

Schillers

Briefwechsel mit Körner.

Von 1784 bis zum Tode Schillers.

Dritter Theil.

1793 — 1796.



Berlin,

Verlag von Veit und Comp.

1847.

Schillers
Briefwechsel mit Körner.

Dritter Theil.

1793—1796.

1 7 9 3.

Jena, 11. Januar 1793.

Tausend gute Wünsche zum neuen Jahr, lieber Körner, und uns allen viel frohen Muth und Gesundheit. Mit mir geht es jetzt beim Eintritt der gefährlichen Zeit noch ganz erträglich, und eine Beschäftigung, die mich äußerst interessirt, erhebt mich über alle körperliche Bedrückungen. Oft wünsche ich, daß mir meine Gesundheit auch nur so lang bleiben möchte, bis dieser Kalias geendigt ist. Du wirst Deine Freude daran erleben, denn es wird in mir heller mit jedem Schritt. Noch ist gar nichts Schriftliches geordnet, sonst hätte ich Dir schon etwas daraus vorgelegt. Besitzt oder weißt Du wichtige Schriften über die Kunst, so theile sie mir doch mit: Burke, Sulzer, Webb, Mengs, Winkelmann, Home, Batteur, Wood, Mendelssohn nebst fünf oder sechs schlechten Compendien besitze ich schon. Aber über einzelne Künste und besondere Fächer aus derselben möchte ich gern noch mehrere Schriften nachlesen. Besonders aber wünschte ich eine oder einige Sammlungen der besten

Kupfer von Raphael, Correggio u. a. Stücken, wenn sie nicht zu hoch kämen. Weißt Du mir vielleicht einige zu nennen? Auch über Architektur möchte ich gar zu gern ein gutes Buch.

An musikalischen Einsichten verzweifle ich, denn mein Ohr ist schon zu alt; doch bin ich gar nicht bange, daß meine Theorie der Schönheit an der Tonkunst scheitern werde, und vielleicht giebt es einen Stoff für Dich, sie auf die Musik anzuwenden.

G.

Dresden, 18. Januar 1793.

Ich habe Dich in Verdacht, daß Du nur durch die Rückkehr der Zeit Deiner letzten Anfälle Dich zu Besorgnissen über Deine Gesundheit verleiten lässest. Vielleicht giebt es medicinische Gründe an solche Epochen zu glauben; aber ich kann mich nicht überzeugen, daß nicht tausend Umstände, deren Einfluß man kennt, die Wirksamkeit einer unbekannten Ursache, von der man nur einen dunklen Begriff hat, überwiegen sollten. Warum soll eine Witterung, die Dir im December nicht schädlich gewesen ist, im Januar gefährlicher werden? Sind zwei Erfahrungen, daß Du im Januar krank geworden bist, zu einem Schluß von Ursache und Wirkung hinreichend? Und willst Du Dich durch den Gedanken einer bloßen Möglichkeit im freien Genuß Deines Lebens stören lassen?

Auf Deinen Kallias werde ich immer begieriger.

Du scheinst diesen Stoff in seinem weitesten Umfange bearbeiten zu wollen. Von Büchern über Kunst wüßte ich Dir außer den genannten nur folgende etwa zu Deinem Behuf vorzuschlagen, als: Hogarth über die Schönheitslinien, Hagedorn Betrachtungen über Malerei, Duclos réflexions sur la peinture et la poésie, Lessings Laocoon, Herders kritische Wälder, die neue französische Encyclopädie, Reynolds Vorlesungen in der englischen Akademie der Künste (die in Weißes Bibliothek der schönen Wissenschaften einzeln stehen, auch meines Wissens zusammengeedruckt sind), D'Argenville Leben der berühmtesten Maler, Vasari vie des peintres &c., Sandrarts Akademie der Künste, die vorzüglichsten Reisen nach Italien, als: la Lande, Volkmann, Moriz.

Kupfersammlungen, nach Raphael und andern, würden Dir sehr hoch zu stehen kommen. Raphaels Gemälde sind von Marc Antonio gestochen, und diese Stiche werden sehr geschätzt. Besonders wichtig für Deinen Zweck, dünkt mich, wären die Raphaelschen Logen, aus denen die meisten Arabesken entlehnt sind. Hier zeigte er die Macht des feinsten Gefühls für schöne Formen unabhängig von einer denkbaren Idee. Er wußte das Auge dem Verstande zum Troß zu ergötzen. Solltest Du nicht in Weimar diese Logen zu studiren Gelegenheit haben? Für Architektur habe ich gar keine literarische Kenntniß. Von den vorzüglichsten Werken in Italien hat Piranesi treffliche Kupfer geliefert. Volpato ist ein neuerer, aber mir nicht so lieb als Piranesi. Des hiesigen Architekten

Weinlig Briefe über Italien könnten Dir vielleicht interessant sein.

Musea von alten Kunstwerken sind gewiß auf der jena'schen Bibliothek, und das Herculaneum findest Du vielleicht in Weimar. Doch halte ich Gypsabgüsse und Abdrücke von Gemmen für brauchbarer, als die selten getreuen Kupferstiche. — Es ist schade, daß wir nicht hier beisammen sind, wo Du so manchen Stoff zu Beobachtungen dieser Art fändest.

Ueber Musik empfehle ich Dir Rousseau's Dictionnaire. Suche die Artikel auf, die nicht das Detail der Kunst betreffen, und Du wirst wenigstens Stoff zum weiteren Nachdenken finden. Was mir noch sonst von brauchbaren Büchern einfällt, werde ich Dir schreiben.

Ob ich auf Ostern nach Leipzig kommen werde, ist sehr zweifelhaft, da uns die zerbster Tante besuchen will.

Vor etlichen Tagen schrieb sie mir, daß der Onkel mir noch seinen besten Ring, seine Uhr und seinen Degen vermacht hat. Er war also wenigstens nicht unzufrieden mit mir, und dies bringt mich auf den Gedanken, daß er etwa mit ihr eine heimliche Verabredung meinethwegen getroffen hat, wovon ich mündlich erst hören werde. Doch rechne ich darauf nicht. Das Bezold'sche Manuscript über Magnetismus hast Du noch nicht zurückgeschickt.

Zena, 25. Januar 1793.

Bis jetzt ist, ob ich mich gleich nicht zum Besten befunden habe, doch kein Sturm gekommen, und es sind nun sechs Tage über die Zeit, in der mich der vorjährige Paroxysmus aufiel. Meine Besorgniß war keine Muthlosigkeit, keine bloße hypochondrische Grille. Ich bin sehr zu katarrhalischen Uebeln geneigt, welche der Winter vorzüglich herbeiführt, und meine beiden Entzündungsfeieber sind katarrhalisch gewesen. Gleiche Ursachen bringen gleiche Wirkungen hervor. Ich muß also den Winter ebenso sehr in Rücksicht meiner Brust, als den Sommer und Frühling in Rücksicht auf meine Krämpfe fürchten. Ich bin da in eine saubere Alternative gesetzt, und jedes Zeichen im Thierkreis bringt mir ein anderes Leiden mit. Und doch ist das Beste, was ich vernünftiger wünschen kann, noch lange so zu bleiben, denn die ganze Veränderung, die ich zu erwarten habe, ist, daß es zum Schlimmern geht.

Meine Beschäftigungen halten mich gottlob noch ziemlich aufrecht. Die Untersuchungen über das Schöne, wovon beinahe kein Theil der Aesthetik zu trennen ist, führen mich in ein sehr weites Feld, wo für mich noch ganz fremde Länder liegen. Und doch muß ich mich schlechterdings des Ganzen bemächtigt haben, wenn ich etwas Befriedigendes leisten soll. Die Schwierigkeit, einen Begriff der Schönheit objectiv aufzustellen und ihn aus der Natur der Vernunft völlig a priori zu legitimiren,

so daß die Erfahrung ihn zwar durchaus bestätigt, aber daß er diesen Ausdruck der Erfahrung zu seiner Gültigkeit gar nicht nöthig hat, — diese Schwierigkeit ist fast unübergebar. Ich habe wirklich eine Deduction meines Begriffes vom Schönen versucht, aber es ist ohne das Zeugniß der Erfahrung nicht auszukommen. Diese Schwierigkeit bleibt immer: daß man mir meine Erklärung nur darum zugeben wird, weil man findet, daß sie mit den einzelnen Urtheilen des Geschmacks zutrifft, und nicht (wie bei einer Erkenntniß aus objectiven Principien doch sein sollte) sein Urtheil über das einzelne Schöne in der Erfahrung deswegen richtig findet, weil es mit meiner Erklärung übereinstimmt. Du wirst sagen, daß dies etwas viel gefordert sei; aber so lange man es nicht dahin bringt, so wird der Geschmack immer empirisch bleiben, so wie Kant es für unvermeidlich hält. Aber eben von dieser Unvermeidlichkeit des Empirischen, von dieser Unmöglichkeit eines objectiven Principes für den Geschmack kann ich mich noch nicht überzeugen.

Es ist interessant zu bemerken, daß meine Theorie eine vierte mögliche Form ist, das Schöne zu erklären. Entweder man erklärt es objectiv, oder subjectiv; und zwar entweder sinnlich=subjectiv (wie Burke u. a.), oder subjectiv=rational (wie Kant), oder rational=objectiv (wie Baumgarten, Mendelssohn und die ganze Schaar der Vollkommenheitsmänner), oder endlich sinnlich=objektiv: ein Terminus, wobei Du Dir freilich jetzt noch nicht viel wirst denken können, außer wenn Du die drei an=

deren Formen mit einander vergleicht. Jede dieser nachgehenden Theorien hat einen Theil der Erfahrung für sich, und enthält offenbar einen Theil der Wahrheit; und der Fehler scheint nur der zu sein, daß man diesen Theil der Schönheit, der damit übereinstimmt, für die Schönheit selbst genommen hat. Der Burkianer hat gegen den Wolfianer vollkommen recht, daß er die Unmittelbarkeit des Schönen, seine Unabhängigkeit von Begriffen behauptet; aber er hat unrecht gegen den Kantianer, daß er es in die bloße Affectibilität der Sinnlichkeit setzt. Der Umstand, daß bei weitem die meisten Schönheiten der Erfahrung, die ihnen in Gedanken schweben, keine völlig freie Schönheiten, sondern logische Wesen sind, die unter dem Begriff eines Zweckes stehen, wie alle Kunstwerke und die meisten Schönheiten der Natur, — dieser Umstand scheint alle, welche die Schönheit in eine anschauliche Vollkommenheit setzen, irre geführt zu haben; denn nun wurde das logisch Gute mit dem Schönen verwechselt. Kant will diesen Knoten dadurch zerhauen, daß er eine *pulchritudo vaga* und *fixa*, eine freie und intellectuirte Schönheit annimmt; und er behauptet, etwas sonderbar, daß jede Schönheit, die unter dem Begriffe eines Zweckes stehe, keine reine Schönheit sei: daß also eine Arabeske und was ihr ähnlich ist, als Schönheit betrachtet, reiner sei, als die höchste Schönheit des Menschen. Ich finde, daß seine Bemerkung den großen Nutzen haben kann, das Logische von dem Aesthetischen zu scheiden, aber eigentlich scheint sie mir doch den Be-

griff der Schönheit völlig zu verfehlen. Denn eben darin zeigt sich die Schönheit in ihrem höchsten Glanze, wenn sie die logische Natur ihres Object's überwindet; und wie kann sie überwinden, wo kein Widerstand ist? Wie kann sie dem völlig formlosen Stoff ihre Form ertheilen? Ich bin wenigstens überzeugt, daß die Schönheit nur die Form einer Form ist, und daß das, was man ihren Stoff nennt, schlechterdings ein geformter Stoff sein muß. Die Vollkommenheit ist die Form eines Stoffes, die Schönheit hingegen ist die Form dieser Vollkommenheit: die sich also gegen die Schönheit wie der Stoff zu der Form verhält. — Ich habe Dir hier allerlei durcheinander geschrieben, und vielleicht ziehe ich den Vorhang mehr auf, wenn ich wieder eine schwachhafte Laune krieger.

E.

Dresden, 4. Februar 1793.

Dein letzter Brief hat mir viel Stoff zum Nachdenken gegeben. Indem ich Deine Ideen mit den Resultaten meines eigenen Nachdenkens zusammenhalte, wird mir manches klarer, was ich bis jetzt nur dunkel geahnet habe. Unser alchymistischer Proceß rückt vorwärts, und vielleicht glückt es uns, Kant zum Troge den Stein der Weisen zu finden.

Du fühlst die Nothwendigkeit, eine Theorie des Schönen unabhängig von aller Autorität zu gründen. Wir suchen einen Grund der Classification des Schönen

und Nichtschönen, der nicht willkürlich, sondern nothwendig ist.

Zu diesem Ziele gelangen wir nicht, wenn wir das Schöne, als durch Erfahrung gegeben, wie ein Naturproduct analysiren, und seine Merkmale zu bestimmen suchen. Indem wir irgend ein Object als schön anerkennen, setzen wir ein eigenes oder fremdes Urtheil als entschieden voraus, da wir doch erst das Willkürliche oder Unwillkürliche dieser Urtheile prüfen wollen.

Laß uns untersuchen, wie wir bei anderen Classificationen das Unwillkürliche von dem Willkürlichen unterscheiden. Classificiren ist die zweite Operation unseres Verstandes; die erste war Unterscheiden. Aus dem Chaos des vorstellbaren Stoffs wird ein einzelnes Object durch Bemerkung seiner Unterschiede von der übrigen Masse ausgehoben, und wir erlangen eine Vorstellung. An mehreren vorgestellten Objecten werden gemeinsame Unterschiede von anderen Objecten wahrgenommen, und wir ordnen, classificiren, bilden Begriffe.

Das Objective, Gegebene, Unwillkürliche des Begriffes sind daher die gemeinsamen Unterschiede mehrerer Objecte von anderen Objecten. Dieser Stoff des Begriffes ist nicht erdacht, sondern wahrgenommen, nicht durch subjective, sondern durch objective Täuschung hervorgebracht; und alle Prüfung unserer Erkenntniß endigt bei dem Unterschiede zwischen subjectiver und objectiver Täuschung. Nur vor dem Einfluß des Persönlichen können wir uns verwahren; der allgemeine

und dauernde Schein gilt uns für Wahrheit, oder wir müssen auf alle Erkenntniß Verzicht thun.

Unter die gemeinsamen Unterschiede der Objecte gehört ihre angenehme oder unangenehme Wirkung auf unser Empfindungsvermögen. Aber diese Unterschiede geben nur relative Classen in Beziehung auf die Empfänglichkeit jedes einzelnen Subject's. Laß uns also von dem Verhältnisse der Objecte zum betrachtenden Subjecte abstrahiren, und sie isolirt untereinander vergleichen.

Was wir an den Objecten vergleichen, ist Größe, Beschaffenheit oder Verhältniß. An der Beschaffenheit unterscheiden wir Stoff und Form.

Der Stoff der Beschaffenheit besteht aus den einzelnen besonderen Merkmalen der Bestandtheile des Object's (Mannigfaltiges). Die Form der Beschaffenheit ist die Verbindung dieser Bestandtheile zu einem Ganzen (Einheit).

Die Verbindung der Bestandtheile zu einem Ganzen setzt eine herrschende Kraft voraus, der die Kräfte der einzelnen Bestandtheile untergeordnet sind.

Daß Uebergewicht der herrschenden Kraft unterscheiden wir von dem Uebergewicht der subordinirten Kräfte, und nennen jenes Schönheit, Vollkommenheit &c., — dieses Häßlichkeit, Verfall, Unvollkommenheit. Diesen Satz postulire ich einstweilen, bis ich durch Anwendung auf die concreten Fälle gezeigt habe, daß, wo wir Schönheit finden, ein Sieg der schaffenden und erhaltenden

Kraft über das Chaos der Elemente des Ganzen bemerkt wird. Ich betrachte zuerst einfache Objecte: Farben, Töne, Bewegungen, Gedanken, Handlungen.

Ein gefärbter Körper wirft von der Oberfläche nur einen gewissen Theil der Lichtstrahlen zurück. Daß er diesen Theil in seiner Reinheit zurückwerfe, ist das Ziel der Kraft, welche das Ganze der Farbe begründet. Diese Kraft wird durch die Wirksamkeit heterogener Theile beschränkt. Daher das Schmutzige der Farben.

Ein tönender Körper unterscheidet sich durch die Einheit der Schwingungen in allen seinen elastischen Theilen. Wird diese Einheit durch einzelne schallende Theile zerstört, so entsteht ein Geräusch. Je weniger Geräusch, desto schöner der Ton.

Ohne überwundenen Widerstand der einzelnen Elemente giebt es keine Anschauung der Realität eines Ganzen. Bei einer Bewegung in grader Linie ist kein Widerstand; die wellenförmige Linie hat eine herrschende Richtung, aber mit der Spur überwundener entgegengesetzter Richtungen verbunden. Der Stoff eines Gedankens scheint jeder Verbindung zu widerstreben, oder eine andere Zusammensetzung zu fordern; aber die Denkkraft überwältigt ihn.

Die äußeren Umstände fordern zu entgegengesetzten Handlungen auf; aber der Wille des Handelnden behauptet das Uebergewicht.

Nach dieser Analogie betrachte ich zusammengesetzte Objecte, an denen man Schönheit bemerkt, als:

Verhältnisse — Größe der Theile, abhängig nicht von heterogenen Kräften, sondern von der herrschenden Kraft des Ganzen.

Umriffe — Sieg der bildenden Kraft oder der Cohäsion über die widerstrebenden Kräfte der Bestandtheile: z. B. bei der Kuppel oder der Wase über die Schwerkraft.

Accorde — überwiegende Einheit der tönenden Schwingungen über ihre Verschiedenheit. Dies sind die Zusammensetzungen des Coexistirenden. Beim Successiven gilt eben diese Analogie.

Tanz, Mimik — Uebergewicht der herrschenden Kraft in einer Reihe von Bewegungen.

Melodie, Harmonie — eine Reihe von einzelnen Tönen oder Accorden, der herrschenden Kraft subordinirt.

Werk des Redners oder Dichters — eine Reihe von Gedanken, Bildern, Empfindungen, der herrschenden Idee subordinirt.

Charakter — eine Reihe von Handlungen, einem herrschenden Willen subordinirt. In dem Verhältnisse der herrschenden Kraft zu den Kräften der Elemente des Ganzen unterscheide ich drei Zustände des Positiven:

a. Entschiedener Sieg über die widerstrebenden Kräfte, in Beziehung auf einen besonderen Zweck innerhalb oder außerhalb des Object's — Vollkommenheit.

b. Entschiedener Sieg über die widerstrebenden Kräfte, in Beziehung auf den allgemeinen Zweck aller lebendigen

Wesen, die Erweiterung ihrer Schranken — Größe (wenn der Widerstand schwer zu überwinden war).

c. Raum errungener Sieg mit Gefahr überwältigt zu werden — Schönheit (Mittellinie).

Das Gefallen des Schönen erkläre ich aus der Sympathie, die durch Anschauen des Lebens in den äußeren Objecten erweckt wird. Daher die Begeisterung beim Anblick des Schönen — das Bestreben, auch seine eigenen Schranken zu erweitern.

Das Relative im Geschmack entsteht aus der Verschiedenheit der Urtheile über die Frage, ob die herrschende Kraft, oder die widerstrebenden Kräfte das Uebergewicht haben? Was einem leer oder überladen ist, ist dem anderen einfach oder reich.

Ich schicke Dir diese Gedanken in ihrer rohen Gestalt. Was mir weiter darüber einfällt — nächstens.

K.

Jena, 8. Februar 1793.

Aus Erscheinung dieses Briefes siehst Du, daß der Bürgengel bisher an mir vorübergegangen ist. Es sind jetzt grade drei Wochen über die Zeit, wo ich voriges Jahr, und vier Wochen über die, wo ich vor zwei Jahren krank wurde. Ich habe also eine sehr wahrscheinliche Hoffnung, daß meine Natur wenigstens über den Winter Meister werden wird. Meine Geschäfte gehen ungehindert fort, und die Thätigkeit hält mich über das

Wasser. Aber fertig wird auf die Ostermesse noch nichts. Die Sache will durchdacht sein.

Ueber Deinen Brief, den ich vor wenig Stunden erhielt, habe ich mich gar sehr gefreut, und er hat mich in eine Stimmung gesetzt, wo mir vielleicht die kurze Darstellung meiner Idee von Schönheit gelingen wird. Wie nahe wir einander in unseren Ideen gekommen sind, wirst Du bald sehen, und vielleicht findest Du gewisse, mehr von Dir bloß geahnte Ideen in meiner Vorstellung des Schönen verdeutlicht.

Deine Ausdrücke: Leben in den äußeren Objecten, herrschende Kraft und Sieg der herrschenden Kraft, heterogene Kräfte, widerstrebende Kräfte u. dgl., sind zu unbestimmt, als daß Du sicher sein könntest, gar nichts Willkürliches, nichts Zufälliges darein zu legen; sie sind mehr ästhetisch =, als logisch = deutlich, und deswegen gefährlich.

Alsdann kann Dich ein Kantianer immer noch mit der Frage in die Enge treiben, nach welchem Princip der Erkenntniß der Geschmack verfahre? Du gründest Deine Idee einer herrschenden Kraft auf die eines Ganzen, auf den Begriff der Einheit des Verbundenen, Mannigfaltigen; aber woran erkennt man diese Einheit? Offenbar nur durch einen Begriff; man muß einen Begriff von dem Ganzen haben, zu welchem das Mannigfaltige zusammenstimmen soll. Deine herrschende Kraft und die sinnliche Vollkommenheit der Wolffschen Schule liegen nicht so gar weit voneinander, denn der

Proceß der Beurtheilung ist bei beiden logisch. Beide setzen voraus, daß man der Beurtheilung einen Begriff unterlege. Nun hat Kant darin offenbar recht, daß er sagt, das Schöne gefalle ohne Begriff; ich kann ein schönes Object lange vorher schön gefunden haben, ehe ich nur entfernt im Stande bin, die Einheit seines Mannigfaltigen anzugeben und zu bestimmen, was die herrschende Kraft an demselben ist.

Uebrigens rede ich hier mehr als Kantianer, denn es ist am Ende möglich, daß auch meine Theorie von diesem Vorwurfe nicht ganz frei bleibt. Ich habe einen doppelten Weg vor mir, Dich in meine Theorie einzuführen: einen sehr unterhaltenden und leichten, durch die Erfahrung, und einen sehr reizlosen, durch Vernunftschlüsse. Laß mich den letzten vorziehen; denn ist der einmal zurückgelegt, so ist das Uebrige desto angenehmer.

Wir verhalten uns gegen die Natur (als Erscheinung) entweder leidend oder thätig, oder leidend und thätig zugleich.

Leidend: wenn wir ihre Wirkungen nur empfinden.

Thätig: wenn wir ihre Wirkungen bestimmen; beides zugleich, wenn wir sie uns vorstellen.

Es giebt zweierlei Arten sich die Erscheinungen vorzustellen. Entweder wir sind mit Absicht auf ihre Erkenntniß gerichtet, wir beobachten sie; oder wir lassen

uns von den Dingen selbst zu ihrer Vorstellung einladen, wir betrachten sie bloß.

Bei Betrachtung der Erscheinung verhalten wir uns leidend, indem wir ihre Eindrücke empfangen; thätig, indem wir diese Eindrücke unseren Vernunftformen unterwerfen (dieser Satz wird aus der Logik postulirt).

Die Erscheinungen nämlich müssen sich in unserer Vorstellung nach den Formalbedingungen der Vorstellungskraft richten (denn eben das macht sie zu Erscheinungen), sie müssen die Form von unserem Subject erhalten.

Alle Vorstellungen sind ein Mannigfaltiges oder Stoff; die Verbindungsweise dieses Mannigfaltigen ist seine Form. Das Mannigfaltige giebt der Sinn; die Verbindung giebt die Vernunft (in allerweitester Bedeutung): denn Vernunft heißt das Vermögen der Verbindung.

Wird also dem Sinne ein Mannigfaltiges gegeben, so versucht die Vernunft demselben ihre Form zu ertheilen, d. h. es nach ihren Gesetzen zu verbinden.

Form der Vernunft ist die Art und Weise, wie sie ihre Verbindungskraft äußert. Es giebt aber zwei verschiedene Hauptäußerungen der verbindenden Kraft, also auch eben so viele Hauptformen der Vernunft. Die Vernunft verbindet entweder Vorstellung mit Vorstellung zur Erkenntniß (theoretische Vernunft), oder sie verbindet Vorstellungen mit dem Willen zur Handlung (praktische Vernunft).

So wie es zwei verschiedene Formen der Vernunft giebt, so giebt es auch zweierlei Materien für jede dieser Formen. Die theoretische Vernunft wendet ihre Form auf Vorstellungen an, und diese lassen sich in unmittelbare (Anschauung), und in mittelbare (Begriffe) einteilen. Jene sind durch den Sinn, diese durch die Vernunft selbst (obschon nicht ohne Zuthun des Sinnes) gegeben. In den ersten, den Anschauungen, ist es zufällig, ob sie mit der Form der Vernunft übereinstimmen; in den Begriffen ist es nothwendig, wenn sie sich nicht selbst aufheben sollen. Hier findet also die Vernunft Uebereinstimmung mit ihrer Form; dort wird sie überrascht, wenn sie sie findet.

Ebenso ist es mit der praktischen (handelnden) Vernunft. Diese wendet ihre Form auf Handlungen an, und diese lassen sich entweder als freie, oder als nicht-freie Handlungen, Handlungen durch oder nicht durch Vernunft, betrachten. Die praktische Vernunft fordert von den ersten eben das, was die theoretische von den Begriffen. Uebereinstimmung freier Handlungen mit der Form der praktischen Vernunft ist also nothwendig; Uebereinstimmung nicht-freier mit dieser Form ist zufällig.

Man drückt sich daher richtiger aus, wenn man diejenigen Vorstellungen, welche nicht durch theoretische Vernunft sind und doch mit ihrer Form übereinstimmen, Nachahmungen von Begriffen, diejenigen Handlungen, welche nicht durch praktische Vernunft sind und doch mit

ihrer Form übereinstimmen, Nachahmungen freier Handlungen; kurz, wenn man beide Arten Nachahmungen Analoga der Vernunft nennt.

Ein Begriff kann keine Nachahmung der Vernunft sein, denn er ist durch Vernunft, und Vernunft kann sich nicht selbst nachahmen; er kann der Vernunft nicht bloß analog, er muß wirklich vernunftmäßig sein. Eine Willenshandlung kann der Freiheit nicht bloß analog, sie muß — oder soll wenigstens — wirklich frei sein. Gegen gegen kann eine mechanische Wirkung (jede Wirkung durch's Naturgesetz) nie als wirklich frei, sondern nur der Freiheit analog beurtheilt werden.

Hier will ich Dich einen Augenblick ausschrauben lassen, besonders um Dich auf den letzten Absatz aufmerksam zu machen, weil ich ihn in der Folge wahrscheinlich nöthig haben werde, um einen Einwurf, den ich von Dir gegen meine Theorie erwarte, zu beantworten. Ich fahre fort. Die theoretische Vernunft geht auf Erkenntniß. Indem sie also ein gegebenes Object ihrer Form unterwirft, so prüft sie, ob Erkenntniß daraus zu machen sei, d. h. ob es mit einer schon vorhandenen Vorstellung verbunden werden könne. Nun ist die gegebene Vorstellung entweder ein Begriff, oder eine Anschauung. Ist sie ein Begriff, so ist sie schon durch ihre Entstehung, durch sich selbst, nothwendig auf Vernunft bezogen, und eine Verbindung, die schon ist, wird nur ausgesagt. Eine Uhr z. B. ist eine solche Vorstellung. Man beurtheilt sie bloß nach dem Begriffe, durch den sie entstanden ist. Die

Vernunft braucht also nur zu entdecken, daß die gegebene Vorstellung ein Begriff ist, so entscheidet sie eben dadurch, daß sie mit ihrer Form übereinstimme.

Ist aber die gegebene Vorstellung eine Anschauung, und soll die Vernunft dennoch eine Uebereinstimmung derselben mit ihrer Form entdecken, so muß sie (regulativ, nicht, wie im ersten Falle, constitutiv) und zu ihrem eigenen Behufe der gegebenen Vorstellung einen Ursprung durch theoretische Vernunft leihen, um sie nach Vernunft beurtheilen zu können. Sie legt daher aus eigenem Mittel in den gegebenen Gegenstand einen Zweck hinein, und entscheidet, ob er sich diesem Zwecke gemäß verhält. Dies geschieht bei jeder teleologischen, jenes bei jeder logischen Naturbeurtheilung. Das Object der logischen ist Vernunftmäßigkeit, das Object der teleologischen — Vernunftähnlichkeit.

Ich vermuthe, Du wirst aufgucken, daß Du die Schönheit unter der Rubrik der theoretischen Vernunft nicht findest, und daß Dir ordentlich dafür bange wird. Aber ich kann Dir einmal nicht helfen, sie ist gewiß nicht bei der theoretischen Vernunft anzutreffen, weil sie von Begriffen schlechterdings unabhängig ist; und da sie doch zuverlässig in der Familie der Vernunft muß gesucht werden, und es außer der theoretischen Vernunft keine andere als die praktische giebt, so werden wir sie wohl hier suchen müssen, und auch finden. Auch, denke ich, sollst Du, wenigstens in der Folge, Dich überzeugen, daß ihr diese Verwandtschaft keine Schande macht.

Die praktische Vernunft abstrahirt von aller Erkenntniß und hat nur mit Willensbestimmungen, inneren Handlungen, zu thun. Praktische Vernunft und Willensbestimmung aus bloßer Vernunft sind eins. Form der praktischen Vernunft ist unmittelbare Verbindung des Willens mit Vorstellungen der Vernunft, also Ausschließung jedes äußeren Bestimmungsgrundes; denn ein Wille, der nicht durch die bloße Form der praktischen Vernunft bestimmt ist, ist von außen, materiell, heteronomisch bestimmt. Die Form der praktischen Vernunft annehmen oder nachahmen, heißt also bloß: nicht von außen, sondern durch sich selbst bestimmt sein, autonomisch bestimmt sein, oder so erscheinen.

Nun kann die praktische Vernunft, ebenso wie die theoretische, ihre Form sowohl auf das, was durch sie selbst ist (freie Handlungen), als auf das, was nicht durch sie ist (Naturwirkungen), anwenden.

Ist es eine Willenshandlung, worauf sie ihre Form bezieht, so bestimmt sie bloß, was ist; sie sagt aus, ob die Handlung das ist, was sie sein will und soll. Jede moralische Handlung ist von dieser Art. Sie ist ein Product des reinen, d. h. des durch bloße Form, und also autonomisch bestimmten Willens; und sobald die Vernunft sie dafür erkennt, sobald sie weiß, daß es eine Handlung des reinen Willens ist, so versteht es sich auch schon von selbst, daß sie der Form der praktischen Vernunft gemäß ist: denn das ist völlig identisch.

Ist der Gegenstand, auf den die praktische Vernunft

ihre Form anwendet, nicht durch einen Willen, nicht durch praktische Vernunft da, so macht sie es ebenso mit ihm, wie die theoretische es mit Anschauungen machte, die Vernunftähnlichkeit zeigten. Sie leiht dem Gegenstande (regulativ, und nicht, wie bei der moralischen Beurtheilung, constitutiv) ein Vermögen sich selbst zu bestimmen, einen Willen, und betrachtet ihn alsdann unter der Form dieses seines Willens (ja nicht ihres Willens, denn sonst würde das Urtheil ein moralisches werden). Sie sagt nämlich von ihm aus, ob er das, was er ist, durch seinen reinen Willen, d. h. durch seine sich selbst bestimmende Kraft ist; denn ein reiner Wille und Form der praktischen Vernunft ist eins.

Von einer Willenshandlung oder moralischen Handlung fordert sie imperativ, daß sie durch reine Form der Vernunft sei; von einer Naturwirkung kann sie (nicht fordern) aber wünschen, daß sie durch sich selbst sei, daß sie Autonomie zeige. (Aber hier muß noch einmal bemerkt werden, daß die praktische Vernunft von einem solchen Gegenstand durchaus nicht verlangen kann, daß er durch sie, nämlich durch praktische Vernunft sei; denn da wäre er nicht durch sich selbst, nicht autonomisch, sondern durch etwas Aeußeres [weil sich jede Bestimmung durch Vernunft gegen ihn als etwas Aeußeres verhält], also durch einen fremden Willen bestimmt).

Keine Selbstbestimmung überhaupt ist Form der praktischen Vernunft. Handelt also ein Vernunft-

wesen, so muß es aus reiner Vernunft handeln, wenn es reine Selbstbestimmung zeigen soll. Handelt ein bloßes Naturwesen, so muß es aus reiner Natur handeln, wenn es reine Selbstbestimmung zeigen soll; denn das Selbst des Vernunftwesens ist Vernunft, das Selbst des Naturwesens ist Natur. Entdeckt nun die praktische Vernunft bei Betrachtung eines Naturwesens, daß es durch sich selbst bestimmt ist, so schreibt sie demselben (wie die theoretische Vernunft in gleichem Falle einer Anschauung Vernunftähnlichkeit zugestand) Freiheitähnlichkeit oder kurzweg Freiheit zu. Weil aber diese Freiheit dem Objecte von der Vernunft nur geliehen wird, da nichts frei sein kann, als das Uebersinnliche, und Freiheit selbst nie als solche in die Sinne fallen kann — kurz — da es hier nur darauf ankommt, daß ein Gegenstand frei erscheine, nicht wirklich ist: so ist diese Analogie eines Gegenstandes mit der Form der praktischen Vernunft nicht Freiheit in der That, sondern bloß Freiheit in der Erscheinung, Autonomie in der Erscheinung.

Hieraus ergiebt sich also eine vierfache Beurtheilungsart, und eine ihr entsprechende vierfache Classification der vorgestellten Erscheinung.

Beurtheilung von Begriffen nach der Form der Erkenntniß ist logisch; die Beurtheilung von Anschauungen nach eben dieser Form ist teleologisch. Eine Beurtheilung freier Wirkungen (moralischer Handlungen) nach der Form des reinen Willens ist moralisch; eine Beur-

theilung nicht freier Wirkungen nach der Form des reinen Willens ist ästhetisch. Uebereinstimmung eines Begriffs mit der Form der Erkenntniß ist Vernunftmäßigkeit (Wahrheit, Zweckmäßigkeit, Vollkommenheit sind bloß Beziehungen dieser letzten), Analogie einer Anschauung mit der Form der Erkenntniß ist Vernunftähnlichkeit (Telephanie, Logophanie möchte ich sie nennen), Uebereinstimmung einer Handlung mit der Form des reinen Willens ist Sittlichkeit. Analogie einer Erscheinung mit der Form des reinen Willens oder der Freiheit ist Schönheit (in weitester Bedeutung).

Schönheit also ist nichts anderes, als Freiheit in der Erscheinung. —

Hier muß ich abbrechen, weil ich diesen Brief bald in Deinen Händen wünsche, und auf Deine Antwort äußerst begierig bin. Viel kannst Du aus dem Wenigen, was hier gesagt ist, schon prognosticiren und errathen. Auch freue ich mich, wenn Du einige Resultate selbst findest. Schreibe mir ja bald und ausführlich. Ich gäbe gleich zwanzig Thaler, um auf einige Stunden Dich zu sprechen; gewiß würden sich unsere Ideen durch Friction noch besser entwickeln.

Was sprichst Du zu den französischen Sachen? Ich habe wirklich eine Schrift für den König schon angefangen gehabt, aber es wurde mir nicht wohl darüber, und da liegt sie mir nun noch da. Ich kann seit vierzehn Tagen keine französische Zeitung mehr lesen, so ekeln diese elenden Schinderknechte mich an. S.

Dresden, 15. Februar 1793.

Ich kann mir nicht versagen Deinen Brief sogleich zu beantworten, ungeachtet die Ideen, welche er bei mir erweckt hat, noch lange nicht zur Reife gekommen sind.

Der Hauptsatz Deiner Theorie hat etwas äußerst Befriedigendes, besonders für den Freund des Kantischen Systems; aber beim fortgesetzten Nachdenken sind mir einige Zweifel eingefallen.

Dein Princip der Schönheit ist bloß subjectiv; es beruht auf der Autonomie, welche zu der gegebenen Erscheinung hinzugebracht wird. Nun fragt sich's aber, ob es nicht möglich sei, in den Objecten die Bedingungen zu erkennen, auf welchen dieses Hinzudenken der Autonomie beruht.

Um eine reine Selbstbestimmung wahrzunehmen, muß das Selbst von dem Nichtselbst, das *αὐτό* von dem *ἕτερον*, unterschieden und das Verhältniß zwischen beiden bemerkt werden. Muß daher nicht der Begriff dessen, was Du die Natur des Wesens nennst, genauer bestimmt werden? und dies um so mehr, damit er nicht mit dem Begriffe des Zweckes, welcher der Vollkommenheit zum Grunde liegt, verwechselt werde.

Du glaubst mit Kant, das Schöne gefalle ohne Begriff; aber wenn wir uns gleich in dem Moment der angenehmen Empfindung die Bedingungen des Wohlgefallens nicht deutlich denken, hindert uns dies diese Bedingungen aufzusuchen? Ich sehe ein Gebäude — die

Verhältnisse der Theile machen einen angenehmen Eindruck. — Ich höre einen Accord auf der Orgel — die Harmonie befriedigt mich. In diesem Momente bemerke ich nicht, daß die Verhältnisse der sichtbaren oder tönenden Theile des Object's in kleineren Zahlen, 1 zu 2, 3 u. ausgedrückt werden können. Aber bei genauerer Betrachtung der Objecte finde ich, daß dieses Merkmal mit der angenehmen Empfindung zusammentrifft. Auf diese Art gelange ich zur Kenntniß der nächsten Bedingung der Schönheit. Und sollten sich durch diese nicht auch die entfernteren finden lassen?

Was Du von der Autonomie der Schönheit sagst, scheint mir äußerst fruchtbar. Nur möchte ich nicht gern die Schönheit aus der Sittlichkeit, sondern lieber diese aus jener, und beide aus einem höheren Princip deduciren. Das Interesse der Sittlichkeit, wovon Kant so viel spricht, scheint mir eben sich auf Schönheit zu gründen.

Dies höhere Princip ist freilich noch zu finden, und mit Recht bemerkst Du in dem, was ich Dir darüber geschrieben habe, daß durch den Gebrauch der bildlichen Ausdrücke Bestimmtheit und Klarheit aufgeopfert wird. Aber was ich selbst noch nicht klarer gedacht habe, konnte ich Dir nur durch diese Analogien mit gewissen gangbaren Bildern der Phantasie andeuten.

Es giebt zwei Arten einen Begriff zu bestimmen — indem man vom Besondern zum Allgemeinen heraufsteigt — oder indem man vom Allgemeinen zum weniger

Allgemeinen hinabsteigt. Auf jenem, als dem empirischen Wege, fürchten wir das Willkürliche (Relative) und wählen den letzten Weg — den Weg a priori.

Kants Warnungen über die Grenzen der reinen Vernunft dürfen uns nicht abhalten. Sie dient uns nur zum regulativen Gebrauch. Wir maßen uns nicht an, etwas durch sie zu erkennen. Sie soll uns nur Gründe liefern, den erkannten (durch Erfahrung gegebenen) Stoff zu ordnen. Dadurch wird sie für uns praktisch in einem weiteren Sinne, als Kant diesen Ausdruck gebraucht. Kant macht uns aufmerksam auf den Unterschied zwischen dem Stoff und der Form der Erfahrung. Dieser Unterschied berechtigt uns zu einer doppelten Classification der Erscheinungen. — Wir versuchen die letztere. — Was in der Form der Erfahrungen durch Sinnlichkeit gegeben, oder durch Vernunft hervorgebracht ist, brauchen wir zu unserem Behufe nicht zu untersuchen. Genug, es giebt etwas Gemeinsames an den Erfahrungen, was von den Besonderheiten ihres Stoffs unabhängig ist. Unabhängig von den Besonderheiten des Stoffs sind nämlich die allgemeinen Bedingungen der Anschauung, oder dasjenige in der Erscheinung, was die Anschauung von der Nichtanschauung unterscheidet.

Im Zustande der Nichtanschauung verhalte ich mich leidend gegen die ganze auf mich einwirkende Masse des vorstellbaren Stoffs, und diese Masse macht einen einzigen Totaleindruck, indem ich nichts unterscheide. Ich unterscheide

mich selbst von allen äußeren Objecten — Bewußtsein.
Ich unterscheide ein Mannigfaltiges in mir (Veränderungen in dem beharrlichen Selbst) — Empfindung.

Ich unterscheide ein Mannigfaltiges außer mir — Stoff der Vorstellung.

* Ich verbinde einen Theil dieses Stoffs und hebe ihn aus der übrigen Masse heraus — Anschauung.

Dieses Herausheben, das wesentliche Erforderniß der Anschauung, geschieht durch Wahrnehmung der Schranken, wodurch das angeschaute Object sich von dem übrigen vorstellbaren Stoffe absondert.

Diese Schranken sind:

- a. in der Reihe der Succession — Zeit;
- b. in der Reihe der Coexistenz — Raum;
- c. in dem Verhältnisse der Kräfte des Object's gegen die Kräfte des übrigen Universums — Qualität.

Jedes Wirkliche ist ein bestimmter Theil des Unendlichen — nach Zeit, Raum und Realität. Realität ist, was die Zeit und den Raum ausfüllt — gleichsam der Stoff der Form. — Hier ist mir noch zu vieles dunkel, und ich breche ab. Auf diesem Wege aber werde ich weiter vorwärts zu kommen suchen.

Der Unterschied des Positiven und Negativen — des Beharrlichen in der Verbindung und des Trennenden, muß deutlich auseinandergelegt werden. Gelingt dies, so giebt es vielleicht eine ebenso evidente Auflösung gewisser ästhetischer Probleme, als der mathematischen. —

Lebe wohl und freue Dich der überstandenen schlimmen Periode.

R.

Jena, 18. Februar 1793.

Ich sehe aus Deinem Briefe, den ich eben erhalte, daß ich eigentlich nur Mißverständnisse, keine eigentlichen Zweifel gegen meine Erklärung der Schönheit bei Dir zu heben habe, und die bloße Fortsetzung meiner Theorie wird uns darüber wahrscheinlich in Einverständniß bringen. Vorläufig bemerke ich nur:

Erstens, daß mein Princip der Schönheit bis jetzt freilich nur subjectiv ist, weil ich bisher ja nur aus der Vernunft selbst herausargumentirte, und mich auf die Objecte noch gar nicht einließ. Aber es ist nicht mehr subjectiv, als alles, was aus der Vernunft a priori abgeleitet wird. Daß in den Objecten selbst etwas angetroffen werden muß, was die Anwendung dieses Principes darauf möglich macht, versteht sich von selbst, sowie auch dies, daß mir obliegt, es anzugeben. Aber daß dieses Etwas (nämlich das durch sich selbst Bestimmte in den Dingen) von der Vernunft bemerkt, und zwar beifällig bemerkt wird, dieses kann der Natur der Sache nach nur aus dem Wesen der Vernunft, und insofern also nur subjectiv dargethan werden. Ich hoffe aber, hinreichend zu beweisen, daß die Schönheit eine objective Eigenschaft ist.

Zweitens muß ich anmerken, daß ich einen Begriff von der Schönheit zu geben und durch den Begriff der Schönheit gerührt zu werden für zwei ganz verschiedene Dinge halte. Daß sich ein Begriff von der Schönheit geben lasse, kann mir gar nicht einfallen zu leugnen, weil ich selbst einen davon gebe; aber das leugne ich mit Kant, daß die Schönheit durch diesen Begriff gefalle. Durch einen Begriff gefallen setzt die Präexistenz des Begriffs vor dem Gefühl der Lust im Gemüthe voraus, wie bei der Vollkommenheit, Wahrheit, Moralität immer der Fall ist; obgleich bei diesen drei Objecten nicht mit gleich deutlichem Bewußtsein. Aber daß unserer Lust an der Schönheit kein solcher Begriff präexistire, erhellt unter andern schon daraus, weil wir ihn jetzt noch immer suchen.

Drittens sagst Du, daß die Schönheit nicht aus der Sittlichkeit, sondern beide aus einem gemeinschaftlichen höheren Principe zu deduciren seien. Diesen Einwurf habe ich nach meinen neulichen Prämissen gar nicht mehr erwartet, denn ich bin so weit entfernt die Schönheit von der Sittlichkeit abzuleiten, daß ich sie vielmehr damit beinahe unverträglich halte. Sittlichkeit ist Bestimmung durch reine Vernunft, Schönheit, als eine Eigenschaft der Erscheinungen, ist Bestimmung durch reine Natur. Bestimmung durch Vernunft, an einer Erscheinung wahrgenommen, ist vielmehr Aufhebung der Schönheit; denn die Vernunftbestimmung ist an einem Product, das erscheint, wahre Heteronomie.

Das höhere Princip, das Du verlangst, ist gefunden und unwiderprechlich dargethan. Auch begreift es, wie Du von demselben forderst, Schönheit und Sittlichkeit unter sich. Dieses Princip ist kein anderes, als Existenz aus bloßer Form. Ich kann mich jetzt bei der Erörterung desselben nicht aufhalten, die ohnehin aus dem Verfolg meiner Theorie reichlich erhellen wird. Nur das merke ich noch an, daß Du Dich durchaus von allen Nebenideen, womit die bisherigen Religionairs in der Moralphilosophie, oder die armen Stümper, die in die Kantsche Philosophie hineinsprangen, den Begriff der Sittlichkeit entstellten, losreißen muß — denn alsdann wirst Du völlig überzeugt werden, daß alle Deine Ideen, so wie ich sie aus Deinen bisherigen Äußerungen ahnen kann, mit dem Kantschen Grund der Moral in einer größeren Uebereinstimmung stehen, als Du jetzt selbst vielleicht nicht ahnest. Es ist gewiß von einem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden als dieses Kantsche, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme Dich aus Dir selbst; sowie das in der theoretischen Philosophie: die Natur steht unter dem Verstandesgesetze. Diese große Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir Schönheit.

Indessen verlasse ich mich auf meine gute Sache, und fahre deswegen in der angefangenen Entwicklung fort, von der ich wünsche, daß Du sie nur mit halb

soviel Interesse anhören mögest, als es mir macht, mich darüber gegen Dich zu expectoriren.

Es giebt also eine solche Ansicht der Natur oder der Erscheinungen, wo wir von ihnen nichts weiter, als Freiheit verlangen, wo wir bloß darauf sehen, ob sie das, was sie sind, durch sich selbst sind. Eine solche Art der Beurtheilung ist bloß wichtig und möglich durch die praktische Vernunft, weil der Freiheitbegriff sich in der theoretischen gar nicht findet, und nur bei der praktischen Vernunft Autonomie über alles geht. Die praktische Vernunft, auf freie Handlungen angewendet, verlangt, daß die Handlung bloß um der Handlungsweise (Form) willen geschehe, und daß weder Stoff noch Zweck (der immer auch Stoff ist) darauf Einfluß gehabt habe. Zeigt sich nun ein Object in der Sinnenwelt bloß durch sich selbst bestimmt, stellt es sich den Sinnen so dar, daß man an ihm keinen Einfluß des Stoffes oder eines Zweckes bemerkt: so wird es als ein Analogon der reinen Willensbestimmung (ja nicht als Product einer Willensbestimmung) beurtheilt. Weil nun ein Wille, der sich nach bloßer Form bestimmen kann, frei heißt, so ist diejenige Form in der Sinnenwelt, die bloß durch sich selbst bestimmt erscheint, eine Darstellung der Freiheit; denn dargestellt heißt eine Idee, die mit einer Anschauung so verbunden wird, daß beide eine Erkenntnißregel miteinander theilen.

Die Freiheit in der Erscheinung ist also nichts anderes, als die Selbstbestimmung an einem Dinge, insofern

sie sich in der Anschauung offenbart. Man setzt ihr jede Bestimmung von außen entgegen, ebenso wie man einer moralischen Handlungsart jede Bestimmung durch materielle Gründe entgegensetzt. Ein Object erscheint aber gleich wenig frei — es mag nun seine Form entweder von einer physischen Gewalt, oder von einem verständigen Zwecke erhalten haben — sobald man den Bestimmungsgrund seiner Form in einem von diesen beiden entdeckt; denn alsdann liegt ja derselbe nicht in ihm, sondern außer ihm, und es ist ebenso wenig schön, als eine Handlung aus Zwecken eine moralische ist. Wenn das Geschmacksurtheil völlig rein ist, so muß ganz und gar davon abstrahirt werden, was für einen (theoretischen oder praktischen) Werth das schöne Object für sich selbst habe, aus welchem Stoff es gebildet, und zu welchem Zwecke es vorhanden sei. Mag es sein, was es will! Sobald wir es ästhetisch beurtheilen, so wollen wir bloß wissen, ob es das, was es ist, durch sich selbst sei. Wir fragen so wenig nach einer logischen Beschaffenheit desselben, daß wir ihm vielmehr „die Unabhängigkeit von Zwecken und Regeln zum höchsten Vorzug anrechnen.“ — Nicht zwar, als ob Zweckmäßigkeit und Regelmäßigkeit an sich mit der Schönheit unverträglich wären; jedes schöne Product muß sich vielmehr Regeln unterwerfen: sondern darum, weil der bemerkte Einfluß eines Zweckes und einer Regel sich als Zwang ankündigt und Heteronomie für das Object bei sich führt. Das schöne

Product darf und muß sogar regelmäßig sein, aber es muß regelfrei erscheinen.

Nun ist aber kein Gegenstand in der Natur und noch viel weniger in der Kunst zweck- und regelfrei, keiner durch sich selbst bestimmt, sobald wir über ihn nachdenken. Jeder ist durch einen andern da, jeder um eines andern willen da, keiner hat Autonomie. Das einzige existirende Ding, das sich selbst bestimmt und um seiner selbst willen ist, muß man außerhalb der Erscheinungen in der intelligibeln Welt auffuchen. Schönheit aber wohnt nur im Felde der Erscheinungen, und es ist also gar keine Hoffnung da, vermittelst der bloßen theoretischen Vernunft und auf dem Wege des Nachdenkens auf eine Freiheit in der Sinnenwelt zu stoßen.

Aber alles wird anders, wenn man die theoretische Untersuchung hinwegläßt, und die Objecte bloß nimmt, wie sie erscheinen. Eine Regel, ein Zweck kann nie erscheinen, denn es sind Begriffe und keine Anschauungen. Der Realgrund der Möglichkeit eines Object's fällt also nie in die Sinne, und er ist so gut als gar nicht vorhanden, „sobald der Verstand nicht zu Auffuchung desselben veranlaßt wird.“ Es kommt also hier lediglich auf das völlige Abstrahiren von einem Bestimmungsgrunde an, um ein Object in der Erscheinung als frei zu beurtheilen (denn das nicht von außen Bestimmte ist eine negative Vorstellung des durch sich selbst Bestimmteins, und zwar die einzig mögliche Vorstellung desselben, weil man die Freiheit nur denken und nie er-

kennen kann — und selbst der Moralphilosoph muß sich mit dieser negativen Vorstellung der Freiheit behelfen). Eine Form erscheint also frei, sobald wir den Grund derselben weder außer ihr finden, noch außer ihr zu suchen veranlaßt werden. Denn würde der Verstand veranlaßt, nach dem Grunde derselben zu fragen, so würde er diesen Grund nothwendig außer dem Dinge finden müssen; weil es entweder durch einen Begriff, oder durch einen Zufall bestimmt sein muß, beides aber sich gegen das Object als Heteronomie verhält. Man wird also folgendes als einen Grundsatz aufstellen können, daß ein Object sich in der Anschauung als frei darstellt, wenn die Form desselben den reflectirenden Verstand nicht zu Auffuchung eines Grundes nöthigt. Schön also heißt eine Form, die sich selbst erklärt; sich selbst erklären heißt aber hier, sich ohne Hilfe eines Begriffes erklären. Ein Triangel erklärt sich selbst, aber nur vermittelt eines Begriffes. Eine Schlangenlinie erklärt sich selbst ohne das Medium eines Begriffes.

Schön, kann man also sagen, ist eine Form, die keine Erklärung fordert, oder auch eine solche, die sich ohne Begriff erklärt.

Ich denke, einige Deiner Zweifel sollen sich jetzt schon anfangen zu verlieren, wenigstens stehst Du, daß das subjective Principle doch in's objective hinübergeführt werden kann. Kommen wir aber erst in das Feld der Erfahrungen, so wird Dir ein ganz anderes Licht darüber

aufgehen, und Du wirst die Autonomie des Sinnlichen erst alsdann recht begreifen. Aber weiter:

Jede Form also, die wir nur unter Voraussetzung eines Begriffs möglich finden, zeigt Heteronomie in der Erscheinung. Denn jeder Begriff ist etwas Aeußeres gegen das Object. Eine solche Form ist jede strenge Regelmäßigkeit (worunter die mathematische obenan steht), weil sie uns den Begriff aufdringt, aus dem sie entstanden ist; eine solche Form ist jede strenge Zweckmäßigkeit (besonders die des Nützlichen, weil dies immer auf etwas anderes bezogen wird), weil sie uns die Bestimmung und den Gebrauch des Objects in Erinnerung bringt, wodurch nothwendigerweise die Autonomie in der Erscheinung zerstört wird.

Gesetzt nun, wir führen mit einem Object eine moralische Absicht aus, so wird die Form dieses Objects durch eine Idee der praktischen Vernunft, also nicht durch sich selbst bestimmt sein, also Heteronomie erleiden. Daher kommt es, daß die moralische Zweckmäßigkeit eines Kunstwerks, oder auch einer Handlungsart, zur Schönheit derselben so wenig beiträgt, daß jene vielmehr sehr verborgen werden, und aus der Natur des Dinges völlig frei und zwanglos hervorzugehen den Anschein haben muß, wenn diese, die Schönheit, nicht darüber verloren gehen soll. Ein Dichter würde sich also vergebens mit der moralischen Absicht seines Werks entschuldigen, wenn sein Gedicht ohne Schönheit wäre. Das Schöne wird zwar jederzeit auf die praktische Vernunft bezogen, weil Frei-

heit kein Begriff der theoretischen sein kann — aber bloß der Form, nicht der Materie nach. Ein moralischer Zweck gehört aber zur Materie oder zum Inhalt, und nicht zur bloßen Form. Um diesen Unterschied — an dem Du gestrauchelt zu haben scheinst — noch mehr in's Licht zu setzen, füge ich noch Folgendes hinzu. Praktische Vernunft verlangt Selbstbestimmung. Selbstbestimmung des Vernünftigen ist reine Vernunftbestimmung, Moralität; Selbstbestimmung des Sinnlichen ist reine Naturbestimmung, Schönheit. Wird die Form des Nichtvernünftigen durch Vernunft bestimmt (theoretische oder praktische, das gilt hier gleichviel), so erleidet seine reine Naturbestimmung Zwang, also kann Schönheit nicht stattfinden. Es ist alsdann ein Product, kein Analogon; eine Wirkung, keine Nachahmung der Vernunft; denn zur Nachahmung eines Dinges gehört, daß das Nachahmende mit dem Nachgeahmten bloß die Form, und nicht den Inhalt, nicht den Stoff gemein habe.

Deswegen wird sich ein moralisches Betragen, wenn es nicht zugleich mit Geschmack verbunden ist, in der Erscheinung immer als Heteronomie darstellen, gerade weil es ein Product der Autonomie des Willens ist; denn eben darum, weil Vernunft und Sinnlichkeit einen verschiedenen Willen haben, so wird der Wille der Sinnlichkeit gebrochen, wenn die Vernunft den andern durchzieht. Nun ist unglücklicherweise der Wille der Sinnlichkeit gerade derjenige, der in die Sinne fällt; gerade also wenn die Vernunft ihre Autonomie ausübt

(die nie in der Erscheinung vorkommen kann), so wird unser Auge durch eine Heteronomie in der Erscheinung beleidigt. Indessen wird der Begriff der Schönheit doch auch im uneigentlichen Sinne auf das Moralische angewendet, und diese Anwendung ist nichts weniger als leer. Obgleich Schönheit nur an der Erscheinung haftet, so ist moralische Schönheit doch ein Begriff, dem etwas in der Erfahrung correspondirt. Ich kann Dir keinen besseren empirischen Beweis für die Wahrheit meiner Schönheitstheorie aufstellen, als wenn ich Dir zeige, daß selbst der uneigentliche Gebrauch dieses Wortes nur in solchen Fällen stattfindet, wo sich Freiheit in der Erscheinung zeigt. Ich will deswegen, meinem ersten Plane zuwider, in den empirischen Theil meiner Theorie vorausspringen, und Dir zur Erholung eine Geschichte erzählen.

„Ein Mensch ist unter Räuber gefallen, die ihn naktend ausgezogen und bei einer strengen Kälte auf die Straße geworfen haben.“

„Ein Reisender kommt an ihm vorbei; dem klagt er seinen Zustand und fleht ihn um Hilfe. Ich leide mit Dir, ruft dieser gerührt aus, und gern will ich Dir geben, was ich habe. Nur fordere keine andere Dienste, denn Dein Anblick greift mich an. Dort kommen Menschen, gib ihnen diese Geldbörse, und sie werden Dir Hilfe schaffen. — Gut gemeint, sagt der Verwundete aber man muß auch das Leiden sehen können, wenn die Menschenpflicht es fordert. Der Griff in Deinen Beutel