkeit iſt, correſpondirt. Alſo ſind die Schemate der reinen Verſtandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, den reinen Verſtandesbegriffen Bedeutung (Beziehung auf Objecte) zu verſchaffen; daher ſind aber nun auch die Kategorien von keinem andern, als einem möglichen empiriſchen Gebrauche, weil die Zeit nur eine Form der Erfahrungsgegenſtände iſt. Und ſo dienen dieſe Schemate bloſs dazu, die Erſcheinungen durch Gründe einer *a priori* nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewuſstſeyns in einem urſprünglichen) allgemeinen Regeln der Syntheſis zu unterwerfen (C. 185. M. I. 209.), ſ. Wahrheit, transſcendentale. Es fällt alſo in die Augen, daſs die Schemate der Sinnlichkeit die reinen Verſtandesbegriffe allererſt realiſiren, d. i. die Realität derſelben darthun und bewirken, aber ſie auch reſtringiren. Daher iſt das Schema eigentlich das reine Phänomenon, oder der ſinnliche Begriff eines Gegenſtandes, in Uebereinſtimmung mit dem reinen Verſtandesbe-

einem Künstler in Beziehung auf sein Werk, nehmlich dadurch, dass wir jener Ursache Verstand beilegen. Das Verfahren mit Schematen auf diese Art nennt K. den Schematismus der Analogie. Er dient zur Erläuterung, und wir können ihn nicht entbehren. Das Verfahren mit den Schematen, um dadurch Begriffe zu realisiren oder in der Anschauung darzustellen (s. Schema, 5.), heisst der Schematismus der Objectsbestimmung. Er dient zur Erweiterung unseres Erkenntnisses. Den Schematismus der Analogie aber in den der Objectsbestimmmung verwandeln ist Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht (in der Religion) von den nachtheiligsten Folgen ist. Dies thut aber der, welcher nach der Analogie von dem, was dem Sinnlichen zukömmt, schliesst, dass es auch dem Gegenstande zukomme, dessen Begriff man durch das Schematisiren fasslich machen will. Dann wird der Begriff nicht erläutert, sondern vermeintlich erweitert. Ein solcher Schluss würde wider alle Analogie laufen. Daraus, dass wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verständlich zu machen (durch ein Beispiel zu belegen), nothwendig brauchen, folgt ja nicht, dass dieses Sinnliche, welches im Schema dargestellt ward, auch dem Gegenstande jenes Begriffs, als sein Prädicat zukommen müsse. Wir können nicht sagen: so wie ich mir die Ursache eines organischen Geschöpfs und überhaupt der zweckvollen Welt nicht anders fasslich machen kann, als nach der Analogie mit einem Künstler in Beziehung z. B. auf eine Uhr, nehmlich dadurch, dass ich ihm Verstand beilege, so muss auch die Ursache der Welt Verstand haben. Das hiesse, der Ursache der Welt Verstand beizulegen, ist nicht bloss eine Bedingung der Fasslichkeit meines Begriffs von derselben, sondern selbst der Möglichkeit einer solchen Ursache. Zwischen dem

Verhältniſſe aber eines Schema zu ſeinem Begriffe und dem Verhältniſſe eben dieſes Schema zur Sache ſelbſt iſt gar keine Analogie, ſondern ein gewaltiger Sprung (μεταβασις εις αλλο γενος), der gerade in den Anthropomorphismus hineinführt (R. 81.*) ff.), ſ. Anthropomorphismus, 2. u. Analogie, 21. ff.

## Schematismus,

ſ. Schema, 5. 7. 10. u. Schematiſiren.

## Schenkende,

ſ. Schenkungsvertrag.

## Schenkungsvertrag,

*pactum donationis*, *donation*. Derjenige Vertrag, wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht) unvergolten (*gratis*, *gratuitement*) veräuſsere (K. 141.). Es iſt dies die eine der drei Arten von wohlthätigen Verträgen und heiſst auch die Verſchenkung (K. 120.). Auch iſt es einer der vier Fälle, wo das Urtheil, was an ſich und was vor einem Gerichtshof recht iſt, ganz verſchieden ausfällt (K. 140.). Es enthält dieſer Vertrag ein Verhältniſs von dem Schenkenden (*donans*, *donateur*), der eine Sache unvergolten veräuſsert, zu einem Andern, dem Beſchenkten (*donatarius*, *donataire*), nach dem Privatrecht, wodurch das Mein auf dieſen durch Annehmung des letztern (*donum*, *don*) übergeht, ſ. Beſchenkter. Daſs der Schenkende hierbei gemeinet ſei, zu der Haltung ſeines Verſprechens gezwungen zu werden, und alſo auch ſeine Freiheit umſonſt wegzu

ben, und gleichsam sich selbst wegzuwerfen, ist nicht zu präsumiren (*nemo suum iactare praesumitur*), und doch würde nach dem Recht im bürgerlichen Zustande dieser Zwang statt finden; denn da kann der Zubeschenkende den Schenkenden zu Leistung des Versprechens zwingen. In Ansehung des Rechts an sich, nach dem Privatrecht, kann also der Promittent nicht gezwungen werden, sein Versprechen, dass er etwas schenken wolle, zu halten; aber wohl nach dem öffentlichen Recht vor einem Gerichtshofe. Dass der Verschenkende zu diesem Zwange einwillige, kann der Gerichtshof nicht präsumiren, denn das wäre ungereimt; allein dieser muss bei seinem Spruch (Sentenz) stets auf das Gewisse sehen, und das ist das Versprechen des Promittenten und die Annahme des Promissars. Der Gerichtshof kann darauf nicht Rücksicht nehmen, ob sich der Verschenkende die Freiheit, von seinem Versprechen abzugehen, hat vorbehalten wollen, oder nicht. Denn solche Rücksichten würden dem Gerichtshofe das Rechtsprechen unendlich erschweren, oder unmöglich machen; der Verschenkende müsste sich daher jene Freiheit ausdrücklich vorbehalten haben.

## Scherz,

*facetiae, facétie, plaisanterie, badinage.* Diejenige Stufe der Unterredung, da sie ein blosses Spiel des Witzes ist, und Lachen erregt (A. 249. f.). Die Vertraulichkeit unter Freunden, etwas an einander als Fehler zu belachen, ist nur eine Art des Scherzes (*raillerie*) (T. 147.).

## Schicksal,

*fatum, destin, fatalité.* Die Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns un-

bekannten Urſache (Z. 47.), ſ. Fatalismus und Fatum.

## Schismatiker,

*ſchismaticus*, *ſchismatique*. Dieſen Namen geben die Theologen denen, die in Anſehung der kirchlichen Form anders denken, als die Mitglieder der Kirche, und alſo in einer öffentlichen Spaltung mit der Kirche leben, ob ſie ſich zwar, der Materie nach, zu derſelben bekennen (F. 77.). So ſagt *Feuardentius* in den Anmerkungen zum Irenäus (*adv. Haer. lib. IV. c.* 62.): Die Schismatiker ſind nicht wahre Glieder der katholiſchen Kirche, weil ſie, wie Irenäus will, auſser der Kirche ſind. S. Kirchenglaube, 5, b.

## Schlaf,

*dormitus*, *sommeil*. Der Schlaf iſt derjenige Zuſtand der Schwächung des Sinnenvermögens eines geſunden Menſchen, daſs er unvermögend iſt, ſich der durch äuſsere Sinne gegebenen Vorſtellungen bewuſst werden zu können (A. 65.). Dies iſt die Worterklärung des Schlafs, oder diejenige Erklärung, welche dient, dieſen Zuſtand von jedem andern zu unterſcheiden. Die Sacherklärung, d. i. diejenige Erklärung des Schlafes, welche die Möglichkeit dieſes Zuſtandes, oder wie er durch eine Veränderung im Cörper erzeugt wird, angiebt, iſt noch nicht gefunden. Sie wäre Sache des Phyſiologen. Die Wirklichkeit lehrt hier, wie bey allen Phänomenen, die Möglichkeit; nehmlich daſs, aber nicht wie, der Schlaf möglich iſt. Der Zuſtand des Schlafs iſt nicht ein künſtlicher, ſondern ein natürlicher; der Menſch, und jedes Thier, iſt ſich alsdann der Vor-

ſtellungen nicht bewuſst, die durch äuſsere Sinne (das Gehör, das Gefühl und den Geruch) in ihn kommen, ſeine Empfindungen, die aus der Afficirung dieſer Sinne entſtehen, ſind zu ſtumpf, und er kann weder ſich, noch ſeine einzelnen Glieder willkührlich bewegen. Der Schlaf entſteht ſtufenweiſe. Zuerſt kommen wir in eine Art ſanfter Ruhe, wenn uns der Schlaf anwandelt, dies heiſst die Schläfrigkeit; hierauf werden unſre Empfindungen ſtumpf, d. h. wir fangen an zu ſchlummern; dann kommt die Zerſtreuung oder der Zuſtand des Traums, und endlich werden wir unthätig oder gerathen in den Zuſtand des tiefen Schlafs.

2. Es iſt merkwürdig, daſs der Schlaf Kälte verurſacht, und durch Kälte kommen wir in den Schlaf. Die Menſchen, welche erfrieren, erfrieren alle im Schlaf. Einige Thiere ſchlafen den Winter über, in welchen Schlaf die Kälte dieſe Thiere verſetzt; das Thier hat alsdann nicht mehr Wärme als die Luft. Es ſcheint daher der Schlaf aus Mangel an Lebenswärme zu entſtehen, denn indem man ſchlafen will, ſo friert man. Durch vielen Schlaf wird überhaupt das Blut zähe, und die Lebenswärme verringert die Erſcheinungen des Schlafs. Beim erſten Auftritt der Schläfrigkeit wird die Aufmerkſamkeit auf äuſsere Gegenſtände ſchwächer, aber eben darum wird nun das fortgeſetzte Spiel der Imagination deſto lebhafter. Im Wachen wirkt nehmlich die Imagination auch, aber ihre Bilder ſind dann nur etwa ſo hell, als ein Licht am hellen Tage. Junge Leute werden bange, beſonders wenn ſie anfangen zu ſchlafen und ſich in einer aufrechten Stellung befinden; vielleicht weil die Bruſt beklemmt und dadurch der Lunge die Ausdehnung erſchwert wird.

3. Der Schlaf iſt vom Schlummer nur dadurch unterſchieden, daſs man im Schlummer nicht

zu stumpfe Empfindungen hat, obgleich die Vorstellungen, die man daraus macht, ganz gewöhnlich falsch sind. Im Schlummer allein hat man Träume, deren man sich noch bewusst ist, im tiefsten Schlaf träumen wir wahrscheinlich auch, aber wir sind uns dieser Träume gar nicht bewusst, weil die sinnlichen Empfindungen dann zu stumpf sind, als dass wir uns derselben bewusst werden könnten. Im tiefen Schlaf sind wir einem Todten sehr ähnlich. Der Athemzug ist dann sehr langsam. Lange oder viel schlafen ist freilich eben so viel Ersparniss am Ungemach, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bei sich führt, und es ist wunderlich genug, sich ein langes Leben zu wünschen, um es grösstentheils zu verschlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankömmt, dieses vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerspricht in seiner Absicht sich selbst. Wenn man im Schlaf von selbst aufwacht, so ist es darum sehr rathsam, dass man gleich aufstehe, und den Schlaf lieber auf eine andere Zeit verschiebe; denn das wechselnde Erwachen und wieder Einschlummern in langen Winternächten giebt dem Nervensystem oder Nervensaft jedesmal und also zu oft eine andere Richtung, und veranlasst dadurch ein Nervenfieber. Es ist daher für das ganze Nervensystem lähmend, zermalmend und in täuschender Ruhe kraftverschöpfend, mithin die Gemächlichkeit hier eine Ursache der Verkürzung des Lebens. Das Bett ist das Nest einer Menge von Krankheiten und vieles Schlafen macht schläfrig (F. 174. f.).

4. Ursachen des Schlafs. Alle Empfindungen geschehen durch die Nerven, ihre Wurzel ist im Gehirn, und der Hauptstamm die *medulla oblongata*. Es scheint im Gehirn die Fabrik des Nervensafts zu seyn. So wie ein Baum, wenn man ihm ein Stück Wurzel wegnimmt, doch noch blüht, so hat man Beispiele, dass Menschen, die einen guten Theil vom Gehirn verloren haben, doch noch

leben. Das Gehirn bestehet aus zwei Theilen, dem grossen oder Vordergehirn (*cerebrum*) und kleinen oder Hintergehirn (*cerebellum*). Im Vordergehirn scheinen alle Organe der Empfindsamkeit und der willkührlichen Bewegungen zu seyn; so wie im Hintergehirn alle Lebenssäfte und Principien des Lebens. Man hat grausame Experimente mit Thieren gemacht, die dieses beweisen. Man nehme z. B. an einem Hunde den Theil der Hirnschale weg, der das Vordergehirn bedeckt, und drücke ihn sanft auf das Vordergehirn, so geräth er gleich in Schlaf. Es scheint hieraus zu folgen, dass denen, welche die Schlafsucht (Lethargie) haben, das Vordergehirn gedrückt seyn müsse. Des Tages verschwenden wir den Nervensaft, der Schlaf verursacht nun eine solche Abspannung, dass sich der Nervensaft wieder sammlen kann; daher ist die Abspannung im Schlafe zugleich eine Kräftesammlung zu erneuerter äusserer Sinnenempfindung, wodurch sich der Mensch gleich als neugebohren in der Welt sieht, aber mit dieser Abspannung geht wohl ein Drittheil unserer Lebenszeit unbewust und unbedauert dahin (A. 65.).

5. Die äussern Ursachen des Schlafes sind:

a. einförmige Bewegungen. Die Einförmigkeit der Bewegungen macht nehmlich, dass man nicht mehr aufmerksam ist, folglich die äussern Gegenstände nach und nach aufhören uns zu beschäftigen; und so entsteht der Schlaf. Daher die Zuhörer am ersten einschlafen, wenn der Prediger in einem einförmigen Ton redet, wenn er auch gewaltig, aber doch einförmig, fortschreiet;

b. alles, was unserm Lebenssaft eine andere Richtung giebt. Daher das Essen schläfrig macht. Weil aber der Schlaf abkühlt, so ist es nicht rathsam, gleich nach dem Essen (lange) zu schlafen. Hingegen ist es sehr gut, lange bei

Tiſche zu ſitzen nach dem Eſſen, und ſich mit Sachen zu unterhalten, die nicht viel Nachdenken erfordern. Man mag auch gern bei Tiſche lachen, folglich führt ſchon die Natur darauf, daſs das Lachen zur Verdauung hilft. Des Morgens hingegen bei nüchternem Magen mag man manchem ſchlecht mit dem Lachen ankommen, zu dieſer Tageszeit ſind lächerliche Sachen nicht angenehm.

Die innere Urſache des Schlafs iſt, daſs den Tag über der Lebensſaft aus unſerm Gehirn zu den Organen der Empfindungen und willkührlichen Bewegungen tritt. Nun erſchöpft ſich dadurch nach und nach aller Lebensſaft, dann geräth der Menſch in Schlaf. Während des Schlafs erzeugt ſich wieder neuer Lebensſaft im Gehirn, flieſst ins Vordergehirn, und dann wacht der Menſch auf (Mnſcrpt.).

6. Der widernatürliche Zuſtand einer Betäubung der Sinnenwerkzeuge, welche einen geringern Grad der Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt als im natürlichen zur Folge hat, iſt ein Analogon der Trunkenheit. Daher nennt man den, der aus einem feſten Schlaf ſchnell aufgeweckt wird, ſchlaftrunken. Er hat dann noch nicht ſeine völlige Beſinnung. Aber auch im Wachen kann Jemanden eine plötzliche Verlegenheit ſich zu beſinnen anwandeln. Man weiſs dann nicht, was man in einem unvorhergeſehenen Falle zu thun habe, d. i. der ordentliche und gewöhnliche Gebrauch des Reflexionsvermögens wird gehemmt. Dies bringt einen Stillſtand im Spiel der Sinnenvorſtellungen hervor, der wie ein augenblicklich anwandelnder Schlaf anzuſehen iſt. Man ſagt dann, der Menſch iſt aus der Faſſung gebracht, iſt auſser ſich (vor Freude oder Schreck). Auch ſagt man: er iſt perplex, verdutzt, verblüfft (A. 65. f.).

7. Im Schlaf ein unwillkührliches Spiel ſeiner Einbildungen ſeyn, heiſst träumen (A. 67.).

Ist man im Wachen ein solches Spiel seiner Phantasie, so verräth das einen krankhaften Zustand. Der Schlaf scheint allen Thieren, ja selbst den Pflanzen (nach der Analogie der letztern mit den erstern), zur Sammlung der im Wachen aufgewandten Kräfte nothwendig: Aber eben das scheint auch der Fall mit den Träumen zu seyn. Die Lebenskraft würde erlöschen und der tiefste Schlaf müsste zugleich den Tod mit sich führen, wenn sie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde. Wenn man sagt: einen festen Schlaf ohne Träume gehabt zu haben, so heisst das nur, man erinnere sich gar nicht der Träume beim Erwachen. Dies kann einem auch wohl, wenn die Einbildungen schnell wechseln, im Wachen begegnen. Man kann nehmlich in einem Zustande der Zerstreuung seyn, so dass man, mit starrem Blick eine Weile auf denselben Gegenstand geheftet, beim Erwachen davon glaubt nichts gedacht zu haben. Wir würden wähnen, in zwei verschiedenen Welten zu leben, wenn es nicht beim Erwachen in unsern Träumen viele Lücken (aus Unaufmerksamkeit übergangne verknüpfende Zwischenvorstellungen) gäbe, und wir in der folgenden Nacht da wieder zu träumen anfingen, wo wir es in der vorigen Nacht gelassen haben. Das Träumen ist eine weise Veranstaltung der Natur, zur Erregung der Lebenskraft durch Affecten, die sich auf unwillkührlich gedichtete Begebenheiten beziehen. Während desselben sind die auf der Willkühr beruhenden Bewegungen des Cörpers, nehmlich die der Muskeln, suspendirt. Nur muss man die Traumgeschichten nicht für Offenbarungen aus einer unsichtbaren Welt ansehen (A. 80. f.).

## Schlaftrunken,

s. Schlaf. 6.

## Schlag,

besonderer, Menschenschlag, *varietas nativa, variété native.* Jede Abartung, welche mit andern zwar halbschlächtig erzeugt, aber durch die Verpflanzung nach und nach erlischt, heisst ein besonderer Schlag. Die Beschaffenheit des Bodens (Feuchtigkeit oder Trockenheit), ingleichem der Nahrung, bringen nach und nach einen solchen erblichen Unterschied oder Schlag unter Thiere einerlei Stammes oder Race. Man findet, dass diese Abartungen sich vornehmlich in der Grösse, der Proportion der Gliedmassen (plump oder geschlang) und im Naturell äussern. Alles dieses artet zwar in der Vermischung mit Fremden halbschlächtig an, verschwindet aber auf einem andern Boden und bei anderer Nahrung (selbst ohne Veränderung des Klima) in wenig Zeugungen. Ein solcher Schlag der Menschen ist nach Verschiedenheit jener Ursachen in eben demselben Lande bloss nach den Provinzen kenntlich (wie sich z. B. die Böotier, die einen feuchten, von den Athenienfern unterschieden, die einen trocknen Boden bewohnten). Diese Verschiedenheit ist freilich oft nur einem aufmerksamen Auge kenntlich (S. III. 69. f.), s. Menschenschlag.

2. Die Menschengattung kann also in Racen oder Abartungen (*progenies classifica*), und diese in verschiedene Menschenschläge (*varietas nativa*) abgetheilt werden. Diese letztern enthalten aber keine unausbleiblichen Kennzeichen, die sich nach einem anzugebenden Gesetze vererben. S. Menschenschlag, 2.

## Schlauigkeit,

Verschlagenheit, Verschmitztheit, *astutia, versutia, ruse.* Die Geschicklichkeit, An-

dere zu betrügen (A. 129.). Diese Geschicklichkeit haben z. B. Schatzgräber, Goldmacher und Lotteriehändler. Die Frage ist nun: ob der Betrüger klüger seyn müsse, als der, welcher leicht betrogen wird, und der letztere der Dumme sei. In dem Sprichwort: wenn die Narren zu Markte kommen, so lösen die Kaufleute Geld, wird unter dem Narren der Treuherzige verstanden, welcher leicht vertraut (glaubt). Diese Benennung ist aber sehr ungebührlich. Der Betrüger ist eigentlich der Narr; denn darum keinem andern Menschen zu trauen, weil mich einer betrogen hat, ist Misanthropie (A. 129.).

2. Es giebt Betrüger, die sich durch einen grossen Betrug auf einmal in den Stand zu setzen wussten, keines Andern und seines Zutrauens mehr zu bedürfen. Dergleichen war z. B. Jener, der bei Etablirung eines grossen Seehandels auf Actien mit der Casse davon ging, sich in einem fremden Staat niederliess und daselbst in grossem Wohlstande lebte. In diesem Fall ist der Charakter eines solchen Betrügers zwar ganz anders; aber er selbst darum nicht minder ein Narr; denn statt dass jener, der sich durch seinen Betrug um andrer Zutrauen bringt, sich eigentlich selbst betrügt und daher ausgelacht zu werden verdient, wird dieser, der seines Glücks wegen Andrer Zutrauen nicht mehr bedarf, doch von rechtlichen Menschen angespieen, wobei doch auch eben kein dauernder Vortheil ist (A. 129.).

## Schlechthinböse,

s. Hang, 9. b.

## Schlechthingut,

s. Gutes.

## Schluſs,

Syllogismus, *ratiocinium*, *ſyllogismus*, *ſyllogisme*. Man nennt jede Ableitung (*deductio*) eines Urtheils aus einem andern, welches durch eine beſondere Function des Denkens (das Schlieſsen) geſchieht, einen Schluſs. Bei jedem Schluſs iſt

a. ein Satz, der zum Grunde liegt. z. B. alle Menſchen ſind ſterblich;

b. ein anderer Satz, der aus jenem gezogen wird, und die Folgerung heiſst, z. B. ich bin ſterblich;

c. die Schluſsfolge oder Conſequenz, nach welcher die Wahrheit des zweiten Satzes mit der Wahrheit des erſten unausbleiblich verknüpft wird, z. B. weil ich ein Menſch bin, ſo bin ich ſterblich. Liegt die Folgerung in dem erſten Urtheil ſo, daſs es zur Ableitung daraus keines vermittelnden Urtheils bedarf, ſo heiſst der Schluſs unmittelbar (*conſequentia immediata*); iſt aber noch ein vermittelndes Urtheil zu dieſer Ableitung nöthig, ſo heiſst der Schluſs mittelbar (*conſequentia mediata*). Bei dem letztern nehmlich ſind, auſser den in dem zum Grunde liegenden Urtheil enthaltenen Begriffen, noch andere zur Herleitung des neuen Erkenntniſſes nöthig. Unmittelbare Schlüſſe heiſsen auch Verſtandesſchlüſſe; alle mittelbare Schlüſſe hingegen ſind entweder Vernunftſchlüſſe, oder Schlüſſe der Urtheilskraft (L. 178 f. C. 359. f. M. I. 404.).

2. I. Verſtandesſchlüſſe. Im Verſtandesſchluſſe wird die bloſse Form der Urtheile verändert, die Materie derſelben (Subject

und Prädicat) bleibt unverändert dieſelbe. Alle mittelbaren Schlüſſe haben nehmlich der Materie nach ganz unterſchiedene Urtheile, indem bei ihnen ein neuer Begriff als vermittelndes Urtheil, oder als Mittelbegriff hinzukommen muſs.

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo iſt auch Cajus ſterblich;

iſt daher kein unmittelbarer Schluſs. Denn Cajus und Menſch iſt nicht einerlei Subject, und ich brauche daher noch erſt das vermittelnde und wieder ganz veränderte Urtheil: Cajus iſt ein Menſch. Die Verſtandesſchlüſſe erlauben zwar auch ein vermittelndes Urtheil (*judicium intermedium*); aber alsdann iſt daſſelbe bloſs tautologiſch (das Prädicat und Subject vollkommen einerlei). Wie z. B. in dem unmittelbaren Schluſſe:

Alle Menſchen ſind ſterblich;

Vermittelndes tautologiſches Urtheil:

Einige Menſchen ſind Menſchen;
Alſo ſind einige Menſchen ſterblich (L. 179. f.).

3. *Modi* der Verſtandesſchlüſſe. Die Verſtandesſchlüſſe gehen durch alle Claſſen der logiſchen Functionen des Urtheilens, und ſind folglich in ihren Hauptarten beſtimmt durch die vier Momente der Kategorien. Wir haben alſo:

a. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Quantität der Urtheile (*per iudicia ſubalternata*). In dieſen ſind die beiden Urtheile der Quantität nach unterſchieden, und es wird hier das beſondere Urtheil aus dem allgemeinen abgeleitet, dem Grundſatze zufolge: Vom Allgemeinen gilt der Schluſs auf das Beſondere (*ab universali ad particulare valet consequentia*).

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo ſind einige Menſchen ſterblich;

ist ein solcher Verstandesschluſs in Beziehung auf die Quantität der Urtheile. Das zweite Urtheil heiſst unter dem ersten enthalten (*iudicium subalternatum*); besondere Urtheile sind nehmlich unter allgemeinen, und einzelne unter besondern und unter allgemeinen enthalten.

b. Verstandesschlüsse in Beziehung auf die Qualität der Urtheile (*per iudicia opposita*). Bei den Verstandesschlüssen dieser Art betrifft die Veränderung die Qualität der Urtheile und zwar in Beziehung auf die Entgegensetzung oder Opposition betrachtet. Wir haben aber drei solche logische oder analytische Oppositionen, s. Opposition, 2.; folglich giebt es auch drei Verstandesschlüsse durch entgegengesetzte Urtheile:

α. Verstandesschlüsse durch contradictorische Urtheile (*per iudicia contradictorie opposita*), s. Opposition, 2;

β. Verstandesschlüsse durch conträre Urtheile, s. Opposition, 3;

γ. Verstandesschlüsse durch subconträre Urtheile, s. Opposition, 10.

Verstandesschlüsse durch gleichgeltende Urtheile (*iudicia aequipollentia*) können eigentlich keine Schlüsse genannt werden: z. B.

Nicht alle Menschen sind tugendhaft;
Einige Menschen sind also nicht tugendhaft;

denn nicht alle und einige nicht bedeutet einerlei und giebt folglich keinen Schluſs.

c. Verstandesschlüsse in Beziehung auf die Relation der Urtheile (*per iudicia conversa, s. per conversionem*). Diese unmittelbaren Schlüsse

durch Umkehrung beſtehen in der Verſetzung der Subjecte und Prädicate in den beiden Urtheilen. Bei der Umkehrung wird die Quantität der Urtheile entweder verändert, dann iſt das Umgekehrte (*converſum*) von dem Umkehrenden (*convertente*) der Quantität nach unterſchieden, und die Umkehrung heiſst eine veränderte (*converſio per accidens*); oder die Quantität bleibt unverändert, dann heiſst die Umkehrung eine reine (*converſio ſimpliciter talis*). In Abſicht auf die Verſtandesſchlüſſe durch die Umkehrung gelten aber folgende Regeln:

α. Bei allgemein bejahenden Urtheilen iſt nur eine veränderte Umkehrung möglich, weil nur Einiges vom Prädicat in dem Begriff des Subjects enthalten iſt.

β. Bei allgemein verneinenden Urtheilen iſt eine reine Umkehrung möglich, weil hier das Subject aus der Sphäre des Prädicats herausgehoben wird.

γ. Bei particular bejahenden Urtheilen iſt eine reine Umkehrung möglich, denn es iſt nur ein Theil der Sphäre des Subjects dem Prädicat ſubſumirt, und es läſst ſich auch nur ein Theil der Sphäre des Prädicats dem Subject ſubſumiren.

Ex. zu α: Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo ſind einige Sterbliche Menſchen.

Ex. zu β. Kein Menſch iſt ein Engel;
Alſo iſt kein Engel ein Menſch.

Ex. zu γ. Einige Menſchen ſind gelehrt:
Alſo ſind einige Gelehrte Menſchen.

Wenn ſich manche allgemein bejahende Urtheile rein umkehren laſſen, ſo liegt das in der beſondern Beſchaffenheit ihrer Materie. z. B.

Alles Unveränderliche iſt nothwendig;
Alles Nothwendige iſt unveränderlich,

dies folgt nicht aus der Form des Schluſſes.

d. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Modalität der Urtheile (*per iudicia contrapoſita*). Sie verwandeln ein aſſertoriſches Urtheil in ein apodiktiſches, indem ſie bei Beibehaltung der Quantität der Urtheile die Qualität derſelben verändern, und das Gegentheil vom Prädicat des erſten Urtheils zum Subject des zweiten machen *). In Abſicht auf die Contrapoſition gilt die allgemeine Regel: Alle allgemein bejahende Urtheile laſſen ſich rein contraponiren; denn wenn das Prädicat die ganze Sphäre des Subjects unter ſich enthält, ſo kann das Gegentheil des Prädicats gar nichts von dieſer Sphäre unter ſich enthalten. Z. B.

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Also kann kein Nichtſterblicher ein Menſch ſeyn.

In L. 187. f. 55. muſs es in Anmerk. 1. heiſsen, daſs die Umkehrung oder Converſion nicht die Qualität, die Contrapoſition aber nicht die Quantität verändere. Uebrigens laſſen ſich (gegen Anmerk. 2.) die unmittelbaren Schluſsarten gar wohl auch auf die hypothetiſchen und disjunctiven Urtheile anwenden, wie man in Kieſewetters Logik finden kann (L. 180. ff.).

4. II. Vernunftſchlüſſe. Ein Vernunftſchluſs iſt das Erkenntniſs der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subſumtion ſeiner Bedingung unter eine allgemeine Regel. Z. B.

---

*) Dieſes iſt in L. 186. §. 54. ausgelaſſen.

Allgemeine Regel: Alle Menſchen ſind ſterblich;

Subſumtion der Bedingung: Ich bin ein Menſch;

Daraus folgt nothwendig: Ich bin ſterblich.

Das allgemeine Princip der Rationalität oder Nothwendigkeit (*principium rationalitatis*, *ſ. neceſſitatis*) aller Vernunftſchlüſſe iſt nehmlich: was unter der Bedingung einer Regel ſteht, das ſteht auch unter der Regel ſelbſt. Zu einem jeden Vernunftſchluſſe gehören folgende weſentliche drei Stücke:

α. eine allgemeine Regel, welche der Oberſatz (*propoſitio major, Majeure*) genannt und von dem Verſtande gedacht wird;

β. ein Satz, der ein Erkenntniſs unter die Bedingung der allgemeinen Regel vermittelſt der Urtheilskraft ſubſumirt und der Unterſatz (*propoſitio minor, Mineure*) heiſst;

γ. der Satz, welcher das Prädicat der Regel von der ſubſumirten Erkenntniſs bejahet oder verneint und folglich dieſes Erkenntniſs *a priori* durch die Vernunft beſtimmt. Dieſer Satz heiſst der Schluſsſatz (*concluſio, concluſion*). Die beiden erſten Sätze werden in ihrer Verbindung mit einander die Vorderſätze oder Prämiſſen genannt, z. B.

Vorderſätze:
- Oberſatz: alle Menſchen ſind ſterblich;
- Unterſatz: Gelehrte ſind Menſchen;

Schluſsſatz: alſo ſind Gelehrte ſterblich.

Die Regel (alle Menſchen ſind ſterblich) iſt eine Aſſertion (ſie ſind es) unter einer allgemeinen Bedingung (ſterblich). Das Verhältniſs der Bedingung zur Aſſertion (daſs ſie es z. B. unbedingt ſind) iſt der Exponent der Regel. Die Erkenntniſs, daſs die Bedingung (irgendwo, z. B. bei Menſchen) ſtatt finde, iſt die Subſumtion. Die Verbindung desjenigen, was unter der Bedingung ſubſumirt worden (z. B. Gelehrte), mit der Aſſertion der Regel (daſs Menſchen es ſind), iſt der Schluſs. Was Materie und Form des Vernunftſchluſſes heiſst, findet man im Art. Materie, z. C (L. 187. ff. C. 360. M. I. 405.).

5. Eintheilung der Vernunftſchlüſſe der Relation nach. Es kann nur drei Arten von Oberſätzen geben, durch welche das Verhältniſs zwiſchen einer Erkenntniſs und ihrer Bedingung vorgeſtellt wird, ſ. Materie, 2. C. Dies giebt dreierlei Vernunftſchlüſſe, nach der Verſchiedenheit des Oberſatzes: kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive. Der Quantität nach können die Vernunftſchlüſſe nicht eingetheilt werden, denn jeder Oberſatz iſt eine Regel, mithin allgemein; auch nicht der Qualität nach, denn es iſt gleichgeltend, ob der Schluſsſatz bejahend oder verneinend iſt; auch nicht der Modalität nach, denn der Schluſsſatz ist stets apotiktisch.

a. Kategoriſche Vernunftſchlüſſe. In einem kategoriſchen Vernunftſchluſſe befinden ſich drei Hauptbegriffe oder Glieder (*termini*, *Termes*):

α. das Prädicat im Schluſsſatz, welcher Begriff der Oberbegriff (*terminus major*, *T*[illegible] *Majeur*) heiſst, weil er eine gröſsere Sp[illegible] als das Subject;

β. das Subject im Schluſsſatz, welcher Begriff der Unterbegriff (*terminus minor*, *Terme Mineur*) heiſst;

γ. ein vermittelndes Merkmal (*nota intermedia*), welcher Begriff der Mittelbegriff oder das Mittelglied (*terminus medius*, *Terme Moien*) heiſst, weil durch denſelben ein Erkenntniſs unter die Bedingung der Regel ſubſumirt wird. Z. B. in dem Vernunftſchluſs:

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Gelehrte ſind Menſchen;
Alſo ſind Gelehrte ſterblich;

iſt ſterblich der Oberbegriff, Gelehrte der Unterbegriff und Menſchen der Mittelbegriff. Die Principien oder oberſten Regeln aller kategoriſchen Vernunftſchlüſſe findet man in dem Art. Figur, 26. ff. Dazu kommen noch folgende:

αα. In jedem kategoriſchen Vernunftſchluſſe können nur drei Hauptbegriffe enthalten ſeyn; wenn alſo der Mittelbegriff in den Prämiſſen, oder die Begriffe in dem Schluſsſatz mit denen in den Prämiſſen in verſchiedener Bedeutung genommen werden, ſo ſagt man, der Schluſs gehe auf vier Füſsen, und er iſt dann falſch.

ββ. Die Vorderſätze dürfen nicht insgeſammt verneinen (*ex puris negativis nihil ſequitur*), ſ. Figur, 5, a.

γγ. Die Vorderſätze dürfen nicht insgeſammt beſondere Sätze ſeyn (*ex puris particularibus nihil ſequitur*), ſ. Figur 5, b.

δδ. Der Schluſsſatz richtet ſich allemal nach dem ſchwächern Theile des Schluſſes (*concluſio ſequitur partem debiliorem*) und iſt folglich negativ und particular, wenn einer der Vorderſätze dieſes iſt.

es. Der Obersatz mufs allgemein und der Untersatz bejahend seyn, folglich mufs sich der Schlufssatz in Ansehung der Qualität nach dem Obersatze und in Ansehung der Quantität nach dem Untersatze richten.

Was reine und vermischte kategorische Vernunftschlüsse sind, findet man im Art. Figur, 30. ff. Dort (32. ff.) ist gezeigt worden, dafs in den drei letzten sogenannten Figuren des kategorischen Vernunftschlusses blofs vermischte Schlüsse möglich sind, welche durch die Umkehrung der Sätze entstehen, und in denen also die Stellung dieser Sätze nicht die gesetzmäfsige ist. In dem Art. Figur findet man auch, was unter den 4 Figuren der Schlüsse zu verstehen ist. Im Schema (L. 197 §. 68.) mufs es aber in der vierten Figur heifsen: $\frac{SM}{PM}$. Die Regel der ersten Figur ist: dafs der Obersatz ein allgemeiner, der Untersatz ein bejahender Satz sei; da nun dieses die allgemeine Regel aller kategorischen Vernunftschlüsse überhaupt seyn mufs, so ergiebt sich hieraus, dafs die erste Figur die einzige gesetzmäfsige sei. Im Art. Figur, 33. findet man die Bedingung der Gültigkeit der drei letztern Figuren, welche darauf hinausläuft, dafs der Mittelbegriff in den Sätzen eine solche Stelle erhalte, daraus durch unmittelbare Schlüsse die Stelle der Sätze nach den Regeln der ersten Figur entspringen kann. In der zweiten Figur steht nehmlich der Untersatz recht, also mufs der Obersatz umgekehrt werden, und zwar so, dafs er allgemein bleibt. Der Obersatz mufs aber dann allgemein verneinend seyn, sonst mufs er contraponirt werden. In beiden Fällen wird der Schlufssatz verneinend (er folgt dem schwächern Theile). In der dritten Figur wird der bejahende Untersatz particular umgekehrt. In der vierten Figur werden beide Vordersätze umgekehrt. Hieraus er-

hellet, daſs in jeder der drei letzten Figuren ein unmittelbarer Schluſs eingemiſcht iſt und daſs ſie alſo nur unreine Schlüſſe geben.

b. Hypothetiſche Vernunftſchlüſſe. Man findet ſie erklärt im Art. Daſeyn. 2. Die hypothetiſchen Vernunftſchlüſſe haben keinen Mittelbegriff, und ſind folglich unmittelbare oder Verſtandesſchlüſſe. Es wird nehmlich im Oberſatz die Conſequenz des Schluſsſatzes aus einem Vorderſatze (Antecedens) ausgedrückt, der Unterſatz iſt eine Verwandlung jenes problematiſchen Vorderſatzes als einer Bedingung in einen kategoriſchen Satz. Das Princip der hypothetiſchen Schlüſſe iſt der Satz des Grundes: aus dem Grunde folgt das Gegründete; aus der rationalen Verneinung folgt die Verneinung des Grundes (*a ratione ad rationatum, a negatione rationali ad negationem rationis, valet conſequentia*). S. auch Beweis, apagogiſcher.

c. Disjunctive Vernunftſchlüſſe. In den disjunctiven Schlüſſen iſt der Oberſatz ein disjunctiver Satz, und muſs daher, als ſolcher, Glieder der Eintheilung oder Disjunction haben. Z. B.

Der Stern Ceres iſt entweder ein Planet oder ein Komet;

Nun iſt er kein Komet;

Alſo iſt er ein Planet.

Es wird hier entweder

α. von der Wahrheit Eines Gliedes der Disjunction auf die Falſchheit der übrigen; oder

β. von der Falſchheit aller übrigen Glieder der Disjunction auf die Wahrheit des Einen geſchloſ-

fen. Jenes geſchieht durch den *modus ponens* (oder *ponendo tollentem*), dieſes durch den *modus tollens* (*tollendo ponentem*). Alle Glieder der Disjunction, auſser Einem, zuſammengenommen machen das contradictoriſche Gegentheil dieſes Einen aus. Es findet alſo hier eine Dichotomie ſtatt, nach welcher, wenn eins von beiden wahr iſt, das andre falſch ſeyn muſs und umgekehrt. Alle disjunctive Vernunftſchlüſſe von mehr als zwei Gliedern ſind alſo eigentlich polyſyllogiſtiſch. Denn alle wahre Disjunction kann nur eigentlich zweigliedrig (*bimembris*) ſeyn, und die logiſche Eintheilung (Diviſion) iſt auch zweigliedrig; aber die Glieder der Glieder der Eintheilung (*membra ſubdividentia*) werden um der Kürze willen unter die Glieder der Eintheilung (*membra dividentia*) geſetzt. Das Princip der disjunctiven Schlüſſe iſt der Grundſatz des ausſchlieſsenden Dritten, ſ. Oppoſition, 2.: aus der Verneinung des Einen zweier einander contradictoriſch entgegengeſetzter Begriffe folgt die Bejahung des andern; aus der Bejahung des Einen folgt die Verneinung des andern. Nach dem erſten Princip, oder dem *modus tollens*, iſt in obigem Beiſpiel geſchloſſen, nach dem zweiten Princip, oder dem *modus ponens*, ſchlieſst folgendes Beiſpiel:

Der Stern Ceres iſt entweder ein Planet oder ein Komet;

Nun iſt er ein Planet;

Alſo iſt er kein Komet.

Das Dilemma findet man erklärt im Art. Oppoſition, dialektiſche. Die Alten machten ſehr viel aus dem Dilemma, und nannten dieſen Schluſs den gehörnten (*cornutus*). Sie wuſsten einen Gegner dadurch in die Enge zu treiben, daſs ſie ihm bei jeder Meinung viele Schwierigkeiten zeig-

ten; aber Schwierigkeiten ſtoſsen einen Satz noch nicht um. Man muſs nicht die Unbegreiflichkeit des Gegentheils für die Unmöglichkeit deſſelben halten. Die Dilemmata haben daher vieles Verfängliche an ſich (L. 190. ff.).

6. Förmliche und verſteckte Vernunftſchlüſſe (*ratiocinia formalia et cryptica*). Ein förmlicher Vernunftſchluſs iſt ein ſolcher, der nicht nur der Materie nach alles Erforderliche enthält, ſondern auch der Form nach richtig und vollſtändig ausgedrückt iſt. Den förmlichen Vernunftſchlüſſen ſind die verſteckten (*cryptica*) entgegengeſetzt, in welchen entweder die Vorderſätze verſetzt, oder einer der Vorderſätze ausgelaſſen iſt, u. ſ. w. Ein verſteckter Vernunftſchluſs, in welchem der eine Vorderſatz nicht ausgedrückt iſt, ſondern nur mit gedacht wird, heiſst ein verſtümmelter oder ein Enthymema. Ein Enthymema, in welchem der Mittelbegriff allein mit dem Schluſsſatz verbunden iſt, wird ein zuſammengezogener Schluſs genannt, z. B. ich bin ſterblich, denn ich bin ein Menſch (L. 205.).

7. III. Schlüſſe der Urtheilskraft. Die Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, das Beſondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken, iſt zwiefach: die beſtimmende und die reflectirende Urtheilskraft. Die beſtimmende Urtheilskraft geht vom Allgemeinen zum Beſondern. Dies iſt der Fall, wenn das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Geſetz) gegeben iſt. Die reflectirende Urtheilskraft geht vom gegebenen Beſondern zum Allgemeinen, das ſie finden ſoll, und hat nur ſubjective Gültigkeit, denn das Allgemeine, zu welchem ſie vom Beſondern fortſchreitet, hat nur empiriſche Allgemeinheit. Eine empiriſche Allgemeinheit iſt aber nur ein bloſses Analogon der

logifchen Allgemeinheit, d. i. fie ift zwar von der logifchen Allgemeinheit fpecififch verfchieden, weil fie fich nicht auf Nothwendigkeit gründet, aber fie hat doch darin mit der logifchen Allgemeinheit Aehnlichkeit, dafs fie fich über alle bekannte Fälle erftreckt. Die Schlüffe der Urtheilskraft find gewiffe Schlufsarten, aus befondern Begriffen zu allgemeinen zu kommen; hieraus folgt, dafs fie Schlüffe der reflectirenden, nicht der beftimmenden Urtheilskraft find, denn die letztere kann blofs fubfumiren. Die Schlüffe der Urtheilskraft beftimmen mithin auch nicht das Object. Wir beftimmen durch fie nur die Art, wie wir über das Object zu reflectiren haben, um zur Kenntnifs deffelben zu gelangen. Das Princip diefer Schlüffe ift: dafs Vieles nicht ohne einen gemeinfchaftlichen Grund in Einem zufammen ftimme, fondern dafs das, was Vielem auf diefe Art zukommt, aus einem gemeinfchaftlichen Grunde nothwendig feyn werde. Da den Schlüffen der Urtheilskraft ein folches Princip zum Grunde liegt, welches den Mittelbegriff ausmacht, fo können fie um deswillen nicht für unmittelbare Schlüffe gehalten werden. Die reflectirende Urtheilskraft zieht alfo empirifch allgemeine Urtheile, und fchliefst entweder von vielen auf alle Dinge, oder von der Zufammenftimmung der Dinge in vielen Beftimmungen und Eigenfchaften auf die Zufammenftimmung in den übrigen. Die erftere Schlufsart heifst der Schlufs durch Induction, die andere, der Schlufs nach der Analogie. Die Induction fchliefst alfo vom Befondern aufs Allgemeine (*a particulari ad univerfale*) nach dem Princip der Allgemeinmachung: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu. Die Analogie fchliefst von particularer Aehnlichkeit zweier Dinge auf totale, nach dem Princip der Specification.

Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Uebereinſtimmende kennt, ſtimmen auch in dem Uebrigen überein, was man in Einigen dieſer Gattung kennt, in andern aber nicht wahrnimmt, ſ. Analogie. Induction und Analogie haben keine Nothwendigkeit, und ſind daher keine Vernunftſchlüſſe, ſondern nur logiſche Präſumtionen oder auch empiriſche Schlüſſe. Von den einfachen und zuſammengeſetzten Vernunftſchlüſſen, den Kettenſchlüſſen, Proſyllogismen und Epiſyllogismen, den Trugſchlüſſen, Paralogismen und Sophismen, ſ. Proſyllogismus und Paralogismus. S. übrigens auch Vernunft und Vernunftbegriff (L. 205. f. U. XXV. M. II. 413.).

Kant. Logik. I. III. Abſchn. §. 41. ff. S. 178. ff.

## Schluſsſatz,

*concluſio, conclusion.* Das Urtheil, welches in einem Schluſs die Aſſertion der Regel in einem ſubſumirten Falle ausſagt (C. 386.). Die Aſſertion iſt aber, daſs ſie für den gegenwärtigen Fall als wirklich oder gültig betrachtet wird. Z. B. das Urtheil: folglich ſind Gelehrte ſterblich, ſagt die Aſſertion aus: ſind ſterblich, welche die Aſſertion der Regel iſt; alle Menſchen ſind ſterblich; es ſagt ſie aber in dem ſubſumirten Fall aus: weil die Gelehrten Menſchen ſind, ſ. Schluſs, 4, γ.

## Schmeichler,

*adulator, adulateur, flatteur.* Der Schmeichler iſt ein Jaherr, der einem bedeutenden Mann gern das groſse Wort einräumt, um ihn durch ſeinen Hochmuth, dem er Nah-

rung giebt, nach Belieben zu leiten. Das Wort Schmeichler hat wohl uranfänglich Schmiegler heiſsen ſollen (einer der ſich ſchmiegt und biegt (A. 237. T. 95.*).

## Schmerz,

ſ. Gefühl, 2, ff.

## Schmuck,

ſ. Geſchmacksurtheil, 3. c.

## Schön,

ſ. Schönheit.

## Schöne,

ſ. Schönheit.

## Schönheit,

*pulchritudo*, *beauté*. Die Schönheit beſteht in derjenigen Beſchaffenheit eines Gegenſtandes, daſs die bloſse Vorſtellung deſſelben in uns mit Wohlgefallen begleitet iſt, ſo gleichgültig wir auch immer in Anſehung der Exiſtenz des Gegenſtandes dieſer Vorſtellung ſeyn mögen. Sie gefällt uns dann ohne alles Intereſſe (U. 6.), ſ. Geſchmacksurtheil, 1. b. Die Schönheit muſs nicht bloſs (wie die Erhabenheit) im Gemüth des Urtheilende ſondern auch in dem Gegenſtande geſucht w den, der eine ſolche ſinnliche Form wir ihn für ſchön erklären. Denn ein

ist schön, wenn seine Form (nicht das Materielle seiner Vorstellung, als Empfindung) in der blossen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Gegenstandes beurtheilt wird. Mit der Vorstellung eines solchen Gegenstandes wird aber diese Lust als nothwendig verbunden, folglich als nicht bloss für das Subject, welches diese Form auffasst, sondern für jeden Urtheilenden überhaupt gültig, beurtheilt (U. XLIV. f.) Zum Schönen müssen wir also einen Grund ausser uns suchen, indem wir z. B. bei der Naturschönheit annehmen müssen, sie sei so eingerichtet, dass sie in Beziehung auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Ansehung der sinnlichen Gegenstände zweckmässig sei, und hier kein blosser Naturmechanismus (wie wohl bei dem Erhabenen möglich ist) statt finde (U. 76. ff. M. II, 538.). Dennoch aber ist Schönheit ein der Urtheilskraft eigenthümlich angehörender Begriff (U. 270.), und es ist daher auch in uns ein Grund der Möglichkeit des Wohlgefallens am Schönen vorhanden. Das Schöne bezeichnet nehmlich ein solches Verhältniss einer Vorstellung zum Gefühl der Lust und Unlust, dass uns der Gegenstand dieser Vorstellung bloss gefällt, oder dieses Wohlgefallen (Complacenz) uninteressirt und frei, d. h. Gunst, ist (U. 14. f.). Alles, was wir mit einem Gefühl des Wohlgefallens ohne alles Interesse betrachten, ist schön (M. II, 459. U. 16.), s. Geschmacksurtheil, 1.

2. Jene Erklärung war die des Schönen, wenn man auf die Beschaffenheit des Wohlgefallens am Schönen sieht. Betrachtet man aber die Quantität dieses Wohlgefallens, so verstehen wir unter dem Ausspruch: etwas sei schön, es sei Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens, doch ohne dass diese Allge-

meinheit (wie bei andern allgemeinen Urtheilen) aus Begriffen entspringt (U. 17. f.). Wenn Jemand sagt: ein Gebäude sei schön, so muthet er damit allen Menschen zu, sie sollen ein (uninteressirtes) Wohlgefallen daran haben (U. 19.). Aber diese Zumuthung gründet sich nicht auf Begriffe. Denn wenn man Gegenstände bloss nach Begriffen beurtheilt, so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren. Also kann der Urtheilende auch keinen Grund angeben, warum der Gegenstand schön sei; denn der würde ein Begriff seyn oder eine Regel, nach der Jemand genöthigt werden sollte, das Gebäude für schön anzuerkennen. Darum giebt es und kann es auch keine Wissenschaft des Schönen geben, s. Geschmack, 12. Ob ein Haus schön sei, dazu lässt man sich sein Urtheil nicht durch Gründe oder Grundsätze anschwatzen. Man will das Haus selbst sehen, gleich als wenn das Wohlgefallen von der Empfindung abhinge, die aber nur für jeden Urtheilenden allein und sein besonderes Wohlgefallen entscheiden würde; und dennoch macht man in dem Urtheile: das Haus sei schön, Anspruch auf den Beitritt von Jedermann (U. 25. M. II, 469.). Wenn nehmlich Etwas, dessen Gegenstand wir hernach für schön erklären, unsern Sinn afficirt, so werden unsre Erkenntnisskräfte, die dieses Etwas auf Anschauung und Begriffe bringen (die Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen zur Anschauung und der Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt), durch die entstehenden Vorstellungen ins Spiel gesetzt. Dieses ist aber ein freies Spiel, weil die Erkenntnisskräfte dabei nicht durch einen bestimmten Begriff auf eine besondere Erkenntnissregel, nach der sie wirken sollen, eingeschränkt sind (M. II, 474. U. 28.). Wenn wir nun den Gegenstand nach der Beschaffenheit dieses Gemüthszustandes, in welchen er uns versetzt, beurtheilen: so sind wir uns dabei bewusst, dass dieser Gemüthszustand bei allen, so wie wir, er-

kennenden Menschen bei der Einwirkung jenes Etwas auf das Gemüth statt finden müsse, weil bei allen eben die Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, entstehen sollen. Aus der Beurtheilung des Gegenstandes nach diesem Gemüthszustand, in welchem wir uns bei der Erzeugung der Anschauung desselben und der Begriffe von ihm befinden, geht nun erst die Lust oder Unlust an ihm hervor, und diese Beurtheilung ist der Grund der Lust an der Harmonie, oder Unlust an der Disharmonie, unsrer Erkenntnisskräfte (bei jener Erzeugung), die wir durch das Urtheil: der Gegenstand ist schön oder häfslich, ausdrücken. Auf das Bewufstseyn jener Allgemeinheit der subjectiven Bedingungen des Ausschauens und Denkens und der Beurtheilung der Gegenstände gründet sich die subjective (nicht auf Begriffe sich gründende) Gemeingültigkeit des Wohlgefallens (M. II, 476. U. 29.). Schön ist also das, was ohne Begriff allgemein gefällt; häfslich, was ohne Begriff allgemein mifsfällt (U. 32. M. II, 480.), und das vorher beschriebene Vermögen, dieses zu beurtheilen, heifst der Geschmack, s. Geschmacksurtheil, 2. und Kunst, schöne, d.

3. Kant zeigt ferner, was Schönheit sei, wenn man das Geschmacksurtheil nach dem Verhältnifs der Zwecke betrachte, welche in demselben in Betrachtung gezogen werden. Was aber unter Zweck und Zweckmäfsigkeit zu verstehen sei, und ob es eine gebe, findet man in dem Art. Zweck und Zweckmäfsigkeit. Er macht darauf aufmerksam, dafs das Urtheil: etwas sei schön, wenn es rein ist, von Reiz und Rührung unabhängig sei, Schönheit betrifft nehmlich blofs die Form eines Gegenstandes, Reiz und Rührung aber entspringt aus der Afficirung des Sinnes durch den Gegenstand, also aus der Empfindung; und dennoch zählt man das Reizende und Rührende, was doch nur auf besonderm Wohl-

gefallen beruht, öfters zu dem Schönen, das doch ein allgemeines Wohlgefallen zum Grunde hat. Ja, das Reizende und Rührende wird wohl gar an sich selbst für Schönheit gehalten. Dies ist ein Missverstand, der sich nur durch sorgfältige Bestimmung dieser Begriffe heben läßt (U. 38. M. II, 488.). Reiz und Rührungen haben lediglich Empfindung zum Grunde, d. i. die Materie und nicht die Form der Vorstellung, und verdienen daher wohl angenehm, aber nicht schön, genannt zu werden. Eine blosse Farbe, z. B. die grüne eines Rasenplatzes, ein blosser Ton (zum Unterschiede vom Schalle und Geräusch), wie etwa der einer Violine, wird von den Meisten an sich für schön erklärt. Allein die Empfindungen der Farbe sowohl als des Tons kann man so fern für schön zu erklären berechtigt seyn, in so fern beide rein sind, d. i. die Gleichförmigkeit der Empfindung durch keine fremdartige Empfindung gestört und unterbrochen wird, welches die Form betrifft. Die Qualität der Empfindung hingegen kann nicht in allen Subjecten für einstimmig angenommen werden, und die Annehmlichkeit einer Farbe oder eines musikalischen Tons beruhet doch auf dieser Qualität der Empfindung (U. 39. ff.). Das Urtheil: etwas sei schön, ist aber auch von den Begriffen der Nützlichkeit und Vollkommenheit unabhängig; denn nach beiden wird der Gegenstand auf einen Zweck bezogen, er muss wozu nützlich oder nach einem Begriff von dem, was das Ding seyn soll, als seinem innern Zweck, vollkommen seyn. Nun kann, wie wir (in 2.) gesehen haben, das Schö[illegible] [illegible]ch Begriffen erkannt und beurthei[illegible] [illegible]lo auch nicht Nützlichkeit u[illegible] [illegible]heit (beides aber ist materi[illegible] [illegible]keit) mit Schönheit ein[illegible] [illegible] gut ist zweierlei, denn da[illegible] [illegible]hung des Gegenstandes auf [illegible] voraus. Indessen ist Schön[illegible]

mäſsigkeit, allein nur die Zweckmäſsigkeit der Form des Gegenſtandes in der Beſtimmung der Vorſtellungskräfte, die ſich mit ihm beſchäftigen (d. i. formale ſubjective Zweckmäſsigkeit) (U. 44. ff. 270. M. II, 500.). Man muſs aber bloſs anhängende, bedingte oder fixirte Schönheit (*pulchritudo adhaerens*) von freier Schönheit (*pulchritudo vaga*) unterſcheiden; nur die letztere iſt eine reine Schönheit, bei der erſtern hingegen hat allerdings der Begriff von einem Zweck Einfluſs. Man würde z. B. vieles unmittelbar in der Anſchauung Gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nicht eine Kirche (Gebäude, das gemeinſchaftliche Gottesverehrung zum Zweck hat) ſeyn ſollte. Ein Menſch könnte viel feinere Züge und einen gefälligern, ſanften Umriſs der Geſichtsbildung haben, wenn er nur nicht etwa einen Mann, oder gar einen Kriegsmann vorſtellen ſollte (M. II, 508. U. 48. f. 50. 55.). Schönheit iſt alſo hiernach die Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, ſofern ſie, ohne Vorſtellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird. Man muſs dieſes nicht mit der Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, von der man den Zweck bloſs nicht kennt, verwechſeln. Denn bei dem letztern bezieht man doch die Figur des Gegenſtandes auf irgend eine Abſicht und einen beſtimmten Zweck, z. B. bei den mit einem Loche verſehenen ſteinernen Geräthen aus alten Grabhügeln. Daher hat man auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anſchauung, ſondern der Verſtand beſchäftigt ſich mit der Erkenntniſs, was es ſeyn oder wozu es dienen ſoll. Eine Tulpe hingegen wird für ſchön gehalten, weil eine gewiſſe Zweckmäſsigkeit in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird, welche auf gar keinen Zweck bezogen wird (U. 61. M. II, 518.), ſ. Geſchmacksurtheil, 3.

4. Der Modalität nach hat das Schöne eine

nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen (U. 62.). Das heiſst aber nicht, man könne *a priori* erkennen, daſs Jedermann dieſes Wohlgefallen an dem ſchön genannten Gegenſtande fühlen werde. Auch heiſst es nicht, daſs man aus einer durchgängigen Einhelligkeit der Urtheile über die Schönheit eines gewiſſen Gegenſtandes ſchlieſsen könne, er müſſe ſchön ſeyn; denn eine ſolche Einhelligkeit giebt es in der Erfahrung nicht, man ſtreitet ſich vielmehr immer über die Schönheit. Sondern, wer etwas für ſchön erklärt, will, daſs Jedermann dem vorliegenden Gegenſtande Beifall geben und ihn gleichfalls für ſchön erklären ſoll; allein man wirbt doch um jedes Andern Beiſtimmung, weil man dazu einen Grund hat, der allen gemein iſt, nur daſs nicht alle den vorliegenden Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig ſubſumiren. Erkenntniſſe und Urtheile müſſen ſich, ſammt der Ueberzeugung, die ſie begleitet, allgemein mittheilen laſſen. Lieſsen ſie ſich nicht allgemein mittheilen, ſo käme ihnen keine Uebereinſtimmung mit dem Object zu. Sie wären dann insgeſammt ein bloſses ſubjectives Spiel der Vorſtellungskräfte, gerade ſo wie es der Skepticismus verlangt. Sollen ſich aber Erkenntniſſe mittheilen laſſen, ſo muſs ſich auch die dazu gehörige Proportion der Stimmung der Erkenntniſsvermögen allgemein mittheilen laſſen. Lieſse ſich nehmlich dieſe (als Bedingung des Erkennens) nicht mittheilen, ſo könnte auch das Erkenntniſs (als Wirkung) nicht entſpringen. Dieſes geſchieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenſtand vermittelſt der Sinne die Einbildungskraft zur Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen, dieſe aber den Verſtand zur Einheit derſelben in Begriffen, in Thätigkeit bringt. Aber dieſe Stimmung der Erkenntniſskräfte hat, nach Verſchiedenheit der Objecte, die gegeben werden, eine verſchiedene Proportion. Die zu einem Erkenntniſs zuträglichſte Proportion der Stimmung der Erkenntniſskräfte kann aber nicht anders

als durchs Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden und muss allgemein mittheilbar seyn. Auf diesem Gemeinsinn (als der nothwendigen Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unsrer Erkenntniss) beruhet nun die Nothwendigkeit des Wohlgefallens am Schönen. Daher kann man nun das Schöne und Häsliche auch so erklären: schön ist, was ohne Begriff, als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird; häslich, was ohne Begriff, als Gegenstand eines nothwendigen Missfallens erkannt wird (U. 65. ff. M. II, 523 u. 526.), s. Geschmacksurtheil, 4. und Dunkelheit in der Auflösung des ästhetischen Problems.

5. Wenn die Einbildungskraft nach einem bestimmten Begriff zu verfahren genöthigt wird, und also, wie wir (in 2.) gesehen haben, nicht frei ist: so wird ihr Product der Form nach durch Begriffe bestimmt, und das Wohlgefallen ist sodann nicht das am Schönen, sondern am Guten (U. 69.). Nun werden geometrisch-regelmässige Gestalten (z. B. der Cirkel), und selbst die Zahlen, wegen einer gewissen, aus der Einfachheit ihrer Construction nicht erwarteten Zweckmässigkeit derselben *a priori* zu allerlei Erkenntniss gebraucht, von Critikern des Geschmacks gemeiniglich als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit angeführt; sie sprechen von dieser oder jener schönen Eigenschaft des Cirkels, welche auf diese oder jene Art entdeckt wäre; und dennoch schreibt ein bestimmter Begriff diesen Gestalten die Regel vor, (nach der sie allein möglich sind). Folglich irren sich entweder jene Kritiker hierin, oder es ist nicht subjective Zweckmässigkeit ohne Begriff im freien Spiel unsrer Erkenntnissvermögen zur Schönheit nöthig, sondern eine intellectuelle nach Begriffen, welche eine Taug-

lichkeit zu allerlei (ins Unendliche mannigfaltigen) Zwecken (d. i. objective Zweckmäſsigkeit) iſt (U. 70.). Die zum Begriffe von einem Gegenſtande führende Regelmäſsigkeit iſt zwar die unentbehrliche Bedingung (*conditio ſine qua non*), den Gegenſtand in eine einzige Vorſtellung zu faſſen und das Mannigfaltige in der Form deſſelben zu beſtimmen. Dieſe Beſtimmung iſt ein Zweck in Anſehung der Erkenntniſs; und in Beziehung auf dieſe iſt ſie auch jederzeit mit Wohlgefallen verbunden, welches die Bewirkung einer jeden auch bloſs problematiſchen Abſicht begleitet. Allein es iſt alsdann bloſs die Billigung der Auflöſung, die einer Aufgabe ein Genüge thut. Bei dem Schönen hingegen iſt eine freie und unbeſtimmt zweckmäſsige Unterhaltung der Gemüthskräfte mit demſelben, wobei der Verſtand der Einbildungskraft und nicht, wie bei der Erkenntniſs, die Einbildungskraft dem Verſtande zu Dienſten iſt (U. 71. M. II, 530.). Darum iſt uns auch das, womit die Einbildungskraft ungeſucht und zweckmäſsig ſpielen kann, jederzeit neu, und man wird ſeines Anblicks nicht überdrüſsig (U. 72. 277. ff. M. II, 532. 791.). Man müſste daher jene Eigenſchaft eher eine relative Vollkommenheit, als eine Schönheit der mathematiſchen Figuren nennen. Eher würde man eine Demonſtration ſolcher Eigenſchaften, weil durch dieſe der Verſtand, als Vermögen der Begriffe, und die Einbildungskraft, als Vermögen der Darſtellung derſelben, *a priori* ſich geſtärkt fühlen (welches mit der Präciſion, die die Vernunft hineinbringt, die Eleganz derſelben genannt wird), ſchön nennen können; indem hier doch wenigſtens das Wohlgefallen, obgleich der Grund deſſelben in Begriffen liegt, ſubjectiv iſt, da die Vollkommenheit ein objectives Wohlgefallen bei ſich führt, ſ. Geſchmacksurtheil, 5.

6. Das Schöne erfordert die Vorſtellung einer gewiſſen Qualität des Objects, die ſich auch ver-

ständlich machen, und auf Begriffe bringen läſst (wie wir es auch bisher gethan haben), wiewohl ſie im äſthetiſchen Urtheile nicht darauf gebracht wird. Das Schöne cultivirt auch, indem es zugleich auf Zweckmäſsigkeit im Gefühle der Luſt Acht zu haben lehrt, und ſo den Geſchmack bildet (U. 113.). Wenn man das Reſultat aus der bisherigen Expoſition des äſthetiſchen Geſchmacksurtheils zieht, ſo ergiebt ſich daraus folgende kurze Erklärung: Schön iſt das, was in der bloſsen Beurtheilung (alſo nicht vermittelſt der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verſtandes) gefällt (U. 114. f. M. II, 586. 587.). Es folgt hieraus von ſelbſt, daſs es ohne alles Intereſſe gefallen müſſe, weil das Intereſſe den Begriff vom Zweck voraussetzt, nehmlich daſs es gefalle, weil es wozu dient. Dieſe Erklärung, als eine Erklärung äſthetiſcher allgemeingültiger Beurtheilung, bezieht ſich auf ſubjective Gründe. Dieſe Gründe ſind nehmlich die Sinnlichkait, ſo wie ſie zu Gunſten des contemplativen Verſtandes, in demſelben Subjecte, mit ihm vereinigt, zweckmäſsig iſt. Das Schöne bereitet uns vor, etwas, ſelbſt die Natur, ohne Intereſſe zu lieben, (U. 115. M. II, 589.). Die unmittelbare Luſt am Schönen der Natur ſetzt eine gewiſſe Liberalität der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloſsen Sinnengenuſſe, voraus und cultivirt ſie. Dieſe Freiheit wird aber dadurch im Spiele (nicht unter einem geſetzlichen Geſchäft) vorgeſtellt (U. 116. M. II, 593.).

7. Das Wohlgefallen am Schönen der Natur iſt poſitiv, nehmlich ein Gefühl der Freiheit (nicht etwa der Beraubung) der Einbildungskraft, indem ſie nach dem Geſetze des empiriſchen Gebrauchs zweckmäſsig beſtimmt wird. Wir dürfen aber hier die Beiſpiele nicht von ſolchen ſchönen Gegenſtänden der Natur hernehmen, die den Begriff von einem Zwecke voraussetzen, denn alsdann würden es entweder zu einem beſtimmten Zweck dienende, oder

auch Vergnügen oder Schmerz verursachende Gegenstände seyn; im erstern Fall würden es nicht Objecte seyn, die ein ästhetisches Urtheil, im andern Fall nicht solche, die ein Geschmacksurtheil begründen könnten. Dies ist z. B. der Fall bei dem Schönen in der Menschengestalt. Die Rücksicht dabei auf Begriffe der Zwecke, wozu alle Gliedmassen des Menschen da sind, als Bestimmungsgründe unsers Urtheils, würde bloss ein teleologisches Urtheil geben. Die Zusammenstimmung der Menschengestalt mit Zwecken müssen wir also auf unser ästhetisches Urtheil über sie nicht einfliessen lassen, gesetzt dass wir auch nicht über reine, sondern anhängende Schönheit derselben urtheilen wollten. Doch ist es eine nothwendige Bedingung des Wohlgefallens am Schönen, dass dasjenige, was wir an der Menschengestalt finden, den Zwecken derselben auch nicht widerstreite. Die ästhetische Zweckmässigkeit ist die Gesetzmässigkeit der Urtheilskraft in ihrer Freiheit. Das Wohlgefallen an dem Gegenstande hängt von der Beziehung ab, in welche wir die Einbildungskraft setzen wollen; nur dass sie für sich selbst das Gemüth in freier Beschäftigung erhalte. Wenn aber eine teleologische Zweckmässigkeit das Urtheil bestimmt, so ist es nicht mehr das Urtheil einer freien Urtheilskraft (U. 118. f. M. II, 595.).

8. Der Ausdruck intellectuelle Schönheit ist also nicht ganz richtig, weil sie eine ästhetische Vorstellungsart seyn soll, die doch in bloss reinen Intelligenzen gar nicht angetroffen werden kann, und das Wort Schönheit dann alle bestimmte Bedeutung, oder das intellectuelle Wohlgefallen allen Vorzug vor dem sinnlichen verlieren müsste. Man kann zwar an einem schönen Gegenstande auch ein moralisches (intellectuelles) Wohlgefallen haben, in so fern derselbe (z. B. eine schöne That) zugleich moralisch Gesetzen angemessen wäre. Wir können auch be

Arten des Wohlgefallens leicht mit einander vereinigen, weil beide auf keinem Interesse beruhen. Allein beides ist doch wieder darin schwer zu vereigen, weil das Schöne ein Interesse bewirken soll. Das Moralische setzt nun auch ein Interesse voraus. Allein jenes ist ein Sinneninteresse, dieses ein Vernunftinteresse. Jenes Interesse in Verbindung mit diesem würde demselben, und damit der intellectuellen Zweckmäsigkeit Abbruch thun und sie verunreinigen (U. 119. f. M. II, 596.). Das Moralischgute ist auch nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben. Es erweckt mehr das Gefühl der Achtung, welches den Reiz verschmäht, als der Liebe und vertraulichen Zuneigung; weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, zu jenem Guten zusammenstimmt. Indessen ist doch nicht zu leugnen, dass das Vernunftinteresse an der Moralität, und die Cultivirung desselben macht, dass man sich gern mit der Beurtheilung der Handlungen nach moralischen Principien beschäftigt, und dass dieses der Tugend, oder der Denkungsart nach moralischen Gesetzen, eine Form der Schönheit giebt, die bewundert, aber freilich darum noch nicht gesucht wird. Denn diese Betrachtung bewirkt ebenfalls ein Bewusstseyn der Harmonie unsrer Vorstellungskräfte, wobei wir unser ganzes Erkenntnisvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen und bringt so ein Wohlgefallen hervor, das sich auch andern mittheilen läst, wobei gleichwohl die Existenz des Objects uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlassung angesehen wird, die über die Thierheit erhabene Anlage der Talente in uns inne zu werden (P. 286.). Selbst die Darstellung des Bösen oder Häslichen (z. B. der Gestalt des personificirten Todes bei Milton, *Paradise lost*, *B. X. v.* 293. *sqq.*) kann und muss schön seyn, wenn einmal ein Gegenstand ästhetisch vorge-

stellt werden soll, und wenn es auch ein Thersites wäre; denn sonst bewirkt sie entweder Unschmackhaftigkeit oder Ekel, welche beide Bestrebungen eine Vorstellung von sich stoßen, die zum Genuss dargeboten wird. Schönheit hingegen führt den Begriff der Einladung zur innigsten Vereinigung mit dem Gegenstande, d. i. zum unmittelbaren Genuss, bei sich. Mit dem Ausdruck einer schönen Seele sagt man alles, was sich sagen läßt, sie zum Zweck der innigsten Vereinigung mit ihr zu machen. Er drückt alle mit der Freiheit des Verstandes vereinbare sinnliche Lust an derselben aus (A. 187. f.). — Mit der Schönheit verträgt sich auch nicht die Empfindelei, d. i. der Hang zu zärtlichen Rührungen, z. B. wie er sich in weinerlichen Schauspielen äußert.

9. Burke (Philosophische Untersuch. über den Ursprung unsrer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga, 1773. 8.) gründet das Schöne auf Liebe, wovon er doch die Begierde abgesondert wissen will, und führt es (S. 251. f.) auf „die Nachlassung, Losspannung und Erschlaffung der Fibern des Cörpers, mithin eine Erweichung, Auflösung, Ermattung, ein Hinsinken, Hinsterben, Wegschmelzen vor Vergnügen," hinaus. Burke sagt: „nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenstande, und der Empfindlichkeit bei dem Beobachter, werden diese Erscheinungen mehr oder weniger sichtbar. Diese Stufenfolge steigt von dem höchsten Gipfel der vollkommensten Schönheit in dem Gegenstande, und einer schwärmerischen Liebe in dem Zuschauer, bis zu dem untersten Grade der Mittelmäßigkeit in dem einen, und der Gleichgültigkeit in dem andern herab. Aus dieser Beschreibung läßt sich aber beinahe unmöglich etwas anders schließen, als daß die Schönheit durch eine Nachlassung aller festen Theile unsers cörperlichen Baues wirkt." Und nun bestätigt er diese Erklärungsart nicht allein durch Fälle, in denen die Einbildungskraft in Verbindung mit dem

Verſtande, ſondern ſogar mit Sinnesempfindung, in uns das Gefühl des Schönen erregen könne. Allerdings können auch alle, bloſs ſinnliche oder ganz intellectuelle, Vorſtellungen ſubjectiv mit Vergnügen oder Schmerz, ſo unmerklich beides auch ſeyn mag, verbunden werden, weil ſie insgeſammt das Gefühl des Lebens afficiren, und keine derſelben indifferent ſeyn kann, ſofern als ſie Modification des Subjects iſt (U. 129. M. II, 605.). Das Wohlgefallen am Gegenſtande kann aber nicht ganz und gar darin geſetzt worden, daſs dieſer durch Reiz vergnügt. Denn ſonſt müſste man keinem Andern zumuthen, zu unſerm Urtheile, etwas ſei ſchön, mit beizuſtimmen; weil über das Reizende ein jeder mit Recht nur ſeinen Privatſinn befragt. Alsdann aber hört auch alle Cenſur des Geſchmacks völlig auf; man müſste denn die zufällige Uebereinſtimmung der Urtheile Andrer unter einander zum Gebot des Beifalls für uns machen, wider welches Princip wir uns doch vermuthlich ſträuben würden (U. 130. M. II, 606.), ſ. übrigens Geſchmacksurtheil, 5. ff. und Kunſt, ſchöne.

Ueber den Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Erhabenen, ſ. Erhabenheit, 3. Das Erhabene iſt zwar das Gegengewicht, aber nicht das Widerſpiel vom Schönen. Denn die Beſtrebung und der Verſuch, ſich zu der Auffaſſung (Apprehenſion) des Gegenſtandes zu erheben, erweckt dem Subject ein Gefühl ſeiner eigenen Gröſse und Kraft; aber die Gedankenvorſtellung deſſelben in der Beſchreibung oder Darſtellung kann und muſs immer ſchön ſeyn. Sonſt würde die Verwunderung Abſchreckung, welche von Bewunderung ſehr unterſchieden iſt, die eine Beurtheilung iſt, wobei man des Verwunderns nicht ſatt wird (A. 190.). Das Erhabene iſt alſo zwar nicht ein Gegenſtand für den Geſchmack, aber die künſtliche Darſtellung deſſelben in der Beſchreibung und Bekleidung (bei Nebenwerken, *parerga*) kann und ſoll

schön seyn; weil es sonst wild, rauß und abstoßend und so dem Geschmack zuwider seyn würde (A. 190. ff.).

10. Der Hang zum blossen Zerstöhren (*animus destructionis*) des Schönen obgleich Leblosen der Natur und Kunst, z. B. der schönen Crystallisationen, des unbeschreiblich Schönen im Gewächsreich, der schönen Statüen, u. s. w. ist der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider; denn es schwächt und vertilgt das Gefühl, etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben, im Menschen. Dies Gefühl ist zwar nicht für sich allein schon moralisch, bereitet aber doch wenigstens diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, zu derselben vor (T. 107).

11. K. vergleicht auch das Schöne mit dem Sittlichguten, und zeigt die Uebereinstimmung und den Unterschied zwischen beiden:

A. Das Schöne kömmt nehmlich mit dem Sittlichguten darin überein, dass

a. beides unmittelbar gefällt (ohne Beziehung auf etwas, wozu es gefällt, wie das Angenehme und Nützliche);

b. beides ohne alles Interesse gefällt (d. i. so, dass die Existenz des Gegenstandes uns dabei gleichgültig bleibt);

c. bei beiden Freiheit ist; und

d. bei beiden das Princip als allgemein, d. i. für jedermann gültig, angenommen wird.

B. Das Schöne ist darin vom Sittlichguten unterschieden, dass

a. das Schöne nur in der reflectirenden Anschauung, das Sittlichgute aber im Begriffe gefällt;

b. das Schöne ohne alles Interesse ist, das Sittlichgute, aber nothwendig mit einem Interesse, aber nicht einem solchen, was vor dem Urtheile über das Wohlgefallen hergeht, sondern was dadurch allererst bewirkt wird, verbunden ist;

c. in der Beurtheilung des Schönen die Freiheit der Einbildungskraft (also der Sinnlichkeit unsers Vermögens) mit der Gesetzmäfsigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt, im moralischen Urtheile aber die Freiheit des Willens als Zusammenstimmung desselben mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht wird;

d. in der Beurtheilung des Schönen das Princip derselben subjectiv und durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich vorgestellt, im moralischen Urtheile aber das Princip desselben objectiv und durch einen allgemeinen Begriff kenntlich erklärt wird (M. II, 777. U. 259. f.).

Die Rücksicht auf jene Analogie des Schönen mit dem Sittlichguten ist auch dem gemeinen Verstande gewöhnlich, und wir benennen schöne Gegenstände (der Natur oder der Kunst) oft mit Namen, die eine sittliche Beurtheilung zum Grunde zu legen scheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich, selbst Farben werden unschuldig u. s. w. genannt. Der Grund davon ist, dafs diese Gegenstände Empfindungen erregen, die etwas enthalten, was dem Bewufstseyn eines durch moralische Urtheile bewirkten Gemüthszustandes analog ist. S. Geschmacksurtheil, 17. II.

Schönheit als Symbol des Sittlichguten, s. Geschmacksurtheil, 17, II. Schönheit der Natur, s. Zweckmäfsigkeit, objective.

Kant. Crit. d. Urtheilskraft, Einleit. VII. S. XLIV f. — S. 6. — §. 5. S. 14. ff. — §. 6. S. 17. f. — §. 8. S. 25. f. — §. 9. S. 28. ff. — §. 13. S. 38. ff. — §. 14. S. 39. ff. — §. 15 S. 44. ff. — §. 16. S. 48. ff. — §. 17. S. 55. ff. — §. 18. S. 62. ff. — §. 21. S. 65. ff. — §. 22. S. 66. ff. — Allg. Anm. S. 69. ff. — §. 28. Allgem. Anm. S. 113. ff. — §. 59. S. 259. f. — §. 61. S. 270. — §. 62. S. 277. ff —

Deff. Crit. der pract. Vern. II. Th. S. 286.

Deff. Met. Anf. der Tugendl. §. 17. S. 107.

## Schöpfung,

s. Fatum, 9. ff. und Teleologie. Zweck der Schöpfung, s. Zweck.

## Scholastiker,

*Scholastici, Scholastiques.* Diesen Namen führen Philosophen, deren ganze Wissenschaft darin bestand, einander an Scharfsinn zu übertreffen. Tiedemann (Geist der speculativen Philosophie 4. B. S. 338) zeigt, dass das diejenigen Philosophen waren, welche die Gegenstände *a priori* nach dem Aristoteles entschieden und die Einwürfe dagegen widerlegten, ob sie gleich oft nichts weniger als den Sinn des Aristoteles getroffen haben. Ihre Kunst war Weisheit für die Schule, man konnte aber keine Aufklärung für das gemeine Leben daraus machen. Der Zweck dieser Philosophen war nicht Fortschung nach weiterm Lichte, sondern Bemühung, die Lehren des Aristoteles gegen die Bedenklichkeiten der Vernunft zu verwahren. (Mnscrpt.)

2. Man setzt gewöhnlich den Anfan
lastischen Philosophie in die erste
ten Jahrhunderts (Gurlitt Ab

der Philosophie, S. 200.), allein Tiedemann setzt ihre Entstehung erst in den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts (a. a. O. S. 339.). Die Gründe des letztern sind: weil erst dann die scholastische Methode auf alle Gegenstände metaphysischer Untersuchungen ausgedehnt, erst dann vorzüglich nach Aristoteles entschieden und die Philosophie getrennt von der Theologie in weit grösserm Umfange vorgetragen ward. Er stellt daher Alexander aus Hales als den ersten Urheber dieser Philosophie auf, der Professor der Theologie zu Paris war. Dieser Alexander war im Kloster Hales in der Grafschaft Gloucester erzogen und erhielt davon den Beinamen. Er lehrte mit ungemeinem Beifall zu Paris ums Jahr 1230, so dass ihm, weil man seine Gründe ganz unwiderstehlich fand, allgemein der Name des unwidersprechlichen Lehrers (*doctor irrefragabilis*) und der Quelle des Lebens (*fons vitae*) gegeben wurde. Er starb 1245. Die Erklärung von Aristoteles Metaphysik gehört ihm nicht mit völliger Gewissheit, wohl aber die über desselben Seelenlehre. Er entscheidet gewöhnlich nach der Autorität andrer Kirchenschriftsteller und Philosophen, und bringt nie eigene Einwendungen und Zweifel vor. Tieferes Eindringen, eigenes Denken, neue Aufklärung darf man also in seinen Schriften nicht erwarten; wohl aber, durch Nebeneinanderstellung der Schwierigkeiten und Gegengründe, einigen Stoff zu weiterm Nachdenken (Tiedemann, a. a. O. S. 339. ff.).

3. Das zweite Zeitalter der Scholastiker pflegt man mit Albertus dem Grossen anzuheben. In diesem erreichte ihre Philosophie die blühende Jugend, so dass der Hang zu entbehrlichen Subtilitäten alles verdarb. Albertus Magnus war ein Deutscher, aus dem edlen Stamme der von Bollstädt, 1205 zu Lauingen in Schwaben gebohren. Er wurde 1260 Bischof zu Regensburg. Mit ihm zeichnete sich der nur über ein Jahrzehnt

später gebohrne Bonaventura als Philosoph vorzüglich aus, so wie er an Thomas, Graf von Aquino, aus dem Neapolitanischen, einen an Grösse des Geistes und Ruhms ihn weit hinter sich zurücklassenden Schüler bildete. Zwei berühmte Zeitgenossen von Thomas waren auch Richard, aus Middleton (*de media villa*) in England, ein Minoritenmönch, und Heinrich, gebürtig aus Mude bei Gent (*Henricus de Gandavo*), Lehrer der Philosophie bei der Sorbonne. Einer der berühmtesten Männer nach Thomas war Aegidius, gebürtig aus Rom (*Romanus*), von dem edlen Geschlechte der Colonnen (*de columna*), ein Augustiner-Eremitenmönch. Ein anderer an Ruhm und Geistesgaben über den drei letztern erhabener, dem Thomas hingegen gleichkommender Mann war Johann Duns Scotus, zu Dunston in Northumberland gebohren, aus dem Minoritenorden. Unter die vornehmsten Verbreiter der scholastischen Philosophie in Frankreich gehört der bekannte Peter Abälard; auch war Hervey aus Bretagne, General des Predigerordens, ein sehr scharfsinniger und tiefsinniger Scholastiker. Sein Ruhm hatte ums Iahr 1312 den höchsten Gipfel erreicht. Duns Scotus bildete im Franciscus de Mayronis einen zur damaligen Zeit (1315) hochberühmten Schüler. Noch war Wilhelm Dürand, von seinem Geburtsort St. Ponoçain in Clermont, *de sancto Portiano* zugenahmt, ebenfalls aus dem Predigerorden, ein berühmter Scholastiker dieser Zeit.

4. Das dritte Zeitalter der Scholastiker, in welchem diese Philosophie ausartete, fängt man entweder mit jenem Dürand oder mit Wilhelm Occam, einem Minoriten, an, der dem Dürand an Scharfsinn glich und mit ihm zu gleicher Zeit (1330) lebte. Walter Burleigh (*Burlaeus*); Johann Buridan, gebürtig aus Bethune in der Provinz Artois; Thomas aus Strasburg (*de Argentina*); und Marsilius, von Inghen (d. i. Ingelheim) ge-

bürtig, lebten in diesem Zeitraum. Im funfzehnten zeichneten sich vornehmlich: Peter d'Ailly (*de Alliaco*), Raymund aus Sebonde (*de Sabunda*), und Dominicus aus Flandern (*de Flandria*), in deren Schriften man wenig eigene Gedanken findet, aus. Durch die Reformation verschwand die scholastische Philosophie allmählig, nur hie und da zeigte sich noch ein merkwürdiger Mann. Ein solcher war Franz Suarez, der bei den Spaniern, seinen Landsleuten, zu seiner Zeit, zu Anfange des siebzehnten Jahrhunderts, grossen Ruhm erwarb. Die Vernunft war bei den Scholastikern, durch die enge Verbindung der Philosophie mit der Theologie, zu sehr an ein herrschendes Glaubenssystem gefesselt, um kühne Schritte wagen zu können. Sie war durch die scholastische Disputirsucht zu sehr an das Kleine und Ueberfeine gewöhnt, um zum Ueberblick ihres Vorraths sich zu erheben. Der Scholastiker Ruhm und Ehrgeiz bestand nur darin, neue Subtilitäten, Distinctionen und Argumente zu erfinden. (Tiedemanns Geist der specul. Philos. Th. 4 und 5.).

## Schranken,

s. Grösse, 16 und Limitation, 2, c.

## Schreck,

*terror, terreur.* Wenn die plötzlich erregte Furcht das Gemüth ausser Fassung bringt, so wird sie Schreck genannt. Der Schreck ist also eine Ueberraschung, folglich ein Affect, und zwar ein sehr unangenehmer Affect; denn er ist das Gefühl einer Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subject die Ueberlegung, d. i. die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen, oder weigern soll, gar nicht aufkom-

men läſst. Wenn dies Auffallende das Gemüth ſtutzig (noch nicht beſtürzt) macht, ſo iſt das auch einem Schreck ähnlich (A. 209.)

2. Der Zorn iſt ein Schreck, der zugleich die Kräfte zum Widerſtand gegen das Uebel ſchnell rege macht. Er iſt alſo auch eine Ueberraſchung und ein unangenehmer Affect, denn er überraſcht durch eine unangenehme Empfindung. Er iſt aber ein ſtheniſcher oder rüſtiger Affect, d. i. ein Affect aus Stärke, der durch Beleidigungen zu einer Gegenwart des Widerſtrebens gereizt wird. Der Zorn iſt nehmlich von der erregenden, dadurch aber auch erſchöpfenden Beſchaffenheit; Weinen hingegen iſt die ſchmelzende aſtheniſche Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens mit dem Schickſal (A 209. f.). Man erzürnt mich, und man ärgert mich iſt verſchieden. Aerger iſt Kränkung durch Beleidigungen. Ein Menſch kann zürnen, ohne daſs er ſich ärgert. Aerger greift das Herz an. Hingegen ein Menſch im Zorn kann poltern, wie er will, er iſt doch immer geſund. Gelegenheit zum Zorn iſt oft nothwendig. Menſchen, die gar nicht zürnen, ſind oft mit Obſtructionen beladen. Der Zorn iſt eine Bewegung auf alle Eingeweide. Er iſt eigentlich eine gewiſſe Lebhaftigkeit, um ſeinen ernſten Unwillen zu bezeigen. Der Menſch, welcher in ſeinem Zorn erblaſst, iſt auf der Stelle zu fürchten. Wer roth wird, iſt nachher zu fürchten. Wer im Zorn blaſs iſt, der iſt auf dem Punct, etwas zu wagen; wer roth iſt, der ſieht ein, daſs er im Zorn iſt und ſchämt ſich, daſs er ſich ſoll ungerochen beleidigen laſſen. Choleriſche Leute, welche leicht vergeſſen, pflegen ſehr zu poltern; aber wer im Zorn roth wird, behält einen Groll bei ſich (A. 217.).

## Schreckhafterhabene.

Diejenige Art des Erhabenen, da das Gefühl desselben mit einigem Grausen begleitet ist, heisst das Schreckhafterhabene. Tiefe Einsamkeit ist z. B. erhaben, aber auf eine schreckhafte Art. Daher grosse, weitgestreckte Einöden jederzeit Anlass gegeben haben, fürchterliche Gespenster dahin zu versetzen, z. B. die ungeheure Wüste Chamo in der Tatarei. Eine grosse Tiefe ist erhaben, allein mit der Empfindung des Schauderns begleitet, daher schreckhafterhaben. Eine lange Dauer ist erhaben, wird sie in einer unabsehlichen Zukunft vorausgesehen, so hat sie etwas vom Schreckhaften an sich. Hallers Beschreibung von der künftigen Ewigkeit flösst ein sanftes Grausen ein. Die Beschreibung einer gänzlichen Einsamkeit in Carozans Traum (Brem. Magazin, B. V. S. 539) flösst ein edles Grausen ein und ist schreckhafterhaben: „Du hast nur für dich gelebt (sagte der Richter), darum sollst du auch künftig in Ewigkeit allein und von aller Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung ausgeschlossen leben. In diesem Augenblick ward ich durch eine unsichtbare Gewalt fortgerissen, und durch das glänzende Gebäude der Schöpfung getrieben. Ich liess bald unzählige Welten hinter mir. Als ich mich dem äussersten Ende der Natur näherte, merkte ich, dass die Schatten des grenzenlosen Leeren sich in die Tiefe vor mir hinabsenkten. Ein furchtbares Reich von ewiger Stille, Einsamkeit und Finsterniss. Unaussprechliches Grausen überfiel mich bei diesem Anblick. Ich verlor allgemach die letzten Sterne aus dem Gesicht, und endlich erlosch der letzte schimmernde Schein des Lichts in der äussersten Finsterniss! Die Todesangst der Verzweiflung nahm mit jedem Augenblick zu, so wie jeder Augenblick meine Ent-

fernung von der letzten bewohnten Welt vermehrte: Ich bedachte mit unleidlicher Herzensangst, dass, wenn zehntausendmal tausend Jahre mich jenseit der Grenzen alles Erschaffenen würden weiter gebracht haben, ich doch immerhin in den unermesslichen Abgrund der Finsternis vorwärts schauen würde, ohne Hülfe oder Hoffnung einiger Rückkehr." (S. II. 294 ff.)

## Schreiend,

auf eine widrige Art prahlend. (S. II, 321.) So wird z. B. der Schimmer des Cholerischen, wenn sein Geschmack ausartet. Er geräth alsdann, sowohl seinem Stil, als dem Ausputze nach, in den Galimathias (das Uebertriebene). Der Galimathias ist nehmlich eine Art Fratzen, die in Ansehung des Prächtigen dasjenige sind, was das Abentheuerliche oder Grillenhafte in Ansehung des Ernsthafterhabenen ist. In Beleidigungen fällt er alsdann auf Zweikämpfe oder Processe, und in dem bürgerlichen Verhältnisse auf Ahnen, Vortritt und Titel (S. II. 321.) Schreiend, kann man auch sagen, ist, wenn Dinge so an einander gestellt sind, dass kein Uebergang von einem zum andern ist.

## Schrift,

s. Buch.

## Schritt

zur Moralität ist jedes Bemühen, wodurch die Möglichkeit der Moralität befördert wird. Er ist wohl zu unterscheiden von einem moralischen Schritt, welches ein Bemühen ist, das Morali-

tät zum Grunde hat, oder aus Pflicht geschieht. Dafs die Regierung im Staat uns gegen die Eingriffe Anderer in unsre Rechte sichert, ist ein grofser Schritt zur Moralität, denn es wird uns nun dadurch möglich, den Rechtsbegriff heilig zu halten und treu zu befolgen. Nur von dem aber, der dieses, nicht aus Furcht vor der Regierung, sondern aus Achtung für das Gesetz oder aus Pflicht thut, kann man sagen, er thue moralische Schritte, oder komme vorwärts nicht blofs zu, sondern in der Moralität (Z. 85. *).

## Schüchternheit,

*timiditas*, *timidité*. Diesen Namen führt die Eigenschaft, leicht erschreckt zu werden. Mancher fürchtet sich nicht, aber er erschreckt leicht. Das kommt aus der Zärtlichkeit und den Nerven her (Mnscrpt.).

2. Die Schüchternheit ist eine habituelle Beschaffenheit, leicht in solche Furcht zu gerathen, die das Gemüth aufser Fassung bringt. Die blofse Disposition aber (ein Zustand), mehrentheils blofs von körperlichen Ursachen abhängend, sich gegen eine plötzlich aufstofsende Gefahr nicht gefafst zu fühlen, heifst Erschrockenheit. Ein Feldherr, der im Schlafrock ist, kann über die unerwartete Annäherung des Feindes erschrocken seyn, s. Furcht, 3.

3. Man kann also die Schüchternheit auch durch den Mangel der Unerschrockenheit erklären; denn, wem es in jedem Fall an der Stärke des innern Sinnes fehlt, nicht leicht wodurch in Furcht gesetzt zu werden, bei dem ist dieser Zustand habituell. Es kann aber die Schüchternheit ihren Grund in einem gewissen cör-

perlichen Zustande haben, so bemerkte ein Arzt an einem General, dass Säure im Magen ihn schüchtern machte. Diese Schüchternheit ist also nicht zuzurechnen, und wer sie hat, dem fehlt es darum nicht an Muth (A. 211.).

## Schuld,

s. Uebertretung.

## Schuldigkeit,

*debitum, devoir*, was Jemand nur gerade dem Gesetz angemessen thut (K. XXIX). Das Gesetz gebietet, zu bezahlen, was man schuldig ist; wer das thut, der thut seine Schuldigkeit. Giebt er dem Gläubiger noch ein Geschenk dazu, so ist das mehr als seine Schuldigkeit, es ist verdienstlich; bezahlt er dem Gläubiger seine Schuld nicht, oder nicht ganz, so ist das weniger als seine Schuldigkeit, es ist moralische Verschuldung.

Schuldige Pflicht, s. Pflicht, schuldige.

## Schule,

*schola, école*. Die methodische Unterweisung nach Regeln (U. 200.). So bringt das Beispiel des Genies für andre gute Köpfe eine solche Schule hervor, so weit man nehmlich aus den Geistesproducten desselben und ihrer Eigenthümlichkeit Regeln ziehen kann. Für solche durch Regeln belehrte gute Köpfe ist die schöne Kunst Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab. Ein solcher durch das Beispiel des Genies belehrter guter Kopf heisst ein Schü-

ler des Genies, und macht er alles nach, ein Affe desselben (U. 200. f.).

## Schulwitz.

Im allgemeinen Sinne des Worts heifst Schulwitz, studirte und künstlich aufgestellte Principien (A. 24). Er ist dem Mutterwitz entgegengesetzt, der in den allgemeinen und angebohrnen Regeln des Verstandes besteht. Wer Mutterwitz hat, besitzt Gemeinsinn (*sens commun*), wer Schulwitz hat, ist ein Mann von Wissenschaft. Die erstern sind der Regeln Kundige in Fällen der Anwendung, die andern für sich selbst und vor der Anwendung. Man nennt den Verstand, der zu dem erstern Erkenntnifsvermögen gehört, den gesunden Menschenverstand (*bon sens*), den zum zweiten den hellen Kopf. Es ist merkwürdig, dafs man den erstern für zuverlässiger erklärt, als alles, was studirte Wissenschaft immer zu Markte bringen würde. Allerdings, wenn die Auflösung einer Frage auf Mutterwitz beruhet, so ist es unsicherer, sich nach Schulwitz umzusehen und seinen Beschlufs darnach abzufassen, als auf einen natürlichen logischen Tact. Allein dies geht nur in Erfahrungs-, aber nicht in speculativer Erkenntnifs (A. 23. f.)

## Schwäche,

moralische, s. Untugend.

## Schwärmerei,

Fanaticismus, *fanaticismus*, *fanatisme*. Diesen Namen führt die angenommene Maxime der

Ungültigkeit einer zuoberst gesetzgebenden Vernunft (S. III., 301.). Wer also die Regel hat, es sei noch etwas über die Vernunft, dem sich dieselbe unterwerfen und davon müsse zurechtweisen und lenken lassen, ist ein Schwärmer. Ein solcher Schwärmer nennt gemeiniglich diese seine Maxime Erleuchtung, und spricht von einem innern Lichte, z. B. einer unmittelbaren Offenbarung, vor der die Vernunft schweigen, und der man sich besonders in Religionssachen unterwerfen müsse. Untersucht man aber die Sache näher, so sind es bloss Täuschungen der Einbildungskraft, die den Schwärmer leiten, und die er für Eingebungen hält. Nur die Vernunft kann für Jedermann gültig gebieten. Sobald es daher mehrere Schwärmer giebt, muss auch unter ihnen selbst eine Sprachverwirrung entstehen; denn Jeder kann doch nur das, was in seinem eigenen innern Sinn vorgeht, für Erleuchtung halten, und muss nothwendig das, was der andere erzählt, entweder durch die Vernunft prüfen und für Schwärmerei erklären, oder sich ungeprüft aufdringen lassen (S. III, 301.). Ein solcher Schwärmer war z. B. Christoph Kotter zu Sprottau in Schlesien, im Jahr 1616.

2. Wenn Schwärmerei in der allgemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen (Regeln, die man in seine Maxime aufgenommen hat) unternommene Ueberschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist (P. 153.), so ist

moralische Schwärmerei, Mysticismus, diese Ueberschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbietet, den subjectiven Bestimmungsgrund pflichtmässiger Handlungen (d. i. die moralische Triebfeder derselben) irgend worin an-

ders, als im Gesetze selbst zu setzen. Hieraus folgt, dass die Gesinnung, die in die Maxime gebracht wird, irgend worin anders, als in der Achtung fürs Gesetz zu setzen, ebenfalls Schwärmerei ist. Wer also wähnt, er thue das, was andere aus Pflicht thun, aus einer von allen sinnlichen Antrieben freien, ganz reinen Liebe zum Guten, und bedürfe also des Gesetzes und der Achtung für dasselbe nicht, ist ein moralischer Schwärmer. Die Vernunft gebietet, den Gedanken von Pflicht zum obersten Lebensprincip aller Moralität im Menschen zu machen. Dieser Gedanke schlägt aber alle Arroganz (Eigendünkel) nieder, d. i. die stolze Einbildung, dass für uns kein Gebot nöthig sei; ingleichem die eitele Philautie (Eigenliebe), d. i. die phantastische Denkungsart, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths zu schmeicheln (P. 153. M. II, 285.).

3. Daher haben nicht allein Romanschreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob sie gleich noch so sehr wider Empfindelei eiferten), sondern bisweilen selbst Philosophen, z. B. die Stoiker, moralische Schwärmerei eingeführt. Man kann es aber, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: dass sie zuerst alles Wohlverhalten der Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht unterworfen, und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe Schranken der Demuth (d. i. der Selbsterkenntniss) gesetzt habe. Dieses hat das Evangelium durch die Reinigkeit des moralischen Princips, das es seiner Lehre zum Grunde legt, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben zu den Schranken endlicher Wesen, die einer moralischen Vollkommenheit, in irgend einem Zeitpunct ihres Erdenlebens nicht fähig sind, geleistet (P. 153. f. M. II,

4. Das evangelische Gebot steuert nicht nur der Religionsschwärmerei, religiösen Schwärmerei, s. Fanaticismus, in Ansehung der Liebe Gottes, sondern auch der bloss moralischen Schwärmerei, in Ansehung des Verdienstlichen der Pflichterfüllung. Die sittliche Stufe, worauf der Mensch steht, aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Des Menschen moralischer Zustand ist Tugend (moralische Gesinnung im Kampf), und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels (Arroganz), gute Handlungen als baares Verdienst anzusehen. Bei einem solchen Princip wird dem Geiste des Gesetzes kein Genüge gethan, und über das Verdienst die Schuldigkeit vergessen. Andere mit grossen Aufopferungen aus Pflicht geschehene Handlungen lassen sich wohl unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen; will man sie aber Jemanden als Beispiele der Nachahmung vorstellen, so muss durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte, moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden, damit er sich nicht auf verdienstlichen Werth was zu Gute thue. Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen anpreisenswürdigen Handlungen schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebietet, und die Handlung nicht auf unser Belieben ankommen läßt. Das ist die einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, weil sie dann allein fester und genau bestimmter Grundsätze fähig ist (P. 156. ff. M. II, 284.).

5. Man darf nicht besorgen, dass die von allem Sinnlichen beraubte Moralität keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen werde. Wo die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die

unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, muſs man vielmehr den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft mäſsigen. Daher haben auch Regierungen gerne erlaubt, die Religion mit ſinnlichem Zubehör reichlich verſorgen zu laſſen, damit der Unterthan ſeine Seelenkräfte nicht über die Schranken ausdehne. Dieſe reine, bloſs negative Darſtellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der Schwärmerei, eben darum, weil die Darſtellung bloſs negativ iſt. Dieſe iſt nehmlich ein Wahn, über alle Grenze der Sinnlichkeit hinaus etwas ſehen (d. i. nach Grundſätzen träumen oder mit Vernunft raſen) zu wollen. Die Unerforſchlichkeit der Idee der Freiheit ſchneidet nehmlich aller poſitiven Darſtellung gänzlich den Weg ab. Wenn der Enthuſiasmus (ſ. Enthuſiasmus, 4.) mit dem Wahnſinn, ſo iſt die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen. Im Enthuſiasmus, als Affect, iſt die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei, als eingewurzelter brütender Leidenſchaft, regellos. Das erſtere iſt vorübergehender Zufall, der den geſundeſten Verſtand bisweilen wohl trifft; die zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet (U. 125. f. M. II, 602.).

6. Religionsſchwärmerei iſt auch der Wahn, Wirkungen der Gnade in ſich hervorbringen zu können. Wenn wir auch nur himmliſche Einflüſſe in uns wahrnehmen wollen, ſo iſt das eine Art Wahnſinn, in welchem wohl gar auch Methode ſeyn kann, weil ſich dieſe vermeinten innern Offenbarungen doch immer an moraliſche, mithin auch Vernunftideen anſchlieſsen müſſen, der aber doch immer eine der Religion nachtheilige Selbſttäuſchung bleibt. Alles, was wir von Gnadenwirkung ſagen können, daſs es welche geben könne (R. 266. f.).

7. Der Wahn, durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist ebenfalls eine richtige Erklärung der religiösen Schwärmerei. Dieser Wahn ist nehmlich schwärmerisch, weil das eingebildete Mittel, als übersinnlich, nicht in dem Vermögen des Menschen ist. Ueberdem ist der dadurch beabsichtigte Zweck auch übersinnlich; denn das Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung dieses Gefühls von jedem andern, selbst dem moralischen, wäre die Empfänglichkeit einer Anschauung, für die in der menschlichen Natur kein Sinn ist. Dieser schwärmerische Religionswahn ist der moralische Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion statt finden kann. Denn die Religion muss, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze gegründet werden, diese können aber nur in der Vernunft gesucht werden, welche das Vermögen der Grundsätze ist, ohne welche also keine statt finden können (R. 267. ff.).

8. Die religiöse Schwärmerei ist so zu sagen eine andächtige Vermessenheit, und wird durch einen gewissen Stolz und ein gar zu grosses Zutrauen zu sich selbst veranlasst. Der andächtig Vermessene will den himmlischen Naturen näher treten, und sich durch einen erstaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeschriebene Ordnung erheben. Er redet nur von unmittelbarer Eingebung und vom beschaulichen Leben. Wir treffen den Fanaticismus, wenigstens in den vorigen Zeiten, am meisten in Deutschland und England an; er ist gleichsam ein Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieser Völker gehört. Die Erhitzung eines schwärmerischen Geistes erkühlet aber allmählig und muss seiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mässigung gelangen (S. II. 368. f.).

9. Bisweilen mag die Einbildungskraft schwärmen, d. i. sich nicht behutsam innerhalb der Schranken der Erfahrung halten (Pr. 108.) Die Einbildungskraft wird nehmlich durch einen solchen freien Schwung wenigstens belebt und gestärkt, und es wird immer leichter seyn, ihre Kühnheit zu mäßigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Ein Dichter darf daher wohl zuweilen schwärmen, man läßt sich lieber mit ihm fortreißen, als von dem einschläfern, dem es an Einbildungskraft fehlt. Niemals aber kann man dem Verstande die Schwärmerei verzeihen. Dieser kann ja allein der Schwärmerei der Einbildungskraft Grenzen setzen, wenn er also seine Function zu denken aufgiebt und schwärmt, so sind wir ohne alle Hülfe. Der Verstand, wenn er schwärmt, fängt es aber damit sehr unschuldig und sittsam an. Zuerst bringt er die Elementarkenntnisse, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müssen, ins Reine, und ist damit noch in seinen Schranken. Sodann läßt er diese Schranken weg, und was sollte ihn auch daran hindern, da der Verstand ganz frei seine Grundsätze aus sich selbst genommen hat? und nun geht er zuerst auf neu erdachte Kräfte in der Natur (z. B. die einer übersinnlichen oder intelligibeln Anschauung), bald hernach auf Wesen außerhalb der Natur (z. B. das absolute Ich). Um eine übersinnliche Welt aufzubauen, kann es uns ja an Bauzeug nicht fehlen, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeschafft, und durch Erfahrung zwar nicht bestätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das ist auch die Ursache, weswegen junge Denker Metaphysik in ächter dogmatischer Manier so lieben und ihr oft ihre Zeit und ihr sonst brauchbares Talent aufopfern, und warum in unsern Tagen diese metaphysische Schwärmerei philosophische Systeme ohne Zahl hervorbringt (Pr. 108. f.).

10. Wir haben in neuern Zeiten Beispiele genug gesehen, dass es gar nichts helfen kann, wenn man jene fruchtlosen Versuche der reinen Vernunft, durch die Erinnerung, die Auflösung so tief verborgener Fragen sei so schwierig, oder durch die Klage, unsre Vernunft sei so beschränkt, und alle Behauptungen derselben hierin seien blosse Muthmassungen, mässigen will. Denn wenn die Unmöglichkeit solcher Erkenntnisse nicht deutlich dargethan wird, und die Selbsterkenntniss der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, in der das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs, so zu sagen, mit geometrischer Gewissheit unterschieden wird, so werden jene eitelen Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden. Dies hat nun Kant wirklich geleistet, aber man hat seinen Criticismus nicht gehörig studirt und verstanden, und also auch jene Unmöglichkeit nicht eingesehen; daher haben wir nun aufs neue in unsern Tagen das Schauspiel von schwärmerischen Ueberschreitungen der Grenzen der Vernunft an jenen Philosophemen, die sich vorzugsweise den Namen einer Transscendentalphilosophie anmassen, aber den Namen einer transscendenten Philosophie oder schwärmenden Metaphysik mit Recht verdienen (Pr. 109.), s. Metaphysik, 7.

11. Die Schwärmerei hat eine grosse Aehnlichkeit mit dem Genie. Beides ist nehmlich Originalität, d. i. nicht nachgeahmte Production der Einbildungskraft, nur dass beim Genie diese Originalität zu Begriffen zusammenstimmt, bei der Schwärmerei hingegen nicht. Die intellectuelle Anschauung seiner selbst als einer Intelligenz mit den Worten auszudrücken: ich bin ein lebendiges Sehen; ich sehe — Bewusstseyn — sehe mein Sehen — bewusstes (Fichte Bestimmung des Menschen, S. 137.) ist original, giebt aber, wenn Sehen hier etwas anders als

das formale Bewusstseyn des Selbstbewusstseyns heisst, keinen Begriff (A. 76.).

12. Die Schwärmerei, in hohem Grade, gehört zu den Schwächen der Seele in Ansehung ihres Erkenntnissvermögens, sie ist nehmlich eine unwillkührliche und ungeregelte Zuströhmung von Ideen, die also die Vernunft trifft. Ein solcher Kopfkranke wird oft auch, mit gemildertem Ausdrucke, exaltirt, auch wohl ein excentrischer Kopf genannt. Der Fanatiker, Visionär oder Schwärmer dieser Art ist eigentlich ein Verrückter, welcher vermeint, unmittelbare Eingebung zu haben, und einer grossen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels gewürdigt zu werden. Die menschliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk. Wenn der Ausbruch davon neu ist, wenn der betrogene Mensch Talente hat, wenn der grosse Haufe vorbereitet ist, dieses Gährungsmittel innigst aufzunehmen, alsdann erduldet bisweilen sogar der Staat Verzukkungen. Die Schwärmerei führt den Begeisterten zuweilen auf das Aeusserste, den Muhammed, der mit dem Engel Gabriel Umgang hatte, Stimmen vom Himmel hörte und übernatürliche Träume hatte, führte sie auf den Fürstenthron, und Johann Beukelsz von Leiden, auch Hieronymus Savonarola, die ebenfalls Offenbarungen und Gesichte hatten, und Weissagungen verkündigten, aufs Blutgerüst (A. 124. f. S. 47. f.), Antoinette Bourignon starb indessen in ihrem Mittelstande, s. Fanaticismus, 3.

## Schwelgerei,

öffentliche, *luxuries*, *débauche*. Mit diesem Namen bezeichnet man das Uebermass des gesellschaftlichen Wohllebens in einem gemeinen Wesen, wenn es ohne Geschmack

ist (A. 200.). Man nennt denjenigen, der einen solchen entbehrlichen Aufwand macht, welcher Krankheit zuzieht, einen Schwelger. Die Schwelgerei überfüllt mit Genuss, sie geht noch über die Sättigung hinaus, und bewirkt Ekel. Sie ist mehr prahlerisch (von aussen zu glänzen), als selbstgeniessend. So ist es z. B. Schwelgerei, wenn bei einem Lordmaireschmaus der Wirth durch Ueberfluss und Mannigfaltigkeit für den physischen Sinn des Schmeckens zu glänzen sucht. Ob die Regierung befugt sei, die Schwelgerei durch Aufwandsgesetze einzuschränken, hängt von der Frage ab, ob die Regierung verpflichtet sei, die Unterthanen gegen etwas (Krankheit durch Schwelgerei) zu schützen, wogegen sie ihr eigener freier Wille hinlänglich zu schützen im Stande ist (A. 200. f.).

## Schwere,

s. Gravitation.

## Schwerfällig,

*lourd.* Diese Beschaffenheit hat der, dessen Thun Mühe verräth (A. 35.). Das Schwere (*difficile*, *difficile*) wird nehmlich dem Leichten (*facile*, *facile*), aber oft auch dem Lästigen (*onerosum*, *onereux*) entgegengesetzt. Leicht oder thunlich ist einem Subject dasjenige, wozu ein grosser Ueberschuss seines Vermögens über die zu einer That erforderliche Kraftanwendung in ihm anzutreffen ist. Man wird gewiss nicht behaupten, eine Visite zu machen, sei schwer oder comparativ unthunlich; aber dem Manne ist es oft sehr lästig oder beschwerlich. In diesem Fall wünscht er herzlich, sie los zu werden. Allein er trägt doch Bedenken, hierin wider der

fischer Bedeutung gültig, und von sich priesen, dass sie durchsetzen könnten, was sie wollten. Die Race dieser Weltbestürmer ist aber schon lange ausgegangen (A. 38.).

5. Endlich macht das Gewohntwerden (*consuetudo*), da nehmlich Empfindungen von eben derselben Art, durch ihre lange Dauer ohne Abwechselung, die Aufmerksamkeit von den Sinnen abziehen, und man sich ihrer kaum mehr bewusst ist, die Ertragung der Uebel leicht. Solche Ertragung beehrt man fälschlich mit dem Namen der Geduld. Vorzüglich schwer wird aber durch das Gewohntwerden das Bewusstseyn und die Erinnerung des empfangenen Guten, welches dann gemeiniglich zu einer Gesinnung führt, die den Namen des Undanks verdient (A. 38.).

6. Die Angewohnheit (*assuetudo*) ist eine physische innere Nöthigung, nach derselben Weise ferner zu verfahren, wie man bis dahin verfahren hat; sie macht alles leicht und verdienstlos, denn es kostet keine Mühe, das Angewöhnte zu thun. Man verliert aber durch sie bei guten Handlungen den moralischen Werth, weil sie keine Ueberwindung mehr kosten. Die Freiheit des Gemüths leidet überdem durch die Angewohnheit, die gesetzmässige Handlung geschieht bloss mechanisch, sie wird gedankenlos wiederholt, und endlich, durch ihre zu häufige Wiederkehr, wohl gar lächerlich. Man kann dieses die Monotonie der Handlungen nennen. Daher kann man die Tugend nicht so erklären: sie sei die Fertigkeit in freien rechtmässigen Handlungen; denn da wäre sie bloss Mechanismus der Kraftanwendung; sondern Tugend ist die moralische Stärke in Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll (A. 35. f.) — Die angewöhnten Flickwörter (Phrasen zu

blofser Ausfüllung der Leere an Gedanken) machen den Zuhörer unaufhörlich beforgt, das Sprüchelchen wieder hören zu müffen und den Redner zur Sprachmafchine. Die Angewohnheit eines Andern erregt in uns Ekel, weil das Thier hier gar zu fehr aus dem Menfchen hervorfpringt. Nach der Regel der Angewöhnung wird dann der Menfch instinctmäfsig, gleich als eine andere (nichtmenfchliche) Natur geleitet, und läuft fo Gefahr, mit dem Vieh in eine und diefelbe Claffe zu gerathen (A. 38. f.).

7. Indeffen können doch gewiffe Angewöhnungen abfichtlich gefchehen und eingeräumt werden. Die Natur verfagt nehmlich zuweilen der freien Willkühr ihre Hülfe, und dann ift die Angewöhnung nicht verwerflich, z. B. im Alter fich an die Zeit des Effens und Trinkens, die Qualität und Quantität deffelben, oder auch des Schlafs zu gewöhnen und fo allmählich mechanifch zu werden. Das gilt aber nur als Ausnahme und im Nothfall; in der Regel ift alle Angewohnheit verwerflich. Uebrigens ift der, welcher alles, was er fich vornimmt, für leicht hält, leichtfinnig; der aber, dem alles, was er thut, leicht läfst, gewandt (A. 37. 39.).

## Schwindel,

*vertige.* Ein fchnell im Kreife wiederkehrender und die Faffungskraft überfteigender Wechfel vieler ungleichartigen Empfindungen (A. 75.)

## Sectirer,

f. Kirchenglaube, 5. c.

ſatz. Einem ſolchen aber liegt empiriſche Anſchauung zum Grunde, folglich iſt die Seele, wie jedes Object der Erfahrung, Erſcheinung und kein Ding an ſich. Wenn aber ſelbſt die Seele Erſcheinung iſt, ſo wird damit nicht behauptet, daſs unſer ganzes Bewuſstſeyn bloſſer Schein iſt, und auf nichts geht. (M. I, 473. C. 428.). Das Denken, für ſich genommen, iſt bloſs die logiſche Function ohne alle Anſchauung. Dadurch denke ich mich alſo nur als denkendes Object überhaupt, wenn ich mich als Subject des Denkens denke. Wenn ich mich aber meines Denkens im innern Sinn bewuſst werde, dann ſchaue ich meine denkende Natur an, wie ſie erſcheint (M. I. 479. f. C. 428. ff.).

4. So weit reicht unſer Verſtand, um das, was ihm durch den innern Sinn von der denkenden Natur gegeben iſt, auf Begriffe zu bringen und zu erkennen. Die Vernunft aber iſt damit nicht zufrieden. Sie begnügt ſich nicht an dem Erfahrungsbegriff (von dem, was die Seele wirklich iſt), ſondern will die Seele, als ein Ding an ſich ſelbſt, auſser der Erfahrung betrachtet wiſſen, indem die Vernunft, ihrer Natur nach, nach dem abſoluten Subſtrat fragt, bei dem nichts mehr zu fragen übrig bleibt. Allein die Abſicht bei dieſen Vernunftbegriffen von abſoluter Vollendung deſſen, was der Verſtand in der Erfahrung zu erkennen bemühet iſt, und wobei er nie an ein ſolches abſolutes Ziel kommt, iſt nicht, uns eine neue Erkenntniſsquelle zu liefern; denn durch die Vernunft werden uns keine Gegenſtände für ihre Begriffe des Abſoluten und Vollendeten gegeben. Sondern ſie will dadurch nur ſyſtematiſche Einheit in unſre Verſtandeserkenntniſs bringen und dadurch dem Verſtand ein Ziel vorſtecken, nach welchem er immer zu ſtreben hat. Dies iſt nun auch ihre Abſicht bei dem Vernunftbegriff von der Seele. Die Vernunft nimmt zu

dem Ende den Begriff davon, dafs alles Denken in der Erfahrung durch die Identität der Vorftellung des Ich denke eine empirifche Einheit hat. Diefe empirifche Einheit ftellt fie fich nun in dem Ich als das Subject des Denkens*), d. i. als eine unbedingte (abfolute) und urfprüngliche Einheit vor, und bildet fo die Idee von der Seele. Die Vernunft will uns aber damit nicht im Mindeften zu einer Vernunfterkenntnifs unfrer Seele führen, fondern nur Principien der fyftematifchen Einheit in Erklärung der Erfcheinungen der Seele aufftellen. Wir follen alle Beftimmungen der innern Wirkfamkeit fo viel möglich als in Einem Subject, alle innern Kräfte fo viel möglich als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechfel im Innern als gehörig zu den Zuftänden eines und deffelben beharrlichen Wefens betrachten, und alle Erfcheinung im Raume (die Materie) als von den Handlungen des Denkens ganz unterfchieden uns vorftellen. Daher denkt die Vernunft die Seele als einfache Subftanz, nicht als erkennten wir damit wirklich eine Grundeigenfchaft der Seele, denn dazu müfsten wir ja einen erkennbaren Stoff haben, wie bei der zufammengefetzten Subftanz, die wir Cörper nennen, die Materie ift; fondern die Vorftellung der Seele als einfacher Subftanz foll nur das Schema (gewiffermaafsen eine ideale Conftruction) feyn für das unferm Verftande zur Regel dienende Princip,

*) So fcheint es, als hätten wir in diefem Bewufstfeyn unfrer felbft das Subftantiale, von dem alles Denken die Accidenzen wären, und als fchaueten wir diefes Subject des Denkens unmittelbar an. Da nun aber, wenn diefe Anfchauung finnlich wäre, wieder nur eine Erfcheinung und kein Unbedingtes herauskommen würde, fo hat man endlich gar eine intellectuelle Anfchauung darin gefunden, durch die alfo das denkende Subject gegeben wäre, wie es an fich ift, nicht wie es erfcheint.

allen Erscheinungen, Handlungen und aller Empfänglichkeit unsers Gemüths, d. i. im innern Sinn, ein einiges Subject zum Grunde zu legen und auf dieses Beharrliche alle Veränderung beziehen. Durch die von der Vernunft zur systematischen Einheit der Verstandeserkenntniss angenommenen Prädicate der Einfachheit, persönlichen Identität, Beharrlichkeit (wenigstens im Leben*) u. s. w. werden wir auch die Seele nicht an sich selbst erkennen können, wenn wir sie auch von ihr schlechthin wollten gelten lassen; denn man kann sie nicht *in concreto* vorstellen. Etwas absolut Einfaches, etwas absolut Beharrliches, das erste getrennt von aller Zusammensetzung, das andere von allem Wechselnden, läßt sich nicht anschaulich machen, s. Einfache und Substanz. Also bleiben diese Begriffe doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, weil die Beharrlichkeit u. s. w. nicht in der Erfahrung oder durch irgend eine Anschauung kann nachgewiesen werden (Pr. 137.). Denn jener Begriff von einfacher Substanz lehret mich nicht, dass die Seele für sich selbst fortdauere, nicht, dass sie von den äussern Anschauungen ein Theil sei, der selbst nicht mehr getheilt werden könne, und der also durch keine Veränderungen der Natur entstehen und vergehen könne, wie Mendelssohn im Phädon meint. Das wären aber Eigenschaften, die uns die Seele im Zusammenhange der Erfahrung kennbar machen, und, in Ansehung ihres Ursprungs und künftigen Zustandes, Eröffnung geben könnten. Wenn wir nun aber durch blosse Kategorieen sagen: die Seele ist

*) Die Beharrlichkeit der Seele kann nur für das Leben des Menschen, aber nicht für die Seele nach dem Tode dargethan werden, weil der Begriff der Substanz nur für die Erfahrung gültig ist (Pr. 138.).

eine einfache Substanz, so ist klar, dass, da der nackte Verstandesbegriff von Substanz nichts weiter enthält, als dass ein Ding, als Subject an sich, ohne wiederum ein Prädicat von einem andern zu seyn, vorgestellt werden solle, daraus nichts von Beharrlichkeit folgt, und das Attribut des Einfachen diese Beharrlichkeit gewiss nicht hinzusetzen kann, mithin man dadurch über das, was die Seele bei den Weltveränderungen treffen könne, nicht im mindesten unterrichtet werde. Würde man uns sagen können, sie ist ein einfacher Theil der Materie, so würden wir von dieser, aus dem, was Erfahrung von ihr lehrt, die Beharrlichkeit und, mit der einfachen Natur zusammen, die Unzerstörlichkeit derselben ableiten können. Davon sagt uns aber der Begriff des Ich, in dem psychologischen Grundsatze: Ich denke, nicht ein Wort (C. 400. f.).

Diese psychologische Idee oder Vernunftvorstellung von der Seele ist aber für die Verstandeserkenntniss sehr vortheilhaft, wenn man sie, wie es die Absicht bei derselben ist, bloss in Beziehung auf den systematischen Vernunftgebrauch in Ansehung der Erscheinungen unsrer Seele gelten lässt. Denn dadurch werden nun alle windigen Hypothesen abgehalten, z. B. von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen. Die psychologische Idee kann auch nichts anders als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn eine vermeintliche Erkenntniss von einer geistigen Natur der Seele ist nicht möglich, sie giebt gar nichts zu denken; weil dieser Begriff einer geistigen Natur nicht nur die Negation aller körperlichen Natur, aller Prädicate irgend einer möglichen rung ist, und also ein Begriff ohne irgen Inhalt, folglich ohne Gegenstand ist Pr. 136. f. M. I. 825. 835.) Es ist meintlichen Wissenschaft, die man chologie nennt, ein Schein,

den wir zwar aufdecken, aber nie ganz wegschaffen können, weil er uns von Natur anhängt. Wir verwechseln nehmlich die Vernunftidee einer reinen Intelligenz mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriff eines denkenden Wesens überhaupt. Wir abstrahiren von allen Erfahrungsbestimmungen unsrer denkenden Natur und halten nun diese Abstraction für eine für sich bestehende Intelligenz, die wir als das transscendentale Subject den psychologischen Erscheinungen zum Grunde legen (C. 426. f. M. I, 476.).

5. Hieraus kann man nun schon abnehmen, was von Mendelssohns Beweise von der Beharrlichkeit der Seele zu halten sei. Dieser Philosoph behauptete im Phädon, im ersten Gespräche, ein einfaches Wesen könne gar nicht aufhören zu seyn, weil es als einfach nicht allmählig verschwinden könne, und also auf einmal aufhören müsse zu seyn, das sei aber unmöglich, weil sonst zwischen dem Augenblick, da es ist, und dem, da es nicht mehr ist, keine Zeit seyn würde (gegen die Continuität der Zeit). Allein er bedachte nicht, dass alles Existirende (wenn es auch keine extensive Grösse hat, wie die Materie) doch eine intensive Grösse und also einen Grad haben müsse (und auch das Selbstbewusstseyn hat ihn), und dieser kann doch abnehmen, folglich auch das denkende Wesen nach und nach (durch allmähliges Nachlassen seiner Kräfte) in Nichts verwandelt werden (C. 413. ff. M. I, 467.).

6. Die Frage über die Gemeinschaft der Seele mit dem Cörper, welche Leibnitz durch seine prästabilirte Harmonie erklären wollte, kann nach diesem Lehrbegriff auch beantwortet werden. Die Schwierigkeit besteht nehmlich darin, dass man annimmt, die Seele habe auch ausser der Gemeinschaft mit dem Cörper (also nach dem Tode) Persönlichkeit, und nun die Mög-

lichkeit einer solchen Gemeinschaft wegen der Ungleichartigkeit des Gegenstandes des innern Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äusserer Sinne (den Körpern) nicht einzusehen vermochte. Allein diese Schwierigkeit verschwindet, wenn man bedenkt, dass das Ding an sich selbst, das beiden zum Grunde liegt, vielleicht nicht so ungleichartig ist. Wie aber überhaupt Substanzen in Gemeinschaft stehen, dies zu erklären, liegt ausser dem Felde menschlicher Erkenntniss (M. I, 477. C. 427. f.).

7. Die Moralität allein ist das in uns, welches unsere denkende Natur als etwas bestimmt, was auch ausser dem Felde der Erfahrung Wirklichkeit hat. Denn die Gesetze der Moralität stehen *a priori* (unabhängig von aller Erfahrung) fest, und sind in Ansehung unseres Daseyns gesetzgebend, ja bestimmen unser Daseyn nicht nur ohne alle Rücksicht auf Erfahrung, sondern sind auch eine Gesetzgebung unsrer eigenen Vernunft. Sie sind also, als Gesetze des freien Willens, etwas in unserm Bewusstseyn, was uns in Beziehung auf eine intelligibele Welt bestimmt, die freilich von uns nur gedacht, nicht angeschaut und erkannt werden kann, die wir aber doch als wirklich vorhanden und unterschieden von der Welt der Erscheinungen, in der alles nur nach Naturgesetzen geht, und nothwendig ist, voraussetzen müssen (C. 430. M. I, 481.). Allein dieses bringt doch die rationale Psychologie nicht im mindesten weiter; denn ich kann dem denkenden Geiste des Menschen darum doch keine andern Prädicate beilegen, als die mir in der sinnlichen Anschauung gegeben werden, die uns aber niemals über das Feld der Erfahrung hinaus helfen. Indessen ist uns doch nun erlaubt, die Kategorieen, zum Behuf des praktischen Gebrauchs, auf die denkende Natur anzuwenden, und z. B. zu sagen, der denkende Geist ist in Ansehung des Den-

kens das, was eine Subſtanz in Anſehung ihrer Veränderungen iſt; er iſt in Anſehung der freien Handlungen des Menſchen das, was eine Urſache in Anſehung ihrer Wirkungen iſt, u. ſ. w. (C. 431. f. M. I, 482.).

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 403. — S. 413. ff. — S. 426. ff. — III. Hauptſt. S. 700 — S. 710. ff.

## Seelengüte.

Mit dieſem Namen bezeichnet man die reine Form der Seele, unter der alle Zwecke ſich müſſen vereinigen laſſen, und die daher, wo ſie angetroffen wird, gleich dem Eros der Fabelwelt, urſchöpferiſch, aber auch überirdiſch iſt; ſie iſt der Mittelpunct, um welchen das Geſchmacksurtheil alle ſeine Urtheile der mit der Freiheit des Verſtandes vereinbaren ſinnlichen Luſt verſammlet (A. 188.). Die Seelengüte iſt die reine Form der Seele, heiſst, dieſer Ausdruck bezeichnet nicht, was die Seele für Kräfte und Vermögen hat, alle ihre Zwecke zu erreichen, ſondern wie ſie, von dieſen Kräften und Vermögen abſtrahirt, in Beziehung auf ihren Endzweck, in dem und zu dem ſich alle übrigen Zwecke müſſen vereinigen laſſen, beſchaffen ſeyn ſoll. Dieſe Seelengüte iſt alſo eine Vernunftidee, nehmlich von der abſoluten Vollendung deſſen, was die Seele, durch ihre eigene Selbſtthätigkeit, aus ſich ſelbſt machen ſoll und kann.

## Seelenkräfte,

ſind diejenigen Kräfte, welche dem Verſtande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Abſichten braucht, zu

Gebote stehen (T. III.). In dieser Bedeutung sind das Gedächtniss, die Einbildungskraft, u. dergl., worauf Gelahrtheit, Geschmack (innere und äussere Verschönerung) gegründet werden können, solche Seelenkräfte. Diese Seelenkräfte gehören zur Erfahrungsseelenlehre, denn sie werden durch Beobachtung auf das, was im innern Sinn vorgeht, aufgefunden (T. III.).

## Seelenlehre,

s. Psychologie.

## Seelenstärke,

Stärke der Seele. Die Stärke des Vorsatzes eines Menschen, als mit Freiheit begabten Wesens; mithin sofern er seiner selbst mächtig (bei Sinnen) ist, also im gesunden Zustande des Menschen (T. 10.) Zu grossen Tugenden gehört Stärke der Seele, aber nicht zu grossen Verbrechen; denn die letztern sind Paroxismen, deren Anblick den an der Seele gesunden Menschen schaudern macht. Dass ein Mensch im Anfall einer Raserei mehr physische Stärke (in einzelnen Kräften auch der Seele) haben könne, ist gewiss. Die Erfahrung lehrt es, dass der Mensch gemeiniglich nicht viel körperliche Stärke zeige, wenn er bei Sinnen ist. Da aber die Verbrechen bloss in der Macht der die Vernunft schwächenden Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenstärke beweiset: so kann auch ein Mensch im Anfalle einer Krankheit nicht überhaupt mehr stark seyn als im gesunden Zustande; weil der Mangel der Gesundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen besteht, eine Schwächung im System dieser Kräfte ist. Hieraus siehet man, dass im Zustande der absoluten Ge-

ſundheit, in dem der Menſch, beim vollkommenen Gleichgewicht ſeiner Kräfte, ſeiner ganz mächtig iſt, gewiſs auch die gröſste physische Stärke, und bei der Herrſchaft der Vernunft über uns ſelbſt durch moraliſche Geſetze auch allein die gröſste Seelenſtärke möglich iſt (T. 10. f.).

## Seelenvermögen,

*facultas animae, faculté de l'ame.* Die Eigenſchaft der Seele, vermöge der ſie handelnd iſt, oder die Möglichkeit der Seele zu handeln. Alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten zu handeln, können aber auf drei zurückgeführt werden, welche ſich nicht weiter aus einem gemeinſchaftlichen Grunde ableiten laſſen (U. XXII.):

a. das Erkenntniſsvermögen;

b. das Gefühl der Luſt und Unluſt; und

c. das Begehrungsvermögen.

Die Möglichkeit, in der Seele Erkenntniſs zu haben, führt den Namen des Erkenntniſsvermögens von dem vornehmſten Theil derſelben, nehmlich der Thätigkeit des Gemüths, Vorſtellungen zu verbinden, oder von einander zu ſondern (A. 25.). In Anſehung gewiſſer Vorſtellungen verhält ſich nehmlich die Seele leidend, nehmlich derer, durch welche das Subject afficirt wird, dieſes mag ſich nun ſelbſt afficiren oder von einem andern Object afficirt werden, und dieſer Theil von Vorſtellung gehört zu der Möglichkeit der Seele, Erkenntniſs zu haben, die man das ſinnliche Erkenntniſsvermögen nennt; diejenigen aber, welche ein bloſses Thun (das Denken) enthalten, gehören zum intellectuellen Erkenntniſsvermögen (A. 25.). Die Möglichkeit, in der Seele Luſt oder Unluſt zu fühlen, führt den Namen des Gefühls der Luſt oder Unluſt. Jeder Gegenſtand

kann für uns mit Lust oder Unlust entweder in der Empfindung desselben oder in der Auffassung dessen durch das Erkenntnissvermögen verbunden seyn; die Möglichkeit der erstern heisst insbesondere das Gefühl, die Möglichkeit des letztern der Geschmack (A. 168.). Die Möglichkeit in der Seele, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen (d. i. der Handlungen) zu seyn, heisst das Begehrungsvermögen (P. 16.), und das Product derselben Begierden (A. 203.)

2. Obere Seelenvermögen sind solche, die eine Autonomie enthalten (U. LVI.). Diese obern Vermögen sind:

a. der Verstand, der eine Autonomie für das Erkenntnissvermögen enthält;

b. die Urtheilskraft, die eine Autonomie für das Gefühl der Lust und Unlust enthält; und

c. die Vernunft, die eine Autonomie für das Begehrungsvermögen enthält. (U. LVI. ff. M. II, 442.).

## Sehnsucht,

*desiderium, désir.* Wenn der leere Wunsch in der Seele ist, die Zeit zwischen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können, so heisst dieser Zustand der Seele die Sehnsucht. Sie ist diejenige Beschaffenheit einer Begierde, dass wir uns, so lange sie unbefriedigt bleibt, unglücklich fühlen. Man kann aber auch phantastische Begierden haben, die vornehmlich aus dem Romanenlesen entstehen, und als solche nie befriedigt werden können. Die Romanen stellen uns nehmlich Urbilder als etwas Wirkliches auf, z. B. das eines Liebhabers, wer ein solches Urbild für etwas in der Erfahrung m-

ches hält, dem bleibt es immer im Gemüth. Ein solcher hat sich die Welt verekelt durch die Sehnsucht nach einer idealischen Welt. Es ist einer der grösten Schaden, den das Romanenlesen stiften kann. Es giebt auch eine leere Sehnsucht, da man aus Empfindelei Wünsche sich einbildet, die man doch nicht befriedigt, wenn der Augenblick zum Handeln da ist, z. B. wenn Jemand darnach schmachtet, an grosen Leiden Andrer Theil zu nehmen, und doch nichts thut, wenn der Fall da ist, wo er helfen könnte (A. 203. Mscrpt.)

## Seichtigkeit,

Individualität, *superficialité*. Unter der Seichtigkeit versteht man die Einschränkung aufs Einzelne, an welcher die Sinnlichkeit schuld ist (A. 34.) So kann die Gewandtheit, im gesellschaftlichen Tone zu sprechen und sich überhaupt modisch zu zeigen, die geputzte Seichtigkeit genannt werden. Nur Kinder lassen sich dadurch irre leiten. Deine Trommel ist ein Sinnbild von Dir, sagte der Quäker beim Addison zu dem in der Kutsche neben ihm schwatzenden Offizier, denn sie klingt, weil sie ist (A. 22. f.).

S.

## Selbstbewusstseyn,

Apperception, Bewusstseyn seiner selbst, Ich, s. Apperception und Ich. Weil Erfahrung empirisches Erkenntniss ist, zum Erkenntniss aber (da es auf Urtheilen beruht) Ueberlegung (Reflexion), mithin Bewusstseyn, d. i. Thätigkeit in Zusammenstellung des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben (d. h. Begriff) und (vom Anschauen unterschiedenes) Denken überhaupt erfordert wird: so wird das Bewusstseyn in das discursive (welches als logisch, weil es die Regel giebt, vorangehen muss), und das intuitive Bewusstseyn eingetheilt werden; das erstere (die reine Apperception seiner Gemüthshandlung) ist ganz einfach im Begriffe. Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in sich und ist in allen Urtheilen immer ein und dasselbe, weil es bloss dies Förmliche des Bewusstseyns ist; es ist ferner das Subject, an welches alle Begriffe wie Accidenzen an ihre Substanz geknüpft werden u. s. w., daher meint man in diesem Selbstbewusstseyn die Seele als einfach und Substanz u. s. w. anzuschauen. Allein alle diese Prädicate gelten gar nicht von ei-
er Anschauung, denn sie drücken bloss Beschaf-
heiten Form des Denkens überhaupt aus,
es olglich durch sie nichts von der
ele Diese Prädicate sind als Beschaf-
heit Gegenstandes völlig leer, und führen
ke ntniss der Seele (1. C. 400. A. 27.).

ber das Wesen, welches in uns denkt,
du Kategorieen sich selbst zu erkennen
w rt daher. Das Selbstbewusstseyn
Grund der Möglichkeit der Kategorie
liese müssen, als ein Gedachtes, noth-

wendig an die Apperception geknüpft werden, die Kategorieen aber stellen ihrer Seits nichts anders vor, als die Synthesis des Mannigfaltigen in der Anschauung, d. i. die Verknüpfung desselben in der Einheit des Verstandesbegriffs, deren ich mich als meiner Vorstellung bewusst bin. Daher ist das Selbstbewusstseyn überhaupt die Vorstellung der Bedingung aller Einheit, die nur durch Verstandesbegriffe möglich ist, und doch selbst unbedingt ist (1 C. 401.), s. Apperception und Seele. Daher kann man von dem denkenden Ich (der Seele oder dem Selbstbewusstseyn) sagen, dass es nicht sowohl sich selbst durch die Kategorieen, sondern die Kategorieen durch sich selbst erkennt. Nun ist zwar sehr einleuchtend, dass wir dasjenige nicht als Gegenstand erkennen, was wir zur Erkenntniss der Gegenstände überhaupt voraussetzen müssen; und das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subject), wie Erkenntniss vom Gegenstande unterschieden sei. Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer, als der Schein, die gedachte Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subject der Gedanken zu halten. Man könnte diesen Schein die Subreption des hypostasirten Bewusstseyns (*apperceptionis substantiatae*) nennen; denn das Selbstbewusstseyn wird in demselben für eine Substanz gehalten, d. i. als ein für sich bestehendes Wesen, das nicht weiter ein Accidenz von einem andern Wesen ist, betrachtet, und so unter dem Namen der Seele personificirt, ja endlich sogar, wie man wähnt; durch eine intellectuelle Anschauung, für ein Ding an sich selbst unmittelbar erkannt (1. C. 401. f.).

3. Der Satz, das Selbstbewusstseyn erkennt die Kategorieen durch sich selbst,

ist sehr merkwürdig und wichtig. Denn das heisst: wir sind uns der Formen unsrer Erkenntniss, in der Erzeugung dieser Erkenntniss selbst, unmittelbar *a priori*, d. i. ohne dass sie uns in einer Anschauung gegeben sind, bewusst. Es folgt dies nothwendig daraus, weil alle Anschauung und alles empirische Denken erst dadurch möglich ist, jenes also vor diesem, als das Mittel der Erzeugung hergehen muss. Daher kann man jenes das reine Selbstbewusstseyn, dasjenige aber, in welchem wir uns jedesmal unsrer gegenwärtigen wirklichen Vorstellungen bewusst sind, das empirische Selbstbewusstseyn nennen. Das erstere ist das Ich oder Selbstbewusstseyn der Reflexion, wenn wir unter Reflexion die innere Handlung (Spontaneität) verstehen, wodurch ein Begriff (Gedanke) möglich wird, das letztere ist das Ich oder Selbstbewusstseyn der Apprehension, wenn wir unter Apprehension die Empfänglichkeit (Receptivität) verstehen, wodurch eine Wahrnehmung (empirische Anschauung) möglich wird. Das erstere ist ein Bewusstseyn des Verstandes, das zweite der innere Sinn (A. 15. *f.), welcher innere Erfahrung enthält. Das letztere ist das Materielle des Bewusstseyns, enthält ein Mannigfaltiges der empirischen innern Anschauung, und ist folglich eine empirische Apperception (A. 27.).

4. Die reine Logik ist nicht etwa ein Product der innern Wahrnehmung, sondern jenes reinen unwandelbaren Selbstbewusstseyns, das der Quell alles Denkens ist. Das Daseyn des Raums wissen wir ohne alle Schlüsse ganz unmittelbar durch unser Selbstbewusstseyn, aber durch das reine ursprüngliche Selbstbewusstseyn. Die Vorstellung des Nichtseyns des Raums hebt, vermöge unsers reinen Selbstbewusstseyns, das ganze sinnliche Vorstellungs-

vermögen auf. Alse unsere Erkenntniss gründet sich nehmlich zuletzt auf das Selbstbewusstseyn: Ich denke, Ich stelle mir etwas vor. D. i. sie ist nur durch das Bewusstseyn möglich, dass in mir gewisse Vorstellungen wirklich da, dass sie mithin auch möglich; andere hingegen nur unter gewissen Bedingungen möglich, und andere ganz unbedingt und schlechterdings unmöglich sind. Ohne dieses Selbstbewusstseyn würden wir nicht einmal in irgend einem Falle subjectiv urtheilen können: die Verknüpfung des Prädicats B mit dem Subject A ist mir vorstellbar, oder unvorstellbar; geschweige denn objectiv: die Verknüpfung des Prädicats B mit dem Subject A ist möglich oder unmöglich. Dieses reine Selbstbewusstseyn ist aber nicht der innere Sinn; denn sonst bedeutete jeder Satz, der absolute Unvorstellbarkeit aussagt, mithin auch der Satz: ich bin mir bewusst, dass ich nichts widersprechendes aussage, so viel als: ich empfinde die Unmöglichkeit, es mir vorzustellen. Dann würde ganz richtig nur folgen, es sei nur bis jezt unmöglich, es sei nur mir unmöglich, aber nicht, es sei schlechterdings unmöglich. Soll es also Sätze geben, die absolute Unvorstellbarkeit aussagen, so muss unser Selbstbewusstseyn ein vom innern Sinn gänzlich verschiedenes thätiges Vermögen seyn; so muss es uns nicht nur ohne alle Schlüsse, sondern auch unabhängig von aller Empfindung, unmittelbar belehren, was durch unser Erkenntnissvermögen (d. i. durch unsere Sinnlichkeit, durch unsern Verstand, durch unsere Urtheilskraft und durch unsre Vernunft) selbst bestimmt, mithin in diesem allein auf eine nothwendige und unveränderliche Art gegründet ist, denn sonst könnten wir davon schlechterdings nichts wissen. S. Bewusstseyn, 9. Dieses reine thätige Selbstbewusstseyn, in [illegible] dem eigentlich eines Jeden Ich besteht, [illegible]

etwa ein intellectuelles Anschauungsvermögen. Dies meint man, weil es uns unmittelbar belehren kann und muss, und Anschauung eine Vorstellung ist, die sich auf den Gegenstand unmittelbar bezieht, daher auch unmittelbare Vorstellung des Gegenstandes heissen kann. Das reine Selbstbewusstseyn aber ist nicht Vorstellung, sondern vielmehr das, wodurch jede Vorstellung, woher sie auch in mir entsprungen seyn mag, erst eigentliche Vorstellung, nehmlich eine Vorstellung für mich, oder meine Vorstellung wird, ja wodurch sogar das ganze Vorstellungsvermögen selbst erst das meinige wird, und das alle meine Vorstellungen ohne Ausnahme begleiten muss. Denn wenn ich sage: ich stelle mir etwas vor, so sagt dies eben so viel, als: ich bin mir bewusst, dass ich eine Vorstellung von diesem Gegenstande habe, und dass ich sie habe, und wenn ich sage: dies oder jenes ist mir schlechterdings unvorstellbar, so sagt dies nichts anders, als: ich bin mir der Unmöglichkeit einer solchen Vorstellung für das Vorstellungsvermögen bewusst. Hätten wir dieses reine thätige Selbstbewusstseyn nicht, so würden wir uns auch nicht einmal irgend einer äussern oder innern Empfindung, oder irgend einer empirischen Vorstellung bewusst werden. Denn dazu muss ich mir bewusst werden, dass mein innerer oder äusserer Sinn, d. i. mein sinnliches Vorstellungsvermögen afficirt worden, mithin dass das afficirte Vorstellungsvermögen das meinige sei. Dieses Bewusstseyn aber kann nun offenbar nicht selbst durch ein Afficirtseyn entstehen, denn aus dem Afficirtseyn eines Vorstellungsvermögens folgt noch gar nicht, dass dieses das meinige sei. Also muss es ein reines thätiges Selbstbewusstseyn seyn, mithin wäre ohne dieses nicht einmal Empfindung mit Bewusstseyn d. i. Wahrnehmung möglich, [illegible] das Bewusstseyn meiner Empfindungen [illegible] Form nach ein reines thätiges

Selbstbewusstseyn, und so giebt es denn überhaupt kein anderes als dieses; denn wenn Kant das Selbstbewusstseyn in das reine und empirische eintheilt, so hat dieses nicht den Sinn, als ob es ausser dem thätigen noch ein leidendes Selbstbewusstseyn gäbe; sondern das empirische Selbstbewusstseyn ist nur das Bewusstseyn in den Vorstellungen aus Empfindung, das reine Selbstbewusstseyn aber ist das Bewusstseyn in den Vorstellungen, die durch das Vorstellungsvermögen selbst bestimmt werden (Schulz Prüfung Th. I. S. 52—54 u. Th. 2. S. 154—161.) S. auch Ich.

4. Das Kind fängt gemeiniglich ziemlich spät (vielleicht wohl ein Jahr nach dem Anfang des Sprechens) allererst durch Ich zu reden an, und von diesem Tage an bleibt es bei dieser Sprechart. Vorher fühlte es bloss sich selbst, jetzt denkt es sich selbst (A. 4).

Kant. Crit. der rein. Vern. 1. Aufl. Elementl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 400. ff.

Schulz. Prüf. der Kant. Crit. Th. I. §. 4. S. 52 — 54. u. Th. 2. §. 64 — 66. S. 154 — 161.

## Selbstdenken,

s. Aufklärung, 5.

## Selbsterhaltung,

moralische, s. Natur, 10.

## Selbsterkenntniss,

moralische. Wenn der Mensch erforscht, ob sein Herz (Wille) gut oder böse sei, ob die Quelle

seiner Handlungen lauter oder unlauter sei, und was davon als ursprünglich gleichsam zu seiner Substanz gehörend, oder als erworben, oder zum moralischen Zustande gehörend betrachtet und ihm zugerechnet werden kann, so giebt das eine Erkenntniss, welche die moralische Selbsterkenntniss heisst. Bei dieser moralischen Selbsterkenntniss ist also nicht die Rede von der physischen Vollkommenheit des Menschen, d. i. wie weit und zu wie vielen beliebigen oder auch gebotenen Zwecken er tauglich oder untauglich sei, sondern der Mensch sucht sich hier nur in Beziehung auf seine Pflicht zu ergründen. Hier ist ihm nehmlich eine Vollkommenheit, d. i. die moralische, durch den Pflichtbegriff geboten. Das Gesetz sagt daher auch: erkenne dich selbst. Denn fehlt es an dieser moralischen Selbsterkenntniss, so ist das Streben nach der moralischen Vollkommenheit nicht möglich, weil der Mensch dann nicht weiss, was und wo es ihm noch fehlt *). (T. 104.).

2. Wenn man nun zu diesem Zweck in die schwer zu ergründenden Tiefen des Herzens (Willens), das wohl mit einem Abgrunde verglichen werden kann, einzudringen sucht, so trachtet man damit nach einer moralischen Selbsterkenntniss, die aller menschlichen Weisheit Anfang ist. Besteht nehmlich die Weisheit eines Wesens in der Zusammenstimmung seines Willens zum Endzweck, dem höchsten Gut, so bedarf es beim Menschen zu allererst der Wegräumung der innern Hindernisse, eines in ihm genistelten bösen Willens, und dann der Entwickelung der nie verlierbaren ursprünglichen Anlage eines guten Willens; also nur die Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt den Weg

*) *Illi mors gravis incubat, Qui notus nimis omnibus; Ignotus moritur sibi. Senec. Thyest. Act. II. Chorus. v. 399. sqq.*

zur Vergötterung. Das heisst, der Mensch muss zuerst in den Abgrund seiner innern Unlauterkeit eindringen, bevor er sich zur sittlichen Gemüthserhebung empor arbeiten und seiner Bestimmung mit Frohsinn zueilen kann. Die Vergötterung des Menschen, so weit sie von ihm selbst abhängt, besteht nehmlich darin, dass er seine Kraft zur Moralität in Wirksamkeit setzt, eine Kraft, welche ihn über alles Sinnliche erhebt, macht, dass er allen Gefahren trotzt, über alle Zufälle triumphirt und durch ihre Thätigkeit unendliche Wonne und Zufriedenheit geniesst (T. 104.).

3. Die moralische Selbsterkenntniss wird

a. die schwärmerische Verachtung seiner selbst, als eines Menschen (seiner ganzen Gattung) überhaupt, verbannen; denn sie widerspricht sich selbst. Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menschen achtungswürdig macht, geschehen, dass der Mensch (nicht die Menschheit in sich, sondern) sich selbst verachtungswürdig findet.

b. Widersteht die moralische Selbsterkenntniss auch der eigenliebigen Selbstschätzung, blosse Wünsche für Beweise eines guten Herzens zu halten. Unpartheilichkeit in Beurtheilung unsrer selbst in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines innern moralischen Werths oder Unwerths sind Pflichten gegen sich selbst, die aus jenem Gebot der Selbsterkenntniss unmittelbar folgen. Hätte der Mensch nicht das Ideal der Menschheit in sich, und wäre er nicht selbst ein Subject der heiligen gesetzgebenden Vernunft, so könnte er sich auch nie darum, dass er derselben zuwider handelt, verachtungswürdig finden. „Diejenigen," sagt Tieftrunk, (Tugendlehre, Th. 1. S. 314.) „welche den Menschen so verachtungswürdig finden, nur sich selbst ausgenommen,

täuschen sich über sich selbst mit einem Wahne, indem sie sich schon wegen ihrer Frömmelei einen grossen Werth beilegen" (T. 105.).

## Selbstgenügsamkeit,

s. Glückseligkeit, 18.

## Selbstliebe,

Philautie, *philautia*, *amour propre*. Die Selbstliebe ist der Hang, sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkühr zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen (P. 131.). Sie kann Eigendünkel heissen, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Princip macht. Das moralische Gesetz aber, welches allein wahrhaftig (nehmlich in aller Absicht) objectiv ist, schliesst den Einfluss der Selbstliebe auf das oberste praktische Princip gänzlich aus. Es thut also auch dem Eigendünkel, der die subjectiven Bedingungen der Selbstliebe als Gesetze vorschreibt, d. h. die aus den Privatneigungen entspringenden Begehrungen aller Menschen zur Regel machen will, unendlichen Abbruch. Was nun unserm Eigendünkel in unserm eigenen Urtheile Abbruch thut, das demüthigt; also demüthigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen (P. 131. f.).

2. Das, was in der Selbstliebe angetroffen wird, gehört (als subjective Bestimmung der Willkühr) zur Neigung. Es hat also das, was allen Neigungen insgesammt in der Selbstliebe Abbruch thut, nothwendig auf das Gefühl Einfluss (weil alle Neigung auf Gefühlen beruht). Also kann das moralische Gesetz eine Wirkung aufs Gefühl ausüben (weil

es sonst nicht die Neigungen und den Hang, sie zur obersten praktischen Bedingung zu machen, d. i. die Selbstliebe, von allem Beitritt zur obersten Gesetzgebung ausschliessen könnte) (P. 132.).

2. Das Verlangen glücklich zu seyn ist ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens (weil es bedürftig ist). Darum kann aber das Princip der Selbstliebe doch kein praktisches Gesetz (objectiver Bestimmungsgrund des Willens) seyn. Denn ein praktisches Gesetz muss Allgemeinheit haben, weil es für Alle gültig seyn soll; aber die vernünftigen Wesen denken ja nicht alle in Ansehung der Objecte ihrer Gefühle gleich, diese können also auch nur subjective Bestimmungsgründe ihrer Willkühr seyn. Die Glückseligkeit ist nur der allgemeine Titel der subjectiven Bestimmungsgründe. Sie bestimmt nichts specifisch, und darauf kommt es doch an bei der praktischen Aufgabe, ein oberstes Princip der praktischen Gesetzgebung zu finden (P. 45. f.).

4. Aber gesetzt auch, dass alle vernünftige Wesen in Ansehung ihrer Gefühle gleich dächten, so würde das Princip der Selbstliebe dennoch von ihnen durchaus für kein praktisches Gesetz angegeben werden können; denn diese Einhelligkeit wäre selbst doch nur zufällig, und dieser Bestimmungsgrund hätte dann doch keine objective Nothwendigkeit aus Gründen *a priori*. Dass solche bloss subjective Principien zum Range praktischer Gesetze erhoben würden, ist in der That noch weniger möglich, als dass es gar keine praktische Gesetze, sondern nur Anrathungen zum Behuf unserer Begierden gebe. Praktische Gesetze nehmlich müssen durchaus durch Vernunft *a priori* erkannt werden; Erfahrung, so empirisch

(comparativ) allgemein dieſe auch ſeyn mag, giebt immer nur ſubjective Nothwendigkeit für pragmatiſche Regeln der Klugheit, oder techniſche Regeln der Geſchicklichkeit. Die Naturgeſetze ſelbſt müſſen entweder wirklich, oder würden doch bei tieferer Einſicht *a priori* erkannt werden. Die ſubjectiven praktiſchen Principien allein haben ſubjective Bedingungen der Willkühr zum Grunde, ſind aber darum auch bloſs Maximen. Dieſes ſcheint beim erſten Anblick bloſs Wortklauberei zu ſeyn; allein es betrifft die Wortbeſtimmung des allerwichtigſten Unterſchiedes, der nur in praktiſchen Unterſuchungen in Betrachtung kommen mag (P. 47. f. M. II, 191.), ſ. Glückſeligkeit, 11.

5. Die Selbſtliebe kann in die des Wohlwollens (*philautia benevolentiae*) und die des Wohlgefallens (*philautia complacentiae*) eingetheilt werden, jene heiſst beſonders Eigenliebe, dieſe Eigendünkel. Die erſte in ſeine Maxime aufnehmen, iſt natürlich; denn wer wird nicht wollen, daſs es ihm jederzeit wohl ergehe? Die reine praktiſche Vernunft aber thut derſelben Abbruch, indem ſie ſolche auf die Bedingung der Einſtimmung mit dem moraliſchen Geſetze einſchränkt, da ſie alsdann vernünftige Selbſtliebe genannt wird. Sie iſt nehmlich ſofern vernünftig, als theils in Anſehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem gröſsten und dauerhafteſten Wohlergehen beſtehen kann, theils zu jedem dieſer Beſtandſtücke der Glückſeligkeit die tauglichſten Mittel gewählt werden (P. 129. R. 50. *). S. Eigendünkel, Eigenliebe und Glückſeligkeit.

6. Die Vernunft vertritt bei der v
gen Selbſtliebe nur die Stelle einer
der natürlichen Neigung, die M
darum noch nicht die mindeſte
ralität. Wird ſie aber zum u

cip der Willkühr gemacht, so ist sie die Quelle eines unabsehlich grossen Widerstreits gegen die Sittlichkeit. Die reine praktische Vernunft hingegen ist die Gebieterin für die Selbstliebe, und schlägt den Eigendünkel nieder, d. i. sie demüthigt ihn. Denn alle Ansprüche auf Selbstschätzung, die vor der Uebereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, sind nichtig und ohne alle Befugniss, indem eben die Gewissheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werths der Person, und alle Anmassung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Da also die Selbstschätzung bloss auf der Sittlichkeit beruht, so schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder. Indem dieses Gesetz aber den Eigendünkel schwächt, wird es zugleich ein Gegenstand der Achtung, und indem es ihn sogar niederschlägt, ein Gegenstand der grössten Achtung (P. 130. R. 50.*).

7. Die vernünftige Liebe des Wohlgefallens an sich selbst kann nun entweder so verstanden werden, dass wir uns in jenen schon genannten auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen, so fern jener Zweck durch Befolgung derselben erreicht wird, wohlgefallen; und da ist sie mit der Liebe des Wohlwollens gegen sich selbst einerlei, man gefällt sich wegen der gut gewählten Mittel zur Erreichung seiner Zwecke. Sie ist mit der vergleichenden Selbstliebe im Art. Anlage, 3. einerlei. Die Maxime der Selbstliebe des unbedingten (nicht von Gewinn oder Verlust als den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an sich selbst hingegen würde das Princip einer allein unter der Bedingung der Unterordnung unserer Maximen unter das moralische Gesetz uns möglichen Zufriedenheit seyn (R. 51.).

8. Der gegen Moralität nicht gleichgültige

Mensch kann an sich kein Wohlgefallen haben, ja kann nicht ohne bitteres Missfallen an sich selbst seyn, wenn er sich mit dem moralischen Gesetz nicht übereinstimmender Maximen bewusst ist. Das könnte man die Vernunftliebe seiner selbst nennen, welche alle Vermischung andrer Ursachen der Zufriedenheit aus den Folgen seiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch sich zu verschaffenden Glückseligkeit) mit den Triebfedern der Willkühr verhindert (R. 51.).

9. Diese Vernunftliebe seiner selbst bezeichnet aber die unbedingte Achtung fürs Gesetz; warum will man sich denn also durch den Ausdruck einer vernünftigen, aber nur unter der letztern Bedingung moralischen, Selbstliebe das deutliche Verstehen des Princips unnöthigerweise erschweren, indem man sich im Cirkel herumdreht, denn man kann sich nur auf moralische Art selbst lieben: so ferne man sich seiner Maxime bewusst ist, die Achtung fürs Gesetz zur höchsten Triebfeder seiner Willkühr zu machen? Von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige Wesen begehren zuerst und unbedingt Glückseligkeit, das liegt in ihrer Natur (ist ihnen angebohren). Mit Vernunft und Freiheit begabte Wesen begehren zuerst und unbedingt die Würdigkeit glücklich zu seyn (die Uebereinstimmung aller ihrer Maximen mit dem moralischen Gesetze) (R. 51. *) f.). S. Anlage, 4.

10. Mechanische Selbstliebe, s. Anlage, 2.

11. Vergleichende Selbstliebe, s. Anlage, 3.

12. Vernunftliebe seiner selbst, s. 8. f. u. Anlage, 4.

Kant. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 47. f. — III. Hauptst. S. 129. ff.

## Selbstmord,

*homicidium sui ipsius dolosum, suicidium dolosum, homicide de soi-même coupable, suicide coupable.* Man versteht unter dem Selbstmord überhaupt die willkührliche Entleibung seiner selbst. Diese kann aber insbesondere nur dann allererst Selbstmord genannt werden, wenn sie ein Verbrechen ist. Bekanntermaassen ist die Selbstentleibung ein Verbrechen (Mord), wenn der Thäter vollkommen bei Verstande war; denn er ist

a. eine Uebertretung der Pflicht gegen sich selbst, s. Pflicht, 1. und Imperativ, kategorischer, I, 1. Der Selbstmörder bedient sich nehmlich seiner Person bloss als eines Mittels, gegen Imperativ, kategorischer, S. 473. (M. II, 87. G. 67.) Wir können es aber auch daraus sehen, dass die Selbstentleibung Mord ist, weil der Mensch die Pflicht höher schätzen kann, als sein Leben. Folglich darf der Mensch sich nicht seiner Persönlichkeit entäussern (sich entleiben), denn damit würde er das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, welche doch Zweck an sich selbst ist, und folglich keinen Wünschen nachstehen darf;

b. eine Uebertretung der Pflichten gegen andere Menschen, z. B. der Pflichten der Eheleute gegen einander, der Eltern gegen die Kinder, u. s. w.;

c. eine Uebertretung der Religionspflichten (Pflichten gegen Gott), indem der Mensch den ihm von Gott anvertrauten Posten in der Welt willkührlich verlässt, ohne von ihm davon abgerufen zu seyn.

Zum partialen Selbstmord gehört auch sich verstümmeln (eines integrirenden Theils als Organs berauben); denn es ist Verachtung des ihm von Gott geschenkten Guts und Vernichtung der Möglichkeit eines Theils unserer Pflichten, auch Herabwürdigung seiner Person zum blossen Mittel für Andere (in Beziehung nehmlich auf die Beraubung des Gliedes, z. B. Verkaufung eines gesunden Zahns an einen Andern) (T. 71. ff.)

2. Sich um irgend eines Zwecks willen in den gewissen Tod zu stürzen, ist hiernach Selbstmord, und sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, keine Heldenthat. So ist es auch nicht erlaubt, dem Todesurtheil seines Obern durch Selbsttödtung zuvorzukommen, selbst dann nicht, wenn dieser es (wie Nero dem Seneca) erlaubte, es zu thun. Wenn Friedrich der Zweite ein behend wirkendes Gift bei sich führte, um nicht in der Gefangenschaft seinem Staate nachtheilige Bedingungen der Auslösung einzugehn, so muss man ihm dies für ein unerlaubtes Vorhaben anrechnen. Niemals darf ein Mensch sich selbst umbringen, wenn er auch meinte, an einer unheilbaren und für andere Menschen höchst gefährlichen Wasserscheu zu leiden. Die Menschenpocken sich zur Erhaltung seines Lebens einzuimpfen, ist ebenfalls unerlaubt (T. 74. f.).

3. Es sind nicht immer bloss verworfene, nichtswürdige Seelen, die durch Selbstmord der Last des Lebens los zu werden beschliessen. Vielmehr hat man von solchen, die für wahre Ehre kein Gefühl haben, dergleichen That nicht leicht zu besorgen. — Indessen da sie doch immer gräßlich bleibt, und der Mensch sich selbst dadurch zum Scheusal macht, ist es doch merkwürdig, dass ehrliebende Männer (z. B. Roland) der Hinrichtung nach dem G[illegible] durch Selbstmord zuvorzukommen gesucht h[illegible] Der Grund davon ist dieser: Es liegt in jeder

richtung nach einem Gesetz etwas Beschimpfendes, weil sie Strafe ist. Wenn nun das Opfer des Gesetzes diese nicht für verdient anerkennt, so thut es lieber den Tod sich selbst an (A. 215. f.).

## Selbstschätzung,

eigenliebige, s. Selbsterkenntniss, 3. b.

## Selbstständigkeit,

bürgerliche, s. Freiheit, 47.

## Selbstsüchtiger,

Egoist, *solipsista*, *égoiste*, s. Philanthropie. Einer, der allen seinen Neigungen folgt; denn alle Neigungen zusammen, als Principien des Handelns, machen die Selbstsucht oder den Egoismus (*solipsismus*, *égoisme*) aus. Das Beispiel eines Selbstsüchtigen hat Lafontaine aufgestellt, unter dem Titel: die Wirkungen der selbstsüchtigen Grundsätze (s. Kleine Romane und Erzählungen von A. Lafontaine im 7. Th. S. 13—176. Berlin 1801. 8.). Diese Selbstsucht ist nichts anders als unbeschränkte Selbstliebe; s. Selbstliebe. Sie regt sich von dem Tage an, da der Mensch anfängt durch Ich zu sprechen, ob er sich wohl unter scheinbarer Selbstverleugnung versteckt (P. 129. A. 5.).

2. In der Selbstsucht können dreierlei Anmassungen enthalten seyn: die des

a. Verstandes oder die logische,

b. Geschmacks oder die ästhetische, und

c. praktischen Interesse oder die praktische Selbstsucht. Vom logischen Selbstsüchtigen, oder Egoisten, s. Fürwahrhalten, 3. ff.

3. Der ästhetische Selbstsüchtige ist derjenige, dem sein eigener Geschmack schon genügt, es mögen nun Andere seine Verse u. s. w. tadeln oder gar verlachen. Er beraubt sich selbst des Fortschritts zum Bessern, wenn er sich mit seinem Urtheil isolirt und den Probierstein des Schönen der Kunst nur in sich allein sucht. Wer alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, ist ein moralischer oder praktischer Selbstsüchtiger. Alle Eudämonisten sind praktische Selbstsüchtige, denn sie wollen andere nur um ihrer selbst willen und nach dem Begriff von dem, was sie selbst glücklich machen würde, glücklich machen (A. 7. f.).

4. Der Selbstsüchtige betrachtet und verhält sich als einer, der die ganze Welt in seinem Selbst befasst. Noch giebt es daher den

metaphysischen Egoisten oder Selbstsüchtigen, das ist derjenige, der ausser seinem Daseyn weiter kein anderes annimmt (A. 8.).

5. Ueber die Förmlichkeit der selbstsüchtigen (egoistischen) Sprache. Es fragt sich: ob der Sinn der pluralistischen Sprache des Staatsoberhaupts (Wir N. von Gottes Gnaden u. s. w.) nicht selbstsüchtig (eigene Machtvollkommenheit anzeigend) sei, und eben dasselbe bedeuten solle, als des Königs von Spanien *Yo el Rey* (Ich der König). Es scheint aber doch, dass jene Förmlichkeit der höchsten Autorität ursprünglich Herablassung (Wir, der König und sein Rath, oder die Stände) habe andeuten sollen. Das das unitarische Ich und Du der classischen

Sprachen von den Germanischen Völkern in das pluralistische Ihr und Sie ist umgewandelt worden, rührt vom Feudalwesen her, damit der Grad der Achtung nach dem Stande der Personen nicht verfehlt werden möchte (A. 9. f.).

## Selbstthätigkeit,

s. Freiheit; Lust der Selbstthätigkeit, s. sittliches Gefühl.

## Selbstzufriedenheit,

s. Zufriedenheit.

## Selbstzwang,

s. Zwang.

## Seligkeit,

s. Glücklich, 2., Glückseligkeit, 18., Christenthum, S. 761, 4. und Zukunft, selige.

## Sensation,

*sensatio, sensation.* Diejenige mit Bewusstseyn verknüpfte Vorstellung durch den Sinn, in der die Empfindung zugleich Aufmerksamkeit auf den Zustand des Subjects erregt (A. 46.). Die Afficirung des Gefühls durch einen Stoss ist eine solche Sensation.

## Senſible That,

ſ. Hang, 5. u. Senſitiv.

## Senſificiren,

ſinnlich machen, verſinnlichen, *rendre senſuel.* Man gebraucht dieſes Wort von den Begriffen und verſteht darunter:

1. ihnen den correſpondirenden Gegenſtand in der Anſchauung beifügen (C. 75. 299.), wodurch die Begriffe erſt Bedeutung (Sinn) bekommen. In jedem Begriffe wird nehmlich etwas gedacht, allein dieſer Gedanke würde leer oder ohne Inhalt ſeyn, wenn uns nicht durch die Sinnlichkeit der Gegenſtand dazu gegeben werden könnte, welcher eben in dem Begriff von dem Verſtande gedacht wird (C. 75. M. I, 82.). S. Anſchauung, 15. Begriff, 5. ff. u. Leer, 4.

Zu jedem Begriff wird die Möglichkeit erfordert, ihm einen Gegenſtand zu geben, darauf er ſich beziehe. Ohne dieſen hat er keinen Sinn, und iſt völlig leer an Inhalt. Dies kann nun nicht anders als in der Anſchauung geſchehen, welche jederzeit empiriſch ſeyn muſs, weil die reine Anſchauung ſelbſt erſt durch die empiriſche objective Gültigkeit bekömmt. Ohne dieſes iſt der Begriff, und ſelbſt die reine Anſchauung, der erſte, ein bloſses Spiel des Verſtandes, die reine Anſchauung ein Spiel der Einbildungskraft. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beiſpiele, und zwar erſtlich in ihren reinen Anſchauungen. Der Ra z. B. hat drei Abmeſſungen, zwiſchen zwei Punc kann nur Eine gerade Linie ſeyn, u. ſ. w. D

Grundsätze würden gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erscheinungen (Erfahrungsgegenständen) ihre Bedeutung darlegen. Die Mathematik erfüllt diese Forderung für die Begriffe und Grundsätze durch die Construction der Gestalt (welche gleichsam eine den Sinnen gegenwärtige, ob zwar *a priori* zu Stande gebrachte, Erscheinung oder sinnliche Vorstellung ist. Der Begriff der Gröfse sucht in eben der Wissenschaft seine Haltung und seinen Sinn in der Zahl, diese aber an den vor Augen gestellten Strichen und Punkten. Der Begriff bleibt immer *a priori* erzeugt, aber seine Beziehung auf angebliche Gegenstände kann nur in der Erfahrung gesucht werden. Dieses Darstellen seines Begriffs in der reinen oder empirischen Anschauung heifst das Sensificiren desselben (C. 298. M. I, 342.), 6. Begriff, transscendentaler, Bedeutung, 2.

Etwas versinnlichen oder sensificiren, heifst überhaupt, es zum Gegenstande der Anschauung machen. So versinnlicht sich der gemeinste Verstand, vermittelst der Einbildungskraft, das Unsichtbare. Er stellt sich z. B. Gott als einen Menschen vor, der Verstand hat, hört und sieht, und sich irgendwo (im Himmel) befindet. Er wird natürlich dadurch nicht um einen Grad klüger, wird aber durch die Beschaffenheit seines Erkenntnifsvermögens immer zu dieser Versinnlichung angetrieben. Allein diese Versinnlichung, wenn sie nicht symbolisch ist, ist etwas, das unsre Erkenntnifs verdirbt, in Aberglauben und Schwärmerei stürzt, und also verwerflich ist. Uebrigens sucht der nachdenkende Mensch mit Recht hinter den sinnlichen Gegenständen etwas Unsichtbares (G. 107.). Man versteht aber auch unter dem Worte sensificiren:

2. die reinen Begriffe *a priori* für empirische und durch Abstraction entstandene erklären (C. 327.). So suchte der grofse Locke im Verstande keine besondere Quelle von Vorstellungen, sondern

hielt die Sinnlichkeit für die einzige Quelle aller unsrer Vorstellungen, aus der, wie er meinte, der Verstand alle seine Vorstellungen durch Reflexion schöpfte, und die demselben die Dinge an sich selbst unmittelbar darstellte, so dass sie der Verstand nur ordnen und erkennen könnte. Reine Begriffe *a priori* auf diese Art von den durch die Sinne gegebenen Erfahrungsgegenständen ableiten, und sie so in blosse empirische Begriffe verwandeln, heisst, sie sensificiren. Die Existenz und die Einheit, sagt er z. B. (*Essai philosoph. conc. l'Ent. hum. l. II. ch. VII.* §. 7.), sind zwei Ideen (Begriffe), die durch jedes äussere Object, und durch jede Idee (Begriff), die wir in uns selbst wahrnehmen, dem Verstande mitgetheilt werden. Wir betrachten dann diese Gegenstände als jetzt existirend. Auf der andern Seite verschafft das, was wir als eine einzige Sache betrachten, es mag nun ein wirkliches Wesen, oder eine blosse Idee (Begriff) seyn, unserm Verstande die Idee (Begriff) der Einheit. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, als Merkmale in diesen Begriffen, beweisen, dass Locke sich irrte, als er diese reinen Verstandesbegriffe für empirische sinnliche Begriffe hielt, d. i. sie sensificirte, und das aus der Erfahrung herleiten und für von den Sinnen dem Verstande gegeben erklären wollte, was doch aus dem Verstande selbst entsprungen und von demselben in die Erfahrung hineingelegt war (C. 327.) S. Locke 2. f.

Das Gegentheil von Sensificiren ist Intellectuiren. Es kann auch zweierlei bedeuten, nehmlich,

a. verständlich machen, z. B. eine Anschauung, d. h. sie auf Begriffe bringen, d. i. den der Anschauung correspondirenden Begriff denken; oder

b. Erscheinungen für Dinge an sich erklären, von denen der Verstand erkennen könne, wie sie an sich beschaffen sind. Leibnitz intellectuirte auf diese Art die Erscheinungen, s. Leibnitz, VIII.

## Sensitiv,

sensual, sinnlich, *sensitivus, sensualis, sensitiv, sensuel.* Diese Ausdrücke bedeuten, wenn sie von den Erkenntnissen gebraucht werden, von denen sie eigentlich nur gebraucht werden können, dass diese aus den Sinnen entsprungen sind, und nicht aus dem Verstande. Der ihnen entgegen gesetzte Ausdruck ist: intellectuell, d. i. aus dem Verstande entsprungen. Man spricht im deutschen Vortrage gemeinhin von einer intellectuellen Welt, allein das ist falsch, denn nur Erkenntnisse und nicht Gegenstände sind intellectuell. Ein Gegenstand, der durch die Sinne angeschauet wird, ist sensibel, z. B. die Gegenstände unsrer Sinnenwelt; eine Erkenntniss hingegen, die aus den Sinnen entspringt, ist sensitiv, z. B. die aus den Gegenständen unsrer Sinnenwelt. Ein Gegenstand, der nur durch den Verstand angeschauet werden könnte, von welcher Anschauungsart wir freilich nicht einmal die Möglichkeit einsehen, ist intelligibel; eine Erkenntniss aber, die aus dem Verstande entspringt, z. B. dass alle Veränderungen eine Ursache haben, ist intellectuell (C. 312. *).). S. Anschauung, 6. und Noumen. Kant unterscheidet noch zwischen sensitiv und sensual; er nennt nehmlich eine Erkenntniss sensual oder sinnlich, wenn sie aus Empfindungen besteht, und sensitiv, wenn sie durch die Form der Sinnlichkeit gegeben ist. Die Erkenntniss des Lichts ist sensual, die des Dreiecks, sensitiv. Die Erkenntnisse heissen also sensitiv und sensual wegen ihrer Erzeugung

(S. III. §. 5.). Wolf wollte ſie nach Leibnitz ſo nennen wegen ihrer Vergleichung; allein es iſt unrichtig, das Sinnliche durch eine verworrene, das Intellectuelle aber durch eine deutliche Erkenntniſs zu erklären. Es kann ein' ſinnliches Erkenntniſs ſehr beſtimmt, und ein intellectuelles äuſserſt verworren ſeyn (S. II. §. 7.).

## Sentenz,

*ſententia*, *ſentence*. Dieſen Namen führt ein ſolcher Satz, der ſich empfiehlt und ſein Anſehen oft Jahrhunderte hindurch erhält, als Product einer reifen Urtheilskraft, durch den Nachdruck des Gedankens, der darin liegt (L. 119.),

2. Auch der rechtskräftige Spruch eines Richters heiſst die Sentenz (F. 37.). Wenn nehmlich zwiſchen zwei Parteien ein Rechtsſtreit oder Proceſs iſt, ſo muſs ein Richter den Ausſpruch thun, wer das Recht auf ſeiner Seite hat, dieſer Ausſpruch nun wird die Sentenz oder der Rechtsſpruch genannt. Er iſt ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (*iuſtitiae diſtributivae*), durch einen Staasverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan (einen, der zum Volk gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet iſt), ihm das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen) (K. 171. f.). Von der Sentenz iſt daher die Ausmittelung der That in der Klagſache noch zu unterſcheiden. Dieſe darf nach reinen Rechtsprincipien nicht von dem Richter geſchehen; denn da ein jeder im Volk zur Obrigkeit bloſs paſſiv iſt, ſo würde der Richter und die ausübende Gewalt dem Unterthan Unrecht thun können, wenn nicht das Volk ſelbſt, durch ſeine von ihm ſelbſt abgeordneten Stellvertreter (die Jury), über

[illegible] in gemischter mittelbar [illegible] das [illegible] Sonderung oder [illegible] über [illegible] [illegible] so heißt die Tat [illegible]. Der Kirchen wendet nun das Gesetz an die angenommene Tat an, erklärt sie für ein Verbrechen, [illegible] für gesetzmäßig, und dictirt die Strafe, oder [illegible] den Ausspruch, wenn die Kirchen [illegible] annimmt, und dieser Ausspruch ist [illegible].

## Separatismus.

1. Kirchenglaube, 3. a.

## Separatist,

*Séparatiste.* Derjenige, der sich nicht bloß einem öffentlichen Landesgesetz, sondern noch einem besondern (sectenmäßig) unterwirft. In dieser Bedeutung sind die Juden separatisten, wegen ihrer ihnen eigenthümlichen Gesetzlichkeit. Insbesondere aber heißen diejenigen separatisten, welche sich von der Kirche absondern. Alle Separatisten sind Sonderlinge und vorgeblich Auserlesene, daher aber auch der Aufmerksamkeit des Gemeinwesens und der Kritik vorzüglich ausgesetzt (A. 73.).

## Signaliren,

*Bezeichnung, signatio, signalement.* Die Handlung des Gemüths, die Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen vermittelst des Gegenwärtigen zu bewirken, heißt das Signaliren (A. 196.). Die Sprache ist z. B. die Bezeichnung der Gedanken, sie ist also eine Handlung des Gemüths, welche die Vorstellung der Gedanken, die

erst in dem Andern entstehen sollen, mit der Vorstellung der Gedanken, die man gehabt hat, vermittelst der Töne, die man sich jetzt vorstellt, verknüpft. Der grössere Grad des Signalirens, z. B. wenn ich einige Worte lauter oder mit grösserem Nachdruck ausspreche, wird die Auszeichnung genannt. Das Vermögen, jene Handlung hervorzubringen, heisst das Bezeichnungsvermögen (*Facultas signatrix*). Die Sprache ist die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung, das grösste Mittel, sich selbst und Andere zu verstehen, s. Zeichen und Symbol.

## Simultaneität,

s. Zugleichseyn.

## Sinn,

*sensus*, *sens*, ist die Fähigkeit der Empfindung, also die Möglichkeit der Anschauung in der Gegenwart des Gegenstandes (A. 46.). Es ist das eine Stück der Sinnlichkeit, das andere ist die Einbildungskraft. Der Sinn ist die Sinnlichkeit als blosse Empfänglichkeit (Receptivität) der Vorstellungen (K. II.). Diese Fähigkeit des Gemüths kann eingetheilt werden nach der specifischen Verschiedenheit der Arten von Anschauung, in

1. den äussern Sinn (*sensus externus*, *sens externe*), d. i. den Sinn der Cörperempfindung, wo der menschliche Cörper durch cörperliche Dinge afficirt wird (A. 46.), oder der sich auf äussere Empfindung bezieht (A. 47.). Vermittelst desselben stellen wir uns Gegenstände als ausser uns vor (C. 37.), s. Exposition, 2. Diesen Sinn kann man wieder nach den Nerven, durch welche er seinen auf ihn

gemachten Eindruck ins Gehirn fortpflanzt, eintheilen in

a. den Sinn der Organempfindung, Organsinn (*sensus fixus*, *sens fixe*), d. i. den, wo nur der zu einem gewissen Gliede des Cörpers gehörende Nerve afficirt wird (A. 46.). Man nennt nehmlich die im Cörper befindlichen Werkzeuge der Sinne Organe der Sinne (*organa sensuum*, *organes des sens*), diese Sinne sind gleichsam äussere, von der Natur für das Thier zum Unterscheiden der Gegenstände zubereitete, Eingänge. Solcher können füglich nicht mehr oder weniger als fünf aufgezählt werden (A. 47.). Indessen können diese noch in zwei Classen abgetheilt werden, nehmlich in solche,

α. die mehr objectiv als subjectiv sind, d. i. durch die empirische Anschauung, die sie geben, mehr zur Erkenntniss des äussern Gegenstandes beitragen, als dass sie das Bewusstseyn der Afficirung des Organs rege machten. Solche sind nun drei (A. 47.):

αα. der Sinn der Betastung (*tactus*, *tact*), s. Gefühl;

ββ. der Sinn des Gesichts (*visus*, *vue*), s. Gesicht;

γγ. der Sinn des Gehörs (*auditus*, *ouie*), s. Gehör;

und in solche,

β. die mehr subjectiv als objectiv sind, d. i. so, dass die Vorstellung durch dieselben mehr die des Genusses, als der Erkenntniss des äussern Gegenstandes ist. Solcher sind nur zwei:

αα. der Sinn des Geſchmacks (*gustus*, *goût*), ſ. Geſchmack; und

ββ. der Sinn des Geruchs (*olfactus*, *odorat*), ſ. Geruch.

Auſser dieſem Organſinn giebt es noch einen äuſsern,

b. den Sinn der Vitalempfindung, Vitalſinn (*ſensus vagus*, *ſens vague*), d. i. den, wo das ganze Syſtem der Nerven afficirt wird (A. 46.), ſ. Vitalſinn und Gefühl, 5. c.

Auſser dem äuſsern Sinn, deſſen Erſcheinungen das Object der Phyſik ſind, giebt es nun

2. den innern Sinn, das Selbſtbewuſstſeyn der Apprehenſion, die empiriſche Apperception (*ſenſus internus*, *sens interne*), d. i. den Sinn der Seelenempfindung, wo der menſchliche Cörper durchs Gemüth afficirt wird (A. 46.), oder der ſich auf innere Empfindung bezieht. Vermittelſt deſſelben ſchauet das Gemüth ſich ſelbſt, oder ſeinen innern Zuſtand an (C. 37.). Der innere Sinn iſt nicht, wie manche Seelenforſcher meinen, die reine Apperception, ein Bewuſstſeyn deſſen, was der Menſch thut. Denn dieſes reine Selbſtbewuſstſeyn gehört zum Denkungsvermögen, der innere Sinn hingegen iſt, wie jeder Sinn, eine Modification unſers Zuſtandes, ein Bewuſstſeyn deſſen, was der Menſch leidet, wie er nehmlich durch ſein eigenes Gedankenſpiel afficirt wird (A. 28.). Ihm liegt die innere Anſchauung, folglich das Verhältniſs der Vorſtellungen in der Zeit, ſo wie ſie darin zugleich oder nach einander ſind, zum Grunde. Die Wahrnehmung durch dieſen Sinn und die durch ihre Verknüpfung zuſammengeſetzte (wahre oder ſcheinbare) Erfahrung iſt

nicht bloſs anthropologiſch, wo man nehmlich davon abſieht, ob der Menſch eine Seele (als beſondere uncörperliche Subſtanz) habe oder nicht. Die Wahrnehmung iſt vielmehr pſychologiſch, wo man eine ſolche in ſich wahrzunehmen meint, und ſtatt des Gemüths die denkende Natur für eine beſondere im Menſchen wohnende Subſtanz annimmt. Der innere Sinn giebt zwar keine Anſchauung von der Seele ſelbſt, als einem Object; aber doch eine Anſchauung ihres innern Zuſtandes (C. 37. 49.). Zugleich iſt er der Inbegriff aller Vorſtellungen (C. 220.). Ich, als denkendes Weſen, bin zwar mit Mir, als Sinnenweſen, ein und daſſelbe Subject, aber als Object der innern empiriſchen Anſchauung, d. i. ſo fern ich innerlich mit Empfindungen in der Zeit, ſo wie ſie zugleich oder nach einander ſind, afficirt werde, erkenne mich doch nur, wie ich mir ſelbſt erſcheine, nicht als Ding an ſich ſelbſt (A. 27. f.) Mit dieſer Erſcheinung beſchäftigt ſich die empiriſche Pſychologie (S. III. §. 12.). Da giebt es alsdann nur Einen innern Sinn; weil ſich der Menſch nicht durch verſchiedene Organe innerlich empfindet. Man könnte ſagen: die Seele iſt das Organ des innern Sinnes, der auch Täuſchungen unterworfen iſt. Dieſe Täuſchungen beſtehen darin, daſs der Menſch Erſcheinungen des innern Sinnes für ſolche hält, von denen ein anderes Weſen die Urſache ſei, welches doch kein Gegenſtand äuſserer Sinne iſt. Dieſer Sinnenſchein im innern Sinn iſt Schwärmerei, oder auch Geiſterſeherei. In beiden Fällen iſt es Gemüthskrankheit, nehmlich der Hang des Verſtandes oder vielmehr der Einbildungskraft, das Spiel der [illegible]llungen des innern Sinnes für Erfahrungs[illegible]ntniſs anzunehmen. Es iſt eine Dich[illegible]lie oft aus einer ſelbſterkünſtelten Ge[illegible]timmung entſteht, und alſo ein Betrug, mit [illegible] ſich ſelbſt täuſcht; denn nach gerade

glaubt der Mensch, dass das, was er sich selbst vorsetzlich ins Gemüth hineingetragen hat, und was er sich selbst aufdrang, schon vorher in demselben gelegen habe, und dass er es in den Tiefen seiner Seele nur erst entdeckt habe. S. Fanaticismus (A. 57. ff.). S. auch Selbstbewusstseyn, 3. u. Ich. Ausser dem äussern und innern Sinn giebt es noch

3. den inwendigen Sinn oder das Gefühl der Lust und Unlust (*sensus interior, sens interieur*), d. i. den Sinn der Subjectsempfindungen, oder die Empfänglichkeit des Subjects, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden (A. 46.), oder die sich auf den Zustand des Subjects bei den Vorstellungen bezieht, und nichts zur Erkenntniss des Objects Brauchbares liefert (K. II.). Man kann sie den innern subjectiven, so wie den Vitalsinn, den äussern subjectiven Sinn nennen. Denn etwas mit Lust anschauen, oder sonst erkennen, ist nicht blosse Beziehung der Vorstellung auf das Object, sondern zugleich auf das Subject (B. II. 562.), s. Gefühl.

Man könnte endlich noch hierzu

4. den Geschmack rechnen, als eine Art von Gemeinsinn (*sensus communis, sens commun*), s. Gemeinsinn und Geschmack, 4. Das moralische Gefühl aber einen moralischen Sinn zu nennen, ist nicht schicklich, weil dadurch das Moralische zu etwas Physischen gemacht wird, s. Pflichtgefühl, 4. und Sinnlichkeit, auch Glückseligkeit, 14. f.

## Sinnenempfindung,

*sensatio, sensation.* Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntniſs bezogen wird, ſo heiſst ſie Sinnenempfindung (U. 153.). Man kann nur dann annehmen, daſs ſie bei Jedermann die nehmliche ſeyn werde ihrer ganzen eigenthümlichen Beſchaffenheit nach, wenn man vorausſetzt, daſs Jedermann einen gleichen Sinn mit dem unſrigen habe. Dieſes läſst ſich aber von einer Sinnenempfindung ſchlechterdings nicht vorausſetzen, weil ſie eben das Zufällige in der Erfahrung iſt, ohne welches alles nothwendig und allgemein, d. i. nicht mehr Erfahrung ſeyn würde. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, dieſe Art der Sinnenempfindung nicht mitgetheilt werden. Und ſelbſt dann, wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht ſicher ſeyn, ob er gerade die Sinnenempfindung von einer Blume habe, die wir davon haben (U. 153. M. II, 639.). S. übrigens Empfindung.

## Sinnenfreie Neigung,

ſ. Intereſſe, 6.

## Sinnengefühl,

*sensus, sentiment.* Die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit bei der Empfindung eines Gegenſtandes der Sinne (U. [illegible] In Anſehung dieſes Gefühls ſind die [illegible] ſehr von einander unterſchieden, denn [illegible] macht das Luſt, was dem andern [illegible]ht. Das Sinnengefühl der Annehm-

lichkeit kann man die Luſt des Genuſſes nennen, weil ſie durch den Sinn in das Gemüth kommt, und wir dabei leidend ſind (U. 153. M. II, 639.).

2. Wir müſſen aber das Wohlgefallen, das wir an einer Handlung um ihrer moraliſchen Beſchaffenheit willen finden, für kein ſolches Sinnengefühl, für keine Luſt des Genuſſes halten, ſondern dieſes iſt ein Wohlgefallen an der Selbſtthätigkeit, und daran, daſs dieſe der Idee unſerer Beſtimmung gemäſs iſt. Es heiſst das ſittliche Gefühl und erfordert Begriffe. Dieſes iſt wegen der praktiſchen Vernunftbegriffe, an die es geknüpft iſt, allgemein mittheilbar oder bei allen Menſchen daſſelbe, obwohl nicht bei allen in gleichem Grade wirkſam (U. 154. M. II, 640.).

3. Die Luſt am Erhabenen der Natur iſt auch kein Sinnengefühl, ſondern eine Luſt der vernünftelnden Contemplation, welches ebenfalls auf allgemeine Theilnehmung Anſpruch macht. Dieſe Luſt hat eine moraliſche Grundlage, und erfordert Ideen, durch die es allgemein mittheilbar iſt (U. 154. M. II, 641.).

4. Daſs endlich die Luſt am Schönen kein Sinnengefühl ſei, findet man im Art. Geſchmacksurtheil, 15. S. übrigens Gefühl.

## Sinnenleben,

*vita ſenſualis, vie ſenſuelle.* So heiſst das Vermögen einer Subſtanz, ſich aus einem innern Princip, nach Naturgeſetzen, zum Handeln zu beſtimmen. Es kömmt ihm daher, als Erſcheinung, Naturnothwendigkeit zu. Man kann daher behaupten, daſs, wenn es für uns möglich wäre, jede Triebfeder zu den Handlungen

eines Menschen, als Sinnenwesens zu erforschen, man sein Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit ausrechnen könnte. Alle seine innern und äussern Handlungen sind eine Kette von Erscheinungen und in des Menschen Sinnesart gegründet, welche sich in diesen Handlungen zeigt, und die sich daher physisch erklären lassen. Dies ist freilich nur die Eine Beziehung, welche unsre Handlungen haben, nehmlich die auf das Sinnenwesen unsres Subjects. Die andre ist die moralische, oder das intelligibele Leben des Menschen, nach welchem er einen freien Willen hat, und nicht nach Naturgesetzen, sondern nach Freiheitsgesetzen oder moralischen Gesetzen handelt. Nach diesem ist der Handelnde ein für uns unerklärbares Ding an sich, von dem wir auch nicht eine einzige Handlung, als Wirkung moralischer Triebfedern, vorhersagen können (P. 177.).

## Sinnenlehre,

s. Aesthetik.

## Sinnenlust,

*voluptas*, *volupté*. Die Lust aus dem Genusse eines sinnlichen Gegenstandes. Die grösste Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist, ist die Lust aus dem Genusse einer andern Person, aus Geschlechtsneigung oder Liebe (in der engsten Bedeutung des Worts). Die Sinnenlust ist eine Art der sinnlichen Lust, nehmlich die durch den Sinn, die andre ist die durch den Geschmack. Die Sinnenlust gehört zum Begehrungsvermögen, dessen höchste Stufe die Leidenschaft ist. Die Sinnenlust aus Liebe ist also eine Lust aus Leidenschaft. Sie kann daher we-

der zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden; denn beide halten eher vom fleischlichen Genusse ab. Sie ist eine Lust von besonderer Art (*sui generis*), und das Brünstigseyn hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letztern in enge Verbindung treten kann (T. 79.).

## Sinnenschein,

Illusion, Täuschung, *illusio*, *illusion*. Das natürliche Blendwerk (*praestigiae*, *prestige*), welches durch Sinnesvorstellungen dem Verstande gemacht wird (A. 39.). Es ist, eben darum, weil es natürlich ist, dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiss, dass der vermeinte Gegenstand nicht wirklich ist (A. 40.). Das Spiel des Gemüths mit diesem Sinnenschein ist sehr angenehm und unterhaltend, wie z. B. die perspectivische Zeichnung des Innern eines Tempels, oder eine im Stadthaus von Amsterdam gemahlte Treppe mit halbgeöffneter Thüre jeden verleitet, hineinzugehen oder hinaufzusteigen (A. 39. f.).

2. dieser Sinnenschein ist aber vom Betrug durch die Sinne wohl zu unterscheiden, denn dieser ist das künstliche Blendwerk, welches durch Sinnenvorstellungen dem Verstande gemacht wird. Kleidung, deren Farbe zum Gesicht vortheilhaft absticht, ist Sinnenschein; Schminke aber Betrug. Dasjenige Blendwerk, wodurch man genöthigt wird, etwas auf das Zeugniss seiner Sinne für wirklich zu halten, ob es zwar von eben demselben Subject durch seinen Verstand für unmöglich erklärt wird, kann man Sinnenverblendniss oder Bezauberung (*fascinatio*, *fascination*), nicht Augenverblendniss, wel-

che nur eine Art derselben ist, nennen. Es ist in einem sonst gesunden Gemüthszustande ein Blendwerk der Sinne, von dem man sagt, dass es nicht mit natürlichen Dingen zugehe (A. 41.). Das rührt daher, weil das Urtheil, dass ein Gegenstand, oder eine Beschaffenheit desselben, sei, mit dem Urtheil: dass es nicht, oder nicht so gestaltet sei, unwiderstehlich wechselt. Man befindet sich dann in dem Zustande eines Vogels, der gegen den Spiegel, in dem er sich selbst sieht, flattert, und das Bild im Spiegel bald für einen wirklichen Vogel, bald nicht dafür hält. Dieses Spiel mit Menschen, dass sie ihren eigenen Sinnen nicht trauen, findet vornehmlich bei starken Leidenschaften statt. Der Verliebte sieht seine Geliebte in den Armen eines Andern, und weiss nicht, ob er seinen Augen, oder den Versicherungen der Treue seiner Geliebten trauen soll (A. 39. f.).

3. Die Menschen sind insgesammt Schauspieler, sie erkünsteln den Schein der Tugend, und betrügen wir dadurch unsere Neigung, so ist dies die einzige schuldlose Täuschung unsrer selbst. Die Selbsttäuschung aber durch die Neigung ist verwerflich, z. B. die, wenn wir aus natürlicher Neigung zur Gemächlichkeit (einer Ruhe, vor der keine Ermüdung vorhergeht) uns vorspiegeln, dass wir mit uns selbst zufrieden seyn können, wenn wir gar nichts thun (zwecklos vegetiren), weil wir da doch nichts Böses thun. Diese Neigung zur geschäftlosen Ruhe betrügen wir nun auf eine schuldlose Art, z. B. durch das Spiel mit schönen Künsten oder durch gesellige Unterhaltung, und nennen das Zeit vertreiben (*tempus fallere*), wo der Ausdruck schon die Absicht anzeigt. Wir unterhalten dann durch schöne Künste das Gemüth spielend, und bewirken auch schon durch ein blosses an sich zweckloses Spiel in einem friedlichen Kampfe Cultur des Ge-

müths, widrigenfalls es heissen würde Zeitverlust. Der gute ehrbare Anstand ist ein [illegible] der Andern Achtung einflöst [illegible] machen). Sittsamkeit ist [illegible] heilsam, um zwischen einem und dem andern Geschlecht den Abstand zu beweisen, der die Herabwürdigung des einen zum [illegible] des Genusses des andern verhindert. [illegible] ständigkeit ist von derselben Art und [illegible] schöner Schein (A. 42. [illegible]).

## Sinnenwelt,

s. Natur, 11.

## Sinnenwesen,

s. Erscheinung und Mensch. 4

## Sinnesart,

Charakter in der Erscheinung, Eigenthümlichkeit zu wirken, empirischer Charakter, physischer Charakter, Temperament der Seele, *character empiricus*, *caractere empirique*. Was Charakter überhaupt heisse, findet man im Art. Mensch, 4. Bei dem Menschen ist es die eigenthümliche Beschaffenheit des Willens. Man sagt aber theils: ein gewisser Mensch hat diesen oder jenen (physischen) Charakter, theils er hat überhaupt einen Charakter (G. 1. A. 255.).

2. Der physische Charakter oder die Sinnesart ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines sinnlichen Wesens (Sinnenwesens, Naturwesens oder einer Erschei-

nung). Der Charakter überhaupt, intelligibele Charakter oder die Denkungsart ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines mit Freiheit begabten vernünftigen Wesens (intelligibeln, übersinnlichen Wesens oder eines Dinges an sich). Der Mann von Grundsätzen hat einen Charakter (schlechthin), eine praktische consequente Gesinnung, nach unveränderlichen Maximen, wovon das moralische Gesetz der Grund ist, und die nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden muss; aber als Sinnenwesen auch eine Sinnesart oder ein Temperament, eine Gesinnung, wovon seine Naturbeschaffenheit der Grund ist, und die nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, beurtheilt werden muss (P. 177.). S. Mensch, 5. Das Wort Temperament wird aber hier psychologisch gebraucht. Es heisst also das Temperament der Seele (des Gefühls- und Begehrungsvermögens). Da ergiebt sich nun, dass dieses Temperament der Seele auch das Cörperliche im Menschen zur mitwirkenden Ursache haben möge. Ferner, dass

a. sie die Obereintheilung in Temperamente des Gefühls und Temperamente der Thätigkeit zulassen;

b. jede derselben mit Erregbarkeit der Lebenskraft (*intentio*) oder mit Abspannung derselben (*remissio*) verbunden werden können.

Daher können gerade nur vier einfache Temperamente (wie in den vier syllogistischen Figuren durch den Mittelbegriff, s. Figur) aufgestellt werden:

I. Temperament des Gefühls:

A. Das anspannende oder das sanguinische Temperament des Leichtblütigen;

B. das abſpannende oder das melancholiſche Temperament des Schwerblütigen;

II. Temperamente der Thätigkeit:

A. das anſpannende oder das choleriſche Temperament des Warmblütigen;

B. das abſpannende oder das phlegmatiſche Temperament des Kaltblütigen (A. 255. ff.).

Der Ausdruck der Blutbeſchaffenheit ſoll aber hier nicht etwa die Urſache der Phänomene der ſinnlich-afficirten Menſchen angeben, ſondern dieſe nur den beobachteten Wirkungen nach claſſificiren.

3. Die ſanguiniſche Sinnesart iſt ſorglos und vergiſst ihre (zuweilen ſehr heftige) Reue (die nie ein Gram wird) bald, auch mag ſie keinem Dinge gerne groſse Wichtigkeit geben und hat alle Menſchen zu Freunden. Der zur Melancholie geſtimmte (nicht der Melancholiſche; denn das bedeutet einen Zuſtand, nicht den bloſsen Hang zu einem Zuſtande) findet allerwärts Urſache zu Beſorgniſſen, und richtet ſeine Aufmerkſamkeit zuerſt auf die Schwierigkeiten, auch giebt er allen ihn ſelbſt angehenden Dingen eine groſse Wichtigkeit und iſt eben kein Menſchenfreund. Der Choleriſche iſt hitzig und ſeine Thätigkeit iſt raſch. Er liebt den Schein und den Pomp der Formalitäten und ſich mehr als Andere. Der Affectloſe (nicht Phlegmatiſche; denn das bedeutet gemeiniglich einen Faullenzer) wird nicht leicht oder raſch, aber doch anhaltend bewegt. Er hat nicht leicht etwas zu bereuen. Sein glückliches Temperament vertritt bei ihm die Stelle der Weisheit, und man nennt ihn, ſelbſt im gemeinen Leben, oft den Philoſophen. Zwei Temperamente

in einem und demselben Subject als vereinigt gedacht widerstehen sich entweder einander, oder sie neutralisiren sich (es findet keins von beiden mehr statt). Das erstere geschieht, wenn das sanguinische mit dem melancholischen, ingleichen wenn das cholerische mit dem phlegmatischen vereinigt gedacht wird. Das zweite würde in der (gleichsam chemischen) Mischung des sanguinischen mit dem cholerischen, und des melancholischen mit dem phlegmatischen geschehen. Also giebt es kein zusammengesetztes Temperament, z. B. kein sanguinisch-cholerisches (welches die Windbeutel alle haben wollen, indem sie alsdann gnädige, aber doch auch strenge Herrn zu seyn vorgaukeln), sondern es sind in Allem deren nur vier und jedes derselben einfach. Leichtsinn und Frohsinn, Wahnsinn und Tiefsinn, Starrsinn und Hochsinn, Schwachsinn und Kaltsinn sind nur als Wirkungen des Temperaments in Beziehung auf ihre Ursache unterschieden (A. 259. ff.).

4. Einen Charakter haben, ist ein grosser Ruhm und bezeichnet die Denkungsart, aber diesen oder jenen Charakter haben, bezeichnet bloss die Sinnesart, und eine solche hat jeder Mensch. Was die Natur aus dem Menschen macht, gehört zum Temperament, was der Mensch aus sich selbst macht, gehört zum Charakter (der Denkungsart). Das Temperament hat einen Affectionspreis, der Charakter hat einen innern Werth (eine Würde) und ist über allen Preis erhaben (A. 266. f.)

5. Der Nachahmer im Sittlichen ist ohne Charakter; denn dieser besteht eben in der Originalität der Denkungsart. Der Sonderling ist der Nachäffer eines Mannes, der einen Charakter hat. Die Gutartigkeit aus Temperament ist ein Gemälde aus Wasserfarben und kein

Charakterzug. Carricatur des Charakterzugs ist frevelhafter Spott über den Mann von wahrem Charakter. Bösartigkeit aus Temperament mit Charakter ist nicht so schlimm, als Gutartigkeit aus Temperament ohne Charakter. Selbst ein Mensch von böſem oder ſchlechten Charakter (worin Haſs und Widerwillen gegen gute Maximen ist, wie Sylla) ist doch zugleich ein Gegenstand der Bewunderung. Da aber der steife unbiegsame Sinn bei einem gefaſsten Vorsatz (wie etwa an Carl XII.) wohl eine dem Charakter sehr günstige Naturanlage, aber noch nicht ein bestimmter Charakter überhaupt ist, so kann man die Bosheit des Menschen nicht eine Charaktereigenschaft desselben nennen (A. 268. f.). S. Natur, 8. Es giebt daher eigentlich nur einen guten Charakter, d. i. diejenige Beschaffenheit einer freien Willkühr, daſs sie das moraliſche Geſetz in ihre Maxime aufgenommen hat. Weil aber die böſe Gesinnung ebenfalls etwas ist, das, so wie die gute, nur erworben werden kann, so nennt man sie auch den böſen Charakter. Es ist aber eigentlich ein Mangel des Charakters. In unserer Natur muſs daher eine Anlage seyn, worauf Böſes gepfropft werden kann, aber auf die Anlage zur Möglichkeit des guten Charakters kann schlechterdings nichts Böſes gepfropft werden (R. 18.). Wie der Charakter gegründet werden muſs s. Methode, 2. f.

6. Wer sich eines Charakters bewuſst ist, muſs ihn jederzeit erworben haben. Die Gründung eines Charakters aber geschieht nicht nach und nach, sondern ist absulute Einheit des innern Princips des Lebenswandels überhaupt. Daſs man aber ein Mann von Grundsätzen sei (einen bestimmten Charakter habe), davon ist der einzige Beweis der, wenn man es sich bewuſst ist, Wahrhaftigkeit im Innern des Geständniſses vor sich

selbst und zugleich im Betragen gegen jeden Andern sich zur obersten Maxime gemacht zu haben.

7. Der Charakter des Geschlechts. Die beiden verschiedenen Geschlechter haben ihre Eigenthümlichkeiten. Im rohen Naturzustande kann man sie aber eben so wenig erkennen, als die der Holzäpfel und Holzbirnen, deren Mannigfaltigkeit sich nur durch Pfropfen und Inoculiren entdeckt; denn die Cultur bringt diese charakteristischen Beschaffenheiten der beiden Geschlechter nicht hinein, sondern veranlasst sie nur, sich zu entwickeln und unter begünstigenden Umständen kennbar zu machen. Man kann die Eigenthümlichkeiten des männlichen Geschlechts Männlichkeiten, die des weiblichen Geschlechts Weiblichkeiten nennen. Die letztern heissen Schwächen. Man spasst darüber; Thoren treiben damit ihren Spott, Vernünftige aber sehen sehr gut, dass sie gerade die Hebezeuge sind, die Männlichkeit zu lenken und sie zu jener ihrer Absicht zu gebrauchen. Zur Charakteristik des weiblichen Geschlechts können wir nicht besser gelangen, als wenn wir den Zweck der Natur bei Einrichtung der Weiblichkeit als Princip brauchen (A. 284. f. 287.).

Dieser Zweck der Natur ist

I. die Erhaltung der Art. Dazu pflanzte die Natur die Furcht vor körperlichen Verletzungen und Schüchternheit vor dergleichen Gefahren in die weibliche Natur, durch welche Schwäche dieses Geschlecht das männliche rechtmässig zum Schutze für sich auffordert;

II. die Cultur der Gesellschaft und Verfeinerung derselben durch die Weiblichkeit. Dazu machte die Natur dieses Geschlecht zum Beherrscher des männlichen durch

Sittſamkeit und Anſprüche auf ſanfte höfliche Begegnung.

Die beſonderen Phänomene, welche hieraus entſpringen, müſſen in Kants Anthropologie ſelbſt nachgeleſen werden (A. 289. ff.).

8. Der Charakter des Volks. Unter dem Volk (*populus*, *peuple*) verſteht man die in einem Landſtrich vereinigte Menge Menſchen, inſofern ſie ein Ganzes ausmachen. Diejenige Menge oder auch der Theil derſelben, welcher ſich durch gemeinſchaftliche Abſtammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heiſst Nation (*gens*, *nation*). Die angeſtammten oder durch langen Gebrauch gleichſam zur Natur gewordenen, und die hierauf gepfropften Maximen drücken die Sinnesart eines Volks aus. Man kann dieſe aber nur für einen gewagten Verſuch ausgeben, die Varietäten im natürlichen Hang ganzer Völker mehr für den Geographen empiriſch, als für den Philoſophen nach Vernunftprincipien zu claſſificiren. Man könnte die europäiſchen Völker nach dem Fehlerhaften in ihrem Charakter vielleicht auf folgende Art eintheilen:

a. Frankreich, das Modenland; die Lebhaftigkeit der Nation läſst nehmlich gewiſſe Formen nicht lange beſtehen.

b. England, das Launenland; Affectation eines Charakters iſt der allgemeine Charakter des Engelländiſchen Volks.

c. Spanien, das Ahnenland; Feierlkeit im öffentlichen und Privat-Betragen iſ Hauptcharakterzug der Spaniſchen Nation.

d. Italien, das Prachtland; äſthetiſche Charakter des Italiäners iſt Affect verbundener Geſchmack.

e. Deutschland (samt Dännemark und Schweden, als Germanischen Völkern), das Titelland. Der Charakter des Deutschen ist ein mit Verstand verbundenes Phlegma und eine gewisse Methodensucht, sich mit den übrigen Staatsbürgern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich classificiren zu lassen.

f. Russlands Charakter ist noch sich zu entwickeln begriffen, und Polen existirt nicht mehr. Die Türkei hat keinen Charakter und wird nie einen bekommen (A. 297. ff.).

9. Der Charakter der Race. S. Race, Schlag, Menschenschlag und Varietät. Die Natur vervielfältigt in der nehmlichen Familie die Charaktere ins Unendliche und bewirkt dadurch Familienschläge (A. 313. f.).

Kant. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 177 — II. Th. S. 271.

Deff. Anthropologie. II. Th. S. 253. ff.

## Sinnleer.

Wenn Gedanken so zusammengepaart werden, dass ein Anderer nicht weiss, was es daraus machen soll, so sagt man, sie sind sinnleer; weil der Stoff zu den Gedanken von den Sinnen hergenommen werden muss, und man in jenen Gedanken solchen sinnlichen Stoff auffinden kann, der durch sie gedacht werden soll. Hat derjenige, der die Gedanken so in Worten zusammenpaart, selbst nichts dabei gedacht, so ist das Unsinn (A. 69.).

## Sinnlicher Antrieb,

Anreiz, *stimulus*, s. Anreize.

## Sinnlichkeit,

*sensualitas, sensualité.* Die Fähigkeit (Receptivität) des Subjects, von Gegenſtänden afficirt (gerührt) zu werden (C. 33.), oder die Receptivität unſrer Erkenntniſsfähigkeit (C. 61.). Sie iſt das, wodurch unſere Vorſtellungen überhaupt etwas Subjectives ſind; denn der Verſtand bezieht allererſt unſre Vorſtellungen auf ein Object, d. i. er allein denkt ſich etwas vermittelſt derſelben, wodurch alſo die Vorſtellung von ihrer Objectivität erſt möglich wird (K. II.*). Sie iſt auch die ſubjective Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Gegenſtände der Natur (U. 343.). Wir können aber auf zweierlei Art eine ſolche Einwirkung auf das Gemüth leiden, oder das Subjective unſerer Vorſtellungen iſt auf zweierlei Art möglich, entweder durch die objectiven Sinne zu Vorſtellungen des Gegenſtandes zum Erkenntniſs deſſelben, oder durch die ſubjectiven Sinne zum Begehren des Gegenſtandes.

1. Daher iſt nun auch unſere Sinnlichkeit entweder

I. die theoretiſche Sinnlichkeit oder das ſinnliche Erkenntniſsvermögen, ſinnliche Anſchauungsvermögen, die ſinnliche Anſchauungsfähigkeit, (*ſenſualitas repraeſentativa, ſenſualité repréſentative*), die Fähigkeit, Vorſtellungen durch di
wie wir von Gegenſtänden (Objecten)
cirt, werden, zu bekommen (C. 3
§. 3.). Vermittelſt der Sinnlichk
d. i. durch Eindrücke, welche w
genſtänden aufs Gemüth erhalt
Gegenſtände gegeben, oder dieje

gen derselben möglich gemacht und geliefert, welche Anschauungen heissen, ohne welche wir nichts von den Gegenständen wüsten; darum kann man auch sagen: sie ist das Vermögen der Vorstellungen in der Anschauung (A. 45.), s. Anschauung. Ja ohne diese Anschauungen könnten wir auch nicht einmal denken, weil wir ohne sie keinen Gegenstand hätten, von dem wir etwas denken, d. i. ihn durch den Verstand auf Begriffe bringen könnten (C. 33. M, I. 34.). Alle Vorstellungen, welche die Sinnlichkeit uns liefert, sind in uns bloss durch die Gegenwart der Gegenstände, da sie die Sinne afficiren, entstanden.

2. Die Wirkung eines Gegenstandes auf diese Vorstellungsfähigkeit, die wir theoretische Sinnlichkeit nennen, sofern das Gemüth durch denselben Einwirkungen leidet, heisst Empfindung, s. Empfindung. Diese Empfindung allein macht mich noch nicht denkend, es muss, wie wir gleich sehen werden, noch die Form hinzukommen, wodurch der Gedanke, es ist ein Gegenstand, möglich wird. Der hier (durch den Verstand noch) unbestimmte Gegenstand, den wir uns vermittelst einer solchen Einwirkung desselben durch die Sinnlichkeit aufs Gemüth, und bestimmt durch eine Form, vorstellen, ist sinnlich (*objectum sensibile*) und heisst Erscheinung, (Phänomen, Sinnenwesen), weil er, obwohl ein Gegenstand, und zwar der einzige, von dem wir Erkenntniss erlangen können, doch etwas ist, das ausser unserm Gemüth nicht vorhanden seyn kann, sondern nur die Art enthält, wie wir von ihm afficirt werden, s. Erscheinung. Denn von einem solchen Gegenstande wissen wir nichts, als die Einwirkung, die er auf den Sinn, die Fähigkeit der Empfindung, macht, dadurch kennen wir ihn; was wir also von ihm kennen, sind sinnliche Eindrücke, welche doch ausser dem Gemüthe nicht existiren können. Der Natur unsers Verstandes gemäss müssen wir freilich diesen sinnlichen Ein-

drücken der Erscheinungen auf unsern Sinn etwas als Ursache zum Grunde legen, von der wir aber gar nichts wissen, ja nicht einmal ihre Existenz erkennen und beweisen können. Die Anschauung, die uns die Sinnlichkeit von solchen Erscheinungen liefert, heisst eine empirische, oder eine Erfahrungsanschauung, eben darum, weil sie durch Empfindung zur Erkenntniss des Gegenstandes verhilft, und alle Erfahrung (empirische Erkenntniss), die innere nicht minder als die äussere, ist nur Erkenntniss der Gegenstände, wie sie uns erscheinen, oder sich uns darstellen, nicht wie sie (für sich allein betrachtet) sind (*vti apparent, non sicuti sunt*), s. Gegenstand, 16. (C. 34. M. I, 35.).

3. Das in der Erscheinung, was der Empfindung correspondirt, nennt Kant die Materie (*materia*), s. Materie. Wenn wir nehmlich uns zu den Eindrücken, die auf unsre Sinnlichkeit gemacht werden, und wodurch wir sehen, hören, u. s. w. einen Gegenstand denken, und ihn, weil wir ihn vermittelst unsrer Empfindungen anschauen, Erscheinung nennen, so können wir in dieser Erscheinung mit dem Verstande zweierlei unterscheiden und denken, nehmlich die Materie und die Form. Die Materie ist der Begriff von der Empfindung, in so fern sie als etwas im Gegenstande gedacht wird, und die Empfindung correspondirt der Materie heisst nichts anders, als das, was in unserm Gemüth die Empfindung ist, wird in dem Gegenstande als die Materie, der Inhalt oder das, woraus er besteht, gedacht. Eben um dieser Materie willen heisst die Erkenntniss des Gegenstandes sinnlich (sensual). Die Form (*forma*) hingegen ist das im Gemüth, worinnen sich die F pfindungen, oder das Mannichfaltige, was Sinne afficirt, nach einem Naturgesetze der S lichkeit, ordnen, und wird auch, unt

Namen, als etwas im Gegenstande gedacht, nehmlich als das, worin die Materie der Erscheinung sich in gewissen Verhältnissen darstellt. Diese Form kann nicht Wirkung des Gegenstandes seyn, sonst wäre sie nicht Form, sondern Materie, weil nur dieser die Einwirkung auf den Sinn, oder die Empfindung correspondirt. Die Form muss also, da sie nicht Empfindung seyn kann, die allein der Materie correspondirt, etwas seyn, was *a priori* (schon vor den Eindrücken) im Gemüth bereit liegt, und was sich hervorthut, oder was das Gemüth, auf Veranlassung gewisser Arten von Empfindungen und nach der besondern Beschaffenheit derselben, der Materie als Bestimmung derselben giebt, diese gleichsam damit bekleidet und sie so zu einer Erscheinung bildet. Sie heisst als etwas im Gemüth Befindliches und aus demselben Erzeugtes reine Anschauung; und entspringt aus der formalen Beschaffenheit der Sinnlichkeit, die nicht wiederum von den Sinnen abgeborgt seyn kann, sondern *a priori* gegeben seyn muss. Sie ist von Empfindung leer, darum aber doch nicht intellectuell, sondern sensitiv (S. III. §. 12. C. 34. A. 26. f. M. I, 36. K. II. *) S. III. §. 4.). S. An sich, Aesthetik, Apperoeption u. Anschauung.

4. Ausser dem Vermögen zu empfinden müssen wir noch das Vermögen haben, aus den Empfindungen eine Erscheinung zu machen, aus der Ordnung der Empfindungen ihnen etwas Correspondirendes zu bilden. Eine blosse Menge von Eindrücken giebt noch kein Bild. Das Gemüth muss ein Vermögen haben, gleichsam aus den verglichenen und zusammengefassten Eindrücken ein Bild *à la Mosaique* zu machen; dies Vermögen ist die Einbildungskraft. Sie ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne desselben Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich

ist, so gehört die Einbildungskraft zur Sinnlichkeit. Denn die Einbildungskraft muss die Schemate darstellen, welche die subjectiven Bedingungen sind, unter denen die Sinnlichkeit allein den Verstandesbegriffen eine correspondirende Anschauung geben kann. Das erste Stück der Sinnlichkeit ist der Sinn, oder das Bestimmbare, das uns der sinnlichen Affectionen fähig macht; das zweite die Einbildungskraft. S. Einbildungskraft und Sinn. Der Sinn ist bloss eine Fähigkeit oder etwas Leidendes, die Einbildungskraft aber ist ein Vermögen oder eine Spontaneität, d. i. Selbstthätigkeit; denn sie kann den Sinn, seiner Form nach, der Einheit der Apperception gemäss, bestimmen; und also ist die Einbildungskraft so fern ein Vermögen, den Sinn *a priori* zu bestimmen. Sie ist nehmlich nichts anders als der Verstand, in so fern er auf den Sinn*) wirkt, und die figürliche Synthesis der Schemate hervorbringt, welches die erste Anwendung des Verstandes (und zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist (C. 151.) S. Sinn.

5. Diese Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit nun, nach welcher sie, auf die ihr eigenthümliche Art, von sinnlichen Gegenständen, von denen ihr unbekannt ist, was sie an sich selbst seyn mögen, in so fern der unbekannte Grund derselben nicht in den Sinnen und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden ist, gerührt (afficirt) wird, macht Natur in materieller Bedeutung (d. i. dem nach, woraus sie besteht) möglich (Pr. 110.)

*) Sinn und nicht Sinnlichkeit muss es C. 15? heissen; denn die Einbildungskraft wird hier al der Sinnlichkeit erklärt, und kann also nicht Sinnlichkeit bestimmen.

Vermittelst der Beschaffenheit unsers Verstandes aber, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit nothwendig auf ein Bewusstseyn gezogen werden, und wodurch allererst die eigenthümliche Art unsers Denkens (nehmlich durch Regeln oder Begriffe, und vermittelst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht in die Dinge an sich selbst ganz zu unterschieden ist) möglich ist, wird die Natur in formeller Bedeutung (d. i. nach den Gesetzen, unter denen alle Erscheinungen stehen) möglich (Pr. 110.). Wie aber diese eigenthümliche Eigenschaft unsrer Sinnlichkeit selbst möglich sei, läßt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung immer wieder nöthig haben (Pr. 111.).

6. Leibnitzens Theorie der Sinnlichkeit findet man im Art. Leibnitz, VIII., Locke, 3. u. Idealismus, critischer. Leibnitz hielt nehmlich die Sinnlichkeit für eine Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, wodurch das Mannigfaltige der Vorstellungen verworren oder undeutlich werde, indessen dass sie doch die Dinge an sich selbst vorstelle, deren deutliches Erkenntniss aber auf dem Verstande (der die einfachen Theile in jener Anschauung erkennt) beruhe. Die Sinnlichkeit hiess daher auch das untere Erkenntnissvermögen. Kant hingegen sieht dieselbe als ein besonderes Vermögen oder eine Receptivität, und zwar das einzige Vermögen an, durch welches uns Gegenstände zum Erkennen gegeben werden. Was wir also nicht empfinden können, liegt ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit, z. B. das Einfache, das Unendliche u. s. w. (E. 35.*) 36.), s. Empfindbar. Nach Kants Theorie der Sinnlichkeit ist sie eine besondre Anschauungsart der Erscheinungen, welche ihre *a priori* nach allgemeinen Principien bestimmbare Form hat. Nach

Leibnitz ist sie eine bloss empirische Apprehension der Dinge an sich selbst, die sich als sinnliche Anschauung nur durch die Undeutlichkeit der Vorstellung von einer intellectuellen oder Verstandesanschauung auszeichnet (E. 65.). Leibnitz machte also einen bloss logischen, Kant aber macht einen realen Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand (A. 25.*). Wir haben aber auch

7. II. eine praktische Sinnlichkeit oder das sinnliche Begehrungsvermögen, sinnliche Willkühr (*sensualitas appetitiva, arbitrium sensitivum, sensualité appétitive*), s. Wille.

8. Apologie für die Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit ist, als Erkenntnissvermögen, in übelm Rufe. Man sagt ihr viel Schlimmes nach: z. B.

a. dass sie die Vorstellungskraft verwirre;

b. dass sie sich zur Herrscherinn des Verstandes aufwerfe;

c. dass sie sogar betrüge und man in Ansehung ihrer nicht genug auf seiner Hut seyn könne.

Andrerseits fehlt es ihr auch nicht an Lobrednern, vornehmlich unter Dichtern und Leuten von Geschmack. Diese preisen die Versinnlichung der Verstandesbegriffe nicht allein als Verdienst, sondern setzen auch gerade hierin, und dass die Begriffe nicht so mit peinlicher Sorgfalt in ihre Bestandtheile zerlegt werden müssten, das Prägnante (die Gedankenfülle) oder das Emphatische (den Nachdruck) der Sprache und das Einleuchtende (die Helligkeit) im Bewusstseyn. Wir brauchen hier keinen Panegyristen, sondern nur einen Advocaten wider den Ankläger, und den macht Kant auf folgende Art mit allem Glück (A. 30. f.).

ſpiele ein abſtract gedachter Begriff *in concreto* dargeſtellt oder erläutert wird;

c. äſthetiſche Wahrheit habe, d. i. eine bloſs ſubjective Wahrheit, die nur in der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit dem Subject und den Geſetzen des Sinnenſcheins beſteht und folglich nichts weiter als ein allgemeiner Schein iſt;

d. äſthetiſche Gewiſsheit habe, die auf dem beruhe, was dem Zeugniſſe der Sinne zufolge nothwendig iſt, d. h. durch Empfindung und Erfahrung beſtätigt wird (L. 51. A. 34.).

## Sinnreich,

*perſpicax*, *ingénieux*. Das Prädicat ſinnreich, in welchem Sinn Gedanken bedeutet, giebt man in der Anthropologie dem, der in einem Geiſtesproducte vergleichenden Witz mit Urtheilskraft in einem höhern Grade verbindet (A. 155.). Wenn der Witz Dinge mit einander vergleicht, die ungleichartig ſind, um ſo Aehnlichkeiten unter ihnen aufzufinden und dem Verſtande auf dieſe Weiſe Stoff zu geben, ſeine Begriffe allgemein zu machen, ſo iſt das angenehm, beliebt, ja aufmunternd. Die Urtheilskraft ſchränkt dagegen die Begriffe ein, und trägt mehr zur Berichtigung, als zur Erweiterung derſelben bei; ſie iſt aber unbeliebt, weil ſie ſtrenge und in Anſehung der Freiheit zu denken einſchränkend iſt. Wer beides mit einander verbindet (das Spiel mit dem Geſchäft, die Blüthe der Jugend mit der Frucht des Alters), der iſt ſinnreich (reich an Gedanken, die ſich dennoch, gleich als wären ſie ein bloſses Spiel, empfehlen) (A. 154. f.).

## Sitten,

*mores*, *moeurs*. Alle Handlungsweise wird entweder aus der Wahrnehmung des Weltlaufs (von dem, was geschieht, und wie gehandelt wird), oder aus der praktischen Vernunft *a priori* (was geschehen und wie gehandelt werden soll) geschöpft. Sie heisst aber eigentlich nur in der ersten Bedeutung Sitten, d. i. Manieren und Lebensarten, obwohl das Wort Sittlichkeit diejenige Handlungsweise betrifft, die für Jedermann geboten ist (K. IX.). S. Moralität. Die Metaphysik der Sitten (G. V. 7.), könnte man daher sagen, ist die Wissenschaft von den Gesetzen für die Sitten, insofern diese Gesetze *a priori* entspringen, und für Jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen, eine Handlungsweise vorschreiben, s. Moral, 5. Sie soll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens untersuchen, welche aus der praktischen Vernunft *a priori*, d. i. dem reinen Willen selbst, geschöpft werden, der daher auch autonomisch ist oder sich selbst das Gesetz giebt. Sie stellt daher auch nur solche Bewegungsgründe des Handelns auf, die, als solche, völlig *a priori*, bloss durch Vernunft vorgestellt werden, und eigentlich moralisch sind (G. V. 10.). Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, welche Kant geschrieben hat, ist nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Sitten, insofern diese moralisch seyn sollen; welches allein ein, in seiner Absicht, ganz[illegible] aller moralischen Untersuchung abzus[illegible] schäft ausmacht. Er hat dies oberste P[illegible] sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die [illegible] sucht (G. V. 13 M. II, 13.), s. [illegible]

## Sittengesetz,

moralisches Gesetz, s. Regel, *a priori*; Gesetz, ethisches, formales u. praktisches, auch Sittenlehre.

## Sittenlehre,

s. Moral. Die Unterscheidung der Sittenlehre von der Glückseligkeitslehre findet man im Art. Glückseligkeitslehre. S. auch Ethik. Wenn die Sittenlehre nichts anders als Glückseligkeitslehre wäre, so würde es ungereimt seyn, sich zum Behuf derselben nach Principien *a priori* umzusehen. Denn so scheinbar es auch lauten mag, dass die Vernunft noch vor der Erfahrung (*a priori*) einsehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genuss wahrer Freuden des Lebens gelangen könne, so ist doch alles ganz grundlos angenommen, was man darüber *a priori* lehrt, oder es ist Tautologie. Nur die Erfahrung kann uns lehren, was uns Freude bringe, und uns folglich glücklich mache. Jeder kann nur durch Beobachtung seiner selbst wissen, worinn er seine Freuden zu setzen, und nur die Betrachtung der Natur kann ihn die Mittel lehren, wodurch er sie zu suchen habe. Alles scheinbare Vernünfteln *a priori* ist hier im Grunde nichts, als auf Induction gegründete comparative Allgemeinheit der Erfahrung. Der eine sucht sein Glück in der Befriedigung des Erhaltungstriebes, der andere in der des Geschlechtstriebes, ein dritter in der des natürlichen Triebes zur Ruhe u. s. w. Jeder kann also nur auf seine besondere Art glücklich werden. Aber gesetzt, dass auch mehrere einerlei Wünsche haben, so sind doch die Mittel, sie zu befriedigen, nicht für alle dieselben oder auf die nehmliche Art zu erlangen, und wie oft muss man

nicht erst aus Schaden klug werden (K. VIII. f.). Ganz anders ist es mit der Sittlichkeit.

2. Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit verlachen, keinen gewünschtern Dienst thun, als ihnen einräumen, dass die Begriffe der Pflicht lediglich aus der Erfahrung gezogen werden müssten. Denn wenn man auch aus Menschenliebe einräumt, dass noch die meisten unserer Handlungen pflichtmässig sind, so geschehen sie doch in der Erfahrung nicht aus Pflicht, sondern aus Selbstsucht, wenigstens sind selbstsüchtige Triebfedern immer mit denen der Pflicht dabei vermischt. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu seyn, um in gewissen Augenblicken sogar an der Wirklichkeit der Tugend in der Welt zu zweifeln. Und hier kann uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfall von unsern Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, dass die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung und für sich selbst gebietet, was geschehen soll, wenn es gleich bisher noch nicht geschehen ist (G. 27. f. M. II, 39.).

3. Will man dem Begriff von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit bestreiten und sie für ein blosses Hirngespinnst erklären, das nirgends zu finden sei, so muss man zugeben, dass das Sittengesetz nicht bloss für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt gelten müsse. Denn sollte es bloss für die Menschen gültig seyn, so müsste es aus der besondern Natur des Menschen hergenommen seyn, aber eben in dieser besondern Natur des Menschen ist gerade das Gegentheil zu finden, nehmlich ein Wille, der sich gegen die sinnlichen Neigungen leidend verhält, und dem Sittengesetz zuwider die Maxime hat, diese, als sein oberstes Gut, zu befriedigen. Wie wäre es aber möglich, das Sittengesetz als ein Gesetz für

alle vernünftige Wesen gelten zu lassen, wenn wir es doch als Gesetz der Bestimmung unseres menschlichen Willens aus der Erfahrung gezogen hätten, und es nicht völlig *a priori* aus reiner Vernunft, bei der von aller Sinnlichkeit und ihrem Einfluss auf den Willen abstrahirt wird, entspränge? (G. 28. f. M. II, 40.).

4. Man könnte auch der Sittlichkeit keinen schlimmern Dienst thun, als wenn man sie von Beispielen ableiten wollte, die der Idee der Sittlichkeit nie vollkommen adäquat seyn können. Jedes Beispiel, das mir von einer Pflicht vorgestellt wird, muss überdem selbst erst nach Principien der Moralität beurtheilt werden, ehe es für musterhaft erkannt werden kann. Selbst Christus (der Heilige des Evangelii) muss zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: Was heisset du mich (den du siehest, den sichtbaren Menschen) gut? Niemand ist gut (mit dem Urbild des Guten eins, demselben ganz angemessen, ein solcher Gegenstand als das Ideal des Guten), als der einige Gott (den ihr nicht sehet, der als Ideal nicht ein sichtbarer Mensch seyn kann) (Matth. 19. 17.). S. Sittlichkeit. Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem selbstständigen höchsten Gut? Lediglich aus der Idee der Vernunft von sittlicher Vollkommenheit eines freien Willens, s. Ideal, 9. f. Beispiele setzen nur die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, ausser Zweifel, aber man kann die Sittlichkeit nicht aus ihnen schöpfen (G. 29. f. M. II, 41.).

## Sittlich,

s. Moralisch. Sittlich todt wäre ein Mensch, wenn er ohne alles moralische Gefühl wäre.

Er wäre dann völlig unempfänglich für die Empfindung des Einflusses des Moralgesetzes auf die Sinnlichkeit. Dann könnte (um in der Sprache der Aerzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf das moralische Gefühl bewirken, und die Menschheit würde sich (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die blosse Thierheit auflösen, und mit der Masse anderer blosser Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden (T. 37.) Sittlicher Zwang, s. Zwang. Sittliches Gefühl, s. Achtung und Sinn.

## Sittlichkeit,

Moralität, *moralitas*, *moralité*, s. Moralität. Die Gesinnung, die Glückseligkeit nur unter der Bedingung zu wünschen, dass alle unsere Maximen mit dem moralischen Gesetze übereinstimmen, heisst die sittliche Denkungsart; s. Selbstliebe (R. 52. *). Alles kömmt darauf an, dass die Gesinnung sittlich ist, weil die Sittlichkeit eben darin besteht, dass man jede Neigung, also auch den Wunsch der Befriedigung aller Neigungen, unter dem Namen der Glückseligkeit, dem Gesetz der Pflicht unterordne. So allein ist eine ächte Denkungsart in dem Menschen, die allein etwas Sittliches ist, und wohl von der Sinnesart unterschieden werden muss, s. Sinnesart. In Christo denken wir uns eine solche sittliche Denkungsart, Petrus sagt daher auch (1. Petr. 2, 22): „er habe keine Sünde gethan, und es sei kein Betrug in seinem Munde erfunden.“ S. Sittenlehre, 4.

2. Wenn man aber fragt: [illegible] tlich die reine Sittlichkeit sei, [illegible] lung moralischen Gehalt [illegible]

sie die gemeine Menschenvernunft, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch so wie den Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, angeben können. Selbst ein zehnjähriger Knabe wird schon die reine Tugend unterscheiden können, wenn ihm ein Beispiel derselben zur Beurtheilung vorgelegt wird, ohne durch den Lehrer dazu angewiesen zu seyn. Man erzähle z. B. die Geschichte eines ehrlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen Person beizutreten. Man bietet ihm Gewinn, d. i. grosse Geschenke oder hohen Rang an, er schlägt sie aus. Der Knabe wird dem Verhalten jenes ehrlichen Mannes Beifall geben, er wird es billigen, weil Gewinn ihn nicht zum Handeln verleitet. Nun fängt man damit an, dass man ihm mit etwas drohet, wodurch dieser Mann Verlust leiden würde. Mächtige drohen ihm, ihn zu verfolgen, der Landesfürst drohet ihm, ihn hinrichten zu lassen. Seine mit äusserster Noth und Dürftigkeit bedrohete Familie flehet ihn selbst um Nachgiebigkeit an, ohne ihn, so unaussprechlich es ihn auch schmerzt, in seiner Ehrlichkeit wankend machen zu können. Der jugendliche Zuhörer wird hierbei wahrlich stufenweise von der Billigung zur Bewunderung, von da zum Erstaunen, und endlich bis zur grössten Verehrung und zu dem Wunsche steigen, selbst ein solcher Mann seyn zu können. Die ganze Bewunderung und selbst Bestrebung zur Aehnlichkeit mit diesem Charakter beruht hier lediglich auf der Reinigkeit des sittlichen Grundsazzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgestellet werden kann, dass man alle sinnlichen Triebfedern von denen zur Handlung wegnimmt. Also muss die Sittlichkeit auf das menschliche Herz desto mehr Kraft haben, je reiner sie dargestellt wird. Soll demnach das Gesetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend überall einigen Einfluss auf unsere

Seele ausüben, so muss sie rein von Absichten auf das Wohlbefinden des Menschen seyn. Dasjenige aber, dessen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verstärkt, muss ein Hindernis gewesen seyn. Folglich ist alle Beimischung der Triebfedern, die von eigener Glückseligkeit hergenommen werden, ein Hindernis, dem moralischen Gesetze Einfluss aufs menschliche Herz zu verschaffen, (P. 277. ff. M. II, 373.).

## Sittsamkeit,

*pudicitia, modestie.* Eine Neigung, durch guten Anstand (Verhehlung dessen, was Geringschätzung erregen könnte) Andern Achtung gegen uns einzuflösen (S. III, 254.). Wenn die Natur jedes Individuum durch den Instinct zur Nahrung erhält, so sorgt sie durch den Instinct zum Geschlecht für die Erhaltung jeder Art; dieser ist also nach jenem der vorzüglichste. Die Vernunft beweiset aber ihren Einfluss auch an diesem. Der Reiz des Geschlechts, der bei den Thieren bloss auf einem vorübergehenden, grösstentheils periodischen, Antriebe beruhet, ist bei den Menschen der Verlängerung und sogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig. Diese treibt nun ihr Geschäft mit mehr Mässigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger, je mehr der Gegenstand den Sinnen entzogen wird. Kleidung und Weigerung sind die Kunststücke, um von bloss empfundenen zu idealischen Reizen, von der bloss thierischen Begierde allmählig zur Liebe, und mit dieser vom Gefühl des bloss Angenehmen zum Geschmack für Schönheit, anfänglich nur an Menschen, dann aber auch an der [illegible] überzuführen. Hierzu kömmt nun die Si[illegible] keit, welche Achtung, als die Grundla[illegible] wahren Geselligkeit einflösst, und der De-

art die Richtung zur Ausbildung des Menschen, als eines sittlichen Geschöpfs giebt (S. III, 253. f.)

2. Kant sagt: Sittsamkeit sei ein Selbstzwang, der die Leidenschaft versteckt (A. 44.), und sei als Illusion oder Sinnenschein sehr heilsam, s. Sinnenschein. Die Neigung zum Geschlecht scheint sich immer mit guten sittlichen Eigenschaften zu vertragen, aber sie schweift auch aus. Daher ist die Schamhaftigkeit als ein Supplement der Grundsätze höchst nöthig, denn in keinem Fall wird die Neigung so leicht zum Sophisten, gefällige Grundsätze zu erklügeln, als hier. Sie dient aber zugleich zum Schutz gegen den Ekel. Die zärtliche Sittsamkeit des andern Geschlechts durch Zoten in Verlegenheit oder Unwillen zu setzen, ist daher auch eine plumpe und verächtliche Ungezogenheit (S. II, 338. f.).

3. Die Gesellschaft findet auch eine bejahrte Person des weiblichen Geschlechts mit Sittsamkeit und Freundlichkeit liebenswürdiger, als ein Mädchen, dem diese Eigenschaften mangeln. Zumahl wenn jene Person auf eine muntere und vernünftige Art gesprächig ist, und die Vergnügungen der Jugend, woran sie selbst nicht Antheil nimmt, mit Anstande begünstigt. Sie ist, indem sie für alles sorgt, Zufriedenheit und Wohlgefallen an der Freude, die um ihr her genossen und geäussert wird, verräth, noch immer eine feinere Person, als ein Mann in gleichem Alter (S. II, 348. f.).

## Sitz,

*sedes, siège.* Der Sitz ist der willkü[illegible] mithin erworbene, dauernde Besit[illegible] Gegenstandes (K. 84.). Er ist vom blossen

unterſchieden, der überhaupt die rechtliche Macht über einen Gegenſtand bedeutet (K. 65. 84.). Es iſt jedem Einzelnen erlaubt, ſeinen Sitz auf der Erde zu haben, und kein Menſch kann ihm dieſes ſtreitig machen, ohne ſich ſelbſt zu widerſtreiten. Dies gründet ſich auf den urſprünglichen Geſammtbeſitz (gemeinſamen Beſitz) des Erdbodens, welcher allein der Grund der Möglichkeit zum Erwerbe eines Privatbeſitzes iſt (K. 84.).

2. Das Recht aller Menſchen, auf dem Erdboden ihren Sitz zu haben, iſt angebohren (durch die Natur ſelbſt conſtituirt, ohne allen rechtlichen Act als gültig beſtimmt). Das Recht, auf dem Erdboden einen beſtimmten Sitz zu haben, muſs erworben werden (Tieftrunk phil. Unterſ. über das Privat- und öffentl. Recht. 1. Th. S. 248.).

3. Alle äuſsere Objecte der Willkühr ſind objectiv (von Geſetzes wegen) mögliches Eigenthum von Jedermann; folglich müſſen ſich alle im urſprünglichen Geſammtbeſitze befinden. Allen iſt durch die Natur der Erdboden zum Sitze angewieſen. Wollen Alle ihren Sitz auf der Erde haben, ſo muſs auch jeder Einzelne ſeinen Sitz auf derſelben haben. Der Sitz des Einzelnen muſs ein eigenthümlicher werden können, weil ſonſt jeder ihn entſetzen könnte, und dann alle einen Geſammtbeſitz und dennoch keiner einen Sitz haben würde, welches ſich widerſpricht. Ein eigenthümlicher Sitz iſt ein beſonderer, welcher alle Andern von ſeiner Einnehmung ausſchlieſst. Die Natur aber conſtituirt den Menſchen nicht einen ſolchen beſondern Sitz. Daher muſs er erworben werden (Tieftrunk, a. a. O. S. 248. f.).

## Skandal,

s. Scandal.

## Skepticismus,

allgemeine metaphysische Zweifelsucht, allgemeine metaphysische Zweifellehre, skeptische Denkart. *Scepticismus*, *Scepticisme*, *Philosophie sceptique*. Der Grundsatz einer kunstmäßigen und scientifischen Unwissenheit (C. 451. L. 130.). Er ist eine Krankheit,*) welche die Grundlagen aller Erkenntniss untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen. Er ist aber von der skeptischen Methode gänzlich unterschieden, s. Antithetik, 6. Eine Geschichte des Skepticismus haben wir unter dem Titel: Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion von D. Carl Friedr. Stäudlin, ordentl. Prof. der Theologie zu Göttingen, Leipzig 1794. 2. B. in 8. Der Hauptgesichtspunct in diesem Buche ist die Geschichte des Skepticismus selbst, damit ist aber die Literärgeschichte desselben, die Geschichte der Skeptiker, die Geschichte der Widerlegungen des Skepticismus und auch hie und da Urtheile und Meinungen über denselben verbunden wor-

*) Wie Diogenes von Laerte (im Pyrrho) sagt. Er nennt diese Krankheit die Arrepsie, d. i. den Zustand des Gemüths, sich für keine Meinung mehr als für das Gegentheil derselben zu bestimmen, oder, wie die Wage, stets im Zustand des Gleichgewichts zu bleiben.

den. Aus dieser Schrift will ich die Theorie über den Skepticismus und die Gattungen desselben im Auszuge darstellen.

2. Der Skepticismus kann entweder als etwas Subjectives oder als etwas Objectives betrachtet werden. Subjectiv betrachtet ist er entweder ein Zustand des Gemüths, eine Denkart oder Maxime, welche in hohem Grade allgemeine metaphysische Zweifelsucht heisst, oder eine Kunst, eine Fertigkeit, eine Methode, unter dem Namen einer allgemeinen metaphysischen Zweifellehre. Objectiv wäre er ein System oder eine Reihe von Sätzen. Der Skepticismus als Denkart betrachtet ist das, was in 1. erklärt worden ist. Er ist eine solche Stimmung des Gemüths, da man über keinen Gegenstand und keine Erkenntniss etwas bejahet oder verneint und alles ohne Unterschied bezweifelt, selbst das, dass man alles bezweifeln müsse, indem man die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewissheit zu gelangen. Kant erklärt daher den Skepticismus, als einen Zustand des Gemüths auch so: es ist das, ohne vorhergegangene Critik, gegen die reine Vernunft allgemein gefasste Misstrauen, bloss um des Misslingens ihrer Behauptungen willen (E. 78). Das Misslingen mit dem Gebrauche der reinen Principien *a priori*, welches den Skepticismus (das allgemein gefasste Misstrauen gegen diese Principien) veranlasst, findet aber nur in den Fällen statt, wo lediglich Beweise *a priori* verlangt werden können; weil die Erfahrung hierüber nichts bestätigen oder widerlegen kann. Dieses Misslingen besteht nun darin, dass Beweise *a priori* von gleicher Stärke, die gerade das Gegentheil von dem, was jene Beweise *a priori* wiesen, in der allgemeinen Menschenvernunft halten sind, wenn nicht eine Critik derselben vorhergeht. Wenn nehmlich die Critik die Gr-

ſätze *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung, welche aus der Vernunft entſpringen, nicht vorher als ſolche, durch die allein Erfahrung möglich iſt, die aber auch zu keiner Erkenntniſs über die Erfahrung hinaus anwendbar ſind, wohl geſichert hat: ſo werden ſie leicht für Grundſätze gehalten, welche weiter als bloſs für Gegenſtände der Erfahrung gelten. Und ſo entſpringt dann ein Dogmatismus des Ueberſinnlichen, oder das, ohne vorhergehende Critik des Vernunftvermögens, bloſs weil es dem Scheine nach gelingt, gefaſste (alſo blinde) allgemeine Zutrauen zu den Principien (oder dem Vermögen) *a priori* der Vernunft, man erkenne durch ſie das Ueberſinnliche. Allein nun treten dagegen Grundſätze *a priori* der Möglichkeit des ſyſtematiſchen Vernunfterkenntniſſes auf, die auch aus der Vernunft entſpringen, aber nicht, wie jene Erfahrungsgrundſätze, Verſtandesbegriffe, ſondern Ideen enthalten, die nie in der Erfahrung gegeben werden können, ſondern nur dienen ſollen, die Erfahrungserkenntniſſe nach dieſen Ideen immer weiter zu treiben, immer vollſtändiger und ſyſtematiſcher zu machen. Wenn nun, wie es gewöhnlich geſchieht, dieſe Ideen für Begriffe von wirklichen Gegenſtänden genommen werden, ſo entſtehet ein Widerſpruch in der Vernunft, nehmlich die Beweiſe aus dieſen Ideen widerſprechen den Beweiſen aus jenen Verſtandesbegriffen. Daher muſs nun nicht allein ein Skepticismus in Anſehung alles deſſen, was durch bloſse Ideen der Vernunft gedacht wird, ſondern endlich auch ein Verdacht gegen alle Erkenntniſs *a priori* entſpringen. Und ſo iſt das wahr, was Kant an einem andern Ort (C. 22) ſagt: daſs der dogmatiſche Gebrauch der Vernunft ohne Critik zum Skepticismus führe (E. 78. * f.), ſ. Aufgabe, 13. Beide, der Dogmatismus und der Skepticismus, ſind aber gleich fehlerhaft. Der letztere inſonderheit ver-

tilgt, indem er auf alle behauptende Erkenntniſs Verzicht thut, alle unſere Bemühungen, zum Beſitz einer Erkenntniſs des Gewiſſen zu gelangen. Dieſe Erklärung des Skepticismus gehet nicht, wie Stäudlin (Th. 1. S. 14.) meint, nur auf eine gewiſſe Gattung deſſelben, der aus einer gewiſſen beſondern Quelle entſpringt, ſondern es iſt die Erklärung des Skepticismus überhaupt in ſubjectiver Bedeutung, und Sextus und Hume, die beiden gröſsten Repräſentanten des Skepticismus, gingen nicht von einer ſorgfältigen Kritik des Erkenntniſsvermögens aus, wie wir ſehen werden, und eben ihr Dogmatismus und falſcher Empirismus ſtürzte ſie in einen allgemeinen Skepticismus (L. 130.) So ſchädlich nun aber auch dieſer Skepticismus iſt, ſo nützlich und zweckmäſsig iſt doch die Skepticſche Methode. Unter dieſer Methode verſteht Kant die Art, etwas als ungewiſs zu behandeln und auf die höchſte Ungewiſsheit zu bringen. Die Abſicht dieſer Methode iſt nehmlich, der Wahrheit auf diesem Wege auf die Spur zu kommen. Dieſe Methode iſt alſo eigentlich eine bloſse Suſpenſion des aſſertoriſchen Urtheilens, bis daſs die Wahrheit entdeckt iſt, und man zur Möglichkeit einer unumſtöſslichen Aſſertion gelangt. Sie iſt dem kritiſchen Verfahren ſehr nützlich, worunter diejenige Methode des Philoſophirens zu verſtehen iſt, nach welcher man die Quellen ſeiner Behauptungen oder Einwürfe unterſucht. Dieſe Methode iſt die einzige, welche ſichere Hoffnung giebt, zur Gewiſsheit zu gelangen, ſ. Methode, critiſche, Antithetik, 6 und Diſciplin, 7. ff. In der Mathematik und Phyſik hat man den Skepticismus zwar auch anwenden wollen, aber mit wenigem Glück. Nur diejenige Erkenntniſs hat ihn veranlaſſen können, die weder mathematiſch noch empiriſch iſt, die rein philoſophiſche. Der abſolute Skep-

ticismus, von dem in diesem Artikel die Rede ist, giebt alles für Schein aus, und unterscheidet sich dadurch von der skeptischen Methode, welche in der Mathematik und Physik nicht statt findet. Der erstere widerspricht sich selbst; denn er unterscheidet Schein von Wahrheit und muss mithin doch ein Merkmal des Unterschiedes haben, folglich ein Erkenntniss der Wahrheit voraussetzen (L. 131.).

3. Xenophanes, der Stifter der eleatischen Philosophie, in Kolophon, einer berühmten Stadt in Kleinasien, um dieselbe Zeit als Pythagoras gebohren, der aber zu Elea oder Velia, einer damals nicht längst gestifteten Pflanzstadt der Phocäer im Unteritalien lebte, soll sowohl zu dem Skepticismus *) als zu dem Rationalismus den Grund gelegt haben (Tennemann, Gesch. der Phil. 1. B. S. 165.); er legte aber wohl eigentlich den Grund zu jener heilsamen skeptischen Methode, die wir überhaupt bei den Eleatikern, diesen vortrefflichen Denkern finden, und die, vom Skepticismus sehr unterschieden, gar nicht zu verwerfen ist. Dass er nicht Skeptiker war, dafür bürgen ja seine dogmatischen Behauptungen: alles, was ist (nehmlich die Substanz), ist ewig, unveränderlich, ewig dauernd; und, es ist nur Ein Gott möglich, welcher ewig, Eins und sich durchgängig ähnlich und gleich ist. Seine skeptische Methode aber zeigt sich in seiner Antithetik (s. Antithetik, 6.); denn er stellte folgenden Widerstreit von Behauptungen auf: Gott (oder die Welt, denn beide fasste er in Eine Idee unzer-

*) Diogenes von Laerte hält ihn (im Pyrrho) darum für einen Skeptiker, weil er gesagt habe: Niemand weiss was Gewisses, noch wird es jemals erkunden.

trennlich zusammen. Die Welt ist Gott, Gott ist die Welt) ist weder grenzenlos noch begrenzt: weder unbeweglich noch beweglich, s. Opposition, dialektische. Dieser Widerstreit wurde zwar nach einer kleinen Schrift vom Aristoteles (*de Zenone, Xenophane et Gorgia*) dem Zeno zugeschrieben, welcher Meinung auch Kant (C. 530), und mit ihm ich in der eben angeführten Stelle dieses Wörterbuchs, gefolgt ist; allein Fülleborn (*Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia Aristoteli vulgo tributus, passim illustratus, Halae* 1789, 4.), Tiedemann (Geist der specul. Philos. Th. 1. S. 143. f.) und Tennemann (a. a. O. S. 153. *) f.) haben gezeigt, dass das dritte und vierte Kapitel dieses Bruchstücks nicht Philosopheme des Zeno, sondern des Xenophanes enthalte. Spalding aber hat bewiesen (*Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia, Berol.* 1793.), dass in den beiden ersten Kapiteln vom Melissus die Rede sei. Eben so wenig war Parmenides des Xenophanes Freund und Schüler ein Skeptiker; denn er erklärte ja die Vernunft für untrüglich und unabhängig von dem Zeugniss der Sinne. Heraklit, zu Ephesus gebohren, lebte um die 70. Olympiade und war in seinen Jünglingsjahren ein Skeptiker, allein im Alter, war er der grösste Dogmatiker; dort behauptete er, nichts zu wissen, hier war er überzeugt, alles zu wissen. Gorgias schnitt zwar dem menschlichen Verstande jede Aussicht auf reale Erkenntniss ab; allein er war dennoch kein Skeptiker, sondern ein dogmatischer Sophist, der sogar den Dünkel hatte, jede Frage auf der Stelle beantworten zu wollen (Tennemann Th. 1. S. 325). Noch weniger sind, wie die Alten wähnten, Zeno von Elea und Demokrit Skeptiker gewesen.

4. Pyrrho, aus Elis im Peloponnes gebür-

tig, der schon im Zeitalter des Aristoteles und Epikur lebte, aber erst späterhin berühmt wurde, war erst ein Mahler, und unstreitig der erste Skeptiker, welcher Aufsehen machte. Er war ein Schüler des Anaxarch, welcher den Demokrit zum Lehrer gehabt hatte. Er verwarf alle Assertion im Urtheil, er liefs es sogar unentschieden, ob etwas gut oder böse, recht oder unrecht sey; und war dabei dennoch ein rechtschaffener Mann. Alexander der Grofse liefs ihn, in einem Alter von 90 Jahren, hinrichten, weil er den Tod eines Satrapen vom Alexander gefordert hatte. Dieser Philosoph war zwar nicht der erste Lehrer eines vollendeten Skepticismus, aber er soll doch denselben fafslicher und einleuchtender *) abgehandelt haben, als seine Vorgänger (*Sext. Emp. Hyp. I*, 3.). Daher nannten sich seine Schüler nicht nur Skeptiker, d. i. Forschende (nach der Wahrheit), Aporetiker, d. i. Zweifler, Ephektiker, d. i. Zurückhaltende (den Beifall) und Zetetiker, d. i. Suchende, sondern auch Pyrrhonier. Ein gewisser Theodosius aber trieb den Skepticismus so weit, dafs er die Namen Pyrrhonier und Pyrrhonismus verwarf, weil wir nie unsre Denkart mit dem Namen der eines Andern sicher bezeichnen könnten, und überdem der Ursprung des Skepticismus sich in das grauelte Alterthum verliere. Pyrrho selbst schrieb nichts Philosophisches, desto mehr wurden aber seine Zweifellehren von seinen Freunden und Schülern, von Timon **), Aenesidemus, Numenius,

*) Σωματικοτερον και επιφανεςερον.

**) Ihn nennt Sextus Empirikus: προφητης των Πυρρωνος λογων.

Nausiphanes in Schriften erklärt (*Diogenes Laert. Pyrrho.*).

5. Timon aus Phlius in Achaia, ein Arzt, war der Schüler und gröfste Verehrer des Pyrrho. Die Hauptsätze seines Skepticismus waren:

a. Die Dogmatiker haben keine Wissenschaft begründet (weil sie die obersten Grundsätze nicht beweisen, sondern voraussetzen).

b. Die Gegenstände, deren Erforschung sie am angelegentlichsten beschäftigt hat, sind für uns nicht erkennbar (nehmlich die Dinge an sich).

c. Alles Wissen ist zwecklos und entbehrlich, (denn wir können doch nicht erkennen, was an sich gut oder böse ist.). (Tennemann a. a. O. S. 176. ff.)

6. Aenesidemus, ein Kreter, und Zeitgenosse des Cicero, stand zu Alexandrien auf und gab dem Skepticismus neues Ansehen. Er scheint ihn zuerst in ein System gebracht zu haben, denn er schrieb ein systematisches Werk darüber in 8 Büchern. In dem ersten Buche zeigte er den Unterschied zwischen den Pyrrhoniern und Akademikern *) und erklärte die letztern für Dogmatiker. Im fünften Buche suchte er alle Causalität, die er Aetiologie (Bestimmung einer Ursache) nannte, als einen leeren, nichtigen Begriff, aufzuheben. Es ist zu bedauern, dafs das ganze Werk, bis auf ei-

*) Die Akademiker behaupteten und verwarfen nehmlich v[illegible] dogmatisch, vertheidigten hie und da stoische Lehrsätze, un[illegible] schienen im Streite gegen die Stoiker selbst als Stoiker. Si[illegible] dersprachen sich selbst, indem sie alle Wahrheit aufhoben, doch behaupteten, es gebe allgemein begreifliche Dinge.

nen Auszug des Photius aus demselben, verlohren gegangen ist (Stäudlin, a. a. O. Th. I. S. 299. ff.).

7. Arcesilas oder Arcesilaus, aus Pitane in Aeolien gebürtig, war anfangs zu Athen Peripatetiker. Er ging sodann zur Akademie über, und ward endlich durch den strengen und hartnäckigen Dogmatismus der Stoiker veranlasst, eine neue (die mittlere) Akademie zu stiften. Diese unterschied sich von den damals sich ausbreitenden Pyrrhoniern bloss durch ihren warmen Parteigeist und durch den Dogmatismus in der Behauptung, dass alles ungewiss sey. Arcesilas Hauptsatz war nehmlich: man könne nichts wissen, nicht einmal das, dass man nichts wisse, und er unterschied sich von den Pyrrhoniern nur dadurch, dass er obigen Satz assertorisch ausdrückte, die Pyrrhonier aber jede Assertion verwarfen (*Cicero Qu. Ac. lib. I*, 12.) Arcesilas zog durch seine hinreissende Beredsamkeit eine grosse Menge Schüler an sich, wozu wohl auch sein treffender und logischer Vortrag mitwirkte. Er setzte die Stoiker selbst durch seine Vorträge in Erstaunen. Diese waren damals noch unerfahren in den Redekünsten, mit welchen Arcesilas Zenos Lehrsätze angriff und seinen Zuhörern unwillkührlich Beifall abzwang. Wer sich mit ihm in einen philosophischen Streit einliess, ward überwunden, und die übrigen hörten mit stiller Bewunderung zu. Seine Zeitgenossen und Mitbürger wollten nichts mehr annehmen, wenn es Arcesilas nicht gesagt hätte (*Cicero Qu. Ac. lib. II*, 18). Seine Stärke in der Beredsamkeit verdankte er grossentheils dem Studium der grossen Dichter, besonders Homers und Pindars, und der Werke Platos. Er war sehr streng gegen seine Schüler, doch erfüllte er sie stets mit Hoffnung. Arcesilas war reich, aber auch auf die edelste Art wohlthätig. Er ermahnte seine Schüler selbst, auch

andre Lehrer zu hören. Dieser Philosoph blühete um die 120. Olympiade und starb im 75 Jahre seines Alters, in der 134 Olympiade. Er hatte die Tugend geübt, die er durch seine Raisonnements ganz ungewiss gemacht hatte. Was seinen Skepticismus betrifft, so sind die Nachrichten des Sextus Empirikus darüber die ausführlichsten und richtigsten. Uebrigens behaupteten im Alterthum viele, er habe nicht dem Skepticismus, sondern bloss der skeptischen Methode angehangen. Allein, sagt Tiedemann, theils weiss Cicero davon nichts, theils bauet Sextus auf diese Nachricht nichts. Arcesilas setzte seinen Skepticismus hauptsächlich den dogmatischen Stoikern entgegen, und es ist wohl möglich, dass er nur diese mit seiner skeptischen Methode ängstigen und den Ungrund des Dogmatismus ins Licht setzen wollte. Cicero war ein zu schlechter Philosoph, um dieses auch nur ahnden zu können, und Sextus sahe dies auch wohl nicht ein (Stäudlin B. 2., Per. II. S. 309. ff. Tiedemann B. 2. Haupt. 13. S. 566 ff.).

8. Karneades, gebohren zu Cyrene um die 159. Olympiade, brachte den Skepticismus besonders zu Athen wieder in Ansehen. Er suchte zu zeigen, dass durchaus kein Vermögen in uns sei, die Wahrheit zu erkennen, es gebe also kein Kriterium der Wahrheit, und nichts sei gewiss. Und doch sind in seinen Untersuchungen der Empfindungen die Gründe enthalten, die allen Zweifel gänzlich umstürzen und dem Dogmatismus in Griechenland den Sieg über den Skepticismus verschafften (Tiedemann, a. a. O. Th. II, S. 572. ff.).

9. Im Sextus dem Empiriker erhielt der Skepticismus einen Mann, der ihn in ein vollständiges System brachte. Dieser Mann ist unstreitig der gelehrteste und geistvollste aller Pyrrhonier gewesen, und hat zu Anfang des dritten Jahrhunderts gelebt. Er hat pyrrhonische Hypo-

geſchrieben, die ein vollkommenes und wohlgeordnetes Syſtem des Pyrrhonismus ſind. Im erſten Buche beſchreibt er den ganzen Geiſt des Pyrrhonismus, im zweiten macht er alle Lehren der Logik, im dritten alle Lehren der Phyſik und Moral zweifelhaft. Dogmatiker, ſagt er (*Hypot.* I. 1.), ſind ſolche, welche meinen, die Wahrheit gefunden zu haben, z. B. Ariſtoteles, Epikur, die Stoiker, u. a. m; — Akademiker ſolche, die ſie für unentdeckbar erklären, z. B. Klitomachus und Karneades; — Skeptiker, welche ſie ſuchen. Die Skepſis iſt die Geſchicklichkeit, Phänomena und Noumena einander ſo entgegenzuſetzen, daſs daraus, wegen des Gleichgewichts der Gründe für und wider, die Zurückhaltung alles Beifalls, die er Epoche (ἐποχη), und aus dieſer eine vollkommene Seelenruhe, die er Ataraxie (ἀταραξια) nennt, entſpringt (I, 4.). Das Prinzip der Skepſis iſt: jedem Grunde kann ein anderer eben ſo ſtarker entgegengeſetzt werden; denn dadurch wird, wie wir meinen, allem Dogmatiſiren ein Ende gemacht (I, 6.). Der Skeptiker ſetzt kein Dogma feſt. Zwar pflichtet er denen vermittelſt der Phantaſie ihm aufgedrungenen Eindrücken bei, und wird z. B. wenn es ihm warm oder kalt iſt, nicht ſagen, daſs es ihm nicht warm oder kalt ſei; allein er wird doch nichts wiſſenſchaftlich beſtimmen (I, 7). Der Fehler des Skepticismus beim Sextus liegt aber allerdings darin, daſs er das Erkenntniſsvermögen nicht kritiſirt, ſondern daſs er dogmatiſirt. Denn iſt die Behauptung, daſs die Gemüthsruhe (Ataraxie) aus der Zurückhaltung des Urtheils (Epoche) hervorgehe, und daſs in dieſer Zurückhaltung die ächte Weisheit beſtehe, nicht ein Dogma? Und gelangt er wohl durch Unterſuchung des Erkenntniſsvermögens zu demſelben? Die Erfahrung iſt es vielmehr, die zu der Epoche führen ſoll, nehmlich die Wahrnehmung

a. der Verschiedenheit unter den Empfindungen der Thiere, da z. B. dem Gelbsuchtigen das gelb erscheint, was ein anderer mit andern Farben sieht, so werden die Thiere, nach der verschiedenen Beschaffenheit ihrer Sinnenwerkzeuge, die Dinge sehr verschieden empfinden;

b. der Verschiedenheit unter den Empfindungen, Neigungen und Urtheilen der Menschen selbst;

c. der Verschiedenheit der Sinne, da z. B. in einem Gemählde das dem Auge erhaben zu seyn scheint, was dem Gefühle platt zu seyn scheint.

Solche Entgegensetzungen sind nun auch in

d. den Umständen;

e. den Lagen, Distanzen und Oertern;

f. Mischungen;

g. der Quantität und Composition der Objecte;

h. dem Verhältniss der Objecte zu einander;

i. dem Seltenen und Häufigen;

k. den Einrichtungen, Gewohnheiten, Gesetzen, fabelhaften Glaubensarten und Meinungen der Dogmatiker.

In allem diesem ist nicht von Untersuchung darüber, wie Erkenntniss möglich ist, die Rede, sondern diese wird vielmehr aus den Wahrnehmungen und der daraus gefolgerten Annahme, dass man jedem Grund einen Grund von gleichem Gewicht entgegensetzen kann, für etwas erklärt, das man wohl immer suchen müsse, aber das in der Erfahrung nie zu finden sei. Und eben das, dass er solche dogmatische Annahmen hatte, d. i. solche, die sich nicht

auf Untersuchung des Ursprungs unserer Vorstellungen und dessen, was dabei zufällig und nothwendig ist, und der Möglichkeit jener Entgegensetzungen, gründeten, stürzte ihn in diesen Skepticismus. Sextus hat überdem 11 Bücher gegen die Mathematiker geschrieben, die aber eigentlich alles in der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Musik, Astrologie, Logik, Physik und Ethik zweifelhaft machen sollen (Stäudlin Th. 1. S. 379. ff.).

10. Unter den neuern Skeptikern zeichnete sich de la Mothe le Vayer aus, der einer der grössten und gebildetsten Gelehrten seines Zeitalters war. Er starb aber im Jahr 1682. Er war der Erzieher des Herzogs von Anjou, Bruders Ludwig XIV., Richelieus und Mazarins Liebling, und erhielt von dem Publikum den ehrenvollen Namen des französischen Plutarchs und Senecas. Vayer bekannte sich ohne alle Zurückhaltung und Einschränkung zu dem alten Pyrrhonismus, den er vorzüglich in den Dialogen des Oratius Tubero (*Cinq Dialogues faits à l' imitation des Anciens, par Oratius Tubero. — Nouvelle edition augmentée d' une Refutation de la Philosophie Sceptique ou Préservatif contre le Pyrrhonisme par Mr. L. M. Kahle. A Berlin*, 1744. 8.) vorgetragen hat. Diese Schrift athmet ganz den Geist der Alten, den Geist der Ciceronischen Dialogen. Sie ist durchaus unterhaltend, elagant und lehrreich geschrieben. Der Verfasser bestimmt diese Dialogen nicht eigentlich für das grosse Publikum, sondern für philosophische Freunde (S. 57.). Die Schrift begreift

a. einen Dialog über die skeptische Philosophie — eigentlich eine Lobrede auf sie. Die Hauptideen sind aus Sextus. Der zweite Dialog

b. das skeptische Gastmal, eine Nachah-

mung der alten Symposien; der dritte Dialog handelt

c. von dem Privatleben; der vierte Dialog

d. von den seltenen und erhabenen Eigenschaften der Esel dieser Zeit; der fünfte endlich

e. von der Verschiedenheit der Religionen.

In diesem letzten Dialog zeigt Vayer, dass die Skepsis den Geist am besten zur wahren Religion vorbereiten und der Geheimnisse des Glaubens fähig machen könne (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. S. 73.).

11. Von Hume's Skepticismus sehe man den Artikel Hume, 3. ff. und Disciplin, 14. f. Dass sein Verfahren keine Kritik, sondern blosse Censur der Vernunft war, findet man in Disciplin, 14.

12. Kants Kriticismus schränkt nun auf der einen Seite den Skepticismus und auf der andern den Dogmatismus ein, und soll also nicht, wie verschiedene behauptet haben, dem Skepticismus, der mit der Metaphysik kurzen Process macht, das Wort reden. Kants vortreffliche Bemerkungen über den Skepticismus, seinen Werth, seine Grenzen und sein Verhältniss zur kritischen Philosophie findet man im Artikel Disciplin, 7 — 16. Noch directer und ausführlicher, als Kant selbst, hat Jakob die kritische Philosophie zur Widerlegung des Skepticismus überhaupt und des Humischen insbesondere gebraucht (Kritische Versuche über David Hume's erstes Buch der Abhandlung über die menschliche Natur; bei der Uebersetzung dieses Werks. Halle 1790. 8.). (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. 269. ff.)

13. Der Verfasser des Aenesidemus (Aenesidemus oder über die Fundamente der von Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik, 1792. 8.) hat zu beweisen gesucht, dass Hume's Skepticismus durch die Vernunftkritik im geringsten nicht widerlegt worden sei. Er behauptet, in der Kritik der reinen Vernunft werde doch das menschliche Gemüth als der Realgrund (Ursache) der nothwendigen synthetischen Urtheile ausgegeben, und daraus, dass wir uns nur das Vermögen der Vorstellungen als den Grund der nothwendigen synthetischen Urtheile denken können, gefolgert, dass das Gemüth wirklich auch der Grund derselben seyn müsse. Aber der Verfasser legt hier Kant etwas zur Last, was ganz ungegründet ist. Denn Kant hat gezeigt, wie das Denken und Erkennen, als Phänomene des innern Sinnes, erfolgen und beschaffen seyn müssen; weiter nichts. Das Gemüth, als Ding an sich selbst, ist nicht erkennbar; aber dass das Selbstbewusstseyn die Bedingung alles Denkens und Erkennens seyn, und dasselbe auf das Gemüth als seine Ursache, in der Erscheinung, bezogen werden müsse, ist wohl nach dem, was Kant darüber gesagt hat, keinem Zweifel unterworfen. Der Verfasser des Aenesidemus irrt sich bloss darin, dass er sich vorstellt, Kant rede vom Denken und Erkennen und dem Realgrunde, d. i. der Ursache desselben, als von Dingen an sich; welches ihm wohl nicht eingefallen seyn kann. Was wir erkennen können, sind ja nur Erscheinungen und Veränderungen in der Sinnenwelt; folglich würde es wohl die unbegreiflichste Inconsequenz in dem Gedankengange eines so scharfsinnigen und tiefsinnigen Denkers seyn, die man ihm gar nicht einmal zutrauen sollte, wenn er, wie der Verfasser des Aenesidemus will, behauptet hätte, dass es

a. einen objectiven Realgrund unserer Erkenntniss und eine davon realiter verschiedene objective Ursache derselben gebe (unter objectiv versteht der V. d. Aen. aber nicht, wie Kant, dass der Begriff einen Gegenstand in der Sinnenwelt habe, sondern dass ein solches Ding an sich vorhanden sei). Der V. des Aenesid. giebt daher vor, K. habe den Satz des zureichenden Grundes nicht nur von Vorstellungen und deren subjectiver Verbindung, sondern auch von Sachen an sich und deren objectivem Zusammenhange gebraucht. Kant kennt aber keinen andern objectiven Zusammenhang für das Denken und Erkennen, als den, der durch Anschauungen im innern Sinn, und die unbedingten Gesetze für die Erfahrungserkenntniss der Gegenstände des innern Sinnes, d. i. für das Denken und Erkennen als Erscheinungen, möglich ist. Es ist daher falsch, dass gerade das, was Hume in Anspruch genommen habe, als ausgemacht vorausgesetzt werde, und, wie der V. des Aenesid. will:

b. K. meine, wir wären berechtigt, von der Beschaffenheit eines Etwas in unsern Vorstellungen auf die objective Beschaffenheit desselben ausser uns (das soll heissen der Dinge an sich selbst) zu schliessen. Dies wäre nur dann wahr, wenn K. von dem Gemüth als einem erkennbaren Dinge an sich selbst und von dem Denken und Erkennen als intelligibeln Veränderungen des Gemuths spräche.

Dieser skeptische Gegner der kritischen Philosophie behauptet ferner, das Bewusstseyn der Nothwendigkeit, welches unsre Urtheile begleite, sei kein unfehlbares Zeichen ihres Ursprungs *a priori* aus dem Gemüth. Und warum nicht? Darum, weil daraus, dass wir uns jetzt etwas nicht anders, als auf eine gewisse Art denken und erklären können, nicht folge, dass wir es uns nie anders würden denken

können. Das wäre freilich richtig, wenn wir es aus dem empirischen Bewusstseyn hätten, dass die Vorstellung nothwendig ist; allein diese Nothwendigkeit ist ja nicht eine solche wie die in der Erfahrung, welche mit den zufälligen Bedingungen einzelner und bestimmter Erfahrungen wegfällt, sondern eine solche, mit der, umgekehrt, die ganze Erfahrung überhaupt wegfallen würde. Denn gäbe es z. B. keine Causalität, so gäbe es gar keine Reihe von Folgen und es wäre alles blosses Spiel der Phantasie, folglich ist es unmöglich, dass ich je anders, als nach dem Gesetz der Causalität die Phänomene erkennen kann; steht hingegen morgen der Tisch nicht vor mir, auf dem ich schreibe, so fällt morgen freilich für mich die Nothwendigkeit weg, ihn zu sehen. Hieraus folgt aber, dass das Bewusstseyn jener Nothwendigkeit, weil ihr Gegentheil unter keinerlei Bedingung möglich ist, ein reines Selbstbewusstseyn *a priori* ist. Man lese hierüber den Art. Selbstbewusstseyn nach. Der Verf. des Aenes. will endlich die Möglichkeit der Erkenntniss der Dinge an sich aus einer präformirten Harmonie der Wirkungen unsers Erkenntnissvermögens mit den objectiven Beschaffenheiten der Sachen ausser uns (d. i. der intelligibeln Dinge oder Noumenen, Dinge an sich) herleiten. Allein die Unmöglichkeit der Erkenntniss der Dinge an sich auf diesem Wege hat K. schon gezeigt (C. 167.). S. Kategorie, 57. γ. Noch will der V. des Aen. nicht zugeben, dass der Skepticismus eine kunstmässige und scientifische Unwissenheit sei (nach 1.), die in keinem Theile der menschlichen Einsichten Zuverlässigkeit und Sicherheit annehme. Das Daseyn der Vorstellungen und die Gewissheit alles dessen, was unmittelbar im Bewusstseyn selbst vorkommt und durch dasselbe gegeben ist, habe noch kein Skeptiker bezweifelt. Wenn aber Pyrrho sich alles asserto

geht doch sein Skepticismus wohl auch auf das Wissen des Wissens, d. i. auf die Vorstellungen im innern Sinn. Der V. des Aenes. hat indessen diese seine skeptischen Angriffe auf die kritische Philosophie weiter ausgeführt in einer Schrift, die den Titel hat: Kritik der theoretischen Philosophie, von Gottlob Ernst Schulze, Prof. in Helmstädt, Hamburg 1801. 2. B. 8. (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. S. 288. ff.).

## Skrupel,

s. Zweifel.

## Sokratische Methode,

s. Methode, dialogische.

## Solidität,

s. Undurchdringlichkeit.

## Sollen,

*debere*, *devoir*, s. Regressus, 4. Das Sollen drückt die Verknüpfung aus, dass ein Vermögen in uns auf objective (nicht subjectiv bestimmende Gründe unsrer Handlungen, welche die Naturursachen derselben sind, sondern allgemeingültige) Gründe, die bloss Ideen sind, bezogen wird, sofern sie dieses Vermögen bestimmen können. Dieses Vermögen heisst Vernunft, und sofern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objectiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als Sinnenwesen betrachtet werden,

sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst (Pr. 153.).

2. Dieses intelligibele Vermögen kann also einem Wesen angehören, das selbst zu den Erscheinungen gehört, obwohl nicht in so fern es dazu gehört. Es ist uns daher auch nicht möglich, die Möglichkeit dieses Vermögens, wie nehmlich das Sollen (was doch noch nie geschehen ist) die Thätigkeit desselben bestimme und Ursache von Handlungen in der Sinnenwelt seyn könne, zu begreifen (Pr. 153.). S. übrigens Freiheit, 26. 39. Gebot u. Imperativ, 3. u. S. 475.

3. Es ist Niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Ehrlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens, und noch dazu mit grossen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden, vorlegt, nicht wünsche, dass er auch so gesinnt seyn möchte (wenn er nur von Neigungen frei wäre). Das moralische Sollen ist also ein eigenes nothwendiges Wollen des Menschen als Gliedes einer intelligibeln Welt, und wird von ihm nur als von einem Gliede der Sinnenwelt als Sollen gedacht (G. 113.), s. Freiheit, 40.

## Sollicitation,

*sollicitatio, sollicitation.* Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Cörper in einem Augenblick (N. 134.). So ist die Wirkung, welche durch die laufende Billiardkugel auf eine ruhende, die von der laufenden angestossen wird, in dem Augenblick des Anstossens (im ersten Anfang der Bewegung) hervorge-

bracht wird, die Sollicitation der ruhenden Kugel durch die sich bewegende. Die gewirkte Geschwindigkeit der vorher ruhenden Billiardkugel durch diejenige, welche sie anstiefs, d. i. durch die Sollicitation der erstern, heifst, in so fern sie als eine in einem Augenblick hervorgebrachte Wirkung betrachtet werden kann (welches bei dem Stofs der Billiardkugeln nicht der Fall ist, welche vermöge ihrer Elasticität immer eine Zeit hindurch auf einander wirken), ein Moment. Da nun aber der Stofs eine Zeit hindurch wirkt, und nicht blofs einen Augenblick, so kann man die Entstehung der Geschwindigkeit als ein Wachsen derselben durch alle Momente derselben betrachten, und daher heifst es das Moment der Acceleration. Dies Moment der Acceleration mufs also nur eine unendlich kleine Geschwindigkeit enthalten, weil sonst, weil der Momente unendlich viel sind, wegen der Continuität der Zeit, der Cörper, wenn das Moment eine endliche obwohl noch so kleine Geschwindigkeit enthielte, eine unendliche Geschwindigkeit erlangen würde. Denn unendlich viel endliche Geschwindigkeiten geben eine unendliche Geschwindigkeit: hingegen unendlich viel unendlich kleine Geschwindigkeiten geben eine endliche. Eine unendliche Geschwindigkeit ist aber nicht möglich, sondern eine blofse Idee. Nun ist zwar eine unendlich kleine Geschwindigkeit auch nicht möglich, indem sie auch nur eine Idee ist; allein ein Moment der Acceleration ist ebenfalls nur eine Idee, welche wir uns aber doch denken müssen, um uns die Acceleration durch die Augenblicke der Zeit hindurch verständlich zu machen. Ueberdem bekommt die Idee des Unendlichkleinen dadurch eine gewisse Realität, dafs bei der Continuität der Zeit wir durchaus uns vorstellen müssen, dafs vom Uebergang aus einem Zustande in den andern alle Zwischenmomente durchlaufen werden; dies liegt in der Natur der Continuität, s. Absprung (N. 134.).

2. Die Sollicitation der Materie durch eine ausdehnende (expansive) Kraft (z. B. durch eine zusammengedrückte Luft auf das Gewicht, welches sie trägt, oder auch umgekehrt) geschieht jederzeit mit einer endlichen Geschwindigkeit. Diejenige Geschwindigkeit kann aber nur unendlich klein seyn, die dadurch einem andern Cörper eingedrückt (oder entzogen) wird. Denn die Geschwindigkeit des bewegenden Cörpers ist nur eine Flächenkraft. Das heisst, der Cörper wirkt nur mit der Kraft seiner Fläche, die als ein unendlich kleines Quantum von Materie betrachtet werden kann; da nun das Vermögen einer bewegenden Kraft dem Product (Factum) der bewegten Masse in ihrer Geschwindigkeit gleich ist, so muss hier die Geschwindigkeit des bewegenden Cörpers endlich seyn, sonst wäre die Bewegung des bewegenden Cörpers der Bewegung des bewegten Cörpers (z. B. des Gewichts), d. i. einer endlichen Masse mit unendlich kleiner Geschwindigkeit nicht gleich. Dagegen muss die Sollicitation der Materie durch eine anziehende (durchdringende) Kraft (z. B. der Erde auf den Mond) jederzeit mit einer unendlich kleinen Geschwindigkeit geschehen. Und zwar ist dies der Fall sowohl mit der Geschwindigkeit des ziehenden als der des gezogenen Cörpers. Denn hier üben zwei endliche Quanta von Materien auf einander eine bewegende Kraft aus, indem hier nicht eine Flächenkraft auf eine Cörperkraft, sondern eine Cörperkraft auf die andere wirkt. Da nun das Moment der Acceleration unendlich klein seyn muss, wie im Anfange gezeigt worden ist, so muss die endliche Masse mit einer unendlic hkleinen Geschwindigkeit multiplicirt werden, und also eine Anziehung mit endlicher Geschwindigkeit in einem Augenblick unmöglich seyn (N. 135). S. Hart.

## Sonderling,

*homme singulier.* Der Sonderling ist ein Mensch, der einen Werth darin setzt, ausser der Mode zu seyn. Der Mensch hat nehmlich einen natürlichen Hang, in seinem Betragen sich mit einem Bedeutenden (das Kind mit dem Erwachsenen, der Geringere mit dem Vornehmern) in Vergleichung zu stellen, und seine Weise nachzuahmen. Ein Gesetz dieser Nachahmung heisst die Mode. Der Mensch will nehmlich nicht geringer erscheinen als andere, und zwar in dem, wobei übrigens auf keinen Nutzen Rücksicht genommen wird, darum ahmt er die bedeutenden Menschen nach und ist dann, wie man sagt, nach der Mode.

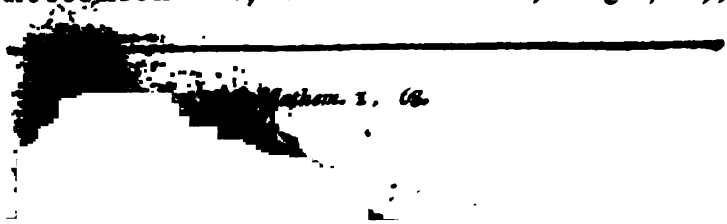
2. Sich durch das Beispiel der grössern Anzahl in der Gesellschaft knechtisch leiten zu lassen, ist in der That Thorheit. Besser aber ist es doch immer, ein Narr in der Mode zu seyn, weil hier doch ein Grund ist, nehmlich das für schön zu halten, was der grössern Anzahl gefällt, als ein Sonderling zu seyn und darin einen Werth zu suchen, ohne allen Grund altväterisch, d. i. ausser der Mode zu seyn, und den vorigen Gebräuchen anzuhängen (A. 193.).

## Sophisma,

s. Paralogismus.

## Sorites,

Kettenschluss, Häufelschluss, σωρίτης *),



*sorites*, *acervalis* *), *sorites*. Ein Schluſs, der aus mehrern abgekürzten oder unter einander zu einer Conclusion verbundenen Schlüſſen beſteht (L. 210.). Er kann entweder progreſſiv oder regreſſiv ſeyn, ſ. Reihe, 2. Das Wort Sorites iſt griechiſch, und kömmt vom griechiſchen Wort Soros (σωρος) her, welches einen Haufen bedeutet. Ein progreſſiver Sorites iſt z. B. folgender:

Cajus iſt ein Menſch;
Alle Menſchen ſind endliche Weſen;
Alle endliche Weſen ſind ſinnliche Weſen;
Alle ſinnliche Weſen ſtreben nach Glückſeligkeit;
Alſo ſtrebt Cajus nach Glückſeligkeit.

Ein regreſſiver Sorites wird der vorhergehende, wenn man ihn ſo vorträgt:

Alle ſinnliche Weſen ſtreben nach Glückſeligkeit;
Alle endliche Weſen ſind ſinnliche Weſen;
Alle Menſchen ſind endliche Weſen;
Cajus iſt ein Menſch;
Alſo ſtrebt Cajus nach Glückſeligkeit.

Der progreſſive Sorites heiſst auch der gemeine, der regreſſive aber der umgekehrte oder von ſeinem Erfinder Goclenius, der ihn in ſeiner Einleitung zum Organon des Ariſtoteles vortrug, der Goclenianiſche (Kieſewetter Logik. B. 1. §. 259. S. 494. f.).

2. Die progreſſiven ſowohl als die regreſſiven Soriten können entweder kategoriſche

*) *Cicero de Div. l. II. 4.*

oder hypothetische seyn. Die kategorischen Soriten bestehen aus kategorischen Sätzen, als einer Reihe von Prämissen, vergleichen waren die beiden [illegible] hypothetischen Soriten [illegible] thetischen Sätzen, als einer Reihe von Consequenzen (L. 210.). Folgende ist [illegible] regressiver hypothetischer Sorites:

Wenn der Böse nicht glücklich wird, so kann Cajus nicht glücklich werden.
Wenn Gott das Böse frei, so wird der Böse nicht glücklich:
Wenn Gott gerecht ist, so frei er das Böse;
Also wenn Gott gerecht ist, so kann [illegible] nicht glücklich werden.

Im progressiven hypothetischen Sorites ist der Nachsatz der vorhergehenden Prämisse der Vordersatz der darauf folgenden [illegible]

Wenn Gott gerecht ist, so frei er das Böse;
Wenn Gott das Böse frei, so wird der Böse nicht glücklich;
Wenn der Böse nicht glücklich wird, so wird Cajus nicht glücklich [illegible]
Also wenn Gott gerecht ist, so wird [illegible] nicht glücklich [illegible]
§. 262. L. S. [illegible]

## Souverän,

Autokrator, Selbstherrscher, [illegible] summus imperans, souverain. [illegible] die reine Idee von einem [illegible] haupt — ein das gesammte [illegible] lendes Gedankending [illegible] her eine physische Person [illegible]

höchste Staatsgewalt vorstellt, und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft. Das Verhältniss dieser Idee zum Volkswillen ist nun auf dreierlei Art möglich: entweder so, dass

a. Einer im Staate über alle; oder so, dass

b. Einige einander Gleiche über alle andere; oder so, dass

c. Alle zusammen über einen jeden und mithin auch über sich selbst gebieten. Die Staatsform ist im

a. Fall autokratisch; oder

b. aristokratisch; oder

c. demokratisch.

Monarch aber und Souverän ist nicht einerlei; denn ein Monarch ist der, welcher die höchste Gewalt hat, und den Souverän repräsentirt; der Souverän selbst aber ist Autokrator, oder Selbstherrscher, d. i. der, welcher alle Gewalt hat (K. 208. f.). S. übrigens Staat.

## Sparsamkeit,

s. Laster, 11.

## Specificationsgesetz,

Princip der Varietät oder Verschiedenheit, *lex specificationis s. varietatis*, *loi de la variété*. Diesen Namen giebt Kant dem logischen Princip: dass man die Varietäten (Arten) nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabsetzen müsse, (*entium varietates non temere*

*esse minuendas*). So wenig aus dem [illegible] einer Materie erfüllten Raume zu sehen ist, wie weit die Theilung derselben gehen könne: eben so wenig ist aus der Sphäre des eine Gattung bestimmenden Begriffs zu ersehen, wie weit die Theilung derselben in Arten zu treiben sei. Immer jede Gattung verschiedene Arten, diese aber verschiedene Unterarten erfordert, und da jene der letztern (als Begriff) eine Sphäre hat, so verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, dafs keine Art für die unterste an sich selbst angesehen werde (C. 653. M. I, 805.).

2. Es mufs also auch diesem logischen Gesetze ein transscendentales Gesetz der Specification zum Grunde liegen, d. i. unsre Vernunft fordert zwar nicht von den Gegenständen unsrer Erkenntnifs eine Unendlichkeit der Verschiedenheiten, legt aber doch dem Verstande das Gesetz auf, so zu forschen, als wäre eine solche unendliche Verschiedenheit wirklich vorhanden (C. 684. M. I, 806.).

3. Wir können dieses Gesetz nicht aus der Erfahrung herleiten, denn diese kann keine Eröffnungen über den unbegrenzten Fortgang der Erfahrungen geben. In der Erfahrung lernen wir mit der Specification immer nur relative Grenzen der Unterscheidung des Mannichfaltigen. Dafs absorbirende Erden [illegible] können, verbinden sich mit Säuern zu Verbindungen im Stande [illegible] noch verschiedener Art *) seyn, bedurfte zur Zeit

*) Kant theilt sie nehmlich noch, wie [illegible] Kalkerden und muriatische [illegible] Kalk ist keine Erde, sondern ein [illegible] bisher nur, weil der Kalk in der Natur [illegible] mer mit Kohlensäure gemischt, [illegible] chem Zustande er alle [illegible]

höchste Staatsgewalt vorstellt, und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft. Das Verhältniss dieser Idee zum Volkswillen ist nun auf dreierlei Art möglich: entweder so, dass

a. Einer im Staate über alle; oder so, dass

b. Einige einander Gleiche über alle andere; oder so, dass

c. Alle zusammen über einen jeden und mithin auch über sich selbst gebieten. Die Staatsform ist im

a. Fall autokratisch; oder

b. aristokratisch; oder

c. demokratisch.

Monarch aber und Souverän ist nicht einerlei; denn ein Monarch ist der, welcher die höchste Gewalt hat, und den Souverän repräsentirt; der Souverän selbst aber ist Autokrator, oder Selbstherrscher, d. i. der, welcher alle Gewalt hat (K. 208. f.). S. übrigens Staat.

## Sparsamkeit,

s. Laster, 11.

## Specificationsgesetz,

Princip der Varietät oder Verschiedenheit, *lex specificationis s. varietatis*, *loi de la variété*. Diesen Namen giebt Kant dem logischen Princip: dass man die Varietäten (Arten) nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabsetzen müsse, *entium varietates non temere*

*esse minuendas*). So wenig [illegible] Materie erfüllten Raume zu [illegible] die Theilung derselben [illegible] wenig ist aus der Sphäre des [illegible] jede Gattung verschiedene [illegible] verschiedene Unterarten [illegible] der letztern (als Begriff, [illegible] verlangt die Vernunft in ihrer [illegible] dafs keine Art für die [illegible] angesehen werde (C. 683. M. I, [illegible]).

2. Es mufs also auch diesem [illegible] ein transscendentales Gesetz der Specification zum Grunde liegen, d. i. [illegible] Vernunft fordert zwar nicht von den Gegenständen unsrer Erkenntnifs eine [illegible] Verschiedenheiten, legt aber doch dem Verstande das Gesetz auf, so zu forschen, als wäre eine [illegible] unendliche Verschiedenheit [illegible] (C. 684. M. I, 500.).

3. Wir können dieses Gesetz nicht aus der Erfahrung herleiten, denn diese hat keine Eröffnungen über den unbegrenzten Umfang der Erfahrungen geben. In der Erfahrung [illegible] wir mit der Specification immer in [illegible] Grenzen der Unterscheidung des Mannigfaltigen. Dafs absorbirende Erden [illegible] sich mit Säuern zu verbinden im [illegible] noch verschiedener Art *) [illegible] zur [illegible]

*) Kant theilt sie nehmlich noch, wie es gewöhnlich [illegible] Kalkerden und [illegible] Erden ein. [illegible] Kalk ist keine Erde, sondern ein Alkali. [illegible] bisher nur, weil der Kalk in der Natur [illegible] mer mit Kohlensäure gebunden, [illegible] welchem Zustande er aber alkalische Eigenschaften [illegible]

deckung einer zuvorkommenden Regel der Vernunft, welche dem Verstande es zur Aufgabe machte, die Verschiedenheit zu suchen; denn wir haben eben sowohl nur unter Voraussetzung der Verschiedenheit in der Natur Verstand, als unter der Bedingung, dass ihre Objecte Gleichartigkeit an sich haben, weil die Beschäftigung des Verstandes eben darin besteht, das Mannigfaltige unter einem Begriff zusammenzufassen. Und hier ist also zugleich der Einwurf gehoben, den Schwab (Preisschrift, S. 119) macht: es sei ein unbewiesener und bloss bittweise angenommener Satz, dass der Stoff der Sinnlichkeit ein Mannigfaltiges sei. Wäre dieser Stoff nehmlich nicht ein Mannigfaltiges, so könnte er der Natur unsers Verstandes nach gar nicht in einen Begriff zusammengefasst, und gedacht werden. Was wir durch die Sinne anschauen sollen, müssen Affectionen derselben (Empfindungen oder Sinnenstoff), und was wir durch den Verstand denken sollen, muss ein Mannigfaltiges dieser Affectionen (d. i. Verstandesstoff) seyn (C. 685. M. I. 807.).

4. Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld durch drei Principien zu, d. i. nöthigt ihn durch die Natur ihres speculativen Vermögens, alles, was er erkennen will, nach diesen Principien zu behandeln; nehmlich:

a. durch das Princip der Gleichartigkeit

---

hat. (Trommsdorffs Chemie, B. 1. §. 555. f.) Die Eintheilung der absorbirenden Erden, so wie sie hier Kant macht, ist die nach dem Zustande, worin die Erden in der Natur gefunden werden, nehmlich entweder mit Alkalien oder mit Säuren verbunden. Die letztern heissen muriatische Erden. Die nicht abhandenen Erden werden entweder mit andern Erden oder mit metallischen Substanzen verbunden, gefunden. (Trommsdorf, a. a. O. §. 597.) ff.

oder Homogeneität; s. Gleichartigkeit und Homogeneität;

b. durch das Princip der Varietät oder Specification; und

c. durch das Princip der Affinität.

Das letztere entspringt durch die Vereinigung der beiden erstern. Wenn man sich nehmlich, als eine Idee, vorstellt: man habe alle höhern Gattungen und niedern Arten, so müssten zwischen zwei nächsten Arten keine mehr möglich seyn, und diese also so an einander grenzen, dass die Grenze zwischen beiden zu beiden gehörte; denn alsdann sind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt und doch alle verwandten Arten von einander verschieden, sie stammen dann insgesammt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung ab und sind doch alle mannigfaltig; eine Idee, welcher wir uns in der Natur, in der es nichts Absolutes giebt, nur nähern, aber sie nie erreichen können (C. 685. f. M. I. 808.).

5. Die systematische Einheit unter diesen drei logischen Principien lässt sich auch sinnlich machen, d. i. vor die Anschauung bringen, so dass sie nicht bloss durch Begriffe gedacht, sondern durch ein Symbol ihr gleichsam der Gegenstand selbst beigefügt, wird; und dieses kann man auf verschiedene, nach Kants Darstellung aber auf folgende, Art bewirken. Man kann jeden Begriff als einen erhabenen Standpunct mit seinem Horizont (Gattung) ansehen. Nun müssen innerhalb dieses Horizontes eine Menge von niedrigern Standpuncten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum seinen engern Horizont oder Gesichtskreis hat, d. i. jede Art enthält Unterarten. Aber zu verschiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus eben so viel Begrif-

[illegible]

7. Das Gesetz der Homogeneität [illegible] hütet, dass man sich durch die Mannigfaltigkeit der Naturdinge nicht verleiten lasse, verschiedene ursprüngliche Gattungen anzunehmen, und empfiehlt also die Gleichartigkeit, [illegible] alle von einer einzigen ursprünglichen Gattung abzuleiten. Das Gesetz der Varietät schränkt dagegen diese Tendenz wieder ein, und gebietet Unterscheidung der Naturarten. Das Gesetz der Affinität vereinigt jene beide, indem es bei der [illegible] Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichförmigkeit [illegible] stufenartigen Uebergang von einer Form zur andern, eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen aus einem Stamme entsprossenen Zweige anzeigt (C. 658. M. I, [illegible] Affinität, 2. ff.

8. Diese Gesetze geben [illegible] Form eines Systems, [illegible] durch, dass man sich das Besondere [illegible] sche) mit seiner Verschiedenheit [illegible], als unter dem Allgemeinen [illegible], denkt. Dazu gehört also

a. eine Classification der Mannigfaltigen (ein Hinaufsteigen durch Vergleichung der Mannigfaltigen zu höhern Begriffen);

b. eine Specification der Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, d. i. die Abtheilung, vom allgemeinen Begriff zu dem Besondern durch vollständige Eintheilung hinabzugehen, da von der obersten Gattung zu niedrigern (Untergattungen oder Arten) und von Arten zu besondern fortgeschritten wird (z. B. [illegible]).

9. Man sollte, anstatt (wie im gemeinen Sprachgebrauch) zu sagen, man mache das Besondere

specificiren, sagen: man specificire den allgemeinen Begriff. Denn die Gattung ist, logisch betrachtet, gleichsam die Materie oder das rohe Substrat, welches die Natur durch mehrere Bestimmung zu besondern Arten und Unterarten verarbeitet, und so kann man sagen: die Natur specificire sich selbst nach einem gewissen Princip (oder der Idee eines Systems), nach der Analogie des Gebrauchs dieses Worts bei den Rechtslehrern, wenn sie von der Specification gewisser rohen Materien reden, oder wenn sie ein beschwornes Verzeichniss des Nachlasses eines Verstorbenen *specificatio jurata* nennen. Es ist aber klar, dass diese Principien eigentlich dem Vermögen der Vernunft, welches die reflectirende Urtheilskraft heisst, angehören, das dadurch die Einheit des empirischen Mannigfaltigen bewirken will, weil es dafür an gegebenen Principien fehlt. Die reflectirende Urtheilskraft könnte es aber ihrer Natur nach nicht unternehmen, die ganze Natur nach ihrer Verschiedenheit zu classificiren, wenn sie nicht voraussetzte, die Natur specificire selbst ihre transscendentalen Gesetze nach irgend einem Princip, nehmlich dem, dass die Natur auch dem Vermögen der Urtheilskraft angemessen sei. So wird denn die Natur, sofern sie so gedacht wird, dass sie sich nach einem solchen Princip specificire, auch als Kunst angesehen. Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft ist also: die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen, gemäss der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urtheilskraft (P. II. 579. f.). S. Zweckmässigkeit, Schluss und Heautonomie, 3.

**ſ. Erkenntniſs, ſpeculative.**

## Spiel.

*Iuſus, jeu.* Das Spiel iſt eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm iſt (U. 175.). Die Arbeit iſt nehmlich eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm, und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend iſt. Das Spiel hingegen macht durch ſich ſelbſt und ohne alle Rückſicht auf eine Wirkung Vergnügen. So ſieht man die Kunſt [illegible] Spiel an, und unterſcheidet ſie daher a[illegible] von dem Handwerke oder der Lohnar[illegible] ſ. Handwerk. Doch iſt in allen [illegible] auch etwas Zwangsmäſsiges oder Mech[illegible] es läſst ſich daher nicht aller Zwang [illegible] wegnehmen, und diejenigen [illegible] ſchlecht, welche ſie aus Arbeit in [illegible] verwandeln wollen (U. 175. f.).

[illegible] mpfindungen [illegible]
telbar [illegible] ihr wechſelnde [illegible]
ſie [illegible] ht z[illegible]
Re[illegible] ränk[illegible]
ſu[illegible] örde[illegible]
[illegible] ilun[illegible]
[illegible] n d[illegible]
[illegible] ni[illegible]
[illegible] ect[illegible]
[illegible] bſt[illegible]

a. Glücksspiel;

b. Tonspiel; und

c. Gedankenspiel.

Das erstere fordert ein Interesse, es seie der Eitelkeit (wie beim Schachspiel) oder des Eigennutzes (wie beim Kartenspiel); das Interesse am Spiel selbst ist aber grösser; das zweite fordert bloss den Wechsel der Empfindungen, deren jede ihre Beziehung auf Affect hat und ästhetische Ideen rege macht; das dritte entspringt bloss aus dem Wechsel der das Gemüth belebenden Vorstellungen; s. Gedankenspiel (U. 223. f. M. II. 723.).

3. Dass die Glücksspiele vergnügend seyn müssen, ohne dass man nöthig hat, interessirte Absichten dabei zum Grunde zu legen, zeigen alle unsre Abendgesellschaften; denn ohne Spiel kann sich beinahe keine unterhalten. Die Affecten (Hoffnung, Furcht, Freude, Zorn, Hohn) spielen dabei. Das Glücksspiel ist aber kein schönes Spiel, denn es fordert noch ein anderes Interesse. Musik aber und Stoff zum Lachen sind zweierlei Arten des Spiels mit ästhetischen Ideen, oder auch Verstandesvorstellungen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die bloss durch ihren Wechsel, und dennoch lebhaft vergnügen können (U. 224. M. II. 724.).

4. Die Belebung in diesen beiden letzten Spielen ist bloss körperlich, ob sie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird, sie geschieht nehmlich durch eine jenen Spielen correspondirende Bewegung der Eingeweide. Nicht die Beurtheilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, die mit ihrer Schönheit nur zum nothwendigen Vehikel dient, sondern das beförderte Le-

bensgeschäft im Körper. [illegible] der die Eingeweide und das Zwerchfell bewegt, mit einem Wort das Gefühl der Gesundheit, welche ist ohne solche Veranlassung [illegible] machen das Vergnügen aus. [illegible] findet, dass man dem Körper auch durch die Sinne beikommen und diese zum Arzt [illegible] machen kann (U. 224 f.). [illegible] spiel, auch Weinen und Gemüthsbewegungen.

Kant. Critik der Urtheilskraft. Th. 1. [illegible] — § 51. Anmerk. [illegible] f.

## Spinozismus.

s. Fatalismus, 11. und Freiheit, 16. f. Unter diesem Namen versteht man den Lehrsatz, dass das Weltganze ein Inbegriff [illegible] einer einigen einfachen [illegible] inhärirenden Bestimmungen sei. Er ist eine bestimmtere Erklärung des Pantheismus, und leistet das nicht, was er [illegible] tum, 18. f. und Zweckmässigkeit.

2. Der Urheber dieses Lehrsatzes ist Benedict von Spinoza, ein Israelit [illegible] aus Amsterdam und 1632 geboren. [illegible] mus keine Befriedigung fand, [illegible] ner Nation sehr verfolgt wurde, [illegible] gänzlich aller politischen [illegible] cartes Philosophie, [illegible] schleifen. Im Jahr 1663, [illegible] neuen Pantheismus [illegible] gab er eine Erklärung [illegible] tes von den Principien [illegible] gungen zu entgehen, [illegible] Wissenschaften und lebte [illegible] zum Essen ab. Simon van Vliet [illegible] eine Pension von 300 Gulden [illegible]

zen Betragen war Spinoza musterhaft, und starb im besten Lebensalter an der Auszehrung, nehmlich 1677 im 45. Jahr. Seine Schriften sind jetzt aufs neue herausgegeben worden von Paulus, unter dem Titel: *Bened. de Spinozae Opera quae supersunt omnia curate et c. accessionibus nonnullis edidit, vitam auctoris recens. de ingenio et satis philosophici, quod indicavit, system. disseruit Dr. Henr. Eberh. Gottlob Paulus, II. Tomi. Jenae* 1802. 8. *maj.* (Tiedemann Geist der spec. Phil. B. 6. Hauptst. 6. S. 203. ff.).

## Spiritualismus,

*spiritualismus, spiritualisme.* Die Hypothese, dass die vernünftigen Weltwesen auch ohne Cörper lebend vorhanden seyn können. Wer behauptet, dass es Wesen gebe, welche, ohne eine sinnliche Qualität zu haben, Persönlichkeit besitzen, und ohne in irgend einem Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt, sich zu befinden, leben, der bekennt sich zum Spiritualismus (R. 192. *). Man kann den Spiritualismus eintheilen

a. in den psychologischen, oder, wie er auch genannt werden kann, den Spiritualismus der Persönlichkeit, welcher annimmt, dass dieselbe Person, die vorher mit einem Cörper existirte, auch ohne diesen Cörper da seyn könne (oder die Behauptung: die Seele ist eigentlich der Mensch und eine eigene einfache Substanz (*natura simplex*) und

b. in den kosmologischen, oder, wie er auch heissen kann, den Spiritualismus der Gegenwart in einer Welt überhaupt, welcher annimmt, dass ein Weltwesen vorhanden seyn könne, ohne in irgend einem Ort

im unendlichen Raum, der die Erde umgiebt, da zu seyn (oder die Behauptung: es giebt denkende Wesen, die ohne Körper existiren, *naturae ab omni corpore secretae, liberae*).

Dieser Spiritualismus ist der Vernunft günstiger als der Materialismus. Denn es ist unmöglich, sich eine Materie (etwas, das im äussern Sinn ist) verständlich zu machen, welche denkt (Bestimmungen hat, die nur im innern Sinn statt finden können). Was aber die Hauptsache ist, so wird durch den Materialismus unsere Existenz nach dem Tode der Zufälligkeit ausgesetzt, weil sie dann bloss auf dem Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie in gewisser Form beruhen würde, anstatt dass die Vernunft die Beharrlichkeit einer einfachen Substanz als auf ihre Natur gegründet denken kann (R. 192. *). S. übrigens Ich, 8. c. und Materialismus, 3.

2. Anaxagoras von Klazomenä, jetzt Kelisman in Ionien, s. Anaxagoras, behauptete, so weit unsere Nachrichten reichen, zuerst einen Gott, der mit der Materie nichts gemein habe, also den kosmologischen Spiritualismus. Wir haben eine Untersuchung über die Quellen seiner Kosmotheologie von Carus (*De Anaxagoreae Cosmo-theologiae fontibus scripsit Fr. Aug. Carus, Philos. D. et Prof. in Ac. Lips. Lipsiae* 1797. 4.), durch die er unter andern einen Beitrag zur Geschichte der Psychologie liefern wollte; und eine Abhandlung unter dem Titel: Anaxagoras aus Klazomenä und sein Zeitgeist. Eine geschichtliche Zusammenstellung vom Professor F. A. Carus (Fülleborns Beyträge B. 3. St. 10. S. 162. ff.) In jener Schrift hat Carus zuvörderst das zusammengestellt und untersucht, was in den Alten noch vom Anaxagoras über diesen Gegenstand zu finden ist. So sagte Anaxagoras: Ein Verstand (*νοῦς, mens, intellectus*) fing an auf

die Elemente der Materie zu wirken. Dieser Νους (Nus) ist mit keinen materiellen Theilen vermischt (ein unvermischtes, reines, einfaches Wesen), das allein von allen abgesondert und für sich existirt. Er ist also das allerreinste, feinste und subtilste Wesen. Er folgt seinem eignen Willen, kann sich selbst bewegen, und erkennt alles. Es folgt hieraus, dass Anaxagoras wirklich einen Baumeister der Welt gelehrt hat, der eine einfache von allem Materiellen reine Substanz sei. Carus untersucht sodann die Quellen dieser Lehren des Anaxagoras, und zwar zuerst, was er davon seinem eigenen Kopfe zu danken hatte. Anaxagoras leugnete durchaus, dass die Materie das Vermögen habe, sich zu verändern, zu bilden und etwas absichtlich zu machen, und glaubte daher eine andere Kraft mit diesem Vermögen annehmen zu müssen. Und diese Vorstellung hatte Anaxagoras ganz aus sich selbst geschöpft, indem, wie Carus zeigt, alles, was vorher von Gott gelehrt worden war, weit hinter der Vorstellung des Anaxagoras von einer immateriellen substanziellen Vernunft zurückblieb, oder, wenn die Hebräer dergleichen Vorstellungen hatten, ihm doch nicht bekannt seyn konnte.

3. Plato war durch seine Untersuchungen über das Vorstellungsvermögen in den Stand gesetzt, dem Materialismus nach seinen Kräften zu steuern. Bei dem Plato bedeutet das Wort Seele (ψυχη) sogar ein vorstellendes Wesen ohne Cörper, z. B. die Gottheit. Die Seele ist nach ihm kein anschaulicher, sondern ein denkbarer Gegenstand (ἀορατον, νοητον), ein Ding an sich. Sie kann nur durch einen reinen Begriff vorgestellt werden. Seine Beweise für diese Immaterialität der Seele sind folgende:

a. Sie ist nicht der menschliche Cörper; denn der Cörper steht mit der Seele in dem Verhältniss, wie das Werkzeug zu demjenigen, der

sich dessen bedient. Nun ist aber das Werkzeug etwas anders als derjenige, der es zu seinen Zwecken gebraucht; also ist die Seele von dem Cörper verschieden.

b. Sie ist nicht ein anderer Cörper; denn sie ist unsichtbar (ἀόρατον), denkt und erkennt und ist also eine Spontaneität oder Selbstthätigkeit; ein Cörper aber ist sichtbar und eine bloss leidende Substanz.

c. Sie ist nicht das Resultat der Zusammensetzung cörperlicher Theile, welches die Alten eine Harmonie nannten; denn sie hat über das Daseyn in diesem Leben hinausreichende Begriffe und also ein älteres und von dem Cörper unabhangiges Daseyn; sie hat überdem Beschaffenheiten (z. B. die Spontaneität), die nicht in den Bestandtheilen des Cörpers zu finden sind.

d. Die Erscheinungen des innern Sinnes fordern ein eigenes Princip, auch streitet Freiheit, und folglich auch die Moralität mit dem Materialismus.

e. In der Handlungsweise der Seele selbst liegt ein Grund für die Immaterialität der Seele. Sie erzeugt nehmlich reine Begriffe, welche etwas Unveränderliches zum Gegenstande haben. Folglich muss sie selbst unveränderlich, und da mit Unveränderlichkeit Einfachheit im Zusammenhange steht, einfach, d. i. immateriell seyn.

Plato erklärt in keiner einzigen Stelle, wie man ihm Schuld gegeben hat, bestimmt klaren Worten die Seele für eine feine und wenn er auch sich die Immaterialität le nicht so bestimmt gedacht hat, al Tennemann (System der Plato S. 48. ff.) angegeben ist, so darf

das Verdienst nicht absprechen, dass er zuerst den Begriff der Immaterialität als ein wesentliches Merkmal der Seele angegeben habe. Dass Plato die Verbindung der Seele mit dem Cörper nicht für nothwendig gehalten habe, ist auch nicht zu leugnen. Er hielt die Seele für ein denkendes Wesen, welches ohne Sinnlichkeit bestehen kann; folglich musste ihm nothwendig der Cörper für etwas Zufälliges erscheinen, dessen der eigentliche Mensch gar wohl entbehren könne. Die Seelen haben nach ihm vor dem Cörper existirt, und haben gedacht, ehe sie mit dem Cörper sind vereinigt worden. Plato schloss nehmlich von der Priorität, gewisser Vorstellungen auf die Präexistenz der Seele; eben so schliesst er aus der Spontaneität und Immaterialität derselben auf ihre Fortdauer nach dem Tode. Er nahm die Seelenwanderung als einen Zustand der Prüfung und Läuterung an, bis die Seele den höchsten Grad der geistigen Cultur erlangt und nicht wieder mit einem sterblichen Cörper verknüpft werde.

4. Dass es uncörperliche Wesen giebt, war vor Justin dem Märtyrer (gebohren 89 Jahr n. Christi Geburt) besonders unter den Christen mehr geglaubt, als bewiesen worden, er stellte einige neue Gründe dafür auf. Der Cörper, sagte er, ist vernunftlos, nun giebt es aber Vernunft, also giebt es etwas uncörperliches. Der Cörper bedarf der Seele zum Leben und Empfinden, nicht aber die Seele des Cörpers, also ist sie vom Cörper verschieden. Diese Seele ist Substanz, denn der Seele Gegenwart macht den Cörper lebend, ihre Entfernung tödtet ihn, also ist sie für sich bestehend. (Tiedemann Geist der spec. Phil. Th. 3. S. 173. f.).

5. Erst Plotin, ein Aegypter, der 205 Jahr nach Christi Geburt gebohren wurde, erfand jenen Beweis, der bis jetzt der Spiritualisten vor-

nehmste Stütze war. Aller Cörper, sagte er, ist leblos; denn wäre er lebend so müsste das Leben nur in Einem Theile des Cörpers, oder in mehrern, oder in allen seyn; oder es müsste aus der Zusammensetzung entspringen. Ist es nun in Einem oder einigen oder in allen Theilen, doch in letzterm Fall in jedem für sich, so kömmt es dem Cörper nicht als Cörper oder Zusammengesetztem zu. Im Zusammengesetzten aber kann es nicht seyn, weil die Zusammensetzung des Lebenden weder Leben noch Denken hervorbringt. Auch lehrt die Erfahrung, dass in keinem Elemente von Natur Leben wohnt. Plotin behauptete auch eine Weltseele, und ob er gleich lehrte, ihre Substanz sei Licht, so eignete er doch diesem Lichte Uncörperlichkeit zu, doch ohne einen Beweis dafür aufzustellen. Diese Weltseele, sagt Plotin, ist das Wesen und die Quelle aller Seelen in der Welt, sie sind alle Ausflüsse der Weltseele und immateriell wie diese. Seine Beweise für die Immaterialität der Seele sind folgende:

a. Der Cörper wächst und nimmt ab, nun ist die Seele durch den ganzen Cörper verbreitet, weil ihre bewegende und empfindende Kraft überall in demselben wahrgenommen wird; wächst nun die Seele mit dem Cörper und nimmt sie mit ihm ab, so muss Seele hinzukommen oder weggehen, allein eine Seele aus Seelen zusammensetzen oder in solche theilen, scheint ungereimt. Also muss Cörper hinzukommen oder weggehen; allein wie wird dieser belebt, wenn er leblos ist, wie kann er mit dem vorigen Eins und seiner Meinungen theilhaftig werden.

b. Nichts kann empfinden, als was im strengsten Verstande eins ist, und ohne alle Zusammensetzung aus Theilen; denn was empfinden soll, muss den ganzen Eindruck des Gegenstandes aufnehmen, das Percipirende muss überall dasselbe

seyn. Setzt, es habe mehrere Theile: so wird entweder jeder seine Empfindung für sich haben, wie wenn ich und du etwas sehen, folglich wird der eine vom Eindruck des andern nichts wissen. Oder, weil der Eindruck auf ein Ausgedehntes gemacht wird, so hat die Empfindung so viel Theile als das Empfindende. Dann empfindet jeder Theil seinen eigenen Eindruck, nichts den Eindruck des Ganzen. Oder, wenn jeder Theil das Ganze empfindet, so wird das Ganze vielfach empfunden werden.

c. Ist das Empfindende Cörper, so kann das Empfinden nichts anders seyn, als etwas der Eindrückung des Siegels auf Wachs Gleichendes. Nun lasst das, was den Eindruck empfängt, weich seyn, so bleibt der Eindruck nicht, lasst es hart seyn, so kann es nicht mehrere Eindrücke aufnehmen.

d. Die Empfindung des Schmerzes zeigt das nehmliche. Soll das empfindende Wesen jeden Schmerz an seinem Ort empfinden, so muss es überall einerlei und folglich kein Cörper seyn.

e. Die Denkkraft ist von der Empfindungsfähigkeit wesentlich verschieden; nun ist empfinden, etwas durch den Cörper wahrnehmen, also denken, etwas nicht durch den Cörper wahrnehmen. Die Seele kann demnach durchaus nicht Cörper seyn.

f. Die Denkkraft giebt uns Begriffe vom Einfachen und Immateriellen, es ist aber widersprechend, dass das Zusammengesetzte und Cörperliche etwas Einfaches und Uncörperliches denken sollte.

Endlich behauptete Plotin auch die Möglichkeit der Existenz der Seele ohne Cörper und die

Unsterblichkeit derselben (Tiedemann Geist der spec. Philos. Th. 3. S. 292. ff.).

6. Von Plotin an bekannten sich die Alexandrinischen Philosophen zur Lehre von der uncörperlichen Natur der Seele; aber erst Augustin bedient sich wieder ganz neuer Beweise dafür. Sie lauten so:

a. Eine Linie, oder ein Punct, ist nichts Cörperliches. Von diesem Uncörperlichen hat unsere Seele Begriffe, und kann demnach nicht cörperlich seyn. Was uncörperliche Dinge ordnet, muss selbst uncörperlich seyn.

b. Die Seele ist bei den Empfindungen ganz in jedem Theile des Cörpers, denn jeden Eindruck empfindet die ganze Seele, sie ist also ganz überall, wo sie empfindet. Sie empfindet ferner jeden Eindruck an seinem eigenen Orte, ohne sich dahin zu bewegen, folglich ist sie ganz an allen Orten, wo eine Empfindung zu Stande kommen kann. Nun kann aber kein Cörper zugleich an mehreren Orten ganz seyn; folglich muss die Seele uncörperlich seyn.

c. Durch starke Anstrengung kann die Seele allen Cörpereindrücken sich verschliessen. Sie kann mit offenen Augen nicht sehen, mit unverstopften Ohren nicht hören, u. s. w. Also ist sie von den Organen wesentlich verschieden, und ganz anderer Natur, als ein Cörper.

d. Da wir denken, so leben und existiren wir. Man kann daran nicht zweifeln, sonst würde einen selbst der Zweifel davon überführen; denn wer zweifelt, lebt und existirt. Hiervon ist also unerschütterliche Gewissheit vorhanden; ob aber das denkende Wesen cörperlich sei oder nicht, ist nicht so gewiss. Die Seele ist also nichts cör-

perliches, denn sonst müssten wir es so gewiss erkennen und wahrnehmen als unsern Cörper und alles, was zu unserm Wesen gehört.

e. Dass die Seele darum, weil sie mit dem Cörper wächst, ein Cörper seyn müsse (s. Materialismus 5. c.) folgt nicht, sagt Augustin. Wachsthum der Seele besteht bloss im Zunehmen an Kräften, und an Vollkommenheiten, welches Wachsthum an Ausdehnung nicht zur nothwendigen Folge hat.

f. Ist die Seele kein Cörper, so ist sie ohne alle Ausdehnung. Nun ist die Seele besser als alle Cörper und auch als eine Linie, also ist die Seele nicht ausgedehnt und untheilbar.

g. Der Seele Gegenwart im ganzen Cörper ist keine räumliche. Gleichwie wir am weit entfernten Firmament die Sonne zu sehen vermögen, ohne durch das Firmament selbst ausgedehnt zu seyn, so kann die Seele durch den ganzen Cörper empfinden, ohne ihn räumlich zu erfüllen. Unsere Vernunft, sagt Augustin, ist sonder Zweifel edler, als unser Cörper, weil sie unveränderlich ist. Sie ist also eine nie sterbende Substanz, weil der Cörper Substanz ist, und nicht Substanz seyn, Nicht und also schlechter seyn hiesse, als der Cörper (Tiedemann, a. a. O. S. 499. ff.).

7. Claudian Mamertus gab folgende Gründe für die Unräumlichkeit der Seele:

a. Was im Ganzen so gross ist, als in allen seinen Theilen, nimmt keinen Raum ein; nun ist aber so viel Leben in jedem Theile des Cörpers als im Ganzen, und dies Leben ist die Seele; folglich u. s. w.

b. Das Gedächtniss ist eine in keinem Raum eingeschlossene Kraft; also auch die S[illegible]

lich und uncörperlich, denn die ganze Seele denkt und erinnert sich (Tiedemann, a. a. O. S. 549.).

8. Heinrich More, ein Engländer, gebohren 1614, folgerte die Immaterialität der Seele daraus, dafs ihre Vermögen unmöglich Modificationen der Organe seyn können. Allein diese Immaterialität geht ihm nicht bis zur vollkommenen Einfachheit; alle Seelen sind ausgedehnt, nur nicht cörperlich und theilbar (Tiedemann. Th. 5. S. 507.).

9. Descartes lehrte: dafs Seele und Cörper wesentlich verschieden wären; denn, sagt er, dafs ich bin, weifs ich, dafs aber etwas Cörperliches sei, daran kann ich noch zweifeln. Die Seele ist nach ihm einfach, und ohne alle Ausdehnung, weil sie von ihrem Daseyn gewifs ist, während sie am Daseyn der Cörper zweifelt; der Cörper ist nur das Werkzeug der Seele, nach welchem sich die Seele richten mufs, wie ein Künstler bei seinen Arbeiten nach seinen Werkzeugen (Tiedemann Th. 3. S. 122. ff.).

10. Bayle (Wörterb. Art. Leucippus, Anm. E.) hat auch einen eigenen Beweis für die Einfachheit der Seele gegeben. Wenn eine Substanz, die da denkt, sagte er, auf keine andere Art Eins wäre, als auf die Art, wie eine Kugel Eins ist: so würde sie niemals einen Baum ganz sehen, sie würde niemals den Schmerz ganz empfinden, den ein Schlag erregt, sondern jeder einzelne Theil würde nur etwas davon empfinden und nichts das Ganze.

11. Leibnitz setzte alles aus einfachen Substanzen, die er Monaden nannte, zusammen, s. Leibnitz, V. Die Seele ist nach ihm eine solche Monade, die aber Apperception, Empfindung und Gefühl hat, die Materie hingegen ist nur die Erscheinung vom leidenden Zustande der Mona-

den. Von der Seele uncörperlichen Natur gab er zweierlei Beweise, die schlechthin einfache Handlung des Bewusstseyns, und die Thätigkeit (Spontaneität) des Denkens (*Leibnitz Oeuvres philos. p. 126. Opp T. II. p. I. p. 22. 230*).

12. Wolf (*Psychologia rat.* §. 44. *sqq.*) beweiset auch, dass die Seele nicht materiell, oder kein Cörper seyn kann. Ein Cörper, sagt er, kann nicht denken. Denn zum Denken gehört Bewusstseyn dessen, was man denkt, dieses aber ist für den Cörper nicht möglich. Alle Veränderung des Cörpers beruhet nehmlich auf Bewegung; sollte er nun Bewusstseyn haben, so müsste dieses in der Bewegung materieller Theile bestehen, dann wäre aber nichts da, wodurch diese Bewegung zum Bewusstseyn käme; da wir nun aber beim Denken uns nicht nur der einzelnen Vorstellungen, sondern auch der Vergleichung derselben bewusst seyn müssen, so ist das Denken für den Cörper unmöglich. Da nun die Seele kein Cörper, und auch keine Eigenschaft desselben seyn kann, so ist sie eine einfache Substanz, und gänzlich vom Cörper unterschieden.

S. über alle diese Beweise den Art. Immaterialität.

Kant. Relig. 3. St. S. 192. *) f.

Tiedemann. Geist der speculativen Philosophie 6. Bände. Marburg, 1791 — 1797. 8.

## Spitzfindigkeit,

leere, eitele Vernünftelei, *vana argutatio, vaine argutie.* Die Bemerkung der kleinsten Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit (welche Bemerkung Subtilität heisst), wenn sie die Erkenntniss nicht weiter bringt

(A. 123.); oder auch, wenn man mit einer geringern Aufmerksamkeit und Anstrengung des Verstandes denselben Zweck hätte erreichen können, und man verwendet doch mehr darauf (L. 80.) Sie ist also eine eben nicht unwahre, doch unnütze Verwendung des Verstandes. So war es eine leere Spitzfindigkeit des Petrus Lamberdus, dass er die Frage aufwarf und untersuchte, wie der Ausdruck, Gott ist Mensch geworden, zu verstehen sei, wenn er mit dem Begriff der Philosophie von Etwas verglichen werde, ob man dann sagen könne, Gott sei Etwas geworden, oder er sei nicht Etwas, das ist Nichts geworden (Bossuet fortgesetzt von Cramer, 7. Th. S. 11.). Solche Untersuchungen, bei denen der Verstand einen unnützen Aufwand macht, heissen auch Subtilitäten (*nugae difficiles*), die zwar schwer sind, aber zu nichts nützen (L. 80.).

## Spontaneität,

s. Logik, 1. b.

## Spottsucht,

s. Tadelsucht.

## Sprichwort,

s. Vorurtheil.

## Spröde,

*fragile, cassant.* Spröde heisst ein starrer Körper, wenn seine Theile nicht können

an einander verſchoben werden, ohne zu reiſsen (N. 89.) — mithin wenn der Zuſammenhang derselben nicht kann verändert werden, ohne zugleich aufgehoben zu werden. Ein ſolcher Cörper dehnt oder ſtreckt ſich nicht unter dem Hammer; er zerbricht vielmehr unter demſelben. Spröde Cörper heiſsen daher auch zerbrechlich, und wenn ſie ſich durch geringe Kraft in ſehr kleine Theile zertrennen laſſen, zerreiblich (*friabilia*). Beiſpiele ſpröder Cörper ſind Glas, Porcellan, gehärteter Stahl, der Glastropfen, bologneſer Flaſchen, mehrere Cörper in der Kälte (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Spröde).

## Spruch,

ſ. Vorurtheil.

## Sprung,

im Schlieſsen, *saltus*. Die Verbindung einer Prämiſſe mit der Concluſion, ſo daſs die andere Prämiſſe ausgelaſſen wird (L. 211.). Ein ſolcher Sprung iſt rechtmäſsig (*legitimus*), wenn ein Jeder die fehlende Prämiſſe leicht hinzudenken kann; unrechtmäſsig (*illegitimus*) aber, wenn die Subſumtion nicht klar iſt. Bei einem Sprung im Schlieſsen wird nehmlich ein entferntes Merkmal mit einem Subject ohne Zwiſchenmerkmal (*nota intermedia*) verknüpft. S. Schluſs.

## Staat,

*civitas*, *état*. Das Ganze der Einzelnen im Volke, in Beziehung auf ſeine eigenen Glieder (K. 161); oder, die Vereinigung

einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen (K. 164.).

2. Wenn die Rechtsgesetze, unter welchen eine Menge von Menschen vereinigt gedacht wird, als Gesetze *a priori* nothwendig, d. i. aus Begriffen des äussern Rechts überhaupt von selbst folgend (nicht statutarisch) sind, so ist die Form dieses Ganzen einer Menge von Menschen die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee. Dies ist nehmlich die Idee davon, wie ein Staat nach reinen Rechtsprincipien seyn soll. Diese Idee eines Staats soll jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen, also im Innern, zur Richtschnur (Norm) dienen. Das gemeine Wesen (*res publica latius sic dicta*) heisst der Staat, seiner Form wegen, weil er durch das gemeinsame Interesse aller, im rechtlichen Zustande zu seyn, verbunden ist (K. 161. 164. f.).

3. Staatencongress, s. Friede, 2.

4. Staatenrecht, s. Völkerrecht.

5. Staatenverein, s. Friede, 2.

6. Staatsbürger, s. Freiheit, gesetzliche.

7. Staatsbürgerrecht, Staatsrecht, (*jus civitatis, droit civil*), das System von Gesetzen für ein Volk (K. 161. Z. 19), s. Recht, öffentliches und Völkerrecht.

8. Staatsform, s. Souverän und Staatswürden.

9. Staatsklugheitsproblem, s. Politiker, 6.

10. Staatsverfassung, s. Plato, 7. und Anfang, 8.

11. Staatsweisheitsproblem, s. Politiker, 6.

12. Staatswürden, diejenigen Würden im Staate, welche als wesentliche Würden aus der Idee eines Staats überhaupt (s. Staat, 2.) zur Gründung desselben (zu seiner Constitution) nothwendig hervorgehen (K. 168.). Wenn man den allgemein vereinigten Willen im Staat in Betrachtung zieht, so läſst er sich nur in dreifacher Person (*trias politica*, *trinité politique*) denken:

a. die Herrschergewalt (*potestas legislatoria*) oder die des Gesetzgebers (Souveränität);

b. die vollziehende Gewalt (*potestas rectoria*) oder die des Regierers (zu Folge dem Gesetz); und

c. die rechtsprechende Gewalt (*potestas judiciaria*) oder die des Richters (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz).

Diese drei Gewalten im Staate sind nun Staatswürden. Sie enthalten das Verhältniſs eines allgemeinen Oberhaupts (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein Anderer als das vereinigte Volk selbst seyn kann) zu der vereinzelten Menge des Volks als Unterthans (des Gebietenden gegen den Gehorsamenden) (K. 165. 168). In der Vereinigung dieser drei verschiedenen Gewalten nach Freiheitsgesetzen besteht das Heil des Staats oder [illegible] (*salus reipublicae suprem*[illegible]

drei Gewalten hat auch der Staat seine Autonomie, d. i. dass er sich selbst nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält (K. 172.).

Kant met. Anf. der Rechtsl. §. 43. ff. S. 161. ff.

## Stärke,

s. Seelenstärke.

## Statuiren,

*soutenir.* Wenn man den Glauben woran in seine Maximen, entweder der theoretischen oder praktischen Vernunft, aufnimmt, ohne doch die Möglichkeit oder Wirklichkeit des Gegenstandes nachweisen zu können, oder auch nur etwas darüber auszumachen, so heisst das einen solchen Gegenstand statuiren. Mag z. B. ein Richter auch noch so wundergläubig in der Kirche seyn, im Gerichtshofe statuirt er keine Wunder. So statuirt der sich aufrichtig Bessernde keine Wunder in seinem Besserungsgeschäft, mögen auch himmlische Einflüsse dazu mitwirken. Lavater statuirte, dass man Wunder bewirken könnte, wenn man recht fest daran theoretisch glaube und in diesem Glauben Gott im Gebet darum bitte (R. 122. *).

## Statut,

s. Satzung.

## Stetigkeit,

s. Continuität.

## Stiftung,

*sanctio testamentoria beneficii perpetui*, *fondation*, ist die freiwillige, durch den Staat bestätigte, für gewisse auf einander folgende Glieder desselben, bis zu ihrem gänzlichen Aussterben, errichtete wohlthätige Anstalt (K. A. 21.). Eine solche Stiftung heisst

2. eine ewige Stiftung, wenn die Verordnung zu Erhaltung derselben mit der Constitution des Staats selbst vereinigt ist (K. A. 21.). Der Staat muss nehmlich für ewig angesehen werden. Sie heisst aber

3. eine fromme oder milde Stiftung, wenn sie wohlthätige Zwecke, die von der Religion empfohlen werden, zur Absicht hat, z. B. Wittwenhäuser, Hospitäler und dergleichen. Die Wohlthätigkeit einer Stiftung ist entweder

a. für das Volk überhaupt gemacht, z. B. die Hospitäler und Findelhäuser; oder

b. für einen nach gewissen Grundsätzen vereinigten Theil des Volks, z. B. die Kirchen; oder

c. für einen Stand, z. B. die geistlichen und weltlichen Orden; oder

d. für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Descendenten, z. B. die Majorate (K. A. 21. f. K. 186. f.).

4. Von diesen Corporationen im Staate und ihrem Rechte [redacted]

sie können nicht aufgehoben werden. Der Grund dieser Behauptung ist, weil das Vermögen durch Vermächtniss zum Eigenthum des eingesetzten Erben geworden sei, und also durch Aufhebung einer solchen Verfassung Jemanden das Seine genommen werde (K. A. 22.).

5. Die wohlthätige auf dem Staatsvermögen fundirte Anstalt für Arme, Invalide und Kranke (z. B. in Stiftern und Hospitälern) ist allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchstabe, sondern der Sinn des Testators den Vorzug haben soll, so können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung anräthig machen, wenigstens der bestehenden Form derselben. So hat man gefunden, dass der Arme und Kranke (den vom Narrenhospital ausgenommen) besser und wohlfeiler durch eine (dem Bedürfnisse der Zeit proportionirte) Geldsumme versorgt werde, als durch die Aufnahme desselben in eine dazu gestiftete Anstalt. Denn eine solche Anstalt wird durch das dafür nöthige Personale kostbar, beschränkt die Freiheit der darin lebenden Armen sehr, dahingegen der Arme für die ihm gereichte Summe sich einmiethen und versorgen kann, wo er will und wie er will. Hebt der Staat nun solche Anstalten auf, und wendet das dazu vermachte Geld doch zur Unterstützung und Verpflegung der Armen an, so nimmt er dem zum Genuss dieser Stiftung berechtigten Volk nicht das Seine (K. A. 22. f.).

6. Die katholische Geistlichkeit, welche sich fleischlich nicht fortpflanzt, besitzt mit Begünstigung des Staats Ländereien und daran haftende Unterthanen. Diese Güter gehören einem geistlichen Staate (Kirche genannt) an, welchem sie die Weltlichen durch Vermächtniss zum Heil ihrer Seelen hingegeben haben, und so hat der Clerus als ein besonderer Stand ein durch päpstliche

Bullen hinreichend documentirtes erbliches Besitzthum. Kann man nun wohl annehmen, dafs dieses Verhältnifs der Geistlichen zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats geradezu den erstern könne genommen werden, und würde man damit nicht Jemanden mit Gewalt das Seine nehmen? (K. A. 23.)

7. Die Frage ist hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne? Denn zwei oberste Gewalten können einander ohne Widerspruch nicht untergeordnet seyn. Dafs nur die politisch-hierarchische Verfassung Bestand an sich haben könne, d. i. die Unterordnung der Kirche unter dem Staat, ist an sich klar. Denn alle bürgerliche Verfassung ist von dieser Welt, weil sie eine irdische Gewalt (der Menschen) ist, die sich sammt ihren Folgen in der Erfahrung documentiren läfst. Die hierarchisch-politische Verfassung, d. i. die Unterordnung des Staats unter der Kirche, ist nicht möglich. Denn das Reich der Gläubigen ist im Himmel und in jener Welt, und hienieden den Leiden dieser Zeit und der Obergewalt der Weltmenschen unterworfen; also ist keine auf jenes unsichtbare Reich sich beziehende irdische Verfassung, die zu oberst die Menschen beherrschte und gleichsam alle irdische Gewalt der einzigen Gewalt des Gewissens und Glaubens an Gott unterwürfe, möglich. Also findet nur die erstere Verfassung statt, und die Kirche mufs als etwas dem Staate Zugehörendes angesehen werden (K. A. 23. f.).

8. Religion (in der Erscheinung) kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volk weder aufgedrungen, noch genommen werden. Eben so wenig kann (wie es wohl in Grofsbritannien mit der Irländischen Nation gehalten wird) der Staatsbürger wegen einer von des Hofes seiner unter-

schiedenen Religion von den Staatsdiensten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden (K. A. 24.).

9. Wenn nun die Mitglieder einer gewissen Kirche eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewisse Ländereien nach dem Tode jener Eigenthümer derselben der Kirche als Eigenthum zufallen sollen, und der Staat sich so an diesem oder jenem Theil oder auch ganz der Kirche lehnspflichtig macht: so kann der Staat diese ihm von der Kirche aufgelegte Last beliebig wieder abwerfen. Denn eine solche Kirche selbst ist ein bloss auf Meinung errichtetes Institut, und wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so bemächtigt sich der Staat mit vollem Recht des angemassten Eigenthums der Kirche wieder, wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadenfrei zu halten sind (K. A. 24. f.).

10. Selbst Stiftungen für Arme, oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat darf sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einrichten. Dass es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. etwas an die Stelle des bettelhaften Singens der Currendeknaben zu setzen, mit dessen Ertrag die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds ergänzt wird), darf Niemanden wundern; denn der Stifter will gemeiniglich in seiner Stiftung auch unsterblich seyn. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fort-

nicht über Beraubung des Seinen klagen. Denn er konnte den Adel nur unter der Bedingung das Seine nennen, dafs die Staatsform fortdauerte, durch welche er den Adel erhielt; der Staat hat aber das Recht, diese Staatsform abzuändern (z. B. in den Republicanismus ohne Adel umzuformen). Der Staat kann aber auch, wenn er seine Constitution nicht ändert, den begangenen Fehler der Stiftung eines Erbadels durch Eingehenlassen und Nichtbesetzung der Stellen (Unterlassung des Adelns) allmählig wiederum gut machen, und so hat er ein Recht, diese Würde provisorisch (bis sie von selbst aufhört) dem Titel nach fortdauern zu lassen (K. 191. ff. K. A. 26. f.).

12. Die Ritterorden (als Corporation, oder auch blofs Rang einzelner, vorzüglich beehrter, Personen) und der Vorzug, gewisse Zeichen derselben zu tragen, geben ebenfalls kein Recht eines ewigen Besitzes. Die Comthureien können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, den Staat durch die Kriegsehre wider die Lauigkeit in Vertheidigung desselben zu schützen, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der Bedingung, die lebenden Comthurs zu entschädigen) aufgehoben werden. Da der Grund des Besitzes in der Volksmeinung lag, so ist die Klage unstatthaft, diese Aufhebung sei Beraubung des Eigenthums. Denn sobald jene Volksmeinung erlosch, so mufste auch das vermeinte Eigenthum aufhören. Unter der Erlöschung der Volksmeinung ist aber zugleich die Entstehung einer richtigern Einsicht derer zu verstehen, welche auf die Leitung des Volks durch ihr Verdienst den gröfsten Anspruch haben; es geschieht dies gleichsam nach einer Appellation der bessern Einsicht des Volks und seiner Leiter an den Staat (*a rege male informato ad regem melius informandum*) (K. 184. f. K. A. 27.).

alle Realität. Denn der Vorfahr konnte sein Verdienst doch nicht auf seine Nachkommen vererben, sondern diese mussten es sich immer selbst erwerben; da die Natur es nicht so fügt, dass das Talent und der Wille zu verdienstlichen Thaten auch anarten. Weil nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine Freiheit wegwerfen, so kann der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ (das ihm in der Natur ohne allen Grund ist und keine Realität hat) nicht zusammenstimmen, mithin kann der Souverän es auch nicht geltend machen, folglich ist der Erbadel ein widerrechtlich ertheilter Vorzug. Es ist nun

b. die Frage: wenn eine solche Anomalie in das Maschinenwesen einer Regierung von alten Zeiten (des Lehnswesens, das fast gänzlich auf den Krieg angelegt war) eingeschlichen ist, ist dieser Stand nun auf ewig begründet, oder hat das Staatsoberhaupt die Befugniss diesen Standesvorzug aufzuheben? Nimmt der Souverän, wenn er den Adelstand als Standesvorzug aufhebt, nicht seinem adlichen Unterthan das Seine, was ihm erblich zukommt? Das letztere kann nicht behauptet werden, denn der Adel ist eine temporäre Zunftgenossenschaft (Corporation) des Staats. Diese Staatseinrichtung muss sich also nach den Zeitumständen bequemen, und darf dem allgemeinen Menschenrechte der Gleichheit in der Geburt, für die er nicht kann, und das so lange suspendirt war, nicht Abbruch thun. Denn der Rang des Edelmannes im Staate ist von der Constitution selbst nicht allein abhängig, sondern ist nur ein Accidenz derselben (gehört nicht zur Substanz der Constitution), was nur durch Inhärenz in dem Staat existiren kann; denn im Stande der Natur giebt es keine Edelleute. Wenn also der Staat seine Constitution abändert, so kann der, welcher hiermit jenen Titel und Vorrang einbüsst,

faltiges sei, sagt Schwab (Preisschr. S. 154, 13.), hat Kant nicht bewiesen. Reinhold aber habe ihn in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens zu beweisen gesucht, allein dieser Beweis sei ihm mislungen. Er habe darum nachher folgenden Beweis versucht (Beyträge zur Berichtigung der Misverständnisse S. 199.): Durch den Stoff werde das Object vom Subject unterschieden, ein Ding aber könne von einem andern nur durch die Verschiedenheit seiner Bestimmungen, d. i. durch die Mannigfaltigkeit seiner Merkmale unterschieden werden. Hierauf antwortet nun Schwab: Zu diesem Unterschiede sei eine einzige Bestimmung hinreichend, und also folge hieraus keine Mannigfaltigkeit der Merkmale. Triumphirend setzt nun Schwab hinzu: Man kann überhaupt sagen, dass wenn man die Beweise prüft, wodurch die kritische Philosophie ihre Fundamentalsätze zu erhärten sucht, diese Philosophie eben so schwach, wie jede andere erfunden wird. Allein man muss sagen, dass dieser Triumph zu frühzeitig sei, denn Schwab hat nicht daran gedacht, dass der Natur unsers Verstandes nach alles Empirische wenigstens zwei Bestimmungen haben muss, nehmlich den gemeinsamen Begriff und den specifischen Unterschied.

Der Natur unsers Erkenntnissvermögens gemäss müssen wir uns nehmlich vorstellen, dass die Dinge an sich der Sinnlichkeit diesen Stoff geben, oder den Grund der Empfindungen enthalten. Denn es ist die Natur unsers Erkenntnissvermögens, dass alle wirkliche Veränderung der Gegenstände unsrer Erkenntniss einen Realgrund oder eine Ursache haben muss, folglich auch die Empfindung in unsern Sinnen. Nun können wir aber diesen Realgrund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen (das ist der Gegenstände der Sinne) nicht selbst wiederum in Gegenständen der Sinne suchen,

weil bei diesen wiederum dieselbe Frage seyn würde. Daher sieht sich die Vernunft genöthigt, den endlichen Grund der Empfindungen in etwas Uebersinnlichem (einer Idee der Vernunft) zu setzen, wovon wir aber, selbst vom Daseyn desselben, keine Erkenntniss haben können. Die Gegenstände geben als Dinge an sich den Stoff zu der empirischen Anschauung (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäss, zu bestimmen), sagt die Vernunft, und vollendet damit die Antwort auf die Verstandesnachfrage nach dem Grunde dieses Stoffs. Zugleich aber hat diese Antwort auch für den Verstand eine gewisse Genugthuung, der von dem Stoff der Sinnlichkeit durchaus und mit Recht behauptet, er sei eine Wirkung, deren Ursache aber nicht in den Sinnen und im Erkenntniss liegen könne, und doch wie alles Wirkliche eine Ursache haben müsse. Diese Ursache giebt nun die Vernunft her durch die Idee eines Dinges an sich, von der der Verstand, aus Mangel eines gegebenen Stoffs, und des Schemas, nichts, und also auch nicht einmal das Daseyn erkennen kann, weil Daseyn Erfüllung einer bestimmten Zeit ist, in der sich doch das Ding an sich nicht befindet. Am allerwenigsten aber sind die Dinge an sich selbst der Stoff der empirischen Anschauungen, denn Empfindung und ein Ding an sich seyn, ist ein offenbarer Widerspruch (E. 55. f.).

2. Mit dieser Erläuterung ist der Widerspruch völlig gehoben, den Eberstein (Gesch. der Log. und Metaph. B. 2. Zeitr. 2. S. 183. f) in Kants Behauptung hierüber findet. Eberhard hatte nehmlich gesagt: „Raum und Zeit haben ausser den subjectiven auch objective Gründe, und diese objectiven Gründe seien keine Erscheinungen, sondern wahre erkennbare Dinge, ihre letzten Gründe seien Dinge an sich.“ Kant sagte von dieser Stelle: „welches alles die Kritik buchstäb-

lich und wiederholentlich gleichfalls behauptet" (E. 41. f.). Eberstein aber sagte: wie diese Lehre mit dem Satze: Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind, sind an Erkenntniss leer (E. 54. f.) harmonirt, ist wirklich schwer einzusehen. Ein Recensent in der Jenaer Allg. Lit. Zeit. hatte Kant durch Annahme eines Schreibefehlers zu retten gesucht. Eberstein aber setzte den Ungrund einer solchen Rettungsart in einer kleinen Schrift ins Licht. Kant meinte aber offenbar, empirische Raumes- und Zeitvorstellung haben ihren Grund ausser dem Vorstellungsvermögen und nicht wieder in Erscheinungen. Das hat allerdings die Kritik buchstäblich behauptet (C. 522. f.), und den intelligibeln Grund des Stoffs der Erscheinungen das transscendentale Object genannt. Die wahren erkennbaren Dinge setzt Eberhard in jener Stelle den Erscheinungen entgegen, und das, will Kant sagen, habe er auch gethan; und die Vernunft fordere es, den Erscheinungen einen Grund zu setzen, der das wahre Ding an sich sei. Nur das Wort erkennbar ist hier allein ein Stein des Anstosses, allein die Stelle E. 54. f. zeigt offenbar, dass Kant unmöglich kann behauptet haben, dass die Kritik die Dinge an sich für erkennbar, im strengsten Sinne des Worts, ausgegeben habe, da er E. 55. ausdrücklich sagt, dass wir davon keine Erkenntniss haben können; also hat Kant entweder das Wort erkennbar in Eberhards Stelle übersehen, als er sagte, die Kritik behaupte dasselbe; oder, da Eberhard die wahren erkennbaren Dinge den Erscheinungen entgegensetzt, so verstand Kant unter den erstern nicht Dinge, die wir erkennen können, sondern bloss Dinge, die nicht erscheinen, sondern bloss durch den Verstand gedacht werden, so dass erk[illegible]bar nichts weiter als das deutsche Wort [illegible]lig[illegible] ist. So

ſagt Kant an einem andern Ort (R: 26.): Jene iſt intelligibele That, bloſs durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar. Dieſe Stelle, dünkt mich, beweiſet hinlänglich, daſs Kant unter dem Wort erkennbar intelligibel verſtand. Die wahren intelligibeln Dinge ſind aber für uns, und das iſt und bleibt die ewig unumſtöſsliche Lehre der Kritik, für uns nicht, im ſtrengſten Sinne des Worts, erkennbar.

## Stoicismus,

moraliſcher, ſ. Glückſeligkeit, 16. und Chriſtenthum, III.

## Stolz,

ſ. Hochmuth. Die Eitelkeit, die man dem ſchönen Geſchlecht ſo vielfältig vorrückt, wofern ſie ja an demſelben ein Fehler iſt, iſt nur ein ſchöner Fehler. Denn theils würden die Mannsperſonen übel daran ſeyn, wenn die Frauenzimmer die Schmeicheleien derſelben nicht gern ſähen, theils belebt die Eitelkeit die Reitze des andern Geſchlechts. Es iſt dieſe Neigung ein Antrieb, Annehmlichkeiten und den guten Anſtand zu zeigen und muntern Witz ſpielen zu laſſen, ingleichem durch die veränderlichen Erfindungen des Putzes zu ſchimmern und die Schönheit zu erhöhen. Dagegen mit mürriſchem Tadel loszuziehen, iſt ſehr ungezogen, weil hierin wirklich viel Artiges und nichts Beleidigendes für Andere iſt. Ein hierin gar zu flatterhaftes und gaukelndes Frauenzimmer heiſst eine Närrin, welcher Ausdruck gleichwohl keine ſo harte Bedeutung hat, als Narr vom Manne gebraucht, ſo

gar, daſs es wohl bisweilen eine vertrauliche Schmeichelei anzeigen kann. Man muſs aber jederzeit Eitelkeit und Aufgeblaſenheit unterſcheiden; die erſtere ſucht Beifall und ehrt gewiſſermaſsen diejenigen, um deren willen ſie ſich dieſe Bemühung giebt; die zweite glaubt ſich ſchon im völligen Beſitze deſſelben, und indem ſie keinen zu erwerben ſtrebt, gewinnt ſie auch keinen; das aufgeblaſene Weſen verunſtaltet alſo gänzlich den Geſchlechtscharakter des weiblichen Geſchlechts (S. II, 335. f.). Verunzieren demnach einige Ingredienzien von Eitelkeit ein Frauenzimmer nicht, ſo verunreinigen ſie doch, je ſichtbarer ſie ſind, das ſchöne Geſchlecht deſto mehr unter einander. Sie beurtheilen einander alsdann ſehr ſcharf, weil eine der andern Reitze zu verdunkeln ſcheint. Nehmlich diejenigen, die noch ſtarke Anſprüche auf Eroberungen machen, ſind ſelten Freundinnen von einander im wahren Verſtande (S. II, 337.).

## Stoſs,

ſ. Berührung.

## Strafe,

τιμωρια, *poena*, *peine*, ſ. Expoſition, 30. So heiſst der rechtliche Effect einer Verſchuldung, welcher durchs Geſetz gedrohet iſt, ſo daſs derſelbe die Bewegurſache zur Unterlaſſung der That ſeyn kann (K. XXIX.), ſ. Belohnung.

2. Man theilt die Strafen ein in natürliche und richterliche Strafen. Die natürliche Strafe (*poena naturalis*, *peine naturelle*) iſt eine ſolche, dadurch das Laſter ſich ſelbſt

beſtraft, z. B. die Unmäſsigkeit beſtraft ſich ſelbſt durch Verkürzung des Lebens, die ſie zur Folge hat; die Beleidigung Andrer im Naturſtand beſtraft ſich ſelbſt, durch die Uebel, die ſie ſich von den Andern zuzieht (K. 196.).

3. Richterliche Strafe (δικη, *poena forenſis*, *peine judiciaire ou humaine*) iſt eine ſolche, dadurch der Richter den Uebertreter des Geſetzes ſtraft, und die der Geſetzgeber für dieſe Uebertretung verordnet hat. Bei dieſer Strafe iſt zuvörderſt die Frage: was hat ſie für einen Zweck. Plato giebt im Geſpräche Gorgias zwei Zwecke an: die Beſſerung des Uebertreters (νουθεσια, *) κολασις, **) ſ. παραινεσις ***) und das Beiſpiel für Andere (παραδειγμα). Taurus, der einen (leider verloren gegangenen) Commentar über den Gorgias geſchrieben hatte, ſetzte noch einen dritten Zweck hinzu: die Vergeltung (τιμωρια) (*Auli Gellii lib. VI. cap. XIV.*). Clemens Alexandrinus (*Pädag. lib. I. cap. VIII.*) macht einen Unterſchied zwiſchen Züchtigung (κολασις) und Beſtrafung (τιμωρια). Die Züchtigung, ſagt er, iſt zur Beſſerung (ἀγαθω) und zum Nutzen des Gezüchtigten. Denn ſie iſt die Beſſerung (ἐπανορθωσις) des Widerſtrebenden; ſoll aber nicht Strafe ſeyn. Denn die Strafe iſt die Wiedervergeltung des Uebels, die zum Beſten des Strafenden zugefügt wird. Dieſer Unterſchied iſt aber ſchon vom Ariſtoteles (*Rhetor. lib. I. cap. X.*) angegeben: Es iſt ein Unterſchied, ſagt er, zwi-

---

*) *Admonitio, réprimande, correction*, Scheltworte.

**) *Caſtigatio, châtiment*, Züchtigung.

***) *Adhortatio, avertiſſement*, Warnung.

schen Strafe und Züchtigung; die Züchtigung ist um des Leidenden willen; die Strafe aber, um des Handelnden willen, damit vergolten werde. *) Grotius (*de jure belli ac pacis lib. II. cap.* XX. §. *VI.* 2.) sagt: nach meiner Einsicht hat man bei jeder Bestrafung entweder das Wohl des Schuldigen selbst, oder den Nutzen dessen, der ein Interesse dabei hatte, dass das Verbrechen nicht begangen wurde, oder endlich überhaupt Jedermanns Vortheil zur Absicht. Die richterliche Strafe, sagt hingegen Kant (K. 196.), kann niemals bloss als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst **) (als Züchtigung κολασις), oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muss darum wider den Verbrecher verhängt werden, weil er verbrochen hat. Denn würde der Mensch bloss zu den Absichten eines Andern (gingen diese auch auf den Verbrecher selbst) gebraucht oder gehandhabt, so würde er bloss als Mittel behandelt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt, wowider ihn seine angebohrne Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche Persönlichkeit einzubüssen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muss vorher strafbar befunden werden, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, kein Vortheil kann von der Strafe, die es dictirt, entbinden. Der pharisäische Wahlspruch: „es ist bes-

*) Διαφερει δε τιμωρια και κολασις: ἡ μεν γαρ κολασις του πασχοντος ἑνεκα ἐστιν, ἡ δε τιμωρια του ποιουντος, ἱνα ἀποπληρωθῃ.

**) Z. B. weise zu machen, wie Plato meint, oder als Heilmittel der Seele (ἰατρεια της ψυχης), wie Plutarch will, welches beides Grotius billigt (a. a. O. §. VII, 5.).

ser, dass ein Mensch sterbe, als dass das ganze Volk verderbe" (Joh. 11, 50.), ist abscheulich. Denn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, dass Menschen auf Erden leben. Was soll man also von dem Vorschlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er an sich gefährliche Experimente wolle machen lassen? Ein Gerichtshof würde das medicinische Collegium, das diesen Vorschlag träte, mit Verachtung abweisen: Denn, die Gerechtigkeit hört auf Gerechtigkeit zu seyn, wenn sie sich für irgend einen auch noch so hohen Preis weggiebt (K. 196. f.) Die Strafgerechtigkeit (*justitia punitiva*), da nehmlich das Argument der Strafbarkeit moralisch ist, (weil das Gesetz ist übertreten worden), muss von der Strafklugheit, da es bloss pragmatisch ist (weil das Verbrechen soll gehindert werden), unterschieden werden (K. A. 15.*)).

4. Welche Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, die die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Princip und Richtmasse mache, nach welchem Princip soll sie die Strafen bestimmen? Nach keinem andern, als nach einem solchen, nach welchem man dem zu Bestrafenden weder zu viel noch zu wenig thun kann (das Zünglein an der Wage der Gerechtigkeit muss sich weder mehr auf die eine noch auf die andere Seite hinneigen). Also: was für unverschuldetes Uebel du einem Andern im Volk zufügst, das thust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst; bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst; schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tödtest du ihn, so tödtest du dich selbst *). Nur das Wie-

*) 1 Mos. 9, 6. 1 Kön. 21, 19. Esth. 7, 10. Dan. 6, 24. Weish. 18, 5. 3 Mos. 24, 17. 21.

dervergeltungsrecht (*jus talionis, droit de talion*), da Gleiches mit Gleichem vergolten wird (Weish. 11. 16. 17. Matth. 7, 2.), kann, vor den Schranken des Gerichts, die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben. Alle andere Strafen sind hin und herschwankend, und können keine Angemessenheit zu dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten. Bei den Israeliten sollte sogar der Zeuge, der Jemand fälschlich eines Verbrechens beschuldigt hatte, die Strafe leiden, welche auf das Verbrechen gelegt war (1. Mos. 19, 18 — 21.). Wer einen andern an einem Theil seines Leibes vorsetzlich beschädigte oder verletzte, dem sollte ein Gleiches geschehen (2 Mos. 21, 23 — 25. 3 Mos. 24, 18 — 20.). Es scheint zwar, als wenn der Unterschied der Stände dieses Princip der Wiedervergeltung: Gleiches mit Gleichem, nicht verstatte. Allein wenn es auch gleich nicht nach dem Buchstaben möglich seyn kann, so kann es doch der Wirkung nach, respective auf die Empfindungsart der Vornehmern, immer geltend bleiben. So hat z. B. Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältniss zur Beleidigung, sondern die Kränkung der Ehrliebe des Beleidigten muss durch Wehthun des Hochmuths des Beleidigers bestraft werden. Dies geschieht, wenn der Beleidiger durch Urtheil und Recht genöthigt wird, dem Beleidigten die That öffentlich abzubitten und ihm (dem Niedrigern) etwa zugleich die Hand zu küssen. Eben so muss die Kränkung der Ehrliebe und der Schmerz des beleidigten niedern Staatsbürgers, den sein gewaltthätiger Vornehmer geschlagen hat, durch Ungemächlichkeit und Wehthun der Eitelkeit des Thäters bestraft werden. Dies geschieht, wenn der Beleidiger durch Urtheil und Recht, ausser der Abbitte, noch zu einem einsamen und beschwerlichen Arrest verdammt wird. Was heisst das aber: bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich

selbst? Wer da stiehlt, macht aller Anderen Eigenthum unsicher, er beraubt sich also (nach dem Recht der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigenthums. Er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben. Dies ist nun nicht anders möglich, als so, dass ihn Andere ernähren. Weil der Staat ihn aber nicht umsonst ernähren wird, so muss er dem Staat seine Kräfte zu solchen Arbeiten überlassen, die jener nöthig hat, und der Dieb kommt auf gewisse Zeit in den Sklavenstand (wird zur Karren- oder Zuchthausarbeit verurtheilt). Hat ein Mensch aber gemordet, so muss er sterben, denn es giebt kein anderes Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit der Wiedervergeltung und des Verbrechens *). Es muss an dem Thäter der, doch von aller Misshandlung befreiete, Tod vollzogen werden. Selbst dann, wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete, (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse auseinander zu gehen, und sich in alle Welt zu zerstreuen), müsste der letzte im Gefängniss befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit Jedermann das wiederfahre, was seine Thaten werth sind; weil sonst das Volk als Theilnehmer **) an der öffentlichen Verletzung

*) Es ist mir unbegreiflich, wie Bergk (Briefe, 24. Br. S. 224. f.) bei dieser Stelle fragen kann: also muss der absichtliche Mörder mit dem unwillkührlichen einerlei Strafe leiden? da doch Kant offenbar nur von dem absichtlichen Mörder spricht. Wie der Staat aber hierbei in das Gebiet des Gewissens Eingriffe thut, verstehe ich gar nicht.

**) Bergk (a. a. O.) fragt hier: kann Schuld auf Jemand anderm haften, als auf dem Thäter? Antwort: Nein. Aber ein Theilnehmer ist ein Thäter. Das Leben, behauptet Bergk,

der Gerechtigkeit betrachtet werden kann (K. 197. ff.).

5. Durch das Erkenntniss des Richters auf den Tod ist auch allein eine solche Gleichheit der Strafen möglich, dass sie dadurch der innern Bösartigkeit der Verbrecher proportionirlich werden, selbst dann, wenn es nur ein mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen (keinen Mord) betrifft. Gesetzt, dass bei einer Empörung einige aus Pflicht zu handeln vermeinten, andere aus Privatabsichten handelten. Das höchste Gericht habe nun das Urtheil über diese Verbrecher so gesprochen: ein jeder von ihnen solle die Freiheit haben, den Tod oder die Karrenstrafe zu wählen. Dann bringt es die Natur des menschlichen Gemüths mit sich, dass der ehrliche Mann den Tod, der Schelm aber die Karre wählt. Denn der ehrliche Mann kennt etwas, was er noch höher schätzt, als selbst das Leben, nehmlich die Ehre. Der Schelm aber hält das Leben, sei es auch mit Schande bedeckt, immer für besser, als gar nicht zu seyn. Der erstere ist nun ohne Widerrede weniger strafbar als der andere, und so werden sie durch den über alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich bestraft, jener gelinde und dieser hart. Würde hingegen durchgängig auf die Karrenstrafe erkannt, so würde der erstere zu hart und der andere zu gelinde bestraft. Ueberdem hat man nie gehört, dass ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter

liege ausser der Grenze aller Wirksamkeit des Staats, denn es sei kein Bürgerrecht, Niemand habe sein Leben in den Schutz des Staats gegeben. Also darf den Staatsbürger jeder andere todtschlagen, ohne dass der Staat davon Notiz zu nehmen braucht? Denn das Leben seiner Bürger ist ihm ja nicht in den Schutz gegeben; wie kann denn der Mord alsdann überhaupt ein Verbrechen seyn, der den Verlust der Bürgerrechte nach sich ziehen soll?

sich über die Ungerechtigkeit der Strafe beschwert hätte. Man müsste denn annehmen, dass zwar dem Verbrecher nach dem Gesetz nicht unrecht geschehen sei, dass aber die gesetzgebende Gewalt im Staat diese Art der Strafe zu verhängen nicht befugt sei (K. 200. f.).

6. So viel also der Mörder (sie mögen den Mord auch bloss befohlen, oder auch nur dazu mitgewirkt haben) sind, so viele müssen auch den Tod leiden. So will es die Gerechtigkeit, als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen *a priori* begründeten Gesetzen. Wenn aber die Zahl der Mitschuldigen (*correi*, *complices*) zu einer solchen That so gross ist, dass durch ihre Hinrichtung der Staat aufgelöset werden (in den aller äussern Gerechtigkeit entbehrenden Naturstand übergehen, oder das Gefühl des Volks durch das Spectakel einer Schlachtbank abgestumpft werden) könnte: so muss es auch der Souverän in diesem Nothfall (*casus necessitatis*) in seiner Macht haben, den Verbrechern eine andre Strafe statt des Todes zuzuerkennen. Eine solche Strafe ist die Deportation, d. i. die Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo der Verbrecher keiner Rechte eines Bürgers theilhaftig wird (K. 208.). Dieses geschieht aber nicht nach einem öffentlichen Gesetz, sondern durch einen Machtspruch, d. i. einen Act des Majestätsrechts (K. 201. f.).

7. Hiervon hat nun Beccaria das Gegentheil behauptet. Dieser Marchese Cäsar Beccaria Bonesano, ein ausgezeichneter Gelehrter zu Mailland, der den 29. Nov. 1794 starb, gab schon im 27sten Jahre sein berühmtes Werk: Verbrechen und Strafen, heraus. Es erschien zuerst italiänisch im Jahr 1764, aber es folgten in sechs Monaten noch zwei Ausgaben auf die erste. Zur dritten Ausgabe machte der Verfasser einige wichtige Zusätze. Ein französischer Gelehrter übersetzte

mit den Zusätzen zu dieser dritten Ausgabe das Werk ins Französische unter dem Titel: *Traité des délits et des peines. Avec des Additions de l'Auteur, qui n'ont pas encore paru en Italien.* 1766. 8. Dieser Uebersetzer änderte die ganze Anordnung des Originals, setzte aber viel dunkle Stellen ins Licht. Aus dieser französischen Uebersetzung wurde die erste deutsche gemacht, weil die italiänische Urschrift noch nicht nach Deutschland gekommen war. Sie kam heraus zu Hamburg, 1766, und war gut gerathen. Ein Jahr darauf, nehmlich 1767, erschien zu Ulm eine andere, aus dem Italiänischen selbst. Der Uebersetzer war aber der deutschen Sprache nicht mächtig, und man ist daher kaum im Stande, in dieser Uebersetzung eine Seite ohne Widerwillen zu lesen. Im Jahr 1778 gab daher der Hofrath Hommel, Prof. ordin. zu Leipzig, eine neue Uebersetzung aus dem Italiänischen, mit Anmerkungen, zu Breslau heraus. Der Uebersetzer war Phil. Jac. Fladen. Im Jahr 1782 kam heraus: *Bibliothèque philosophique du Législateur, du Politique, du Jurisconsulte; ou choix des meilleurs discours, dissertations, essais, fragmens, composés sur la législation criminelle par les plus célebres Ecrivains, en françois, anglois, italien, allemand, espagnol, etc. pour parvenir à la réforme des Loix pénales dans tous les pais, traduits et accompagnés de notes et d'observations historiques. Par J. P. Brissot de Warville. A. Berlin, T. I.* An der Spitze dieser Sammlung stehet eine neue französische Uebersetzung aus dem Italiänischen von Beccarias Werk. Endlich gab J. A. Bergk 1798 dasselbe von neuem aus dem Italiänischen übersetzt heraus, mit Anmerkungen von Diderot, mit Noten und Abhandlungen vom Uebersetzer, mit den Meinungen der berühmtesten Schriftsteller über die Todesstrafe, nebst einer Kritik derselben und mit einem Anhange über die Nothwendigkeit des Geschwornen-Gerichts und über die Beschaffenheit und die Vor-

theile desselben in England, Nordamerika und Frankreich, 2. Theile. Leipzig, gr. 8.

In diesem Werke nun, das in der Lehre von den Strafen Epoche machte, hat Beccaria, aus theilnehmender Empfindelei einer affectirten Humanität (*compassibilitas*, *compassibilite**)), die Unrechtmäfsigkeit aller Todesstrafe behauptet (§. 27 oder 28.). Er meint, das Recht, die Menschen am Leben zu strafen, sei nicht das, aus welchem die Souveränität und die Gesetze entspringen. Diese Gesetze stellen den allgemeinen Willen vor, das Resultat der Vereinigung der einzelnen Willen. Aber wer wird wohl, fragt Beccaria, dem Andern das Recht haben abtreten wollen, ihm das Leben zu nehmen? und wäre dem auch so, wie würde sich das mit der Unerlaubtheit des Selbstmords zusammenreimen? Die Todesstrafe, behauptet demnach Beccaria hiermit, kann nicht im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage enthalten seyn; denn da hätte jeder im Volke einwilligen müssen, dafs man ihm das Leben nehmen solle, wenn er etwa einen Andern (im Volke) ermordete; diese Einwilligung wird aber Niemand geben, weil das Leben das höchste Gut ist, ohne welches man die übrigen nicht besitzen kann; und es kann sie auch Niemand geben, weil Niemand über sein Leben disponiren darf (s. Selbstmord). Allein das sind alles blo-

*) Kant ist hier gegen Beccaria nicht ungerecht gewesen, wie Bergk meint (a. a. O. S. 226.). Kant wollte hier den Beccaria ja nicht inhuman behandeln, sondern nur als erklärender Philosoph die Sache mit ihrem Namen nennen. Nun ist es Empfindelei, wenn man in dem Augenblick, da man die Gerechtigkeit der Todesstrafen beurtheilen will, von dem Zustande, worin sich der Unglückliche befindet, der sie ganz recht leidet, sich den Gesichtspunct der Beurtheilung verrücken läfst, und keine wahre, sondern affectirte Humanität, wenn man dadurch ungerecht gegen Andere wird, die durch den Verbrecher gelitten haben.

ſse Sophiſtereien und Rechtsverdrehungen, wie aus folgenden Betrachtungen deutlich hervorgehet (K. 202.).

8. Strafe erleidet Jemand nicht, weil er ſie, ſondern weil er eine ſtrafbare Handlung gewollt hat; denn geſtraft werden wollen iſt ein Widerſpruch. Sagen: ich will geſtraft werden, wenn ich Jemand ermorde, heiſst entweder: ich will das, was ich nicht will; oder es heiſst: ich unterwerfe mich den Geſetzen, unter welchen auch Strafgeſetze für Verbrecher ſeyn müſſen. Der das Strafgeſetz dictirt, iſt der heilige Geſetzgeber und alſo eine ganz andere moraliſche Perſon, als der Verbrecher, welcher es übertritt. Obgleich beide hernach in der Erſcheinung eine und dieſelbe Perſon ſind, ſo hat doch nicht dieſe Perſon als Verbrecher, ſondern als Geſetzgeber für den Verbrecher, das Geſetz dictirt. Die reine rechtlich-geſetzgebende Vernunft (*homo noumenon*) iſt es nehmlich, die den phyſiſchen Menſchen als einen allein des Verbrechens fähigen, folglich als eine andere Perſon (*homo phaenomenon*), ſammt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgeſetze unterwirft. Mit andern Worten: nicht das Volk (jeder einzelne in demſelben), ſondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit) dictirt dem Verbrecher die Todesſtrafe. Es iſt alſo nicht im bürgerlichen Vertrage (Socialcontract) das Verſprechen enthalten, ſich ſtrafen zu laſſen, und ſo über ſich ſelbſt und ſein Leben zu disponiren. Wenn der Befugniſs zu ſtrafen ein Verſprechen des Miſſethäters zum Grunde liegen müſste, ſich ſtrafen laſſen zu wollen, ſo müſste ſich der Verbrecher auch ſelbſt ſtraffällig finden, und ſo ſein eigener Richter ſeyn. Der Hauptpunct des Irrthums (πρωτον ψευδος) dieſes Sophismas beſteht darin: daſs man ſich die Rechtsbeurtheilung mit der Rechtsvollziehung in einer und der-

selben Person vereinigt vorstellt, und das eigene Urtheil (der Vernunft) des Verbrechers, er habe den Tod verdient, für einen Beschluss seines Willens, er wolle sich das Leben selbst (durch die Hand des Gesetzes) nehmen, ansieht. Der Grund, dass jede Todesstrafe, wenn sie als ein Versprechen, sich am Leben strafen zu lassen, im Bürgerverein enthalten wäre, ein Selbstmord seyn würde, fällt auch schon darum weg, weil er zu viel beweiset; denn alsdann wäre auch jede Strafe, ohne Ausnahme, ein Uebel, das man sich selbst zufügte und folglich unerlaubt, d. i. es könnten gar keine Strafen und folglich auch keine äussere Gesetzgebung möglich seyn. Im Bürgerverein gab jeder einzelne seinen Willen darein, nicht dass er, denn damit würde er sich für einen Verbrecher erklärt haben, sondern dass der, welcher ein Verbrecher seyn würde, nach dem Wiedervergeltungsrecht gesetzlich, d. i. nach dem Ausspruch des Richters, solle gestraft werden; weil ohne diese Einwilligung gar keine äussere Gesetzgebung und also kein Staat möglich seyn würde; nach dem Wiedervergeltungsrecht ist aber die Todesstrafe für gewisse Verbrechen die einzig gerechte (K. 202. f.).

9. Es giebt zwei todeswürdige Verbrechen, von denen es zweifelhaft bleibt, ob die Gesetzgebung die Befugniss habe, sie mit dem Tode zu bestrafen. Zu beiden Verbrechen verleitet das Ehrgefühl. Zu dem einen das der Geschlechtsehre, zu dem andern das der Kriegsehre. Das erste ist der mütterliche Kindesmord (*infanticidium maternale*), das andere, der Kriegsgesellenmord (*commilitonicidium*) im Duell. Da die Gesetzgebung die Schmach einer unehlichen Geburt und den Verdacht der Feigheit nicht wegwischen kann, so scheint es, dass Menschen sich in diesen Fällen im Naturstande befinden, und die Tödtung (*homicidium*) nicht todeswürdi-

ger Mord (*homicidium dolosum*) sei. Das unehliche Kind ist, auf der einen Seite, ausser dem Gesetz (denn die Ehe ist der gesetzliche Zustand zur Kinderzeugung), mithin aufserdem Schutz des Gesetzes gebohren, da der Act der Erzeugung und Geburt desselben gesetzlos ist. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie Contrebande oder verbotene Waare, die, wäre es nur nicht ein Mensch, vernichtet oder über die Grenze geschafft werden mufs), das gemeine Wesen kann also seine Existenz (weil es auf diese Art nicht existiren sollte) und die Vernichtung desselben (wenn es nur nicht ein Mensch wäre) ignoriren. Das Duell soll dem zum Unterbefehlshaber eingesetzten Krieger (Officier) eine mit Aufhebung des Verdachts der Feigheit verbundene Genugthuung verschaffen, geschieht dieses nun mit der Tödtung des Gegners, so geschieht diese Tödtung (wenn die Duellanten nicht gerade diese Absicht hatten, wie solche, die da sagen: einer von uns beiden mufs auf dem Platze bleiben) doch ungern, und kann daher eigentlich nicht Mord (*homicidium dolosum*) genannt werden. Hier kommt also die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge; entweder sie ist grausam und erklärt den Ehrbegriff, (der hier kein Wahn ist, sondern die Ehre als Pflicht betrifft) für nichtig; indem sie die blofse Tödtung (abstrahirt davon, dafs freilich absichtliche Menschentödtung an sich ein todteswürdiges Verbrechen ist) als einen Mord straft; oder sie ist nachsichtig und nimmt von dem Verbrechen der absichtlichen Menschentödtung (denn beim Duell kann sie doch erfolgen, und die Duellanten dürfen auch nicht die Absicht haben, einander nicht zu tödten, weil dann der Flecken der Feigheit durch das Duell nicht weggewischt werden würde) die ihm angemessene Todesstrafe weg. Die Auflösung dieses Knotens ist: dafs der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit: die

gesetzwidrige Tödtung eines Menschen muss mit dem Tode bestraft werden, bleibt; die Gesetzgebung selber aber (mithin die bürgerliche Verfassung) so lange noch als barbarisch und unausgebildet anzusehen ist, so lange noch von Seiten des Volks, wegen der Geschlechtsehre und Kriegsehre, der Tod für zu hart erklärt wird für eine That, die die vom Staat eingesetzte Gerechtigkeit doch ganz gerecht mit dem Tode bestrafen muss. Die Gesetzgebung bleibt aber so lange barbarisch, als noch ein Naturstand übrig bleibt, für den Kriegsehre kein Wahn ist, und immer noch die Cultur Ehen mit dem Eintritt der natürlichen Mannbarkeit unmöglich macht. Nur dann, wenn die Gesetzgebung in Vereinigung mit der Cultur jede andere Kindererzeugung ausser der Ehe, als die im Ehebruch, unmöglich macht, kann auch der Verlust der Geschlechtsehre nicht mehr zum Kindesmord führen. Denn wer noch ausser der Ehe lebt, und der Unverehlichten durch Schwängerung ihre Geschlechtsehre raubt, der stellt sie dadurch, dass er durch richterlichen Ausspruch für den ehelichen Vater des Kindes und den Ehemann der Geschwängerten erklärt wird, und im Fall er für die Zukunft nicht als Ehemann mit ihr leben will, doch gesetzlich für unfähig erklärt wird, ein in Ansehung ihrer Keuschheit unbescholtenes Mädchen zur Ehe zu nehmen, wieder her. Alles nach dem Wiedervergeltungsrecht: raubst du einem Mädchen die Geschlechtsehre, so raubst du sie dir selbst, und darfst folglich nur sie oder eine ausser der Ehe geschwängert gewesene ehelichen (K. 204. ff.).

10. Wie wird es aber mit den Strafen gehalten werden, die keine Erwiederung zulassen, weil sie z. B. selbst ein strafbares Verbrechen an der Menschheit überhaupt seyn würden? Auch hier heisst es, Jeder wird durch das gestraft,

zu verachtende Vollkommenheit, denn erst müssen alle Wissenschaften schulgerecht, hernach können sie populär seyn. Wenn sie populär sind, so können sie auch von Liebhabern adoptirt und genutzt werden; denn in der Welt müssen wir immer einen populären Gebrauch von unsern Kenntnissen machen.

## Stufenleiter

der Dinge, s. Affinität, ff.

## Subject,

s. Objectiv, Ich, 9. und Selbstbewusstseyn, auch Substanz.

## Subjectiv,

s. Objectiv, Realität, 2. und 10. ff. und Kategorie, 46.

Subjective Zwecklehre, s. Zweck.

Subjectiver Zweck, s. Zweck.

## Subsistenz,

*subsistentia*, *subsistance*. Das Daseyn der Substanz (C. 230.). So ist das Daseyn der Materie, die man Holz nennt, die Subsistenz derselben. Dieses Daseyn besteht nehmlich in der Nothwendigkeit, dass demselben ein Subject zum Grunde liegt, das selbst kein Prädicat von irgend einem andern Dinge

seyn kann, sondern für sich besteht (subsistirt) (Pr. 97.). S. Accidenz, 6.

2. Man pflegt nehmlich noch eine andre Art des Daseyns anzunehmen, die man die Inhärenz (*inhaerentia*, *inhérence*) nennt; diese ist das Daseyn des Accidenz, des Realen an den Substanz. So ist z. B. die Bewegung da, als ein Accidenz der Materie. Allein hieraus entspringen viel Missdeutungen, und es ist genauer und richtiger geredet, wenn man nur das Accidenz bezeichnet durch die Art, wie das Daseyn einer Substanz positiv bestimmt ist (C. 230.). S. Accidenz, 6. und Kraft, 4.

## Substanz.

Beharrliches, οὐσία, ὑποστασις, *substantia*, *substance*. Das Substrat alles Realen (d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen) oder dasjenige Reale, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt (C. 225.), z. B. die Materie des Holzes; diese Materie bleibt, wenn auch das Holz verbrannt wird, nur ist sie dann nicht mehr Materie des Holzes, sondern, da sie nun andere Bestimmungen erhalten hat, Materie der Kohle, des Rauchs, der Asche u. s. w. Das heisst, die Veränderungen, die mit der Substanz vorgehen, sind bloss der Wechsel ihrer Bestimmungen, s. Accidenz und Bestimmung. Die Subjecte der kategorischen Urtheile bezeichnen jedesmal Substanzen, z. B. das Holz ist brennbar; zuweilen sind es aber nur logische Substanzen, d. i. solche, die eigentlich Accidenzen, d. i. Bestimmungen der Substanz (C. 229.) sind, aber durch Abstraction als Substanzen gedacht werden, z. B. die Brennbarkeit hat Grade, die Bewegung ist schnell. Die [illegible]heit ist nehmlich ein Accidenz, denn es [illegible] Art wie eine Substanz (die Materie

des Holzes) da ist oder existirt (C. 229.), wird aber hier als etwas für sich bestehendes gedacht oder ihm ein besonderes Daseyn beigelegt (C. 225.). S. Accidenz, 1. f. Das Wort Substanz (ὑποστασις, *substantia*) ist eine symbolische Hypotypose, und bezeichnet, eigentlich genommen, eine Unterlage, einen Träger, also hier, wie Locke (*Ess. phil. con. l'Entend. hum. liv. I. c.* 3. §. 18) sich ausdrückt, den Träger (*substratum, soutien*) der Accidenzen (U. 257.).

2. Der Begriff der Substanz ist ein Stammbegriff des reinen Verstandes (eine Kategorie), nehmlich ein solcher, ohne welchen wir nicht kategorisch, ja gar nicht urtheilen könnten. Hätte unser Verstand nicht die angebohrne Anlage, Vorstellungen als ein Substrat des Realen oder das durch positive Bestimmungen *) Bestimmbare (Substanzen) zu denken, so könnten wir nicht Objecte, welche in den Urtheilen das Subject ausmachen, zu den Prädicaten denken. S. Kategorie.

3. Substanzen können aber nur solche Dinge seyn, welche wir wahrnehmen können, und diese müssen Substanzen seyn. Uebersinnliche Dinge sind nicht in der Zeit, weil sie nicht in und durch den innern Sinn, dessen Form die Zeit ist, vorgestellt werden. Daher lassen sie sich als Substrate des Realen denken, weil sich ein jedes Ding als ein Subject denken läßt, von dem sich Prädicate aussagen lassen, ohne daß man dabei an die Zeit denken darf. Allein dann ist auch nur von logischer Existenz im Verstande die Rede;

*) Denn negative Bestimmungen drücken nur das Nichtseyn von etwas an der Substanz aus (C. 229.).

nehmlich davon, dafs kein Widerspruch entstehet, wenn wir zu Prädicaten Behufs eines Urtheils etwas als ein Subject denken, der Gegenstand mag sinnlich oder übersinnlich seyn. Wird aber für Accidenzen eine Substanz so gedacht, dafs damit zugleich behauptet wird, die Substanz existire auch ausser dem innern Sinn, welches die Substanz erst von einem blofs logischen Subject unterscheidet, so mufs die Substanz etwas Beständiges und immer Fortdauerndes (*constans et perdurabile*) seyn. Etwas ist beständig oder dauert fort, heifst aber, es befindet sich in jeder zukünftigen Zeit, folglich existirt es in der Zeit, und ist also ein sinnlicher, und kein übersinnlicher Gegenstand. Daher hat auch schon Augustinus bemerkt, dafs kein Prädicament des Aristoteles, dergleichen Substanz eines ist, auf Gott anwendbar sei (s. Accidenz, 5.*) C. 186.).

4. Wir sehen, der reine Verstandesbegriff Substanz läfst sich, vermittelst der Anschauung der Zeit, blofs auf den empirischen Stoff der Erfahrung, zum Behuf der Erfahrungserkenntnifs anwenden. Eine solche vermittelnde Vorstellung, welche die Anwendung der Kategorie auf die empirische Anschauung möglich macht, um sie durch Begriffe zu bestimmen, heifst ein transscendentales Schema. S. Schema. Das Schema der Substanz ist nun die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum (zum Grunde Liegenden) der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere an ihm wechselt. Die Zeit nehmlich verläuft nicht, sondern in ihr verläuft das Daseyn des Wandelbaren, d. i. der Accidenzen. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung dies Unwandelbare im Daseyn, d. i. die Substanz, als beharrliches Bild der Sinnlichkeit, und blofs an ihr

kann die Folge und das Zugleichseyn der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden. Lassen wir also die Beharrlichkeit (welche ein Daseyn zu aller Zeit ist) weg, so bleibt uns zum Begriff der Substanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subject. Diese vermeint man nun dadurch zu realisiren, dass man sich etwas vorstellt, welches bloss als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu seyn) statt finden kann. Allein es fehlt uns gänzlich an der Kenntniss der Bedingung, unter welcher ein Ding bloss Subject seyn kann. Es läßt sich auch gar nichts weiter aus dem Urtheil: Substanz ist dasjenige, was nur als Subject existirt (Pr. 36.) machen, und nicht die mindeste Folgerung daraus ziehen, nicht etwa z. B. der Satz: alles, was in den Dingen Substanz ist, das ist beharrlich (Pr. 37.), oder das denkende Ich ist, weil es im Denken immer Subject ist, ein für sich bestehendes Wesen (eine Substanz), s. Ich, 13. Die Beharrlichkeit kann daher niemals aus dem bloßen Begriffe einer Substanz für ein Ding an sich, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Man darf nur den Versuch anstellen, ob man sich ein solches Beharrliche ohne Anschauung der Zeit denken könne. Oder man versuche es, zu beweisen, dass ein übersinnliches Ding darum ein durchaus beharrliches Daseyn habe, weil man sich dasselbe bloss als Subject (nicht als Prädicat eines andern Dinges) denken kann (Pr. 137. C. 183. 300. 553. M. I, 202). S. Accidenz, 5. Analogie der Substanzialität, Handlung und Entstehen, 2. ff.

5. Ein Philosoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? er antwortete: ziehe von dem Gewicht des verbrannten Holzes das Gewicht der übrig bleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Er setzte also als unwidersprechlich voraus: dass die Materie (Substanz) selbst im

Feuer nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide. Eben so war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgesatz aus dem Grundsatze der Beharrlichkeit; oder vielmehr des immerwährenden Daseyns (Subsistenz) des eigentlichen Subjects an den Erscheinungen. Denn, wenn dasjenige an der Erscheinung, was man Substanz nennen will, das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung seyn soll, so muss sowohl alles Daseyn in der vergangenen, als das der künftigen Zeit daran einzig und allein bestimmt werden können. Daher können wir einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Daseyn zu aller Zeit voraussetzen. Durch das Wort Beharrlichkeit wird das nicht wohl ausgedrückt, indem dieses mehr auf künftige Zeit geht; Substanz drückt hingegen das Daseyn zu aller Zeit aus. Indessen ist die innere Nothwendigkeit zu beharren doch mit der Nothwendigkeit immer gewesen zu seyn unzertrennlich verbunden, daher kann man den Ausdruck: die Beharrlichkeit der Substanz beibehalten. Aus nichts kann nichts werden, und nichts kann zu nichts werden (*gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*), waren bei den Alten zwei unzertrennliche Sätze. Jetzt trennt man sie aus Missverstand bisweilen, weil man sie von Dingen an sich versteht. Da glaubt man denn mit Recht, dass der erstere der Abhängigkeit der Welt, ihrer Substanz nach, von einer obersten Ursache entgegen seyn dürfte. Diese Besorgniss ist aber unnöthig; denn es ist hier nur von den Erscheinungen im Felde der Erfahrung die Rede, deren Einheit niemals möglich seyn würde, wenn wir neue Dinge, der Substanz nach, wollten entstehen lassen. Denn alsdann fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen kann, nehmlich die Identität des Substratum. S. Beharrlichkeit; Bestimmung, z.;

Folge, 5. ff. u. Subsistenz, Accidenz, 6. ff. und Anfangen.

6. Die Lehre von der Substanz ist immer als eine der schwersten in der Metaphysik angesehen worden. Die meisten Erklärungen, die man von derselben gegeben hat, haben ihre Schwierigkeiten gefunden. Dieses rührte theils daher, dass man sie, als eine Kategorie, nicht real definiren kann, s. 4.; theils daher, dass man sie auf übersinnliche Gegenstände, z. B. Gott, die Welt, die Seele u. s. w. anwandte; theils dass man den Ursprung mancher Vorstellungen nicht kannte, und daher auf die Schwierigkeiten fiel, ob man Raum, Zeit, Kräfte u. s. w. als Substanzen oder Accidenzen ansehen sollte.

7. Materielle Substanz ist dasjenige im Raume, was für sich (d. i. abgesondert von allem andern, was ausser ihm im Raume existirt) beweglich ist (N. 42), s. Leben. Materie ist das Subject alles dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gezählt werden mag, alles Reale im Raume ist immer ein Prädicat der Materie. Ausser der Materie kann sonst kein Subject gedacht werden, als etwa der Raum selbst, nach Clarke's Vorstellung. Der Raum ist aber weder Substanz noch Accidenz, sondern eine Anschauung, deren Begriff noch gar nichts Existirendes, sondern bloss die nothwendigen Bedingungen der äusseren Relation möglicher Gegenstände äusserer Sinne enthält. Also ist in demselben allein die Materie, als das Bewegliche im Raume, die Substanz in der Erscheinung (*substantia phaenomenon*). Aber eben so werden auch alle Theile derselben Substanzen heissen müssen. Hierunter sind freilich solche Theile der Materie zu verstehen, die selbst Subjecte und nicht bloss Prädicate von andern Materien, mithin selbst wiederum Materie sind. Sie sind aber selbst Subjecte, wenn

sie für sich beweglich und also auch ausser der Verbindung mit andern Nebentheilen etwas im Raum existirendes sind; so wird die Materie immer wieder in Theile zertheilt, die wieder Materie sind. Also ist die eigene Beweglichkeit der Materie oder irgend eines Theils derselben zugleich ein Beweis dafür, dass dieses Bewegliche und ein jeder bewegliche Theil desselben Substanz sei (N. 42. f.), s. Körper, 5. und Materie, 3. Dieselbe Beschaffenheit, wie mit dem Raum, hat es auch mit der Zeit, die eben so wenig eine Substanz ist. Ob Kräfte Substanzen sind, davon s. Kraft, 4.

8. Es ist ferner die Frage (s. 3.), ob man die Realität einer Substanz, als übersinnliches, d. i. blosses Verstandeswesen, sichern könne. Bei solchen Wesen muss aber alles Bewusstseyn wegfallen, welches auf Zeitbedingungen beruht. Mithin muss dabei von jeder Folge des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen, sammt dem ganzen Gesetze der Continuität des veränderten Gemüthszustandes abstrahirt werden. Nun nehme man, dieser Forderung gemäss, den Begriff vom Menschen weg (in welchem schon der Begriff eines Körpers enthalten ist). Man nehme ferner den Begriff von Vorstellungen weg, deren Daseyn in der Zeit bestimmbar ist. Mithin nehme man alles weg, was Bedingungen der äussern sowohl als innern Anschauung enthält; denn das muss man thun, wenn man den Begriff der Substanz als reine Kategorie, d. i. als solche, die allenfalls auch zum Erkenntniss des Uebersinnlichen dienen könnte, ihrer Realität nach sichern will. Dann bleibt aber vom Begriff der Substanz nichts anders übrig, als der eines Etwas, dessen Existenz nur als die eines Subjects, nicht aber eines blossen Prädicats von einem andern, gedacht werden muss. Aus diesem Begriff kann man nun schlechterdings kein Erkenntniss von dem so

beschaffenen Dinge herausbringen, sogar nicht einmal, ob eine solche Beschaffenheit (nehmlich die, dass etwas ein absolutes Subject sei) auch nur möglich sei (d. i. ob es irgend Etwas geben könne, woran sie angetroffen werde). Nur empirische Anschauung kann uns den Fall der Anwendung dieses Begriffs geben (E. 73. f. C. 149.). S. Leibnitz, S. 851. Noch weniger kann man daraus schliessen, dass ein solches Ding beharrlich sei. Es ist in der That merkwürdig, dass die Metaphysiker vor Kant nie einen Beweis für den Grundsatz der Beharrlichkeit gesucht haben (s. Analogie der Substantialität). Dies rührt ohne Zweifel von der Unmöglichkeit, diesen Beweis aus dem Begriff der Substanz zu führen. Der gemeine Verstand, der ohne diesen Grundsatz keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich fand, ersetzte ihn durch ein Postulat. Denn aus der Erfahrung selbst konnte er diesen Grundsatz nimmermehr ziehen, theils weil sie die Substanzen nicht dem Raum und der Zeit nach ins Unendliche verfolgen kann, theils weil der Grundsatz Nothwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Princips *a priori* ist. Das Gesetz der Beharrlichkeit der Substanzen findet nur zum Behuf der Erfahrung statt, und kann daher nur von Dingen gelten, sofern sie in der Erfahrung erkannt, und mit andern verbunden werden sollen (Pr. 138 *). f.).

9. In Beziehung auf praktische Grundsätze *a priori* aber kann der Begriff der Substanz, von einem übersinnlichen Dinge oder Noumen gebraucht, allerdings objective Realität in Ansehung der reinen praktischen Bestimmungen der Vernunft bekommen. Die Möglichkeit eines Dinges, was bloss als Subject, und nicht immer wieder als Prädicat von einem andern, existiren könne, muss zwar allerdings zu einem theoretischen Erkenntniss des-

selben durch eine diesem Begriffe correspondirende Anschauung belegt werden. Denn dieser Erkenntniss würde, ohne dies, keine objective Realität beigelegt, mithin kein Erkenntniss eines solchen Gegenstandes zu Stande gebracht werden. Allein, wenn der Begriff der Substanz nicht ein constitutives, sondern bloss regulatives Princip des Gebrauchs der Vernunft abgeben soll (wie dieses allemal der Fall mit der Idee eines Noumens ist): so kann er auch als blosse logische Function von einem Noumen (von dessen Begriff die reale Möglichkeit unerweislich ist) seinen, in praktischer Absicht unentbehrlichen Gebrauch für die Vernunft haben. Denn alsdann gilt der Begriff der Substanz nicht als ein objectiver Grund der Möglichkeit des Noumens, sondern als ein subjectives Princip, des theoretischen oder praktischen Gebrauchs der Vernunft, in Ansehung der Phänomene (E. 74. f.).

10. Die Kategorie der Substanz mit ihren Accidenzen schickt sich nicht zu einer transscendentalen Idee, d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Ansehung ihrer, regressiv auf Bedingungen zu gehen. Denn das der Substanz Inhärirende, die Accidenzen, sind einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Ansehung der Substanz aber sind sie derselben auch eigentlich nicht subordinirt, sondern die Art selbst, wie die Substanz existirt. Was hierbei noch scheinen könnte, eine Idee der transscendentalen Vernunft zu seyn, wäre der Begriff vom Substantialen. Allein dieser bedeutet den Begriff von einem subsistirenden Gegenstande überhaupt, sofern man an ihm bloss das transscendentale Subject ohne alle Prädicate denkt, so ist das Substantiale eigentlich nicht das absolut letzte Glied einer Reihe, wie das jederzeit ist, was durch eine Idee der transscendentalen Vernunft gedacht wird. Eben dasselbe gilt

auch von Subſtanzen in Gemeinſchaft (Wechſelwirkung) (C. 441. M. I, 493). Allein ſieht man das Subſtantiale als das abſolute Letzte an, welches man in Gedanken hat, wenn man das, was in der Natur für Subſtanz gehalten wird, doch immer wieder für ein Accidenz erkennen muſs, ſo iſt es wirklich eine transſcendentale Idee, wie auch Kant ſelbſt anerkennt. Man hat nehmlich ſchon längſt angemerkt, daſs uns zu allen Subſtanzen das eigentliche Subject, nehmlich das unbekannt ſei, was übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (Prädicat), in Gedanken, abgeſondert worden, das iſt, das Subſtantiale. Es iſt aber hierbei wohl zu merken, daſs der menſchliche Verſtand darüber nicht in Anſpruch zu nehmen iſt. Aber wohl iſt er darüber in Anſpruch zu nehmen, daſs er dieſes Subſtantiale als eine bloſse Idee zu erkennen verlangt, gleich als wäre es ein gegebener Gegenſtand. Die reine Vernunft fordert, daſs wir zu jedem Prädicate eines Dinges ſein ihm zugehöriges Subject, zu dieſem aber (welches nothwendigerweiſe wiederum nur Prädicat iſt) fernerhin ſein Subject und ſo forthin ins Unendliche (oder ſo weit wir reichen) ſuchen ſollen. Folglich können wir nie zu einem abſolut letzten Subſtantiale gelangen. Wir ſollen nichts, wozu wir gelangen können, für ein abſolut letztes Subject halten. Wenn unſer Verſtand auch noch ſo tief eindränge, ſelbſt wenn ihm auch die ganze Natur aufgedeckt würde, ſo würden wir doch ein ſolches abſolutes Subſtantiale niemals denken können. Denn die ſpecifiſche (eigenthümliche) Natur unſeres Verſtandes beſteht darin, alles discurſiv, d. i. durch Begriffe, mithin durch lauter Prädicate zu denken, wozu alſo das abſolute Subject jederzeit fehlen muſs. Daher ſind alle reale Eigenſchaften der Cörper lauter Accidenzen, ſogar die Undurchdringlichkeit. Denn auch die Undurchdringlichkeit muſ-

ſen wir uns als die Wirkung einer Kraft vorſtellen, dazu uns das Subject fehlt, d. i. die Subſtanz, welche dieſe Kraft hat; obwohl es die Undurchdringlichkeit iſt, durch welche es möglich wird, die Materie für eine Subſtanz zu erkennen (Pr. 134. f.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 149. — II. Buch I. Hauptſt. S. 183 — 186. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 224. ff. — III. Hauptſt. S. 300. — II. Abth. II. B. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 441. IX. Abſchn. S. 553.

Lambert. Architectonik, 20. Hauptſt. §. 613. ff. II. B. S. 253. ff.

## Subſtrat,

ſ. Subſtanz, 1., Analogie der Subſtanzialität, 3. Das überſinnliche Subſtrat der Natur iſt die Idee von einem Weſen an ſich, das den Grund des Zufälligen in den Erſcheinungen enthält, und von dem wir nichts bejahend beſtimmen können, ſ. Subſtanz, 10. und Stoff (U. 374.). Die Zeit iſt das Subſtrat der Erſcheinungen, heiſst, ſie iſt die beharrliche Form der innern Anſchauung. Die innern Anſchauungen, und mit ihnen auch die äuſsern, die nichts anders als Affectionen unſers Gemüths ſind, ſind in ſtetem Wechſel. Dieſer Wechſel aber gehet in der Zeit vor, welche beharret, indem alles übrige, was nicht zugleich in derſelben iſt, auf einander folget. Sie iſt alſo das, was den Anſchauungen die Form des Daſeyns, des Zugleichſeyns, des Nacheinanderſeyns, des Beharrens u. ſ. w. giebt. Man kann ſich alſo die Zeit als das Beharrliche vorſtellen, deſſen Accidenzen die Erſcheinungen ſind. Da nun die Zeit ſelbſt aber nicht wahrgenommen werden kann, ſo muſs an den Gegenſtänden der Wahrnehmung, d. i. an den

Erscheinungen, das Substrat anzutreffen seyn, welches die Zeit vorstellt; d. i. es muss in den Erscheinungen etwas seyn, was beharret, indem alles andere an ihm wechselt, und was die beharrende Zeit repräsentirt, und das ist die Substanz (C. 224. f.).

## Subtilität,

*subtilitas*, *subtilité*. Bemerkung der kleinsten Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten (A. 123.). Das Vermögen dazu heisst Scharfsinn, s. Scharfsinn; und bringen diese Bemerkungen die Erkenntniss nicht weiter, so heissen sie leere Spitzfindigkeiten, s. Spitzfindigkeit.

## Succession,

Aufeinanderfolge, s. Folge. Die subjective Succession ist diejenige Succession, da ich die Apprehension oder Auffassung des Mannigfaltigen in der Erscheinung beliebig anstelle, so dass ich sie auch in einer andern Ordnung anstellen könnte, z. B. wenn ich ein Haus von oben nach unten, oder von der Rechten nach der Linken, oder umgekehrt betrachte. Die objective Succession ist diejenige Succession, die in einer solchen Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung bestehet, nach welcher die Apprehension des einen (was geschieht) auf die des andern (was vorhergeht) nach einer Regel folgt. Wenn also zwei Zustände nach einander aufgefasst werden, so folgen sie in meiner Vorstellung auf einander, diese Succession ist subjectiv oder nur für mich gültig, geschieht nur in meiner Vorstellung, wenn sie beliebig ist, und ich z. B. die Ordnung auch umkehren

kann; ſie iſt aber objectiv oder allgemein gültig, geſchieht in Aller Vorſtellung, wenn ſie nach einer Regel geſchieht, welche macht, daſs ich die beiden Zuſtände nicht anders als in dieſer Ordnung auffaſſen kann. Z. B. wenn ich ein Schiff den Strom hinab treiben ſehe, ſo kann ich nicht machen, daſs ſich die Auffaſſung umkehrt, und das Schiff nach meinem Belieben (bloſs durch eine andre Auffaſſung) auch den Strom hinauf fährt (C. 238. M. I, 279.).

2. Wir legen alſo die Succeſſion dem Object bei, oder ſagen, daſs ſie im Gegenſtande oder objectiv ſei, und unterſcheiden ſie von der Succeſſion im Subject oder der, die in uns oder ſubjectiv iſt, wenn derſelben eine uns zur Auffaſſung nach einer beſtimmten (dieſer und keiner andern) Ordnung nöthigende Regel zum Grunde liegt. Ja dieſe Nöthigung iſt es eigentlich, was die Vorſtellung einer Succeſſion im Object (objectiven Succeſſion) allererſt möglich macht (C. 241. M. I, 284.). S. Analogie der Urſache und Wirkung, 2. S. 171.

3. Die Nothwendigkeit in der Succeſſion der Zeit iſt auch das einzige Kennzeichen in der Erfahrung, daſs etwas die Wirkung wovon ſei, weil nehmlich die Urſache mit ihrer Cauſalität nothwendig vorhergeht, aber nicht darauf folgen kann. Das Glas iſt durch die anziehende Kraft in der Oberfläche ſeiner innern Seiten die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche. Nun ſind beide Erſcheinungen, das Waſſer im Glaſe und das Steigen deſſelben über ſeine Horizontalfläche, zugleich; denn ſobald man das Waſſer mit dem Glaſe aus einem gröſsern Gefäſse ſchöpft, ſo ſteigt das Waſſer auch an den Wänden des Glaſes über die Horizontalfläche. Aber eben die Nothwendigkeit in der Zeitfolge, daſs ich es nicht auch umkehren kann, und das Waſſer kann

ſteigen laſſen, ehe es an die Wände des Glaſes kömmt, iſt das Kennzeichen, daſs das Steigen eine Wirkung der anziehenden Kraft der Wände des Glaſes iſt (C. 249. M. I, 292.).

## Sünde,

ſ. Hang, 15.

## Supernaturaliſt,

*ſupernaturaliſta, ſupernaturaliſte.* Ein reiner Supernaturaliſt in Glaubensſachen iſt der, der den Glauben an eine übernatürliche göttliche Offenbarung zur allgemeinen Religion für nothwendig hält. Er hat den Namen davon, daſs er behauptet, der Menſch könne die ihm nöthige Religion nicht hinlänglich aus der Natur ſchöpfen (R. 232.), ſ. Rationalismus, 5. Ein ſolcher reiner Supernaturaliſt iſt jeder Anhänger des Orthodoxismus (Orthodoxiſt), ſ. Religion, 7.

2. Der reine Supernaturaliſt in Glaubensſachen hält ſich nicht innerhalb der Schranken der menſchlichen Einſicht. Er behauptet die innere Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung, worüber doch kein Menſch etwas ausmachen kann. Er behauptet eigentlich das Gegentheil von dem reinen Rationaliſten in Glaubensſachen, beide überſchreiten die Grenzen ihrer Befugniſs, der eine maſst ſich an, zu wiſſen, daſs es keine Offenbarung geben könne, der andere, daſs es eine geben müſſe. S. Naturaliſt, 3. (R. 232.).

## Superſtition,

ſ. Aberglaube, Religion, 4. und Afterdienſt.

## Supponiren,

annehmen, vorausſetzen, ſ. Vorausſetzen.

## Symbol,

*ſymbolum*, *ſymbole*. Die Geſtalt eines Dinges (Anſchauung), ſofern ſie nur zu einem Mittel der Vorſtellung durch Begriffe dient (A. 106.). Das Erkenntniſs durch Symbole heiſst ein ſymboliſches Erkenntniſs (*cognitio ſymbolica*, *connoiſſance ſymbolique*) oder auch ein figürliches Erkenntniſs (*cognitio ſpecioſa*, *connoiſſance ſpecieuſe*). So iſt die Streitaxt begraben ein Symbol vom Friede machen, und alle unſere Erkenntniſs von Gott, als einem überſinnlichen Weſen, iſt bloſs ſymboliſch, weil Verſtand, Wille, u. ſ. w. nicht directe, ſondern nur indirecte Darſtellungen der Begriffe von göttlichen Eigenſchaften ſind, indem ſie uns nicht darſtellen, wie Gott wirklich beſchaffen iſt, ſondern wie wir ihn uns vermittelſt einer Analogie mit dem Menſchen denken müſſen, ſ. Darſtellung, 7. und Erkenntniſs. Vom Intelligibeln giebt es nehmlich für den Menſchen keine Anſchauung, ſondern bloſs ſymboliſche Erkenntniſs. Denn alle unſere Anſchauung iſt an ein Princip der Form gebunden, nach der allein etwas unmittelbar, oder als Einzelnes (Individuum) vom Gemüthe angeſchauet und *in concreto* erkannt werden kann.

Das formale Princip unserer Anschauung aber (Raum und Zeit) ist die Bedingung, unter der etwas Gegenstand unserer Sinne seyn kann, und ist folglich kein Mittel zur intelligibeln Anschauung. Ueberdem kommt die Materie aller unserer Erkenntniss bloss von den Sinnen, während das Noumenon (Intelligibele) durch keine aus der Empfindung genommene Vorstellung gedacht werden kann. Ein intelligibeler Begriff also ist, als ein solcher, leer von allen *datis* der menschlichen Anschauung. Eine Anschauung unsers Gemüths nehmlich beruht immer auf einem Leiden, und ist darum auch nur unter der Bedingung möglich, dass Etwas unsere Sinne rühre. Eine göttliche Anschauung hingegen, die, als Princip der Dinge, diese nicht voraussetzt (*principium est, non principiatum*), ist unabhängig von Eindrücken und der Urquell aller Anschauung, aber kann daher nur intellectuell seyn, eine Anschauung, von der wir uns keinen Begriff machen können (S. III. §. 10.).

2. Charaktere sind noch nicht Symbole, z. B. die Charaktere der Algebra sind keine Symbole, ob sie wohl auch sinnliche Zeichen sind, s. Darstellung, 6. Charaktere können nehmlich auch bloss mittelbare (indirecte) Zeichen seyn, die an sich nichts bedeuten, sondern nur durch Beigesellung auf Anschauungen und durch diese auf Begriffe führen, Symbole aber sind wirkliche Gestalten der Dinge, d. i. die Anschauungen selbst. Daher muss die symbolische Erkenntniss nicht der intuitiven, sondern der discursiven entgegengesetzt werden, in welcher letztern das Zeichen (*character, caractère*), z. B. das Wort, den Begriff nur als Wächter (*custos, garde*) begleitet, damit uns der Begriff nicht wieder verloren geht, sondern wieder vorgestellt werden kann. Das symbolische ist also nicht dem intuitiven (durch sinnliche Anschauun-

gen), sondern dem intellectuellen (durch Begriffe), entgegengesetzt. Symbole sind bloss Mittel des Verstandes, aber nur indirect, durch eine Analogie mit gewissen Anschauungen zu erkennen (A. 106. f.). S. Darstellung, 6.

3. Wer sich immer nur symbolisch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verstandes, und die so oft bewunderten lebhaften Vorstellungen der Wilden (bisweilen auch der vermeinten Weisen in einem noch rohen Volk) in ihren Reden, ist blosse Armuth an Begriffen und daher auch an Wörtern. Und in der That haben die alten Gesänge, vom Homer an bis zum Ossian, oder vom Orpheus an bis zu den Propheten, das Glänzende ihres Vortrags bloss dem Mangel an Begriffen und Wörtern zu verdanken (A. 107.).

4. Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterscheinungen (mit Schwedenborg) für blosses Symbol einer im Rückhalt verborgenen intelligibeln Welt ausgeben, ist Schwärmerei. Aber in den Darstellungen der zur Moralität gehörigen Begriffe (Ideen genannt) das Symbolische vom Intellectuellen (Gottesdienst von Religion) zu unterscheiden, ist Aufklärung. Denn die Moralität macht das Wesen der Religion aus, gehört mithin zur reinen Vernunft, und muss also von der Hülle wohl unterschieden werden. Wollte man diese einige Zeit hindurch nützliche und nöthige Hülle für die Sache selbst halten, so würde man das Ideal der reinen praktischen Vernunft, einen moralischen Gott, gegen ein Idol vertauschen und den Endzweck verfehlen. Dass alle Völker der Erde mit dieser Vertauschung angefangen haben, und dass man die heiligen Schriften buchstäblich auslegen müsse, wenn man wissen will, was die Verfasser derselben bei der Abfassung derselben selbst gedacht haben, ist nicht zu

ſtreiten. Denn es würde unredlich gehandelt ſeyn, ihre Worte zu verdrehen, wenn man ſie in dieſem Fall ſymboliſch auslegen, d. i. dem directen Sinn einen indirecten unterlegen wollte. Wenn es aber nicht bloſs um die Wahrhaftigkeit des Lehrers, ſondern auch und zwar weſentlich um die Wahrheit der Lehre zu thun iſt, ſo kann und ſoll man dieſe als bloſse ſymboliſche Vorſtellungsart auslegen. Denn ſonſt würde der intellectuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verloren gehen, und eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche würden die praktiſchen Ideen verdrängen (A. 107.). S. übrigens Darſtellung, 5. ff. und Zeichen, auch Auslegung.

## Symboliſche,

Conſtruction, ſ. Darſtellung, 5, b. ff. und Conſtruiren, 9.

## Sympathie,

*ſympathia*, *ſympathie*. Dieſes Wort bezeichnet ein Gefühl. Es iſt das Mitgefühl der Traurigkeit, über die Uebel, welche das Schickſal über andere Menſchen verhängt (U. 127.). Dahingegen heiſst das Mitgefühl der Traurigkeit, über die Uebel, welche die Menſchen ſich ſelbſt anthun, Antipathie in Grundſätzen. Die letztere beruhet auf Ideen der praktiſchen Vernunft, und iſt erhaben, die erſtere kann allenfalls nur für ſchön gelten (U. 127.). S. Mitgefühl.

## Symptom,

ſ. Leidenſchaft, 10.

## Syncretismus,

s. Kirchenglaube, 5. d. und Latitudinarier, 2.

## Synthesis,

Verknüpfung, s. Kategorie, 4. ff. und 44. ff., Zusammensetzung, Verbindung und synthetisches Urtheil.

1. der Apprehension, s. Apprehension.

2. der Recognition, s. Anschauung, 11.

3. der Reproduction, s. Apprehension, 4.

4. Figürliche Synthesis (*synthesis speciosa*, *synthèse specieuse*), s. Kategorie, 53. und Einbildungskraft, 2, f. 5.

5. Intellectuale Synthesis, Verstandesverbindung der Apperception (*synthesis intellectualis*, *synthèse intellectuelle*), s. Einbildungskraft, 3. ff. Die intellectuale transscendentale Synthesis ist eine Synthesis aus lauter Begriffen *a priori* (C. 747). Sie ist eine eigenthümliche Synthesis der Philosophie, die der Mathematik so wenig möglich ist, als die figürliche der Philosophie. Diese intellectuale Synthesis betrifft aber nicht ein individuelles Ding, sondern ein Ding überhaupt, d. i. es ist die Synthesis der Bedingungen des Verstandes, unter welchen die Wahrnehmung eines Dinges zur möglichen Erfahrung gehören kann (C. 747. M. I, 866.).

6. Mathematische Synthesis (*synthesis mathematica, synthèse mathématique*), die Synthesis durch die Kategorien der Quantität und Qualität (C. 557). Die Synthesis durch die Kategorien der Relation und Modalität hingegen heisst die dynamische Synthesis (*synthesis dynamica, synthèse dynamique*). Die mathematische ist nehmlich eine Synthesis des Gleichartigen, die dynamische, eine Synthesis des Ungleichartigen (P. 186. Pr. 150.).

7. Progressive Synthesis (*synthesis progressiva, synthèse progressive*). Die Synthesis kann eine Reihe ausmachen, wenn nehmlich eine Menge einzelner Vorstellungen so mit einander verknüpft sind, dass sie alle durch ein ihnen gemeinschaftliches Gesetz bestimmt sind. So macht die Synthesis oder Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen eine solche Reihe aus, weil jede Wirkung eine Ursache hat, welche wiederum die Wirkung einer andern Ursache ist, s. Reihe (C. 436.). In einer solchen Reihe ist jedes Glied, — so heisst nehmlich jede einzelne Vorstellung, die nach demselben Gesetz bestimmt ist, nach welchem jede andere bestimmt ist, — durch die unmittelbar vorhergehende oder nachfolgende bestimmt. Die Vorstellung, durch welche die andere bestimmt ist, heisst ihre Bedingung, die dadurch bestimmte aber das dadurch Bedingte, oder die Folge der Bedingung. Nun nennt Kant die Synthesis einer Reihe, die auf der Seite des Bedingten fortgeht, d. i. von der nächsten Folge zu den entferntern, die progressive Synthesis. Diejenige Verknüpfung der Reihe von Ursachen und Wirkungen, z. B. der Väter und Söhne, bei der ich von den Ursachen zu den Wirkungen, von dem Vater zum Sohn, von diesem Sohn wieder zu seinem Sohn fortgehe u. s. f., ist also eine progressive Synthesis. Sie geht *in consequentia*, d. h. von dem Vorhergehenden zu dem Nachfolgenden fort. Wenn

dieses geschieht, so ist der Fortgang ein willkührliches und nicht nothwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollständigen Begreiflichkeit des in der Erscheinung gegebenen der Folgen nicht bedürfen, wohl aber der Gründe. Wie weit sich die Reihe der Väter und Söhne fortsetzen, und ob es in derselben einen letzten Sohn geben werde, wenn wir von den Vätern zu den Söhnen fortschreiten, das macht die Reihe nicht begreiflicher und ist willkührlich, wohl aber ist uns im Rückgang von den Söhnen zu den Vätern die Frage nach dem ersten Vater nothwendig, und ihre Beantwortung macht die ganze Reihe erst vollständig begreiflich (C. 438. M. I, 490.). S. Progressus.

8. Qualitative Synthesis (*synthesis qualitativa, synthèse qualitative*). Die Synthesis in der Reihe der einander subordinirten Bedingungen (S. III, §. 1. *)). Sie ist von zweierlei Art, entweder die progressive qualitative Synthesis, die Synthesis des Fortschreitens in der Reihe des Subordinirten von der Bedingung zum Bedingten, s. Progressive Synthesis; oder die regressive qualitative Synthesis, die Synthesis des Rückgangs in der Reihe des Subordinirten von dem Bedingten zur Bedingung, s. Regressive Synthesis.

9. Quantitative Synthesis (*synthesis quantitativa, synthèse quantitative*). Die Synthesis des Fortschreitens in der Reihe des Coordinirten, vom gegebenen Theil durch die Nebentheile desselben bis zum Ganzen (S. III, §. 1. *)). So kann ich im Raum fortschreiten von einem Theil desselben zum andern; da nun diese Theile alle neben einander, nicht, wie die der Zeit, nach oder vor einander sind, so sind sie einander nicht subordinirt, einer

kömmt nicht nothwendig eher als der andere, sondern sie sind einander coordinirt, oder es ist die Ordnung, nach welcher man sie durchläuft, ganz beliebig und zufällig. Diese Synthesis ist demnach quantitativ, aber sie hört nicht eher auf, als bis diese Theile alle durchlaufen sind, also bis ich den ganzen Raum habe, welches der Weltraum seyn würde; eine Idee, die nie erreicht, sondern nur durch die Vernunft gedacht werden kann (S. III, §. 1.). Es ist nehmlich ein Anderes, nachdem die Theile, z. B. von einem bestimmten Raum, etwa von der Erdoberfläche, gegeben sind, die Synthesis (Zusammensetzung) des Ganzen durch einen abstracten Verstandesbegriff (das Ganze) zu denken; ein Anderes ist es, diesen allgemeinen Begriff (des Ganzen), als eine Aufgabe der Vernunft, durch ein sinnliches Erkenntnissvermögen auszuführen, d. h. ihn *in concreto* an einer bestimmten Anschauung vorzustellen. Das erstere geschieht durch den Begriff von der Synthesis (Zusammensetzung) überhaupt, wieferne derselbe ein Vieles unter sich, respective gegen einander, enthält. Der letztere beruht auf Bedingungen der Zeit, wieferne durch die successive Hinzufügung eines Theils zum andern der Begriff von einem Zusammengesetzten genetisch (d. h. durch eine Synthesis) möglich ist. Das erstere geschieht durch allgemeine Begriffe des Verstandes (Kategorien), das letztere betrifft die Gesetze der Anschauung. Wenn aber zu einem Ganzen Allheit der Theile gehört: so kann es keine vollendete Synthesis geben (also kein Ganzes), wenn sie nicht in einer begrenzten und bestimmbaren Zeit vollendet werden kann. Weil aber bei einem Unendlichen das Fortschreiten von den Theilen zum gegebenen Ganzen keine Grenze hat, und daher eine Synthesis unmöglich vollendet werden kann, so kann kein zusammengesetztes Unendliche in Rücksicht

der Totalität vollständig in einer bestimmten Anschauung vorgestellt werden. Hieraus erhellet, wie man bei der gewöhnlichen Verwechselung des Unvorstellbaren mit dem Unmöglichen den Begriff vom Unendlichen fast allgemein verwerfen konnte; indem freilich die Vorstellung desselben nach den Gesetzen der anschaulichen Erkenntniss unmöglich ist. S. Unmöglich (S. III. §. 1.).

10. Regressive Synthesis (*synthesis regressiva, synthèse regressive*). Die Synthesis einer Reihe, die auf der Seite der Bedingungen fortgeht, d. i. von derjenigen Bedingung an, welche die nächste zur gegebenen Erscheinung ist, zu den entferntern Bedingungen. Der Rückgang von dem Vater eines existirenden Menschen zu dem Vater dieses Vaters, und so weiter in der Reihe der Väter bis zu den entferntern, ist eine solche regressive Synthesis. Sie geht *in antecedentia*, d. h. von dem Nachfolgenden zu den Vorhergehenden zurück. So beschäftigen sich die kosmologischen Ideen (z. B. Weltanfang, Einfaches, u. s. w.) mit der Totalität der regressiven Synthesis, d. i. sie sollen im Rückgange der Reihe das letzte Glied seyn, welches die ganze Reihe im Rückgange vollendet (z. B. Weltanfang soll die Reihe der Weltveränderungen, wenn man von der jetzt gegebenen in die Reihe derer, die ihr vorher gingen, zurückgeht, anfangen und das erste Glied derselben seyn). Diese Ideen gehen also *in antecedentia* (C. 438. M. I, 490.). S. Vernunftbegriff.

11. Reine Synthesis (*synthesis pura, synthèse pure*), s. Kategorie, 5. und Einheit, synthetische.

12. Reine intellectuale Synthesis, s. Kategorie, 53.

13. Sinnliche Synthesis (*synthesis sensualis*, *synthèse sensuelle*), s. Kategorie, 53.

14. Transscendentale Synthesis (*synthesis transscendentalis*, *synthèse transscendentale*), s. Einbildungskraft, 3. Sie ist entweder die figürliche, s. Synthesis, figürliche, oder die intellectuale, s. Synthesis, intellectuale.

## Synthetisches Urtheil,

verknüpfendes, erweiterndes Urtheil, Erweiterungsurtheil (*judicium syntheticum*), ist ein solches Urtheil, in welchem das Verhältniss des Subjects A zum Prädicat B so beschaffen ist, dass das Prädicat B ganz ausser dem Begriffe A liegt, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht, oder auch nicht. Das Wort synthetisch ist griechisch, und bedeutet was sich zusammensetzen, verknüpfen läßt. Das Urtheil: einige Cörper sind schwer, enthält etwas im Prädicate schwer, was in dem allgemeinen Begriffe von Cörper nicht wirklich gedacht wird; es vergrössert also meine Erkenntniss vom Cörper, indem es zu meinem Begriffe von demselben etwas hinzuthut. Diese Urtheile sind den analytischen entgegengesetzt, in welchen das Prädicat selbst oder sein Gegentheil im Begriff des Subjects enthalten ist. In synthetischen Urtheilen soll man also aus dem im Subject gegebenen Begriff hinaus gehen, um mit ihm einen ganz andern im Prädicat befindlichen Begriff zu verbinden (C. 193. M. I, 222.). Ein synthetisches Urtheil ist also ein solches Urtheil, durch dessen Prädicat ich dem Subject des Urtheils mehr beilege, als ich in dem Begriff denke, von dem ich dies Prädicat aussage, welches letztere also das Erkenntniss über das, was

jener Begriff ertheilt, vermehrt (E. 81. C. 10. Pr. 25.). S. Erweiterungsurtheil.

2. Die evidenten Sätze der Zahlverhältniſſe ſind ſolche ſynthetiſche Urtheile. Da man dieſes noch immer bezweifelt, ſo will ich hier das Miſsverſtändniſs noch auf eine andere Art, als im Artikel: Analytiſches Urtheil, 16. und Erweiterungsurtheil, 2. aufdecken. Wenn man ſagt: $7 + 5 = 12$, d. i. wenn ich 5 zu 7 hinzuſetze, ſo habe ich zwölf: ſo hat wohl noch Niemand daran gezweifelt, daſs beides, 7 und 5 zuſammen und 12, der Sache nach einerlei ſei, denn das ſagt ja eben die Formel aus, nehmlich daſs die Addition von 5 und 7, 12 gebe. Allein davon iſt gar nicht die Rede, wenn behauptet wird, das Urtheil, das dieſe Formel ausſage, ſei ſynthetiſch. Denn wenn ich ſage, Auguſtus iſt ein Kaiſer, ſo iſt auch beides, Auguſtus und der Kaiſer, einerlei. Aber dennoch denke ich mir unter dem Auguſtus etwas anders als unter dem Kaiſer, und beide Begriffe können auch wohl nicht einerlei ſeyn. Eben ſo iſt es auch mit unſerer Zahlformel. Denn das Subject heiſst, eine aus 5 und 7 zuſammengeſetzte Zahl, das Prädicat, iſt die Zahl zwölf. Nun iſt es aber doch ganz richtig, daſs das Verhältniſs des Begriffs einer Zahl, die aus 5 und 7 zuſammengeſetzt iſt, zu dem Begriff der Zahl zwölf ſo beſchaffen iſt, daſs der Begriff der Zahl ganz auſser dem Begriff der aus 7 und 5 zuſammengeſetzten Zahl liegt. Beide Zahlen ſind freilich die nehmliche, und das finde ich eben, wenn ich beide Begriffe durch das Durchzählen ihrer Einheiten conſtruire. Aber eben hierin liegt der Irrthum, daſs man dieſes Durchzählen (die Conſtruction) mit der Entwickelung der beiden Begriffe (der Analyſis) verwechſelt. Beide Begriffe ſtehen allerdings mit einander in Verknüpfung, denn ſie ſind gerade ſo, wie Auguſtus und der Kaiſer, Begriffe von dem nehmlichen Gegenſtande,

aber sie geben ihn nicht durch die nehmlichen Merkmale zu denken, und also können auch nicht die Merkmale des einen Begriffs in dem andern Begriff gefunden werden, und beide kein analytisches Urtheil seyn. Zwölfe ist weder fünfe noch sieben, noch die Hinzufügung von fünfe zu sieben. Dass also diese Zusammensetzung von fünf und sieben das nehmliche giebt, was ich mir auch unter zwölfe denke, folgt nicht aus der Vergleichung der Begriffe, sondern aus der Zusammensetzung der wirklichen Dinge, aus der Addition der fünf und sieben Einheiten einer arithmetischen Operation, die doch wohl keine logische Analyse von Begriffen ist. (C. 205. M. I. 240.). Der Begriff der Summe, welcher durch das Zeichen + ausgedrückt wird, enthält nichts weiter, als die Vereinigung der beiden Zahlen 5 und 7 in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide 5 und 7 zusammenfasst. Der Begriff von 12 ist keinesweges dadurch schon gedacht, dass ich mir bloss jene Vereinigung von 7 und 5 denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die 12 nicht antreffen. Man muss über diesen Begriff hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, und die Einheiten (wie Segner oder Kästner in der Arithmetik) durch Puncte darstellt (s. Erweiterungsurtheil, 2. und Analytisches Urtheil, 16.). Man erweitert also wirklich seinen Begriff von 7 + 5 und thut, vermittelst der Anschauung, zu dem Begriff der Zusammensetzung der 7 und 5 noch den hinzu, dass dieses gerade 12 gebe, welches in dem Begriff der Zusammensetzung der 7 und 12 nicht gedacht wurde, d. i. der arithmetische Satz 7 + 5 = 12 ist mit allen Sätzen dieser Art synthetisch (Pr. 28. f.).

3. Eben so sind auch alle Grundsätze der

Geometrie, ja alle eigentlich [illegible] Sätze, synthetisch. Daß die gerade Linie unter allen den Linien, die zwischen den zwey [illegible] lichen Puncten liegen, die kürzeste ist, ist ein synthetischer Satz. Denn der Begriff von Geraden enthält ja eine Quantität. Daß aber Qualitäten, [illegible] also nicht als Merkmale in der Idee [illegible] den enthalten seyn. Anschauung muß [illegible] zu Hülfe genommen werden, vermittelst [illegible] allein die Synthesis in einem [illegible] ist (Pr. 29.).

4. Der berühmte Wolf (Vernünftige Philosophie) und der [illegible] scharfsinnige Baumgarten [illegible] suchten den Beweis von dem [illegible] chenden Grunde [illegible] des Widerspruchs [illegible] lein der letztere ist [illegible] der erstere aber [illegible] tisch. Locke hat [illegible] Urtheile gezählet [illegible] (Pr. 31.). Daß die [illegible] in ihren Sätzen [illegible] aus zur Anschauung [illegible] synthetisch sind, [illegible] thematik, [illegible] der Erkenntniß [illegible] der Philosophie [illegible] unterschied zwar [illegible] tischen Sätze von den [illegible] man seine Betrachtungen [illegible] der kritischen Philosophie [illegible] er eigentlich, die [illegible] analytische, [illegible] sche Sätze a priori, [illegible] der Metaphysik [illegible] Artikel Metaphysik. [illegible] lytische Sätze, [illegible]

Entwickelung der metaphysischen Begriffe, und können (gleichsam als erklärende Philosophie *philosophia definitiva*, *philosophie definitive*) als ein besonderer Theil vorgetragen werden, abgesondert von den eigentlichen Sätzen, welche die Metaphysik ausmachen (Pr. 37). Metaphysik hat es eigentlich mit synthetischen Sätzen *a priori* zu thun, sie muss aber freilich, wie jede Erkenntnissart, auch Sätze haben, die, als Zergliederungen der metaphysischen Begriffe, diese bloss deutlich machen. Aber die Erzeugung der Erkenntniss *a priori*, sowohl den Anschauungen als Begriffen nach, und der synthetischen philosophischen Sätze *a priori* machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus (Pr. 37. f.). Dass die reine Naturwissenschaft synthetische Erkenntnisse *a priori* enthalte, findet man im Artikel Naturwissenschaft, 4. Wir dürfen also nicht fragen, ob synthetische Erkenntniss *a priori* möglich sei, sondern nur: wie sie möglich sei (Pr. 39. f.).

5. Die Möglichkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in synthetischen Urtheilen *a posteriori*, d. i. solchen, welche aus der Erfahrung geschöpft werden, bedarf keiner besondern Erklärung; denn Erfahrung ist selbst nichts anders, als eine continuirliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Nur die Möglichkeit der synthetischen Sätze *a priori* bedarf einer Untersuchung (Pr. 40.). Dass es synthetische Sätze *a priori* giebt, haben wir gesehen. Die Frage ist also: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? Diese Frage ist einerlei mit der: wie ist Erkenntniss aus reiner Vernunft möglich? denn diese ist, die logische ausgenommen, jederzeit synthetisch (Pr. 41.). Sie ist also auch einerlei mit der Frage: wie ist Metaphysik möglich? und auf ihrer Beantwortung beruhet das Stehen und Fallen der Metaphysik, s. Metaphysik, 5. und Aufgabe

(Pr. 42.). Dieſe Frage iſt für alle metaphyſiſche Dogmatiker ein unvermeidlicher Stein des Anſtoſses geweſen, und noch hat keiner von ihnen denſelben aus dem Wege geräumet, mit dem bloſsen Satze des Widerſpruchs aber läſst ſich hier nichts ausrichten (E. 77.), ſ. Analytiſches Urtheil 11. Nur durch eine genugthuende Beantwortung dieſer Frage, welche bloſs durch Kritik des Erkenntniſsvermögens möglich iſt, hört der blinde Dogmatismus und der nie genugthuende Skepticismus auf. Dieſe Aufgabe war vor Kant noch nicht beantwortet worden, und daher waren vor ihm alle Metaphyſiker Dogmatiker oder Skeptiker, ſie mochten noch ſo groſse Verdienſte und einen noch ſo gegründeten groſsen Namen haben (E. 80.).

6. Da man in einem ſynthetiſchen Urtheil über den im Subject gegebenen Begriff hinausgehen muſs, um ihn mit dem Begriff im Prädicat ſynthetiſch zu vergleichen, ſo iſt dazu ein Drittes nöthig, worin allein die Synthesis zweier Begriffe entſtehen kann. Was iſt nun bei ſolchen ſynthetiſchen philoſophiſchen oder metaphyſiſchen Urtheilen, denen es an Anſchauung und auch an der Erfahrung fehlt, dieſes Dritte, als das, was die Verknüpfung zweier Begriffe in ſynthetiſchen Urtheilen vermittelt? Daſſelbe iſt in den drei Quellen zu ſuchen, aus welchen allein Vorſtellungen *a priori* entſpringen, da hier die Rede von der Verknüpfung in ſynthetiſchen Urtheilen *a priori* iſt. Dieſe drei Quellen ſind:

a. der innere Sinn und die Form deſſelben *a priori*, die Zeit. Alle unſere äuſsern und innern Vorſtellungen ſind in dieſem unſern innern Sinn enthalten, und daher auch in der Zeit; denn was wir wahrnehmen von äuſsern Gegenſtänden, muſs unſer Gemüth vermittelſt eines Sinnes afficiren, und folglich im Gemüth, d. i. durch den innern Sinn vorgeſtellt werden. Hierdurch

sind schon alle unsre Vorstellungen mit einander verknüpft, dass sie in dem Inbegriff dieser unserer Vorstellungen mit enthalten sind, und zu irgend einer Zeit gehören;

b. die Einbildungskraft ist das, was diese Synthesis möglich macht, und jede aufgefasste Vorstellung zu den übrigen hinzuthut;

c. die Einheit des Bewusstseyns aber macht die synthetische Einheit, die zu einem jeden Urtheil durchaus nothwendig ist, das ist, dass Subject und Prädicat auf eine nothwendige Art in Ein Bewusstseyn zusammengefasst werden, so dass sie beide als in Einem Gegenstande vereinigt gedacht werden müssen, nöthig.

Soll z. B. das Urtheil möglich seyn: alles, was in den Dingen Substanz ist, das ist beharrlich, welches ein synthetisches Urtheil ist, da in dem Begriff der Substanz nicht der Begriff des Beharrlichen, sondern bloss des Bestimmbaren, das selbst nicht weiter Bestimmung ist, liegt: so ist dreierlei dazu nöthig:

a. Die Dinge, von denen das Urtheil gilt, oder in welchen etwas als Substanz soll erkannt werden, müssen Objecte des innern Sinnes, und folglich in der Zeit, d. i. Erscheinungen seyn;

b. durch die Einbildungskraft müssen die Afficirungen des Gemüths durch den Sinn nach und nach aufgefasst (apprehendirt) und zu einander hinzugethan werden. Soll nun durch diese Afficirungen etwas im Gegenstande als wechselnd oder als zugleich seyend erkannt werden: so muss

c. eine Verstandesverknüpfung hinein gelegt werden, vermittelst einer Verstandeseinheit,

die den Wechsel oder das Zugleichseyn nicht nur wahrnehmbar macht, sondern auch als nothwendig darstellt. Wir könnten nie bestimmen, da die Auffassung (Apprehension) der Afficirungen durch den Sinn jederzeit nach einander geschieht, ob auch die Gegenstände nach einander oder zugleich seyen, wenn nicht durch den Verstand jene Afficirungen so mit einander verknüpft werden könnten, dass durch die Natur des Verstandes etwas nothwendig als bleibend oder beharrlich im Bewusstseyn vorgestellt würde, an welchem Beharrlichen der Wechsel oder das Zugleichseyn wahrgenommen, und nicht als etwas in der blossen Apprehension durch den Sinn, sondern als etwas im Gegenstande, folglich mit Nothwendigkeit verknüpft, erkannt werden kann. S. Anschauung, 11. (C. 194. M. I, 223.).

7. Man siehet hieraus, dass die Möglichkeit der Erfahrung und der Erfahrungsgegenstände selbst auf dieser Synthesis beruhet, die in den synthetischen philosophischen oder metaphysischen Urtheilen ausgedrückt werden; und dass also ihre Möglichkeit auf dem Verstande beruhet, der eine solche Selbstthätigkeit (Spontaneität) ist, die sinnlichen Eindrücke so mit einander zu verknüpfen, dass diese Verknüpfung Nothwendigkeit hat, und so als im Gegenstande befindlich vorgestellt werden muss. Das Dritte also, welches synthetische Urtheile *a priori*, die doch der Anschauung ermangeln, möglich macht, ist die Möglichkeit des Gegenstandes der Erfahrung selbst. Wir könnten gar nichts als Gegenstand erkennen, sondern alle Afficirungen der Sinne würden bloss Traum und Spiel ohne Sinn seyn, brächte nicht etwas Einheit und Nothwendigkeit dieser Einheit in die Zusammensetzung (Synthesis) derselben, die in unserem Bewusstseyn vorgeht. Folglich beruhet alle Erfahrung, die

nichts anders iſt, als eine Verknüpfung der Gegenſtände zu einer nothwendigen Einheit, und jeder Erfahrungsgegenſtand, der nichts anders iſt, als ein Verknüpftes der Afficirungen zu Einheiten der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, und die daher ihren Grund in dem verknüpfenden Vermögen (dem Verſtande) ſelbſt haben, auf dieſer ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen. Die Erfahrung alſo mit ſammt ihren Gegenſtänden hat auch Principien ihrer Form, die im Verſtande alſo *a priori* liegen, nehmlich gewiſſe Begriffe (z. B. den der Subſtanz), welche allgemeine Regeln ſind, die der Syntheſis der Erſcheinungen Einheit geben, und dieſe Regeln oder Begriffe ſind nichts anders, als die Kategorien, deren Natur und Beſchaffenheit, d. i. wie ſie die Erſcheinungen und die Afficirungen des Gemüths zu Erſcheinungen verknüpfen, ſich in den ſynthetiſchen Urtheilen *a priori* ausdrückt (C. 195. M. I, 225.). Daſs ſelbſt die ganze Geometrie ein Hirngeſpinſt wäre, wäre der Raum, deſſen verſchiedene Syntheſen die Geometrie lehrt, nicht die Bedingung zur äuſsern Erfahrung, ſo daſs es ohne ihn keine äuſsern Gegenſtände geben könnte, findet man im Artikel Raum, 20.

8. Alle Syntheſis *a priori* hat folglich nur dadurch Wahrheit, daſs durch ſie allein Erfahrung möglich iſt. Sie enthält nichts weiter, als was zur ſynthetiſchen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig iſt, und ohne eine ſolche Syntheſis *a priori* könnte es gar keine empiriſche Syntheſis geben. Die Erfahrung, welche alſo auf dieſer Syntheſis *a priori* beruht, iſt alſo die einzige Erkenntniſsart, die, weil ſie ſonſt nicht möglich ſeyn würde, aller andern Syntheſis Realität giebt (C. 196. f. M. I, 227.). Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in ſynthetiſchen Urtheilen beruhet demnach darauf, daſs dieſe Verknüpfung die nothwen-

dige Bedingung ist, ohne welche das Mannigfaltige in einer möglichen Erfahrung keine synthetische Einheit haben, und also auch keinen Gegenstand geben würde. Z. B. in jedem sinnlichen Gegenstande beharret die Substanz. Ohne dass etwas immer bleibt, wenn alles andere an ihm wechselt, würde es gar keinen Gegenstand geben können, denn eben dieses Beharrliche oder immer Bleibende ist das, was wir den Gegenstand nennen, das, was wechselt, gehört nur zu der Art, wie der Gegenstand vorhanden ist, oder zu seinem Zustande. Allein diese Beschaffenheit entspringt aus dem Verstande selbst, der keiner andern als solcher Vorstellungen, wenn er Gegenstände erkennen soll, fähig ist, folglich können auch die für ihn erkennbaren Gegenstände nur Erscheinungen oder sinnliche Gegenstände seyn. Alle synthetischen Sätze beruhen also auf dem Princip: ein jeder Gegenstand der Sinne steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung (C. 197. M. I, 228.).

9. Synthetische Urtheile *a priori*, denen die Anschauung ermangelt, und die daher philosophisch sind, sind daher möglich, wenn wir

a. die formalen Bedingungen der Anschauung *a priori* (Zeit, und für die äussern Gegenstände auch Raum),

b. die Synthesis der Einbildungskraft (der Apprehension, Reproduction und Recognition, s. Anschauung, II), und

c. die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception (durch die Vorstellung des Ich und die Kategorien, s. diese Artikel)

auf ein mögliches Erfahrungserkenntniſs überhaupt beziehen. Nur als Bedingung der Erfahrung und ihrer Gegenſtände, die ſonſt nicht möglich wären, hat die Verknüpfung in einem ſynthetiſchen Urtheile *a priori* Gültigkeit. Und wir müſſen daher die Möglichkeit ſolcher Urtheile gänzlich verwerfen, damit aber zugleich die Möglichkeit ſinnlicher Gegenſtände, oder ſagen:

> Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung (C. 197. M. I, 229.).

## Syſtem,

*ſyſtema, ſyſtème.* Die Einheit der mannigfaltigen Erkenntniſſe unter einer Idee (C. 860.). Die Idee iſt ein Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen der Erkenntniſſe, ſofern durch denſelben der Umfang des Mannigfaltigen dieſer Erkenntniſſe ſowohl, als die Stelle ihrer Theile unter einander *a priori* beſtimmt wird. Dieſer ſcientifiſche Vernunftbegriff enthält alſo den Zweck dieſer Erkenntniſſe und die Form des Ganzen derſelben, das mit dieſem Vernunftbegriff congruirt, d. i. demſelben vollkommen gleich und ähnlich iſt. Alle Theile des Ganzen beziehen ſich, ſowohl jeder für ſich, als auch unter einander auf jene Einheit des Zwecks, welches macht, daſs man einen jeden nicht vorhandenen Theil bei der Kenntniſs der übrigen vermiſst.

2. Zu einem Syſtem findet alſo keine zufällige Hinzuſetzung ſtatt, ferner keine unbeſtimmte Gröſse der Vollkommenheit, die nicht ihre *a priori*

bestimmten Grenzen habe. Also ist das Ganze gegliedert (articulirt) und nicht gehäuft (kein Aggregat), es kann innerlich, aber nicht äusserlich wachsen. Es ist also einem thierischen Cörper ähnlich, dessen Glieder zu ihren Zwecken immer stärker und tüchtiger werden, indem sie sich immer mehr, durch die Nahrungsmittel, welche das Thier zu sich nimmt, ausdehnen, dessen Wachsthum aber doch kein neues Glied hinzugesetzt, und an dem die Proportion seiner Glieder unter einander auch nicht verändert wird. In einem solchen System können nun unsre Erkenntnisse allein die wesentlichen Zwecke der Vernunft unterstützen und befördern; denn ausser einem solchen System würden sie eine blosse Rhapsodie, d. i. eine zufällig zusammen gesammelte Masse, von Erkenntnissen ausmachen, und weder unter der Regierung der Vernunft stehen, weil sie keine Idee derselben an der Spitze hätten, noch die Zwecke derselben erreichen, weil sie nicht auf bestimmte Vernunftzwecke gerichtet wären (C. 860. M. I, 1002.). S. Schema.

3. Wer eine Wissenschaft zu Stande bringen will, der legt derselben auch einen solchen Vernunftbegriff zum Grunde, wodurch das System derselben entspringt. Er erreicht aber sehr selten einmal mit seinem Schema seine Idee, ja oft nicht einmal mit der Erklärung, die er gleich zu Anfange von seiner Wissenschaft giebt; denn diese liegt noch unentwickelt in der Vernunft verborgen, so wie die Theile eines Keims kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar sind. Darum muss man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspunct eines gewissen allgemeinen Interesse ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon giebt, sondern nach dem Vernunftbegriff, welchen man aus der natürlichen Einheit der von ihm zusammengebrachten Theile in der Vernunft selbst ge-

gründet findet, erklären und beſtimmen; denn oft hat der Urheber derſelben ihre ſyſtematiſche Einheit (Articulation) und Grenzen ſelbſt nicht beſtimmen können (C. 862. M. I, 1004.).

4. Erſt dann, wenn wir lange nach Anweiſung eines ſolchen in uns verſteckt gelegenen Vernunftbegriffs viele ſich dahin beziehende Erkenntniſſe geſammlet haben, erblicken wir dieſen Vernunftbegriff in hellerm Lichte, und können nun ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektoniſch entwerfen. Daher ſcheinen die Syſteme, wie Gewürme ohne Zeugung aus Unrath (*generatio aequivoca*), aus bloſsem Zuſammenfluſs von aufgeſammleten Begriffen gebildet worden zu ſeyn (C. 862. f.). S. **Schema** und **Vernunftbegriff.**

## Syſtematiſche Einheit.

S. **Vernunfteinheit.**

## Syſtematiſche Methode,

S. **Methode, ſyſtematiſche.**

# Erklärung

der

im Texte und im Register gebrauchten Buchstaben.

K. A. bedeutet: Erläuternde Anmerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre von I. Kant. Königsberg, 1798. 8.

# Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften

zu gebrauchen.

## Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

| Seite | Zeile | | |
|---|---|---|---|
| 98 | 6 | v. o. | ſtatt C lies G. |
| 117 | 11 | v. o. | — ungerecht l. ungewiſs. |
| 138 | 9 | v. u. | — R l. T. |
| 291 | 8 | v. o. | — II l. III. |
| 342 | 8 | v. u. | — elagant l. elegant. |
| 360 | 2 | v. u. | — P l. B; u. ſt. 579 l. 559. |

*Bey dem Verleger dieses Wörterbuchs sind nebst mehrern andern nachstehende Bücher, philosophischen, theologischen, pädagogischen und vermischten Inhalts, um beygesetzte Preise zu haben.*

Analecta critica in Anthologiam graecam cum supplemento epigrammatum maximam partem ineditorum. Collegit J. G. Huschke 8. maj. Jenae. 1800. 1 thlr. 12 gr.

Arnold, Th. kurzgefaſste englische Grammatik, worinn die richtige Pronunciation und alle zur Erlernung dieser Sprache unumgänglich nöthigen Grundsätze aufs deutlichste und leichteste abgehandelt sind. Zehnte, vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8. J. 1800. 16 gr.
24 Exempl. für 12 thlr.

Ejusd. compleat Vocabulary Englisch and German oder vollständig kleines Wörterbuch Englisch und Deutsch. Durchaus verbessert und vermehrt mit einem Deutsch-Englischen Wörterbuche, von M. J. B. Rogler. Fünfte Auflage. gr. 8. Z. 797. sonst 1 thlr. 8 gr. jetzt. 1 thlr.

Bailey, N. Dictionary English-German and German-English, Englisch Deutsches und Deutsch Englisches Wörterbuch. Gänzlich umgearbeitet von J. A. Fahrenkrüger. 2 Theile. Zehnte, verbesserte und vermehrte Auflage, Lexicon-Format. J. 1800. Druckp. 4 thlr.

— — auf fein Grand Raisin Papier J. 1800. 5 thlr. 8. gr.

Bartels, A. H. Predigten zur Beförderung einer vernünftigen Aufklärung in der Religion. 8. Z. 793. 20 gr.

Briefe eines reisenden Dänen (Prof. Sneedorf) geschrieben im Jahr 1791 und 1792. während seiner Reise durch einen Theil Deutschlands, der Schweitz und Frankreichs aus dem Dänischen übersetzt. 8. Z. 793. 22 gr.

Campe, J. H. Robinson secundus, Tironum causa latinitate donatus a Phil. Jul. Lieberkühnio, iterum recensitus et copiosiori indice instructus a Lud. Fr. Gedicke. Editio quarta correctior. 8. J. 802. 14 gr.

Ciceronis, M. T. Tusculanarum Disputationum Libri V. Secundum Textum Wolfianum edidit, commentario perpetuo illustravit, J. G. C. Neide. accedit index historicus. 8. maj. J. 798. sonst 1 thlr. 6 gr. itzt 14 gr.

Desodoards, A. F. philosophische Geschichte der franz. Revolution von der Zusammenberufung der Notabeln bis zur Auflösung der National-Convention, mit einigen Berichtigungen eines Augenzeugen 2 Theile. gr. 8. Z. 797. Schreibpapier. 2 thlr. 16 gr.
Druckpapier. 2 thlr. 8 gr.

Döring, Fr. W. Anleitung zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Lateinische. Erster und Zweyter Cursus. Erzählungen aus der römischen Geschichte in chronologischer Ordnung von Romulus bis zum Tode des Kaiser Augustus. 2te verbesserte Aufl. nebst einer Beylage für die ersten Anfänger. 8. J. 802. 18 gr.
24 Exemplare für 14 thlr. 12 Exemplare für 7 thlr. 12 gr.

Heinrich von Feldheim, oder der Offizier wie er seyn sollte. Ein Beytrag zur militärischen Pädagogik 2 Theile. 8. J. 801. geheftet. à 1 thlr. 8 gr. 2 thlr. 16 gr.

Fülleborn, G. G. Beyträge zur Geschichte der Philosophie III. Bände oder XII. Stücke 8. Z. und J. 1792 — 799. 6 thlr. 14 gr.

Geschichte Kaiser Friedrichs des zweyten mit einer Titelvignette von Lips. gr. 8. Z. 792. auf Schreibpap. 1 thlr. 16 gr.
auf Druckpap. 1 thlr. 10 gr.

Greiling, J. C. populäre Abhandlungen aus dem Gebiete der praktischen Philosophie. Zur Beförderung einer vorläufigen Bekanntschaft mit kantischen Ideen gr. 8. Z. 797. 14 gr.

Hevms, M. J. G. vollständige Sammlung von Predigten für christliche Landleute über alle Sonn- und Festtags-Evangelia des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in der Kirchen. 7te Aufl., verbessert und mit einer Vorrede begleitet, herausgegeben von L. Schlosser. 4. J. 802. 1 thlr. 12 gr.

— — vollständige Sammlung von Predigten für christl. Landleute über alle Sonn- und Festtags-Episteln des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. Nebst einer kurzen Lebensbeschreibung des Verfassers. Verbessert und mit einer Vorrede begleitet herausgegeben von Chr. F. K. Herzlieb. 3te Aufl. 4. J. 802. 1 thlr. 12 gr.

— — neue Sammlung von Predigten auf alle Sonn- und Festtage des ganzen Jahres über besondere Texte, 2 Theile, gr. 8. Z. 781. sonst 2 thlr. 12 gr. jetzt 1 thlr. 12 gr.

Jacobi, Fr. über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Hrn. Moses Mendelssohn, neue vermehrte Ausgabe mit Kupf. 8. Breslau. 789. 1 thlr. 16 gr.

Jakob, L. H. Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht. Eine Preisschrift. Zweite, gänzlich umgearbeitete Aufl. 8. Z. 794. auf Velinpap. 1 thlr. 12 gr.
auf Schreibp. 20 gr.
auf Druckp. 14 gr.

Löffler, D. J. Fr. Chr. Predigten. 4 Bde. gr. 8. 5 thlr. 20 gr.

— — Neue Predigten. 1ter Bd. Nebst einer Untersuchung der Frage: Ob es rathsam sey, die heil. Schrift als eine unmittelbare Offenbahrung zu betrachten. gr. 8. J. 801. 1 thlr. 14 gr.

Magazin für Prediger; oder Sammlung neu ausgearbeiteter Predigt-Entwürfe über die Sonn- und Festtäglichen Evangelien und Episteln, so wie über freye Texte auf Casual-Fälle, 1ster bis 12ter Theil, mit einem Hauptregister über alle 12 Theile. gr. 8. Z. 782 790. 10 thlr.
jeder Theil einzeln. 20 gr.
Die Fortsetzung, s. unter Teller.

Mellin, G. S. A. Marginalien und Register zu Kants Critik der Erkenntnifsvermögen. Zur Erleichterung und Beförderung einer Vernunfterkenntnifs der critischen Philosophie aus ihrer Urkunde. 1ster Theil: Critik des reinen Verstandes oder der speculativen Vernunft. gr. 8. Z. 794. 18 gr.

— — derselben 2ter Theil: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Critik der praktischen Vernunft und Urtheilskraft. gr. 8. Z. 795. 18 gr.

— — Marginalien und Register zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Sittenlehre. 1ster Theil: Marginal. und Reg. zu Kants metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. gr. 8. J. 801. 12 gr.

— — derselben 2ter Theil: Marginal. und Reg. zu Kants metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. gr. 8. J. 801. 10 gr.

— — Grundlegung zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung. Ein Versuch über die ersten Gründe des Naturrechts. gr. 8. Z. 796. 16 gr.

— — Kunstsprache der kritischen Philosophie oder Sammlung aller Kunstwörter derselben mit Kants eigenen Erklärungen, Beyspielen und Erläuterungen, aus allen seinen Schriften gesammelt und alphabetisch geordnet. Mit einem Anhang, welcher die in dieser Sammlung noch fehlenden, hauptsächlich aber die in Kants Anthropologie und Streit der Facultäten befindlichen Erklärungen enthält. gr. 8. J. 798. und 1800. 1 thlr. 6 gr.

— — dieser Anh. z. Kunstspr. besonders. gr. 8. J. 800. 8 gr.

Mellin, G. S. A. Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. IV. Bde. gr. 8. Z. u. J. 797 — 802. 10 thlr. 16 gr.
Papiere aus Henos Nachlafs, herausgegeben von seinem Vetter, mit einer Titelvignette. von Penzel. 8. Z. 792. 20 gr.
Persius, A. F. Satyren, Text und Uebersetzung mit Einleitungen und Erläuterungen versehen von G. G. Fülleborn. gr. 8. Z. 794. 14 gr.
Plutarch, der brittische, oder Lebensbeschreibung der grofsen Männer in England und Irland seit den Zeiten Heinrichs VIII. bis unter Georg II. aus dem Engl. übersetzt. 8 Bde. gr. 8. Z. 764 — 794. 5 thlr. 20 gr.
Le Répertoire du Vaudeville ou Recueil des meilleures Pièces en Vaudeville. Représentées sur différents théatres de Paris, précedées de discours historiques sur ces théatres et ce genre de composition, accompagnées de notes explicatives, etc. II. Cahières 8. J. 1800. 01. broché. à 22 gr. 1 thlr. 20 gr.
Ruinen, die, am Bergsee. Gerettete Bruchstücke aus der Geschichte des Bundes für Wahrheit und Würde, aus dem Engl. 8. Z. 795. 18 gr.
Schatter, M. G. H. Predigten über die Episteln der Sonntage und Feste eines ganzen Jahres. 2 Bände gr. 8. J. 802. 3 thlr.
Schlosser, L. kurze Betrachtungen über die Evangelien eines ganzen Jahres zum Gebrauch der häuslichen Andacht für Landleute, besonders aber zum Vorlesen in den Sonn- und Festtags-Betstunden für Schullehrer auf Filialdörfern. Nebst zwey Anhängen von Betrachtungen auf besondere Fälle und einigen Gebeten 4. J. 802. 1 thlr.
Schneider, J. G. kritisches Griechisch Deutsches Handwörterbuch beym Lesen der griechischen profanen Scribenten zu gebrauchen. 2 Bände, med. 8. J. 97 und 98. 5 rthlr. 12 gr.
— — kleines Griechisch - Deutsches Handwörterbuch. Ein Auszug aus dessen gröfserem Werke, nach und mit dem Rathe des Verfassers zum Besten der Anfänger ausgearbeitet, von Fr. W. Riemer. med. 8. J. 802. auf Druckpapier, 4 thlr.
auf Schreibpapier. 5 thlr.
— — Historiae Amphibiorum Naturalis et literariae, Fasciculus Primus, continens Ranas, Calamitas, Bufones, Salamandras et Hydros in genera et species descriptos notisque suis distinctos. c. 2. tab. aer. incis. 8. maj. J. 798. 1 thlr. 12 gr.
— — ejusdem libri, Fasciculus Secundus, continens Crocodilos, Scincos, Chamaesauras, Boas, Pseudoboas, Elapes, Angues, Amphisbaenas et Caecilias. c. 2. tab. aer. incis. med. 8. J. 801. 2 thlr.
— — Eclogae Physicae, historiam et interpretationem corporum et rerum naturalium continentes ex scriptoribus praecipue graecis excerptae in usum studiosae litterarum juventutis. Vol. I. Textum exhibens. med. 8. J. 801.
auf Schreibpapier. 2 thlr.
auf Druckp. 1 thlr. 16 gr.
— — derselben Vol. II. oder Anmerkungen und Erläuterungen über die Eclogas Physicas. Enthaltend Verbesserungen und Erklärungen des griechischen Textes, Erklär. u. Vergl. der angeführten Lehrsätze und Versuche, und mancherley litterar. Beyträge zur Geschichte der Physik aus den Alten. med. 8. J. 801.
auf Schreibpapier. 1 thlr. 12 gr.
auf Druckp. 1 thlr. 8 gr.
Schulze, Chr. Fr. Vorübungen zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Lateinische. Als Beylage zur ersten Auflage von Dörings Anleitung zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Lateinische. 8. J. 802. 4 gr.
Sprachmeister, lateinischer, oder wahrhaft elementarisch-

regelmäfsige Uebungen im Lesen, Uebersetzen und Sprechen der lateinischen Sprache. Für den allerersten Unterricht, besonders der beiden untern Klassen lateinischer Schulen gr. 8. J. 801. 10 gr.

Torquato Tasso's befreites Jerusalem, übersetzt von J. D. Gries. 4 Theile kl. 4. J. 1800 — 802. auf Velin-Papier geglättet und geheftet jeder Theil. 2 thlr. 12 gr. 10 thlr.
auf Schreibpap. geheftet, jeder Th. 1. thlr. 8 gr. 5 thlr. 8 gr.
auf Ordinair Druckpap. jeder Th. 22 gr. 3 thlr. 18 gr.

Teller, D. W. A. Neues Magazin für Prediger. 10 Bde. jeder Band von 2 Stücken mit 10 Portraits. J. 1792 — 1802 15 rthlr.
jedes Stück einzeln 18 gr.

Die Fortsetzung desselben giebt Herr D. J. Fr. C. Löffler in Gotha heraus und erscheint von derselben Oster-Messe 1803 des 1sten Bandes 1stes Stück.

— — die Zeichen der Zeit, angewandt auf öffentliche christliche Religionslehrer bey dem Wechsel des Jahrh. 8. J. 800. 10 gr.

— — die älteste Theodicee, oder Erklärung der drey ersten Capitel im ersten Buch der Vor-Mosaischen Geschichte. 8. 802. 10 gr.

— — Predigt am Feste aller Zeugen und Märtyrer der Wahrheit. gr. 8. J. 1801. geh. 3 gr.

Terenzens Lustspiele. Aus dem Lateinischen übersetzt, von M. Chr. Kindervater. 2 Theile. gr. 8. J. 799.
auf Velin-Papier und geheftet. à 2 thlr. 4 gr. 4 thlr. 8 gr.
auf Druckpapier. à 1 thlr. 4 gr. 2 thlr. 8 gr.

Θεοφραστου Χαρακτηρες, Theophrasti Characteres, seu notationes morum atticorum. Graece ex librorum scriptorum copiis et fide interpolati, et aucti, virorumque doctorum conjectuis correcti. Editor J. G. Schneider. 8. maj. Schreibpapier. J. 799. 1 thlr.

— — Editio minor in usum studiosae juventutis, Indicuio nominum et vocabulorum aucta. 8. Druckpapier. J 1800. 16 gr.

Tiecks, L. romantische Dichtungen. 2 Theile. 8. J. 799 und 1800, à 1 thlr., 12 gr. 3 thlr.

Aus dem 1sten Theile derselben ist besonders abgedruckt:

— — Zerbino, oder die Reise nach dem guten Geschmack, gewissermafsen eine Fortsetzung des gestiefelten Katers. Ein Spiel in sechs Aufzügen. 8. J. 1800. 1 thlr. 6 gr.

— — poetisches Journal 1r Jahrgang 1s und 2s Stück. 8. J. 1800. geheftet. 1 thlr. 16 gr.

Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Oder Untersuchung über den Einflufs der Platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten. Aus dem Franz. übers. u. m. Vorrede und Anmerk. begleitet, von D. J. F. C. Löffler 2te mit einer Abh. welche eine kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreyeinigkeitslehre enthält, verm. Aufl. gr. 8. Züll. 792. 1 thlr. 8 gr.

Weland, Jak. Chr., über Wunder nach den Bedürfnissen unserer Zeit. 8. Z. 789. 10 gr.

Woltersdorf, E. G., franz. Handbuch für die jüngern Töchter 1er Th. die Anfangsgründe der Sprachlehre und leichte Lesübungen, nebst einer Anweisung zum Gebrauch des Buchs enthaltend. 8. Z. 792. 18 gr.

hat auch den Titel:

Manuel de la langue française à l'usage des Cadettes etc.

Wer von diesen oder andern meiner Verlagsbücher 5 Exemplare zu gebrauchen weifs, sich an mich selbst wendet, und den Betrag für 4 frey einsendet, erhält das 5te Exemplar gratis, die Zahlung geschieht in Laubthalern à 1 thlr. 14 gr. oder Preufs. Court. Jena im Januar 1803.

Friedrich Frommann.