

V.

U e b e r

Die zweyerley Ich, und den Begriff der Freyheit in der Kantischen Moral.

V o n

J. H. Schwab.

Nach der Kritischen Philosophie sind die Aussagen der speculativen und practischen Vernunft, was die Bestimmung unserer moralischen Handlungen betrifft, ganz verschieden, ja sogar einander entgegengesetzt. „Die speculative Vernunft unterwirft unsere Handlungen dem Naturgesetz, und erklärt sie für abhängig von den Zeitverhältnissen, mithin für notwendig:“ Die praktische hingegen will, daß das Gegentheil davor gleichmöglich, und sie daher von allen Zeit-Verhältnissen unabhängig seyn sollen.

Um nun diesen scheinbaren Widerspruch zu heben, weiß die kritische Philosophie keinen anderen Rath, als zweyerley Ich, ein sinnliches und ein übersinnliches, anzunehmen. Das

—72—

sinnliche (empirische) Ich ist das Subject, worauf wir eine moralische Handlung beziehen müssen, in so ferne sie der nothwendigen Zeitfolge unterworfen ist: das Übersinnliche (rein: Vernünftige) Ich als Ding an sich, ist das Subject, worauf eben diese Handlung muß bezogen werden, in so fern sie von allen Zeitverhältnissen und Naturgesetzen unabhängig ist.

Um diese zweyerley Ich, und besonders das Übersinnliche, noch besser kennen zu lernen, führe ich aus H. Schmidts Versuch einer Moral-Philosophie (S. 240) folgendes an:

„Ich bin berechtigter, und so gar nicht genöthiget, die Erscheinung (sinnliche Vorstellung) von mir selbst auf ein unbekanntes Ich zu beziehen, das ihr (der Total-Erscheinung von mir) und allen ihren Theil-Erscheinungen (einzelnen Handlungen und Zuständen), ja selbst der Zeit und dem Raum, worin ich mir alles Sinnliche vorstelle, zum Grunde liegt, wovon ich aber nur ein anschauungsloses, allgemeines Bewusstsein habe. Beziehe ich meine wahrgenommenen oder wahrnehmbaren Handlungen, als Prädicate, auf dieses Ich, als ihr Subject; so sind und bleiben sie

zwar Wirkungen in der Zeit, aber der Grund davon liegt doch nicht in der – der Zeit nach vorhergehenden Erscheinung, sondern in Etwas, worin kein Zeit-Un-

— 71 —

-terschied mehr Statt findet. – Eine Handlung dieses Ich an sich selbst fängt also nicht an; sie bezieht sich aber gleichwohl auf eine erscheinende Wirkung, welche anfängt, d.i. zu einer gewissen Zeit, nach bestimmten vorausgehenden Umständen wahrgenommen wird. Die ganze Reihe dieser erscheinenden Handlungen hängt zwar unter sich als (sinnlich-erkennbare) Ursache und Wirkung zusammen. Allein auf jenes Ich bezogen, ist dieses der Bestimmungsgrund der ganzen Reihe, und dadurch auch jedes einzelnen Gliedes derselben. Ich bestimme alles, bin der Grund der ganzen Reihe unter sich selbst nothwendig in der Zeit verbundener, erscheinender Handlungen, ich selbst aber werde nicht zur Hervorbringung des Einen Gliedes dieser Reihe (die ich im Ganzen begründe) durch ein vorhergehendes Glied bestimmt, welches ebenfalls in die durch mich bestimmte Reihe gehört.

Die erste Frage hierbey ist ohne Zweifel diese: was berechtigt und nöthiget den kritischen Philosophen, außer dem empirischen Ich ein übersinnliches anzunehmen? Die Kritik der r. V. verbietet ihm ja ausdrücklich (S. 345 n. U.) „sich ein neues Feld Gegenständen außer denen, die von Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen, und in intelligible Wel-

— 72 —

ten, sogar nicht einmal ihrem Begriff, auszuschweifen.“ „Sie spricht (S. 298.) allen unsern Begriffen und Grundfragen, so sehr sie auch a priori möglich seyn mögen, wenn sie sich nicht auch empirische Anschauungen beziehen, alle objective Gültigkeit ab, und erklärt sie für ein bloßes Spiel, es sey der Einbildungskraft oder des Verstandes.“ - Hier ist eine Inconsequenz in der kritischen Philosophie, die allein hinlänglich wäre, ihr diesen Nahmen, wodurch die sich zur Richterin anderer philosophischen Systeme und selbst der Vernunft aufgeworfen hat, streitig zu machen.

Wenn man aber auch einräume, daß dieses übersinnliche Ich etwas sey, so fragt sich ferner, ob die kritische Philosophie noch das mindeste von diesem Etwas prädicieren könne. Hr. Schmid nennt auch in der angeführten Stelle dieses Ich ausdrücklich ein unbekanntes Ich: und in seinem Grundriß der Vernunftkritik sagt er (S. 94) „Wir können den transzendenten Gegenstand eben

so wenig als Größe, Realität, Ursache u.s.w. denken, als überhaupt bestimmen, ob er in oder außer uns sey.“ Nun aber denke sich Hr. Schmid in seiner practischen Philosophie das transzendente Ich als etwas reales, und zwar als etwas, das den

—73—

Grund der erscheinenden moralischen Handlungen ist: er ist also mit sich selbst in einem offenbaren Widerspruch.

In der That, wie viel weiß Hr. Schmid in der angeführten Stelle von dem übersinnlichen transzendentalen Ich, von dem sich doch nichts sagen läßt, zu sagen. „Es liegt allen unsern einzelnen Handlungen und Zuständen zum „Grunde“. „Es liegt der Zeit und dem Raume zum Grunde.“ „Es bestimmt alles, und wird durch nichts bestimmt.“ „Eine Handlung dieses Ichs fängt nicht an, sie bezieht sich aber gleichwohl auf eine Erscheinung, die anfängt.“ „Endlich ist dieses übersinnliche Ich nach S. 261 seiner Veränderung noch Verbesserung fähig.“

Doch die willkürliche und grundloseste Behauptung ist, daß das übersinnliche Substrat des empirischen Ichs ein Ich sey. Warum denn gerade ein Ich: Kann nicht das übersinnliche Substrat meines erscheinenden Ichs die Materie, die Gottheit, oder sonst was seyn, wovon ich nicht die mindeste Vorstellung habe? Der nächste Gedanke ist, die Gottheit für dieses übersinnliche und allgemeine Substrat aller unserer empirischen Modificationen zu halten. Damit Stimmen dann die diesem übersinnlichen Ich beygelegten Prädicate, seine absolute Freiheit

— 74 —

(S. 233) seine Erhabenheit über alle Naturgesetze, seine Unveränderlichkeit und Unverbesserlichkeit (S. 261) sehr gut überein.

Wenn einmal das Sinnliche, von dem Übersinnlichen so sehr getrennt ist, wie in der kritischen Philosophie, so kann man mit Grunde behaupten, daß das Substrat von dem empirischen Ich keine Ichheit, sondern etwas von dem Ich ganz verschiedenes seyn. So müssen wir, um nach der kritischen Philosophie wahrhaftig frey zu seyn, unsere Ichheit ablegen. Wir müßten nicht nur aus der systematischen Verbindung der Dinge, sondern aus uns selbst herausgehen, und problematische Wesen werden. Zu solchen problematischen Wesen hat uns auch die kritische Philosophie wirklich gemacht.

Dies sind aber noch nicht alle Schwierigkeiten, die sich bey diesen zweyerley Ichheiten finden. – Das Ich, als Ding an sich, bestimmt nach S. 240 die ganze sinnlich-wahrnehmbare Reihe unserer Handlungen, und ist über die Naturgesetze erhaben. Gleichwohl ist es (nach S. 258. Nr. 12.b.) möglich, daß ein sinnlich vernünftiges Wesen durch fremde Gesetze bestimmt werde, und wenn es nicht vernünftig handelt, so muß etwas da gewesen seyn, was die Vernunft hinderte, etwas, das der Sinnlichkeit und ihren Erscheinungen in der Zeit

— 75 —

Zum Grunde liegt.“ Demnach kann die reine Vernunft, oder das übersinnliche Ich, das doch über die Naturgesetze erhaben seyn soll, in seinen Handlungen gehindert, und zwar durch etwas, das der Sinnlichkeit zum Grunde liegt, mithin durch sich selbst gehindert werden. Warum soll das übersinnliche Ich, das von der ganzen Natur unabhängig ist, sich selbst einschränken? Oder ist vielleicht das Etwas, das der Sinnlichkeit und ihren Erscheinungen in der Zeit zum Grunde liegt, etwas anders, als das übersinnliche, rein vernünftige Ich? Ist es etwas anders, so wünschte ich es von H. Schmid zu erfahren.

Überhaupt ist nach allem, was H. Schmid sagt, das gegenseitige Verhältnis dieser zwey Ichheiten schwer zu begreifen. Das übersinnliche Ich ist der Grund der ganzen Reihe meiner erscheinenden Handlungen, und jedes Gliedes derselben (S. 240): und doch hängen die Glieder dieser Reihe nach den nothwendigen Naturgesetzen zusammen, sie sind empirisch in einander gegründet. Das übersinnliche Ich bestimmt also diese Reihe mit allen ihren Gliedern, die doch nach physischen Gesetzen durch einander bestimmt sind: d.i. es bestimmt sie, und bestimmt sie nicht. Dieser Widerspruch wird noch auffallender, wenn man S.245 lieset, daß das übersinnliche Ich sich

76 –

Selbst, als Erscheinung betrachtet, Naturgesetze vorschreibt, wornach die wahrnehmbaren Handlungen erfolgen. Die Naturgesetze selbst hängen also von dem übersinnlichen Ich ab. Wie kann man da noch sagen, daß das sinnlich-vernünftige Wesen (der Mensch) durch fremde Gesetze bestimmt werde, wie S. 258. Nr. 12 b. gesagt wird? – eben so wenig läßt sich begreifen, wie das übersinnliche Ich kraft der absoluten Freiheit, die ihm S. 242 zugeschrieben wird, ein Vermögen haben soll, eine Handlung anzufangen, da doch nach S. 240 eine Handlung dieses Ichs

nicht anfängt. – Muß es einer Theorie, wo dergleichen Widersprüche vorkommen, nicht an der Grundlage fehlen?

Diese fehlerhafte Grundanlage ist die gänzliche Isolirung des Übersinnlichen von dem Sinnlichen durch die gewaltsamste Abstraction, die je ein Philosoph gemacht hat. Daß die Sinnlichkeit etwas anderes ist, als die Vernunft, das hat man längst gewußt, und Leibnitz hat den Unterschied dieser doppelten Seite des Menschen genauer bestimmt, als vor ihm geschehen war. Aber das ist noch niemanden eingefallen, das vernünftige Ich ganz von dem empirischen Ich und der Sinnenwelt zu trennen, und demselben Prädicate beizulegen, wodurch es in den Rang der Gottheit erhoben wird.

— 77 —

Wie ungleich zusammenhängender und mit den Begriffen des gemeinen Menschenverstandes übereinstimmender ist die Leibnitzische Lehre von der Freiheit, oder der Leibnitzisch-Wolffische Determinismus, der aber freilich von dem Determinismus, den H. Schmid widerlegt, sehr verschieden ist. Hierüber muß ich noch ein Paar Worte sagen.

H. Schmid sagt S. 232, daß die Folgen des Determinismus eben dieselben seyen, wie bey dem Fatalismus, und daß diese zwey Systeme den Hauptgedanken unter sich gemein haben, daß die nöthigenden und bestimmenden Gründe der Handlungen gänzlich außer der Gewalt des Handelnden stehen. Wenn H. Schmid hier die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie meint, so irrt er sich sehr. Nach dieser Philosophie hat die menschliche Seele Spontaneität oder Selbstthätigkeit, und diese Selbstthätigkeit äußert sie besonders in dem Zustande der deutlichen Vorstellungen und des Denkens. Freylich ist diese Spontaneität nicht absolut, weil die menschliche Seele ihrem Wesen nach eingeschränkt ist, und in einem System existirt, wo die Substanzen sich einander wechselsweise einschränken. Wenn man aber um dieser durchgängigen Bestimmung willen, der endlichen Substanz alle Selbstthätigkeit abspricht, und um diese zu retten, für nöthig

— 78 —

hält, sie aus dem System herauszureißen, so ist es eben so viel als behauptete man, daß der Fisch in dem Ocean, weil er von einer so ungeheuren Masse umgeben sey, sich nicht regen könne, und

daß man, um ihm eine freye Bewegung zu verschaffen, ihn aus seinem Element herausnehmen und aufs Trockene legen müsse. – Hieraus beurtheile man nun den Schmidischen Einwurf gegen den Determinismus S. 230, wo es heißt:

„nach diesem System erfolgen alle Handlungen eines sinnlich-vernünftigen Wesens nach einer unhintertreiblichen Nothwendigkeit aus der Concurrenz der Weltkräfte, wo sich der Beytrag seiner eigenen Kraft, wie das Unendlich-kleine zu dem Unendlich-großen, der Summe aller übrigen wirkenden Kräfte verhält.“ So calculirt H. Schmid, und einen solchen Calcul hat man längst dem Leibnitzisch-Wolffischen Determinismus vorgeworfen, aber auch längst beantwortet. Ploucquet, einer unserer ehemaligen größten Metaphysiker, (ob er wohl jetzt von der Menge vergessen zu seyn scheint,) giebt es folgende kurze, aber entscheidende Antwort darauf: „*Spiritus a nexu rerum infinite multa pati, omnio est concedendum. Sed determinationes hae non obstant libertati, quia haec facultas non nisi in statu idearum distinctarum exercetur, quo statu spiritus demon-*

— 79 —

Strat suam activitatem, et influit in nexum rerum pro ratione potestatis suae.“ (S. Ploucq. Elem. Philosoph. Contempl. Edit. 1778. p. 399).

Hievon wird das, was H. Schmid von dem empirischen und übersinnlichen Ich sagt, nicht so verschieden seyn, nur daß es verständlicher ist. – Es kommt hier alles auf die Entscheidung der Frage an:

„Hört eine Kraft deswegen auf, eine Kraft seyn, weil sie in einem System mit anderen Kräften existirt, die wechselweise auf einander wirken?“

Hoffentlich wird kein Philosoph es wagen, diese Frage a priori zu bejahen: eine solche Behauptung würde um so grundloser seyn, da mehrere Kräfte durch die systematische Verbindung mit einer gewissen Kraft, die Thätigkeit der letzern begünstigen und befördern können, wie solches der Fall bey den Geistern ist, die einander ihre Einsichten mittheilen. Davon nicht einmal zu reden, daß bey diesem Einwurf auf die Heterogenität der Kräfte gar nicht Rücksicht genommen wird. – Wenn man nun vollends die besondere Leibnitzische Hypothese dazu nimmt, nach welcher die Seele alle ihre Vorstellungen und Positionen, aus sich selbst, durch

ihre eigenthümliche Kraft hervorbringt, so ist es in der That unbegreiflich, wie man der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie

— 80 —

einen Determinismus Schuld geben kann, wobey die Gründe der Handlungen des menschlichen Geistes gänzlich außer seiner Macht liegen, und nach bloß physischen Naturgesetzen erfolgen. – Daß nicht alle Gründe unserer Handlungen in unserer Gewalt sind, das giebt allerdings die Leibnitzisch-Wolffische Philosophie zu, und welche Philosophie muß das nicht zugeben, wenn sie dem Menschen nicht eine absolute Freyheit, d.i. eine Freiheit, die er nicht hat, und nicht haben kann, einräumen will? Aber das behauptet jene Philosophie, daß der Mensch als ein Geist, das Princip der Thätigkeit in sich selbst hat, und daß er durch die Ausbildung und den Gebrauch seiner Vernunft, sich von dem Einfluß der äußern Dinge und der Herrschaft der Sinnlichkeit immer unabhängiger, mithin immer freyer machen, und sich dadurch dem Urbild der höchsten Vernunft und der absoluten Freyheit immer mehr nähern könne. – Auf dieses Resultat kommt dann endlich auch H. Schmid, wenn er S. 261 sagt, daß die moralische Freyheit bey uns und andern erhöht, d.i. das empirische Ich unserer Idee von dem übersinnlichen rein-vernünftigen Ich gemäß gemacht werden könne. – Und so hätten wir auch hier, nach vielen Umwegen, am Ende weiter nichts als eine neue Terminologie gewonnen.

/26/ Ueber den intelligibeln Fatalismus in der kritischen Philosophie,

von

J. C. Schwab.

Herr Prof. Schmid verwirft in seiner Moral-Philosophie den Leibnizisch-Wolfischen Determinismus, als eine Lehre, mit der die Freyheit nicht bestehen könne. Wie ungegründet seine Einwürfe sind, ist bereits in diesem Archive gezeigt worden. Gegenwärtig wollen wir nun den von ihm so genannten intelligibeln Fatalismus untersuchen, den er an die Stelle des Determinismus setzen will.

Hr. Schmid sagt nämlich in dem angeführten Werke, (S. 209, 211 :) daß, „wenn wir keinen vernunftlosen Zufall annehmen wollen, wir alle Handlungen eines vernünftigen Wesens als nothwendig denken, und den Causalitäts-Gesetzen der Dinge an sich, unterwerfen müssen“: „daß ohne Voraussetzung eines gewissen Etwas, /27/ das der Sinnlichkeit zum Grunde liege, die Grade der Moralität schlechterdings unbegreiflich seyen“; und „daß daher, um dem Zufalle auszuweichen, bey allen unsern Handlungen ein intelligibler Fatalismus müsse angenommen werden“.

Ich will hier nicht den der kritischen Philosophie schon so oft gemachten Vorwurf wiederholen, daß sie den Satz des Grundes, den sie sonst einzig und allein auf das Feld der Erfahrung eingeschränkt wissen will, hier abermahls außer dem Gebiete derselben anwendet, indem sie den Dingen an sich Causalität beylegt: wiewohl man zu einer solchen Wiederholung dadurch hinlänglich berechtiget wäre, daß die kritischen Philosophen auf diesen Einwurf, aller an sie geschehenen Aufforderungen ungeachtet, bisher noch nicht geantwortet haben. Indessen müssen wir doch unsre Leser von Zeit zu Zeit auf dasjenige aufmerksam machen, was von den kritischen Philosophen noch zu leisten ist.

Gegenwärtig untersuchen wir bloß, was durch den intelligibeln Fatalismus gewonnen werde, und ob die Schwierigkeiten dabey nicht eben so groß, ja noch größer seyen, als bey dem Leibnizisch-Wolfischen Determinismus.

Hr. Schmid wirft dem letztern hauptsächlich vor, daß vermöge desselben alle unsre Handlungen /28/ nach einer unhintertreiblichen Nothwendigkeit erfolgen. Nun sind aber bey dem intelligibeln Fatalismus alle unsre Handlungen gleichfalls nothwendig; und das Gegentheil davon als möglich

annehmen, hieße einen vernunftlosen Zufall annehmen, (S. 209.) Folglich kommt der intelligible Fatalismus, in Ansehung der Nothwendigkeit unsrer Handlungen, mit dem Determinismus vollkommen überein.

Nun nimmt zwar Hr. Schmid bey seinem Fatalismus intelligible Gründe an, wodurch die Vernunft in ihrer Wirksamkeit gehindert und ein geschränkt werde: da hingegen bei dem Determinismus, (wenigstens so wie ihn Hr. Schmid vorstellt,) die Nothwendigkeit der Handlungen von der Concurrrenz der Weltkräfte herrührt, (S. 192) Allein das läuft auf Eins hinaus: denn ob meine Handlungen durch meine Lage in der Welt, und die Zeitumstände, in denen ich mich befinde, oder ob sie durch so genannte intelligible Gründe, durch eine meiner Sinnlichkeit zum Grunde liegende Causalität, nothwendig, bestimmt werden, das ist einerley; meine Selbstthätigkeit wird in beiden Fällen beschränkt, und zwar durch etwas beschränkt, das nicht in meiner Gewalt ist; denn die intelligibeln Gründe meiner Sinnlichkeit sind nicht in meiner Gewalt. Wenn also die Freiheit mit dem Leibnizisch-Wolfischen Determinismus unvereinbar /29/ ist; so ist sie es auch mit dem intelligibeln Fatalismus des Hrn. Schmid.

Noch mehr. Wenn wir diesen Fatalismus genauer betrachten, so zeigen sich dabey noch größere Schwierigkeiten als bey dem Determinismus. Denn

1. müssen die intelligibeln Gründe, die die Selbstthätigkeit meiner Vernunft einschränken, als etwas Beständiges und Unveränderliches gedacht werden; da hingegen der Einfluß der Naturkräfte, unter dem ich stehe, sich ändern und vermindern kann. Der Determinist hat also Hoffnung, die seiner Freyheit entgegen strebenden Kräfte zu überwinden; der Fatalist kann diese Hoffnung nicht haben: seine Vernunft ist mit Kräften im Streite, die ihrem Wesen nach unveränderlich sind.

2. Hr. Schmid nimmt einen Stoff an, der der Vernunft zur Behandlung gegeben, und wodurch diese in ihrer Thätigkeit eingeschränkt wird. (S. 189) Ist nun dieser Stoff von den intelligibeln Gründen unterschieden, (wie denn Herr Schmid nirgends sagt, daß er mit ihnen einerley sey;) so hätten wir bey dem intelligibeln Fatalismus ein doppeltes Hinderniß der Selbstthätigkeit der Vernunft; da hingegen bey dem Determinismus die Vernunft bloß durch die Sinnlichkeit eingeschränkt wird. /30/ Die Schwierigkeiten, die aus dem intelligibeln Fatalismus gegen die Freyheit entstehen, sind zu auffallend, als daß sie der Aufmerksamkeit des Hrn. Schmid hätten entgehen sollen: er sucht sie S. 211 zu heben. „Der intelligible Fatalismus,“ sagt er daselbst,

„kann keinen Bestimmungsgrund meiner Handlungen, oder ein Princip der Unthätigkeit abgeben, weil nur dasjenige auf unsre Handlungen bestimmenden Einfluß haben kann, was wir kennen, die Grenzen aber, welche die vernünftige Wirksamkeit einschränken, für uns schlechterdings unbestimmbar sind.“ Ich will bey dieser Stelle den unrichtigen, wenigstens ganz willkührlichen Satz nicht rügen, daß

„eine Kraft, deren Grad wir nicht kennen, von der wir aber gleichwohl wissen, daß sie auf uns wirkt, auf unsre Handlungen keinen Einfluß haben könne“;

ich bemerke bloß, daß Hr. Schmid, bei Niederschreibung dieser Stelle, nicht daran gedacht hat, daß man auf eben dieselbe Art, wie er seinen intelligibeln Fatalismus zu retten sucht, auch den Leibnizisch-Wolfischen Determinismus, (wenn es nöthig wäre ;) retten, und gegen seine Einwürfe vertheidigen könnte. „Denn, könnte man sagen, da nur dasjenige auf unsre Handlungen bestimmenden Einfluß hat, was wir kennen, die Weltkräfte aber, die bey jeder Handlung auf uns wirken /31/, für uns schlechterdings unbestimmbar sind; so können sie niemahls als ein Bestimmungsgrund dieser Handlungen angesehen werden. Wollte Hr. Schmid sagen, daß wir die Raum- und Zeitumstände, unter denen wir handeln, erkennen, da hingegen die intelligibeln Gründe, die unsre Selbstthätigkeit einschränken, uns unerkennbar seyen: so antworte ich, daß der Unterschied zwischen denken und erkennen, (auf welchen die kritische Philosophie eine so große Wichtigkeit setzt, und der für sie eine Art von Talisman gegen so viele Einwürfe ist,) hier lediglich nichts entscheidet. Denn hoffentlich wird kein kritischer Philosoph behaupten, daß er den Beytrag der Weltkräfte zu seinen Handlungen anschauen könne: und dann ist es ja genug, von den intelligibeln Gründen zu denken und zu wissen, daß sie die Selbstthätigkeit unsrer Vernunft einschränken; ich habe nicht nöthig, sie sinnlich anzuschauen, um mich zu überzeugen, daß ich dadurch aufhöre, eine absolute Freyheit zu haben. Am wirklichen Handeln wird mich freylich ein solcher Gedanke nicht hindern: aber eben so wenig, und noch weniger, wird sich der Determinist durch ein System im Handeln hindern oder irre machen lassen.

Endlich könnte man noch fragen, ob der intelligible Fatalismus des Hrn. Schmid, im Grunde, und die Terminologie abgerechnet, mit /32/ dem Leibnizisch-Wolfischen Determinismus nicht einerley sey. Der Stoff, der nach S. 189 der Vernunft zur Behandlung gegeben, und wodurch ihre Thätigkeit gereizt wird, kann wohl nichts anderes seyn, als die Empfindungen, mit welchen, auch nach der Leibnizischen Philosophie, alle Thätigkeit unsers Geistes anfängt, und aus denen unsre

Vorstellungen und Ideen gebildet werden. An diese Empfindungen ist unsre Vernunft, auch nach dem Determinismus, mittelbar oder unmittelbar, in einer nahen oder entfernten Beziehung gebunden; die Sinnlichkeit ist es, wodurch unsre Selbstthätigkeit, mithin auch unsre Freyheit eingeschränkt, aber gleichwohl nicht aufgehoben wird. Wenn Hr. Schmid S. 210 sagt, daß unsre Vernunft an die ihr angewiesene Sphäre gebunden sey: was sagt der Leibnizisch-Wolfische Determinismus anders? – Aber es ist dieses nicht der einzige Fall, wo Hr. Schmid, nachdem er sich von der Leibnizisch-Wolfischen Philosophie entfernen zu müssen geglaubt hat, in der Folge zu derselben wieder zurück kommt.

Daß übrigens die Folgen des intelligibeln Fatalismus ungleich bedenklicher sind, als die des Determinismus, erhellet daraus, daß es nach dem erstern, keine eigentliche Schuld und Zurechnung, und keine eigentliche Strafe giebt. Diese Folgerung mache ich nicht, sondern Herr /33/ Schmid selbst, der S. 296 sagt: „in dem Urtheile des Unendlichen, (der die intelligibeln, außer der Gewalt des endlichen Wesens liegenden Hindernisse seiner Selbstthätigkeit kennt,) giebt es überall keine Schuld, sondern nur höheres und niederes Verdienst.“ Und S. 306: „Strafe kann nach dem reinen Begriffe nichts als eine eingeschränkte Belohnung seyn.“ Diesemnach darf dem größten Bösewichte auf das göttliche Gericht nicht bange seyn: er hat nichts zu fürchten, sondern nur eine mindere Belohnung zu hoffen, als der Tugendhafte. Damit wird er sich nun wohl begnügen. Freylich stehe ich ihm nicht dafür, daß er nicht, bloß als Ding an sich belohnt, und als Phänomen bestraft werde: wobey sein empirisches Ich schwerlich seine Rechnung finden dürfte.