

Badische Landesbibliothek Karlsruhe

Digitale Sammlung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe

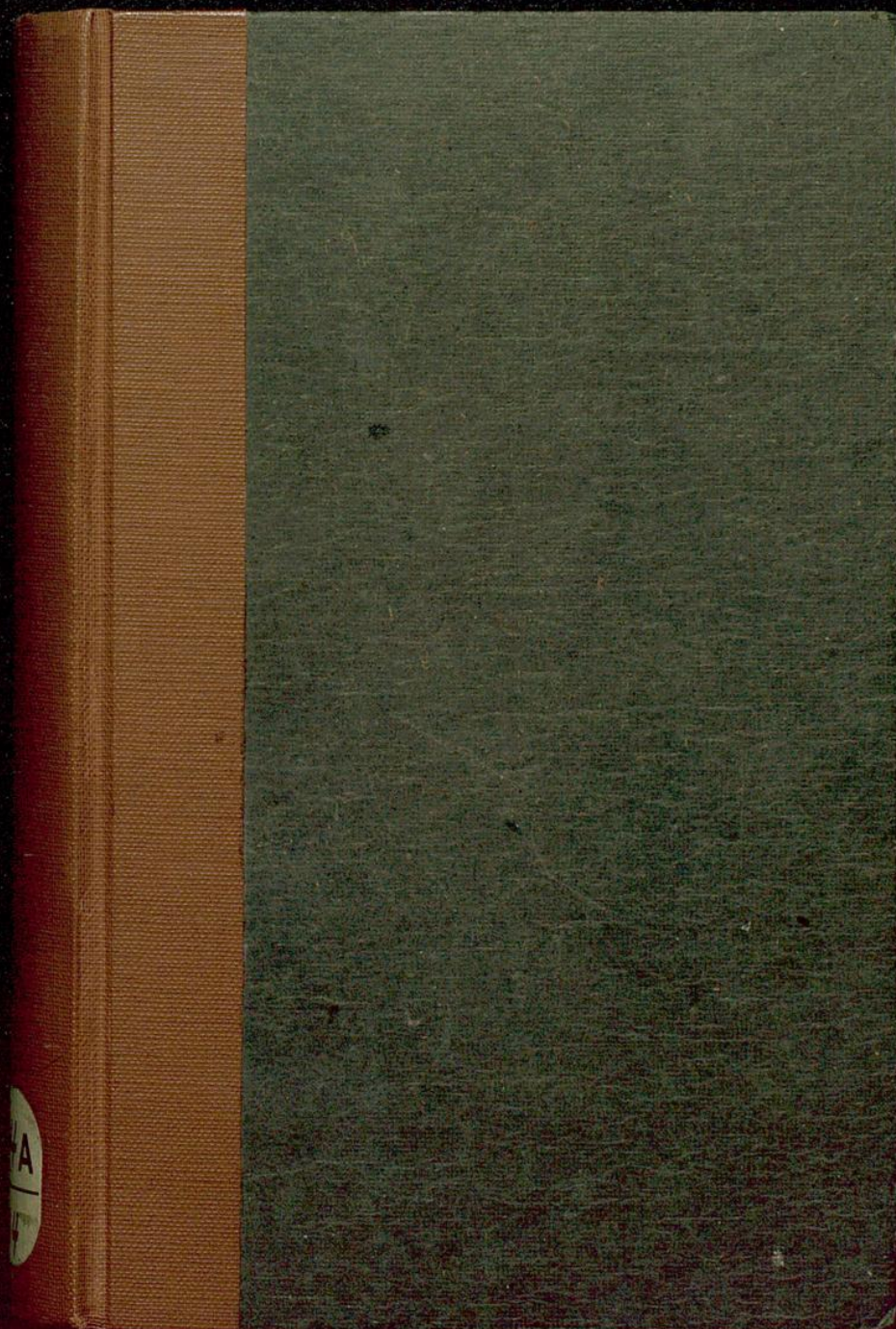
Abhandlungen bey der Jubelfeyer der Carlsruher Fürstenschule wegen ihrer vor 200 Jahren 1586 zu Durlach geschehenen Stiftung

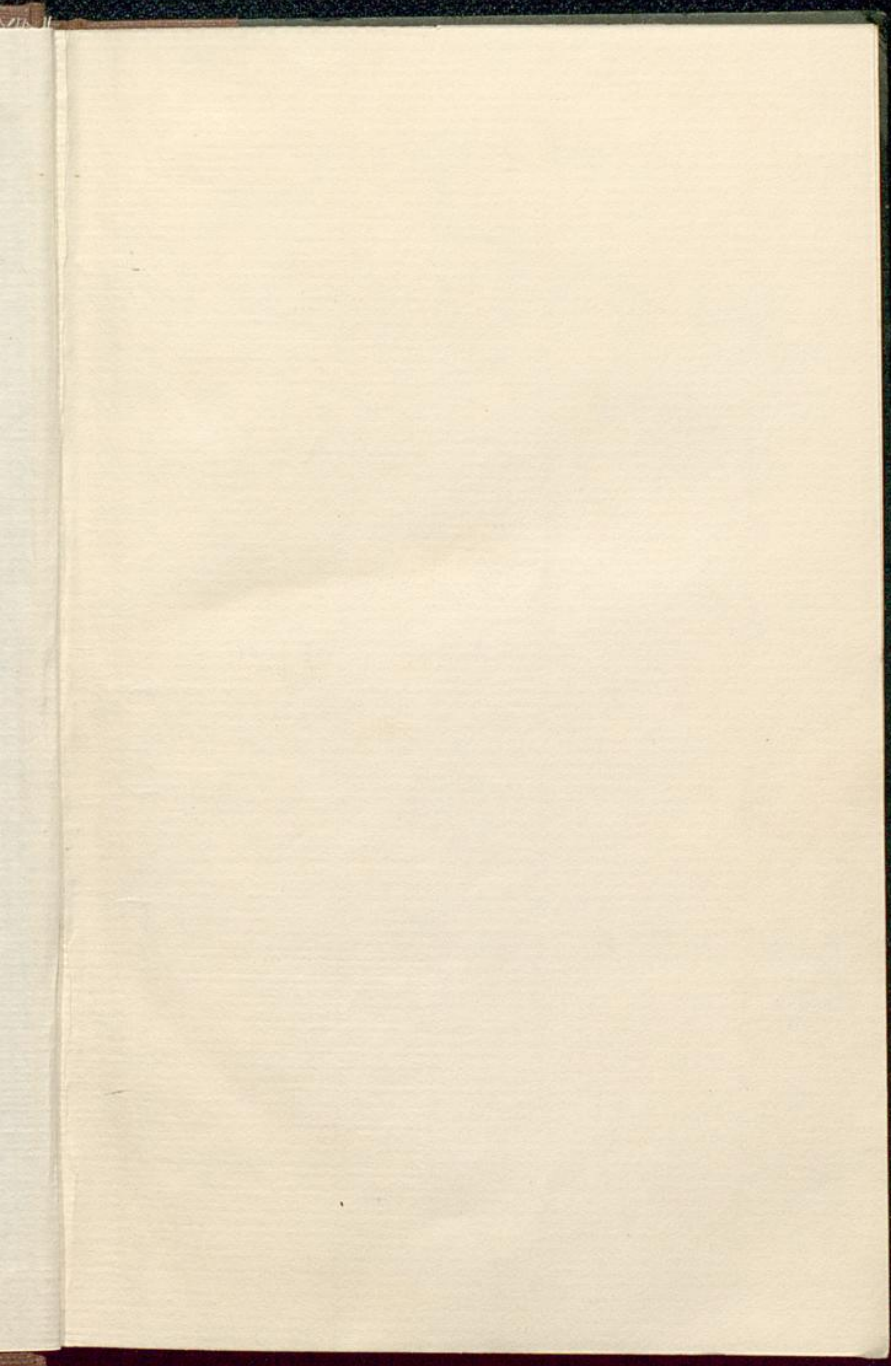
Zu einigen neuen Theorien berühmter Philosophen

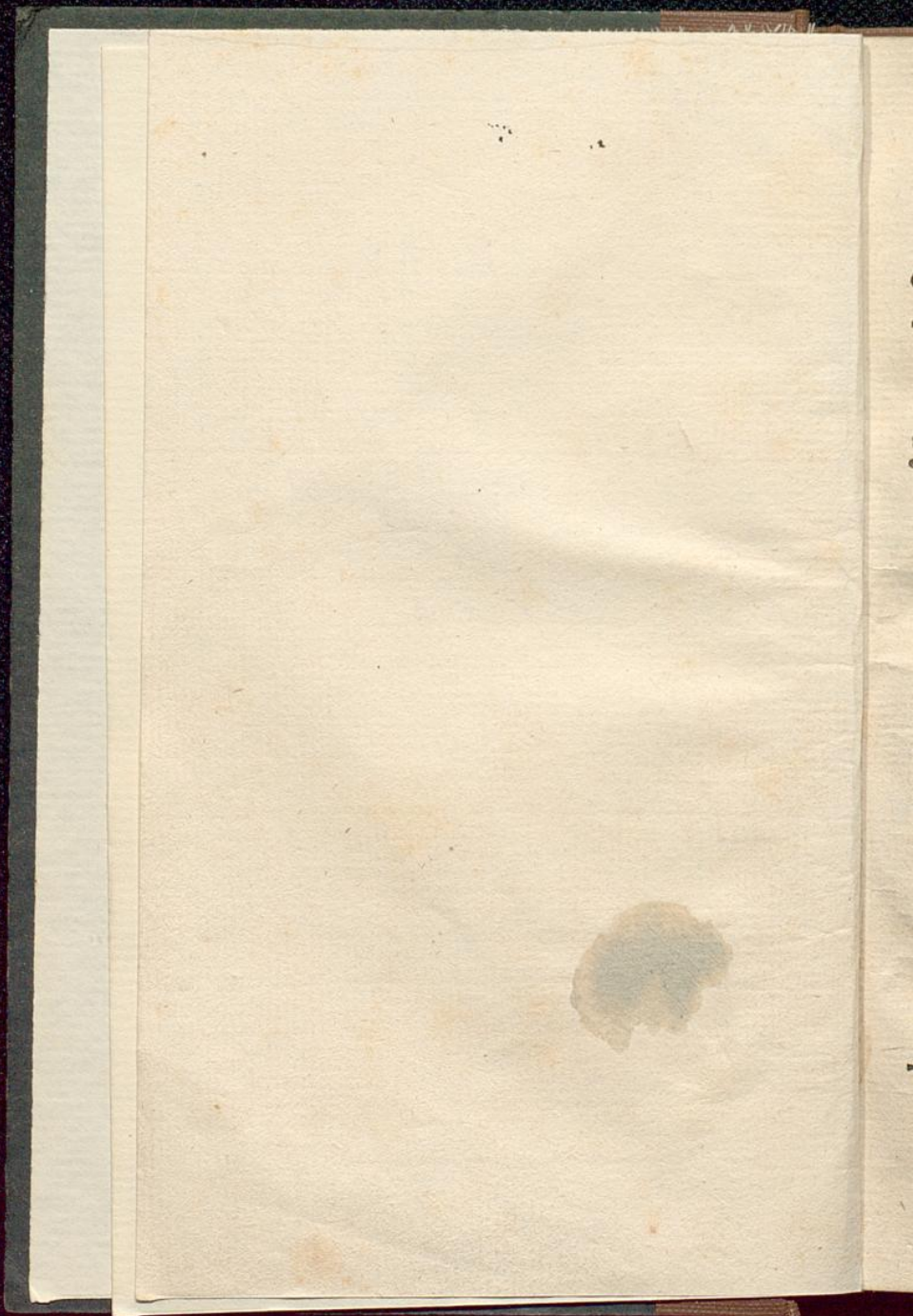
Tittel, Gottlob August

Durlach, 1787

[urn:nbn:de:bsz:31-100669](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:31-100669)







Abhandlungen
bey der
Z u b e l f e y e r
der
Carlsruher Fürstenschule
wegen
ihrer vor zweyhundert Jahren 1586.
zu Durlach geschehenen Stiftung.



Durlach,

bey J. G. Müller, Hochf. Marggräf. Badischem
Hof- und Kanzley Buchdrucker.

1787.

1954 g 1699

054

A 404



Inhalt.

I. Einladungs-Schrift und Reden, bey der Jubelfeyer.

✓ 1. Herrn geheimen Secretär D. Posselts Programm *de Virgilio Georgicis*.

fehlt ✓ 2. Herrn Hof- und Regierungsraths Freyherrn von Draiss Anrede an die studierende Jugend.

✓ 3. Herr D. Posselts Rede über teutsche Historiographie.

✓ II. Herrn Kirchenrath und Rector Sachs, Beyträge zur Geschichte des Gymnasii.

III. Abhandlungen von Professoren und Lehrern.

✓ 1. Herr Kirchenrath Tittel, zu einigen neuen Theorien berühmter Philosophen.

✓ 2. Herr Hofrath Böckmann, welche Fortschritte machten Mathematik und Naturlehre in den Badischen Landen?

✓ 3. Herr Hofrath D. Schweickhard, über den
Zustand des Wundarzney = Wesens im
Badischen.

Waller
✓ 4. Herr Kirchenrath Bouginé, Gedanken von
den Schulen u. s. w.

✓ 5. Herr Rath Wucherer, Beytrag zur Py-
rotechnik.

✓ 6. Herr D. Walz, Betrachtung über den
Menschen.

Zu einigen neuen
Theorien
berühmter Philosophen

von

Gottlob August Littel.



Durlach,

gedruckt bei J. G. Müller, ältern, Hochfürstlich-
Markgrävlich-Badischen Hof- und Canzlei-Buchdrucker.

1787.

In einigen neuen

Lectionen

bestimmte Schulstunden

von dem Verfasser



Verlag
Königsberg, 1872

28



Die Philosophen, die ich meine, sind: der nun verewigte — von der Philosophie und ihren Verehrern tiefbetrauerte Moses Mendelssohn, und die beide vortrefliche Denker, Schlettwein und Garve.

Die Theorien, wovon ich rede, haben folgende Themata zum Gegenstand: Den Cartesianischen Beweis für das Daseyn Gottes, so wie den von Mendelssohn selbst gemachten Versuch eines neuen Beweises; — die Gründung der unvollkommenen Vertragsverbindlichkeit; — das Bildungsvermögen, als eine von den Fähigkeiten des Erkennens und Begehrens verschiedene Potenz der Seele; — die natürliche Erbfolgeord-

A 2 nung

nung; — und die bei einer alten griechischen Schule hergebrachte, und in die spätere römische, und unsere jetzige moderne Philosophie noch übertragene Klassifikation und Rangstellung der Tugenden.

Schriftstellergedanken, die nun einmal in die Masse zirkulirender Kenntnisse eingeworfen sind, mit bescheidener und diskretiver Genauigkeit, in Prüfung nehmen, beurtheilen und zergliedern: kann und darf, nach meinem Gefühl und Begriff — auch wann Autor und Kritikus auf Scheidewegen sich freundlich verlassen, den gutdenkenden Verfasser so wenig beleidigen, daß er selbst vielmehr den zur Untersuchung seiner Meinungen erforderlichen Aufwand des Nachdenkens, als einen der Wahrheit entrichteten Tribut, billig schätzen muß. Unter diesen Reflexionen erlaub' ich mir einige beifällige Erinnerungen über die von jenen würdigen Männern zu den vorhin bemerkten Gegenständen gegebene Erläuterung.

I.

Ist der Cartesianische Beweis für das Da-
seyn Gottes durch die Mendelssohnischen
Zusätze genugsam gestützt?

und

Ist Mendelssohns neuer Beweis auch selbst
gegen alle Einwendungen hinreichend ge-
sichert?

I. Das Cartesianische Argument, das Daseyn
Gottes zu beweisen — man lehr' und stell' es, wie man
will; bilde und forme daran, so lange man will;
verschwende Kunst und Speculation, so viel man will!
scheint nun doch zu den künstlichen Spielwerken zu ge-
hören, bei deren Entzifferung oft auch die beste Köpfe sich
müde denken; die aber an sich nur dadurch etwa einen
gewissen Werth behaupten, daß sie die Kräfte des mensch-
lichen Geistes in Thätigkeit zu erhalten, und eine der
allerschäd-

allerschädlichsten Stagnationen — die Stokung des Denkens und Forschens zu verhindern dienen.

Gleichwohl hat nun der würdige Mendelssohn — der aus Neigung vielleicht zu vest an gewissen gewohnten Begriffen einer frühern Schule hielt, und nach seinem Selbstbekenntniß (im Anfang der Vorrede zu seinen Morgenstunden) seit den lezten 10 Jahren durch Schwäche des Körpers von dem völligern Gebrauch neuerer philosophischer Produkte abgeschnitten wurde; und darum auch wohl manches, was dagegen gesagt worden, übersehen mußte — es unternommen, das Cartesianische Argument zu rechtfertigen, und vermittelst einiger Zusätze bis zur Unumstößlichkeit zu begründen. (Morgenstunden S. 308. 330). Sehe man, wie viel damit gewonnen werden kann.

Cartes knüpft seinen Beweis für das Daseyn Gottes unmittelbar an den Begriff eines vollkommensten Wesens;

Wesens; nimmt „denkbarseyn“ und „wirklichseyn“
in diesem Fall für eins und schließt:

So bald ich ein vollkommenstes Wesen als
möglich denke, muß ich es auch sogleich als
wirklich denken.

und

So bald ich das Vollkommenste ohne die
Wirklichkeit denke, kann ich es sogar auch
nicht in seiner Möglichkeit denken.

Eines also von beiden! sagt Cartes. Entweder
muß ich beides. — Möglichkeit und Daseyn, Begriff
und Wesen, subjektive Denkbarkeit und objektive Rea-
lität, zugleich aufheben; oder eines mit dem andern —
mit dem Begriff, das Wesen selbst, mit der Möglich-
keit sein wirkliches Daseyn setzen. Und wie dann
dies?

Schon

Schon in der Idee des Vollkommensten, fährt Cartes fort, lieget der ganze und völlige Inbegriff aller Realitäten. Auch die Existenz ist Realität. Auch Wirklichkeit gehöret mit zu dem All der Vollkommenheiten, welches jener Begriff umschließt. Das Vollkommenste höret auf, denkbar zu seyn ohne die Wirklichkeit. Soll ich das Vollkommenste denken, so muß ich es als wirklich denken. Denkbarkeit fällt hier mit Wirklichkeit in Eines zusammen. Ungedenkbar ist es — ein Vollkommenstes, das heißt, alle Vollkommenheiten zusammenverbunden denken, und doch zugleich ohne die erste und wichtigste Vollkommenheit, das heißt, ohne die Wirklichkeit es denken.

Wer die Geschichte des menschlichen Verstandes studirt, dem wird es nicht befremdend seyn, daß Cartes mit seinem Beweis — wie sehr gewagt er dann auch immer scheinen mußte, nun doch so viele Anhänger finden konnte. Das Neue und das Kühne selbst konnte

für

für einen Theil schon anziehend seyn. Wie viel sonderbare Einfälle und Ausgeburten menschlichen Wizes und menschlicher Phantasei, unter einem Anstrich von Neuheit und Wichtigkeit, werden noch jetzt mit bewundernder Ehrerbietigkeit eine Zeitlang angestaunet! Auch ein an sich ganz gutmeinender und menschenfreundlicher Wunsch — Dinge, die für das System menschlicher Kenntnisse wichtig werden könnten, zu realisiren, nimmt oft manche solche Erscheinung in Schutz. Dem Cartesischen Beweis konnte auch die Leichtigkeit und Bequemlichkeit zu besonderer Empfehlung gereichen. Es war doch in der That nichts leichter, als einen Begriff zu schaffen, und die Existenz mit darein zu legen; und nun aus dem Begriff selbst die Existenz wieder hervorzuweisen. „Ein vollkommenstes Wesen — weil es alle Vollkommenheiten miteinander in sich beschließt, ist nicht denkbar, ohne die Wirklichkeit. Also muß das Vollkommenste ein wirklich vorhandenes Wesen seyn.“ So stand der ganze Beweis schon da.

Indes

Indes, so alt dies Cartesische Argument nun ist, so alt sind auch die Zweifel und Widersprüche dagegen. Man argwohnte, daß irgend eine Spisfindigkeit im Hinterhalt liegen, daß eine Zwendeutigkeit irgendwo sich verbergen, und das ganze Spiel vielleicht nur an einer Worttäuschung halten möge. Nur die Schwierigkeit war: wo es stecke? und wie man das Fehlerhafte und Trügliche auffuchen, herausheben, und jedem merkbar machen könne?

Da der ganze Beweis sich um die zwei Begriffe — Denkbarkeit und Wirklichkeit drehet, so mußte nun wohl die genauere Prüfung auf den einen oder den andern dieser Begriffe, und ihre Verbindung untereinander hingerichtet werden.

Ich kann es noch nicht begreifen, warum Leibniz gerade von derselben Seite einen Angriff that, wo das Cartesische Argument am leichtesten und sichersten gedeckt

dekt werden konnte. Leibniz forderte zuerst noch den Beweis der Denkbarkeit des Begriffs von einem vollkommensten Wesen. „Wenn aus der Denkbarkeit oder Möglichkeit, sagt Leibniz, die Wirklichkeit eines solchen Wesens bewiesen werden soll, so muß vorerst noch selbst die Möglichkeit des Begriffs dargethan, und bewiesen seyn.“ Gewiß! wenn sonst nichts zu beweisen, wenn dies die einzige Lücke wäre, so hätte Cartes gesagt. Es war sogar nicht schwer, aus Leibnizens eigenen Begriffen den geforderten Beweis zu führen. „Von dem vollkommensten Wesen werden alle Realitäten im höchsten Grade bejahet, und alle Mängel und Einschränkungen verneint. Alle positive Prädicate werden ihm zugeschrieben, und alle negative von ihm entfernt. Hier kann also nichts Widersprechendes, nichts sich einander Aufhebendes zu besorgen seyn. Alle Vollkommenheiten im höchsten Grade sind auch im höchsten Grade vertragsam, stimmen in dem vollkommensten Wohlklang zusammen, können also auch durch ihre Vereinigung nicht Widerspruch, Undenkbarkeit,

keit, und also den höchsten Mißlaut, Unwahrheit hervorbringen.

In dieser Absicht, bloß für die Denckbarkeit des Begriffs, die wohl niemand mehr — auch der Gegner des Cartesianischen Beweises nicht läugnen wird, bedurfte es daher nicht einmal des Zusazes, worin Mendelssohn die Denckbarkeit noch auf eine andere Art ausser Streit zu setzen sucht. Jede Wahrheit, sagt Mendelssohn, muß erkennbar seyn. Erkennbar — nur für irgend eine erkennende Kraft (Verstandeskraft). Die reinste (höchste, vollständigste) Wahrheit weist auf den höchsten (reinsten, vollkommensten) Verstand. Die reinste Wahrheit ist ein denckbarer Begriff. Darum muß nun auch die höchste und vollkommenste Verstandeskraft nicht weniger gedentbar seyn. —

Thurer Mendelssohn — denn auch dein Name und dein Gedächtniß ist mir theuer! Wie gern wölk ich selbst

selbst in deinen zuversichtlichen Ausruf stimmen: „und nunmehr stünde es da, das reine wissenschaftliche Argument für das Daseyn Gottes, unerschüttert stünde es da, gegründet auf seine eigene Evidenz,“ (S. 313). Aber so weit ist es noch nicht. Die Untersuchung ist damit bei weitem noch nicht vollendet.

Lasse man denn auch die Gedenkbarkeit unbestritten! Aber sehe man — ob daraus Wirklichkeit gefolgert werden könne? und wie weit? und was das für Wirklichkeit sei?

Auch von dieser Seite (und hier war es gewiß am nötigsten) hat Mendelssohn durch manche Bevestigungen das Cartesianische Argument noch besser zu verwahren gesucht.

Die erste Frage sei: Ist denn Wirklichkeit schon selbst mit dem Begriff der höchsten Vollkommenheit

so durchaus unzertrennlich verbunden, daß ich überall das Vollkommenste (in meiner Idee) sogar nicht setzen kann, wenn ich es nicht (wenigstens auch in meiner Idee) als wirklich sage? Man sagt: „ich verliere den Begriff des Vollkommensten, wenn ich es nicht als wirklich denke.“ Ich verlier' ihn allerdings mit der Wirklichkeit, inwiefern ich diese nun schon in den Begriff mitingelegt hatte. Aber muß ich denn das? Kann ich nicht die Idee z. B. von höchster Tugend, höchster Kraft, höchster Güte, und so von jeder andern höchsten Vollkommenheit vorerst noch ohne die Wirklichkeit denken? Und würden alle diese vereinigte Ideen dann nicht die Idee des Vollkommensten geben? Die Existenz ist nicht sowohl eine eigene, besondere Vollkommenheit, als vielmehr irgend ein Zusatz, ein Complement, oder wie man es nun nennen will, für jede andere Realität. Sie gehört nicht eigentlich zur Idee einer solchen Vollkommenheit; sondern giebt jeder solchen Vollkommenheit eine eigene Bestimmung und Position. Die Idee des Voll-

kommen-

kommensten ist das Aggregat aller der einzelnen Ideen, aller der besondern Vollkommenheiten. Aber Wirklichkeit gehört nicht unmittelbar zur Idee; ist kein in die Summe der übrigen Eigenschaften oder Realitäten eines Dinges so nothwendig mitgehöriges Ingrediens, daß ohne sie nun jene Realitäten in ihrem Begriff überall nicht denkbar blieben. Die Idee z. B. von der höchsten Vernunft, ist doch verschieden von dem wirklichen Daseyn einer solchen Vernunft. Die Idee der Seligkeit ist doch darum nicht die wirkliche Seligkeit. Eben so gehöret nun zwar zur Idee des Vollkommensten der ganze Inbegriff aller gedenkbaren Vollkommenheiten: nur aber unter ihrem Begriff, nicht darum auch schon unter ihrer Wirklichkeit genommen. Wie ich von dem Begriff zum wirklichen Daseyn hinüber gelange? das ist der große und schwierige Punct. Dürft ich alle Vollkommenheiten nun schon — genau unter ihrer Wirklichkeit in irgend einem Wesen vereiniget setzen: dann würde die Frage sogar — ob dies Wesen wohl auch ein wirkliches

liches

liches Wesen sei? widersinnig und lächerlich seyn. „Vereinbar muß ja doch die Existenz, was sie dann auch immer sei, mit jeder andern Vollkommenheit seyn“. Aber nicht von Vereinbarkeit ist jetzt die Frage, sondern vom nothwendigen Zusammenhang zwischen irgend einer Vollkommenheit und ihrer realen Existenz; ob z. B. die höchste Kraft, auch darum eine wirklich vorhandene Kraft? ob der höchste Verstand auch ein wirklicher Verstand seyn müsse? „Aber die höchste Vollkommenheit kann doch nicht zufällig seyn. Und wenn sie das nicht seyn kann, so muß sie nothwendig seyn.“ — Zufällig oder nothwendig: beides weist ja schon auf die Existenz. Und die Existenz gehöret noch nicht zur Idee irgend einer Realität, als Realität. Was anderes ist die Realität selbst, was anderes die wirkliche Position (Existenz) einer solchen Realität. Mag denn in dem vollkommensten Wesen selbst, schon in seiner realen Wirklichkeit genommen, die Existenz aber so nothwendig seyn, wie jede andere Vollkommenheit. Nun aber nehmen wir es noch

blos

blos unter seinem Begriff. „Nichtexistenz wäre doch nun Mangel, Abzug von der Idee des Höchstvollkommenen.“ — Nicht doch von der Idee! Nur abgezogene, noch gesonderte Existenz ist es, die zur Idee der höchsten Realität, als Idee, nicht gehört.

In der That, je genauer und aufrichtiger man diesen Cartesianischen Beweis zergliedert und prüft, desto einleuchtender wird das Schwache, das Schiefe, das Hinkende und Richtige desselben. Stelle man einmal die Sache ins Natürliche und Populäre! Ich frage zu meiner Ueberzeugung: ob ich irgend ein vollkommenstes Wesen — ein Wesen von höchster Weisheit und Güte, von unbeschränkter Kraft u. als ein wirklich vorhandenes Wesen erkennen müsse? Offenbar sondere ich noch in meinem Begriff die Wirklichkeit von der übrigen höchsten Vollkommenheit. Unvermerkt schiebt jemand die Wirklichkeit selbst, von der ich mich zu überzeugen wünschte, mit in den Begriff der übrigen Vollkommenheiten ein. „Frage nicht

nach Wirklichkeit, sagt der künstliche Raisonneur. Indem du vom Vollkommensten sprichst, ist es ja schon, Wirklichkeit gehört ja nothwendig zum Vollkommensten. Denn Wirklichkeit ist selbst Vollkommenheit. „Fast sollte man dies als eine Art von Taschenspielerlei betrachten. Wie? wenn ich jemand fragen wollte, ob ich nach so viel Jahren noch glücklich leben werde? „Wer kann glücklich seyn ohne Leben? wollte der andere sagen. Indem du von Glückseligkeit sprichst, mußt du ja schon auch wirkliches Leben gedenken. „ Entweder mußte die Wirklichkeit von der übrigen Vollkommenheit gesondert bleiben; oder die Frage selbst hatte keinen vernünftigen Sinn. Wie kann ich fragen: ob ein Vollkommenstes (mit der Wirklichkeit selbst, als Vollkommenheit) auch wirklich sei? So ist es ja überall kein beweisbares Thema. Ich erschleiche, was ich beweisen sollte, indem ich es nun schon in den Begriff hineinstele. Eine *Petitio Principii*, und nichts mehr ist es, wenn man — um zu beweisen, daß das Vollkommenste auch Wirklich sei, nun schon die Wirklichkeit in den Begriff des Vollkom-

Vollkommensten hineinschiebet. Nehme, wer nun will, lieber ohne Beweis schlechthin den Begriff für die Sache: ein gedachtes vollkommenstes Wesen für ein wirklich vorhandenes Wesen. Wozu die so ganz nichts bedeutende leere Form eines Beweises? „Ich kann ein Vollkommenstes (mit Einlage der Wirklichkeit) denken. Also ist es auch wirklich.“ Wenn überall von einem Beweis die Frage seyn soll, so muß vorerst die Existenz von der übrigen höchsten Vollkommenheit, die Position aller jener Eigenschaften von den Eigenschaften selbst, gesondert bleiben. Und dann zeige man, wie von diesen Vollkommenheiten auf ihre Existenz sich schließen lasse! warum z. B. die höchste Verstandeskraft auch wirklich vorhanden seyn müsse.

Und was dann Mendelssohn nun hierzu sage? — Einen Theil dieses Einwurfs kann Mendelssohn doch selbst auch nicht verwerfen. „Dem sei indessen, wie ihm wolle, sagt Mendelssohn, so haben unsere Geg-

ner (die Gegner von Cartes und Mendelssohn) doch immer nicht Unrecht, zu behaupten, daß die Existenz ihre eigene Kennzeichen habe, wodurch sie sich von allen Merkmalen und Beschaffenheiten der Dinge unterscheide, und daß wir nicht so schlechterdings darauf zugreifen dürfen, um den Iubegrif aller Eigenschaften des vollkommensten Wesens gleichsam vollzählig zu machen. „ (S. 318. f.) Nun aber fährt Mendelssohn weiter fort: „ ich kann dieses zugeben. Sei immer das wirkliche Daseyn nicht eine Eigenschaft, sondern die Position aller Eigenschaften eines Dinges, oder sei sie sonst etwas Unerklärbares, das uns allen bekannt ist; genug, ich kann das Zufällige ohne diese Position denken. Ich kann von der Idee des Zufälligen, das Daseyn weglassen, ohne die Idee selbst aufzuheben. Sie bleibt Begriff ohne Sache. So aber nicht in Absicht auf das nothwendige Wesen. Ich kann von der Idee desselben das Daseyn nicht trennen, ohne die Idee selbst zu zernichten. Ich muß Begriff und Sache denken, oder den Begriff selbst fahren lassen. „

Bemerkt

Bemerkte man wohl, wie Mendelssohn sich hier von dem Begriff des Vollkommensten ab — zu diesem andern Begriff des Nothwendigen zurückziehet. In der That konnte Cartes, wosfern dieser Weg zum Ziel treffen sollte, durch einen andern noch kürzern Weg eben so wohl dahin gelangen. Er durfte eben sowohl nur schlecht- hin den Begriff des Nothwendigen für die Sache setzen. Nun schlieset Cartes: „ich kann ein vollkommenstes Wesen denken, in dessen Begriff schon alle Realitäten — also die Wirklichkeit selbst (die doch auch Vollkommenheit ist) enthalten sind. Also muß ich mit dem Begriff zugleich seine Wirklichkeit setzen.“ Ganz so — nur kürzer noch, konnte Cartes schließen, „ich kann ein nothwendiges Wesen denken, von dessen Begriff die Existenz schlechterdings unzertrennlich ist. Darum muß ich mit dem Begriff zugleich sein wirkliches Daseyn setzen.“ Ich sage: kürzer noch. Denn in dem Begriff des Nothwendigen (aus Nothwendigkeit existirenden) lieget die Existenz ganz unmittelbar: wo-
gegen

gegen man solche in den Begriff des Vollkommensten nur mittelbar, erst durch Vermittelung dieses andern Begriffs von „Vollkommenheit“, herüber leiten mußte.

Noch auffallender würde es freilich gewesen seyn, so geradenweges Begriffe in Wesen, Denken im Seyn, ein gedachtes Ding in ein wirkliches Ding zu verwandeln. Kaum hatt' ich ein Wesen, dem die Existenz, als eine durchaus nothwendige Eigenschaft zukomme — gedacht. Und nun soll es auch darum gleich wirklich seyn. Indem Cartes, anstatt des Nothwendigen das Vollkommenste zur Grundlage seines Beweises wählt, so ward nun zwar der Rang, daß ich so sage, etwas weiter genommen, aber der Weg führt durch eine kleine Abschweifung nun doch immer wieder dahin. Und so kehrt Mendelssohn nun selbst wieder zum Nothwendigen zurück. Wie Cartes, um der einen Schwierigkeit auszuweichen, den Begriff des Nothwendigen mit dem des Vollkommensten verwechselte, so setzt nun Mendelssohn,

sohn,

sohn, um einer andern Inconvenienz damit abzuhelpfen, wieder in die Stelle des Vollkommensten den Begriff des Nothwendigen. Und wirklich wird damit der obigen Schwierigkeit am besten ausgewichen. Denn ob nun gleich die Idee des Vollkommensten wohl auch ohne die Wirklichkeit gedenkbar bliebe, so schlieset nun doch der Begriff des Nothwendigen auch die Existenz so unmittelbar mit ein, daß der eine Begriff ohne den andern freilich nicht bestehen kann. Denn ein nothwendiges Wesen ist ja, seinem Begriff nach schon, ein aus Nothwendigkeit existirendes Wesen.

Nun aber entstehet sogleich diese andere Frage: ob diese in dem Begriff liegende (idealistische) Wirklichkeit für reelle (objective) Wesenswirklichkeit gelten könne? — Auffallend muß es immer bleiben, wie Wesen aus Begriff, und aus Denkbarkeit — Wirklichkeit folgen solle. Nirgends findet sich in der ganzen Natur auch nur ein einziges Datum, womit eine solche
Schlusart

Schlussart sich rechtfertigen liesse. Alle sonst bekannte Gesetze des Denkens streiten dagegen. Ueberall kein Beispiel, daß man für Denkbare — Wirkliches setzen dürfe! Denkbare wäre es, daß auf meinem Alter ein Schatz verborgen liege: aber wer wird darauf nun Wirklichkeit bauen? „Ich kann es denken, darum muß es auch so seyn“, ist ein ganz ungewöhnlicher und unerhörter Schluß. Ueberall sonst kann aus Möglichem nur Mögliches gefolgert werden. Ein Begriff kann durch den andern gesetzt werden: nie Sache durch Begriff. Doch dieser Schwierigkeit wäre vielleicht noch auszuweichen.

Wie dann?

„Diese Seltenheit, diese Einzigkeit — sagt Mendelssohn, kann in unserm Falle kein Bedenken verursachen; denn sie ist gerade hier Charakter der Wahrheit. Da nicht mehr als eine einzige Substanz dieses Wesens vorhanden seyn kann; da ausser dieser einzigen Substanz, keines Dinges Wirklichkeit mit der Denkbarkeit desselben

in

in schlussrichtiger Verbindung stehet: so kann es auch nur den einzigen Fall geben, wo diese Beweisart anzubringen sei. In dem ganzen Bezirk aller menschlichen Erkenntnisse muß dieser Fall der einzige, ohne Vorgang und Beispiel seyn, wenn der Weg zur Wahrheit führen soll. „

Scheinbar ist diese Ausflucht, aber nicht befriedigend. Der Begriff des Nothwendigen hat allerdings etwas Eigenes und Einziges. Aber dies Eigene und Einzige lieget bloß in dem, daß ich die Idee der Existenz mit der Idee des Nothwendigen verbinden muß. Aber die Idee der Existenz ist doch nicht die Wirklichkeit selbst; und die Idee eines aus Nothwendigkeit existirenden Wesens, ist doch nicht das außer meinem Begriff vorhandene nothwendige Wesen selbst. Ich denke zwar ein Wesen, dem die Existenz aus Nothwendigkeit zukomme. Aber es ist immer nur gedacht. Darf ich bloß darum, weil ich es denke, mit eins vom Gedachten

ten

ten ab — ins Wirkliche springen? und für gedachte Wirklichkeit das Wesen selbst, als ausser meiner Idee wirklich vorhanden, setzen?

Fast scheint es, daß Cartes durch eine gewisse Analogie sich täuschen lassen. Er hatte in einem andern Fall vom Denkenden aufs Wirkliche geschlossen. „Ich bin ein denkendes Wesen. Also bin ich auch ein wirkliches Wesen.“ Und dieser Schluß war bündig und gut. Nicht so aber mit dem Gedachten! Ein gedachtes Ding ist darum noch kein wirkliches Ding. Immerhin denke man es, wie man will! Denke man es auch mit der Wirklichkeit selbst — wie das Nothwendige (nothwendigexistirende) gedacht werden muß! Es bleibt nun dennoch ein gedachtes Ding. Wirklich (ausser dem Denkenden) ist es darum nicht: so wenig als dadurch etwa, daß ich einen Sohn jetzt schon in seiner künftigen Wirklichkeit denke, nun für dessen künftiges (reelles) Daseyn etwas gewonnen werden kann. Realexistenz — künftig oder gegenwärtig,

tig, endlich oder unendlich, ist von der Idee durchaus unabhängig.

Führe man die Untersuchung noch zu dieser dritten Frage fort: Kann denn überall durch die bloße Gedenkbarkeit des Begriffs das reelle Daseyn eines vollkommensten Wesens zur besten und nothwendigen Wahrheit gegründet werden? —

Mendelssohn machet den Vorschlag: wosfern etwa manchem noch die positive Erklärung von der Wirklichkeit zu schwierig scheinen sollte, vorerst lieber mit dem Negativen — dem Nichtwirklichen anzufangen. „Was nicht wirklich ist, das muß unmöglich, oder bloß möglich seyn. Das Vollkommenste — weil es gedenkbar ist, kann nicht unmöglich seyn. Bloßmöglich kann es auch nicht seyn. Bloßmögliche Existenz ist zufällige und abhängige, und darum unvollkommene Existenz. Das Vollkommenste muß daher auch wirklich seyn.“

Wirklich

Wirklichseyn! Hier würde ich anfassen und fragen: wie dann wirklichseyn? und wie weit? Wenn ich das Vollkommenste (in der Ausdehnung des Begriffs, daß schon die vollkommenste Existenz auch selbst mit ein getragen wird) wenn ich nun so das Vollkommenste denke: dann muß ich es wohl ganz natürlicher Weise auch als wirklich denken. Eines mit dem andern, eines um des andern willen, eines unter Voraussetzung des andern, muß ich denken: Wirklichkeit unter Voraussetzung jener höchsten (absoluten) Vollkommenheit. Aber nun die Voraussetzung an sich selbst! Muß ich dann ein so Vollkommenstes denken? „Ich kann es denken.“ Wohl! Aber muß ich es denken? Von diesem „muß“, das heißt: von der Nothwendigkeit der Voraussetzung, hängt allein auch die Nothwendigkeit der Folge ab. So lange die Idee von einem Vollkommensten zwar als denkbarer — aber nur zufällig und willkürlich denkbarer Begriff gilt, kann auch der andere darauf ruhende Begriff von der Wirk-

lichkeit

lichkeit eines solchen Wesens nur eine bedingte Nothwendigkeit bei sich führen, d. h. in Verbindung zwar mit jenem Begriff des Vollkommensten, und in wiefern dieser nun schon vorausgesetzt wird, als eine nothwendige Folge hiervon (eigentlicher als ein Theil oder Ingrediens jenes Begriffs) angesehen werden; behält aber nun an sich eben das Zufällige und Willkürliche, welches in der Voraussetzung, d. h. in der Idee eines Vollkommensten liegt. Mit der bloßen Gedenkbarkeit langet man hier schlechterdings nicht aus, wenn das reelle Daseyn eines vollkommensten Wesens zur nothwendigen Wahrheit gegründet werden soll. Höchstens bliebe es nur hypothetische Wahrheit, d. h. wenn ich nun schon ein ganz Vollkommenes (nicht nur mit allen vollkommenen Eigenschaften, sondern selbst auch schon mit der vollkommensten Existenz) gedente: so muß ich dies ganz Vollkommene auch als wirklich denken. Im Grunde ist dann doch mit dem Cartesianischen Beweis nicht mehr als dies gesagt:

„ wenn

„wenn ein Wesen ganz vollkommen (auch in seiner Existenz vollkommen) ist, so muß es wirklich seyn.“ Die Folge ist ungezweifelt! Aber die Realität der Bedingung muß bewiesen seyn. Sonst würde ich nicht nur das, was ich beweisen sollte, sondern noch mehr voraussetzen. Ich soll Daseyn beweisen, und setze schon vollkommenstes Daseyn voraus. Ganz richtig schliesse ich: ein Ganzgesundes (wenn es existirt) muß auch an Lung' und Leber und Kopf und Brust ic. gesund seyn. Und eben so! ein Ganzvollkommenes (wenn es existirt) muß auch auf die vollkommenste Weise existiren. Aber für die reelle Gesundheit wird so wenig in dem einen Fall, als für reelle vollkommenste Existenz in dem andern gewonnen. Alles hängt noch an der Voraussetzung. Nicht die Denkbarkeit allein, sondern die Nothwendigkeit des vorausgesetzten Begriffs ist es, worauf seine Realität beruhet, insofern er Princip einer nothwendigen Wahrheit werden soll. Bloße Denkbarkeit kann nichts anderes

deres als Zufälligkeit geben. Aus Denkbarem kann
 auch nur Denkbares folgen. „Ein Vollkommenstes
 ist denkbar.“ Sei es das! „Also seine Wirklichkeit
 ist auch denkbar.“ Wer läugnet das? Die Frage
 ist nun nicht: ob ich ein Vollkommenstes oder Wirk-
 liches denken kann? Auch nicht — ob ich die Wirk-
 lichkeit mit der höchsten Vollkommenheit zusammen-
 denken, d. h. ein Wirkliches denken muß, wenn
 ich nun schon ein Höchstvollkommenes (auch Vollkom-
 menexistirendes) denke? Sondern — ob ich dies Höchst-
 vollkommene an und für sich selbst schon denken
 muß? So lange dies „muß“ nicht dargethan, und
 eben dadurch die völlige Realität des vorausgesetzten
 Begriffs erwiesen ist: kann unmöglich etwas Positives und
 Nothwendiges daraus gefolgert werden. Zeige man
 dann zuerst, daß der Begriff eines so vollkommensten
 Wesens ein nothwendiger, unserm Gedankensystem ein-
 geketteter, durchaus unentbehrlicher Begriff sei; und
 schliesse dann, daß — was diesem Begriff anhänget,
 was

was darin enthalten, aus gleicher unbedingter Nothwendigkeit für Wahrheit gelten müsse. Aber die Gründe, dies zu beweisen, mußten ganz anderswo, als in der bloßen Gedenkbarkeit aufgenommen werden. Und dann verlieret das Cartesiansche Argument, das allein auf Gedenkbarkeit gegründet wird, seine ganze Kraft. Ohne jenen Beweis bleibet dann aber doch auch diese ganze Argumentation nichts anderes, als eine armselige Wortglauberei: die ganz auf Schrauben gestellt, und einzig durch die Form, worein sie gerichtet wird, ein verführerisches Ansehen erhält. „Ein Nothwendiges — entweder ich kann es auch nicht denken, oder es muß auch wirklich seyn.“ Löse man nur alles auf — in die Gedanken selbst; gebe man den reinen Sinn der Worte! Was heißt dies alles nun? Nicht mehr heißt es, als: indem ich etwas schon mit der Wirklichkeit denke, kann ich es nun nicht ohne die Wirklichkeit denken. Das Nothwendige muß allerdings auch wirklich seyn. Denn unter dem Nothwendigen denk' ich ja wirklich schon
ein

ein aus Nothwendigkeit existirendes Ding. Wie nun aber? So nothwendig: so auch wirklich! Ist das Nothwendige in der Idee? oder ausser der Idee? Idee soll es ja nur seyn, was ich als Prinzip hier unterstelle. Denn wenn ich das reelle (ausseridealische) Wesen des Nothwendigen schon setzen wollte, so wäre es eine Erschleichung von der ersten Art. Ich würde, was ich beweisen soll, schon als ausgemacht und bewiesen unterstellen. Nun aber soll ja erst der Uebergang von der Idee zu dem reellen Wesen gezeigt werden. Aber wie dies möglich sey? Idealische Nothwendigkeit führt wohl idealische Wirklichkeit mit sich. Aber Nothwendigkeit ist hier nur Idee (gedachte Nothwendigkeit). Und Wirklichkeit darum auch — nur Idee (gedachte Wirklichkeit). Wirklichkeit gehört zum Begriff des Nothwendigen. Aber eben dieser Ingrediensbegriff, die Wirklichkeit selbst, ist doch auch nur Begriff. Als Begriff ist es nur eine Modifikation meiner denkenden Natur. Ausser mir wird dadurch ganz nichts gesetzt.

E

Wie

Wie groß muß die Sprachzweideutigkeit seyn! wenn der so geübte und scharfsinnige Mendelssohn, der so oft sie bemerkt, und so oft darüber klagt, nun gleichwohl selbst nicht für jeder solchen Abglitschung genugsam sich verwahren konnte. Der Ausdruck: „ein nöthwendiges (vollkommenstes) Wesen muß ich als ein wirkliches Wesen denken“ hat durch jene zweifache Beziehung auf ideale und objektive Nothwendigkeit (in der Idee oder außer der Idee) und den hieraus auf gleiche Weise sich bildenden Doppelsinn des Wirklichen, den großen Denker verleitet, bei weitem mehr Kraft und Gehalt in jenen dürren Beweis zu legen, als er hat. Man höre Mendelssohn! „Wohl uns, wenn wir vor der Hand schon so viel erhalten; wenn unsere Gegner einräumen, daß der Mensch sich eine Gottheit als wirklich vorhanden denken müsse.“ (Nach Cartesianischer Weise, nemlich so, daß ich Wirklichkeit für eine in der Idee des Nothwendigen liegende Bestimmung, oder für einen Ingredienz-begriff des Nothwendigen muß gelten lassen, wenn

wenn ich das Nothwendige nun schon als ein aus Nothwendigkeit existirendes Wesen denke. Ob aber die Idee nun für reelles Daseyn bürge?). „Der Schritt wäre von großer Wichtigkeit (fährt Mendelssohn fort) für das ganze System menschlicher Einsichten, Gesinnungen und Handlungen wäre nunmehr alles gewonnen. „(Nur damit, daß ich Wirklichkeit in die Idee des Nothwendigen hinein und wieder heraus trage; und nun ein Existirendes denke, weil ich vorhin schon ein Nothwendigerexistirendes gedacht — wird gar nichts gewonnen. Wortspiel, und nichts anderes ist es.) „Aber nunmehr würde ich der speculativen Wissbegierde zu gefallen einen Schritt weiter gehen, und zu dem Eingestandenen hinzutreten: nicht nur der kurzichtige Mensch allein, sondern jedes denkende Wesen, von welchem Umfang und Gesichtskreis auch seine Verstandeskkräfte seyn mögen, muß sich das nothwendige Wesen als wirklich vorhanden denken. „(Auf die nemliche Weise, wie vorhin, muß es wohl jedes andere denkende Wesen freilich auch so denken,

ken, d. h. wenn es zuvor ein Nothwendigwirkliches denkt, dann muß es wohl auch Wirkliches denken. Aber wo bleibt die Realität der Voraussetzung?). —

„Das Gegentheil ist nicht nur uns, sondern an und für sich undenkbar. Etwas Widersprechendes, das sich selbst aufhebt und zernichtet, kann von keinem denkenden Wesen gedacht werden.“ (Ganz gewiß! ein nothwendigwirkliches Wesen ohne die Wirklichkeit denken, ist Widerspruch. Aber warum muß ich dann schon ein aus Nothwendigkeit existirendes Wesen denken? Ist das nicht erbärmliche Täuschung, wenn ich — um das Geringere nachdenken zu können, nun schon das Größere vorandente: nothwendige Existenz schon denke, um Existenz auch denken zu müssen. J! So denk ich auch, daß 1000 Dukaten in meiner Kasse liegen: nun kann es schon an 100 auch nicht fehlen. Werden sie darum sich wirklich finden?) — „Es ist erwiesen, daß der verneinende Satz: das nothwendige Wesen ist nicht wirklich, undenkbar sey, indem das verneinende Prädikat (nichtwirk-

wirklich) dem Subjekt (dem Nothwendigeristirenden) schnurstraks widerspricht. Dieser Satz kann also weder von uns, noch von irgend einem denkenden Wesen als wahr gedacht werden. Das Gegentheil davon, oder der bejahende Satz: das nothwendige Wesen ist wirklich vorhanden, muß von jedem denkenden Wesen angenommen werden, ist eine Folge der positiven Denkkraft und also Wahrheit. Und nunmehr wäre der Sieg auf unserer Seite vollkommen. „ (Allerdings muß ein nothwendiges d. i. aus Nothwendigkeit existirendes und doch nicht wirkliches Wesen ungedenkbar seyn. Ein nothwendigeristirendes Wesen (in der Idee) muß wohl auch (in der Idee) nun wirklich seyn. Diese Folge aber ist ja doch nur nominalische und idealische Wahrheit, d. h. nur in dem untergestellten Begriff von Nothwendigkeit, oder nothwendiger Existenz lieget wohl auch Wirklichkeit. Aber die Idee des Nothwendigen, oder eines aus Nothwendigkeit Existirenden, ist darum noch nicht das ausser der Idee vorhandene reelle Wesen

sen

fen selbst. Und was für ein Sieg ist das, wenn ich nur die eine Idee der andern voranstelle, nicht aber für Idee reelle Wirklichkeit gewinne?).

Wohl uns! sage ich, daß wir den Glauben an die Gottheit nicht auf diesen ausgeprägten, lockern und schlüpfrigen Grund zu stellen genöthiget sind. Wohl uns! daß wir diese ewige, allvorhandene Gotteskraft um und über uns, und in uns, in ihren großen und herrlichen Werken, fühlen und schauen können. Wohl uns! daß diese theure Wahrheit von Himmel und Erde, Sonnen und Welten, und namenlosen Myriaden unbestechlicher Zeugen, so laut uns geprediget wird; und überall im Buch der Natur, mit unverlöschlicher Schrift gezeichnet, vor uns liegt.

II. Noch eine eigene Prüfung verdient der Versuch, worin Mendelssohn selbst einen neuen Beweis für das Daseyn Gottes aus der Unvollständigkeit

Zeit

keit des Selbsterkennens zu führen gedachte. (s. Morgenstunden S. 294. 306).

Wie führet er ihn?

„Alle Wahrheit muß nicht nur erkennbar, sondern von irgend einem Verstande auch wirklich erkannte Wahrheit seyn. Das Mögliche läffet sich ohnedies nur als Gedanke eines denkenden Wesens denken. Das Wirkliche, wenn es nicht von irgend einem Verstande dafür erkennt, wenn nicht irgend ein Wesen nun auch davon versichert wäre, würde Sache ohne Begriff, Vorbild ohne Nachbild, Objekt ohne Darstellung seyn. „ Und wenn es nun das wäre? „ So würde es keine Wahrheit seyn. „ Keine erkannte (subjektive) Wahrheit; aber Wahrheit doch an sich selbst. Allerdings scheint der von Mendelssohn hier angenommene Satz „ daß alles Wirkliche von irgend einem Wesen auch Wirklich gedacht werden müsse „ noch einer weitem Bestärkung zu bedürfen.

Denkbar

Denkbar wohl muß auch das Wirkliche seyn. Aber wie folget nun, daß, weil es von irgend einem Wesen gedacht werden kann, es darum auch nun wirklich gedacht werden müsse? — „Können d. h. Möglichkeit, Fähigkeit, Anlage u. s. w. Dehnbarkeit, Beweglichkeit, ist eigentlich nie ein objektives Prädikat des Dinges selbst, sondern bloß der Gedanke irgend eines andern Subjekts, was dies Ding, seiner zum Grund liegenden wirklichen Beschaffenheit nach, unter andern Umständen irgend für eine Modifikation annehmen würde.“ So weit richtig! Nun fährt Mendelssohn fort; „eine nicht gedachte Möglichkeit ist ein wahres Unding. Wenn in einem wirklichen Dinge etwas Denkbares von keinem denkenden Wesen wirklich gedacht, etwas zu unterscheiden, von Niemanden wirklich unterschieden, etwas angebliches von keinem denkenden Subjekt wirklich angegeben seyn soll; so wird entweder das bloßmögliche als wirklich vorhanden angenommen, oder man verbindet Worte, deren Begriffe einander widersprechen

(S. 302.

(S. 302. f.) „ — Aber die Frage war ja nicht vom Denkbaren, Unerforschbaren, Angeblichen, genau als solchen d. h. nicht vom Möglichen als Möglichen. Möglichkeit ist nur Gedanke, oder Idee. Ungedachte Möglichkeit ist ein Unding. Die Frage ist nun aber vom Wirklichen als Wirklichen; ob dann das Wirkliche von irgend einem denkenden Wesen, als wirklich, auch wirklich gedacht werden müsse? Diese Bedenklichkeit ist damit noch nicht gehoben. Vielleicht wollte Mendelssohn so viel sagen: Die Wahrheit würde sogar, wenn sie nicht wirklich erkannte Wahrheit wäre, auch nicht erkennbar seyn; weil das Denkbare schon immer etwas Gedachtes voraus setzen müsse. Aber die Rede war hier nur von gewissen denkbaren Prädikaten, die nun freilich schon den Gedanken eines Subjekts, was es an sich wirklich ist, voraussetzen, wie z. B. die Ziehbarkeit den Gedanken von einem Metall, oder andern Körper voraussetzt. Aber ganz was anderes ist: ob jedes gedentbare Ding (das Ding selbst) darum nun auch ein wirklich gedachtes Ding seyn müsse? ob z. B. eine Ma-

terie

terie gar nicht existiren könne, wenn sie nicht von jemand als existirend auch wirklich gedacht würde. Freilich wenn ich schon voraussetzen dürfte, daß ohne irgend einen wirklichen Geist, es überall keine Wirklichkeit geben könne; dann würde ganz richtig folgen, daß alles Wirkliche auch (wenigstens von diesem wirkenden Geist) wirklich gedacht seyn müsse. Nun aber, da dies eben der Punct ist, der erst bewiesen werden soll, darf ich dies nicht als bewiesen unterstellen. Und in der That, scheint es, hat gleichwohl der Gedanke eines allwirkenden Geistes in der Vorstellung Mendelssohns so lebhaft gewebt, daß er eben hierdurch zu einem Fehlschluß verleitet wurde.

„Keine Wahrheit kann von zufälligen Wesen mit dem höchsten Grade von Erkenntniß als möglich; keine Wirklichkeit auf das allervollkommenste als wirklich gedacht werden. Jedes wirklichen Dinges Daseyn, auch mein eigenes Daseyn enthält viel mehr, reicht viel weiter, als irgend das Bewußtseyn eines zufälligen Dinges und mein
eigenes

eigenes Bewußtseyn reichen kann. — Aber hier kommt, welches wohl zu merken, miteins eine Bestimmung hinzu, die in dem vorhergehenden Satz nicht enthalten war. *) Der vorhergehende Satz sagte nur dies: Alle Wahrheit muß von irgend einem Verstande auch wirklich erkannte Wahrheit seyn. Nun heißt es „keine Wahrheit wird von zufälligen Wesen mit dem höchsten Grad der Erkenntnis und auf das allervollkommenste erkannt.“ Vorhin war die Rede nur von dem Akt des Erkennens: nun aber wird zugleich die Art der Erkenntnis bestimmt: „höchste und vollkommenste Erkenntnis.“ Man kann zugeben, daß kein zufälliger oder endlicher Verstand irgend eine Wahrheit mit dem höchsten Grade der Vollkommenheit denke. Ob dann aber jede Wahrheit höchstvollkommen

*) Vortreflich und wahr ist die Bemerkung Mendelssohns — träre sie auch in dem vorliegenden Fall gegen ihn, den hohen Denker selbst, worin er die philosophische Vorsicht im Wortgebrauch so natürlich empfiehlt: „Verändert, die mindeste Kleinigkeit ein Schattenris: sogleich erhält
das

Kommen gedacht werden müsse? Nothwendiger Weise mußte dies zuerst bewiesen seyn, ehe man zu dem folgenden Schlusssatz übergehen durfte.

„Also muß es ein denkendes Wesen, einen Verstand geben, der den Inbegrif aller Möglichkeiten, als möglich, den Inbegrif aller Wirklichkeiten, als wirklich, auf das vollkommenste d. h. nach ihrer möglichsten Entwicklung auf das deutlichste, vollständigste und ausführlichste sich vorstellt: oder es giebt also einen unendlichen Verstand.“ — Diese Folge scheint mir nicht in den Prämissen zu liegen. Stelle man den ganzen Schluß zusammen:

Alle Wahrheit muß von irgend einem Wesen auch wirklicherkannte Wahrheit seyn. Keine Wahrheit

das ganze Bild ein anderes Ansehen, eine andere Physiognomie. So auch mit Worten und Begriffen! Die kleinste Abweichung in der Bestimmung eines Grundworts führt am Ende zu ganz entgegengesetzten Folgen. „

heit wird von zufälligen (endlichen) Wesen mit höchster Deutlichkeit und auf das vollkommenste erkannt. Also muß es ein unendliches denkendes Wesen geben.

Sollte dies Argument auch wirklich schließend seyn, so mußte vorerst die im zweiten Satz hinzugebrachte Bestimmung auch schon in dem ersten enthalten seyn, d. h. der erste Satz mußte nun nicht, wie er da liegt, sondern mit der nemlichen Bestimmung ausgedrückt und bewiesen seyn: „Alle Wahrheit muß von irgend einem Wesen mit höchster Deutlichkeit und auf das allervollkommenste erkannte Wahrheit seyn.“ Da aber, meinen vorigen Bemerkungen nach, es schon so schwierig ist, zu beweisen, daß alle Wahrheit (alles Mögliche und alles Wirkliche) von irgend einem Verstande (als möglich und als wirklich) auch wirklich erkannt, oder daß jedes wirkliche Ding auch ein wirklichgedachtes Ding seyn müsse: so dürfte es wohl noch weit schwieriger seyn, zu beweisen, daß

daß alle Wahrheit nun auch mit höchster Deutlichkeit und auf das vollkommenste von irgend einem Verstande wirklich erkannt, oder daß jedes wirkliche Ding ein vollkommenstgedachtes Ding seyn müsse. Sehr richtig schließ ich: wenn es einen unendlichen Verstand giebt, so muß derselbe auch alle Wahrheiten, nach ihrem ganzen Zusammenhang, auf das deutlichste und vollständigste erkennen. Sehr mißlich aber scheint dieser umgekehrte Schluß: wenn alle Wahrheit mit höchster Deutlichkeit und Vollkommenheit auch wirklich erkannte Wahrheit ist, so muß es ein unendliches denkendes Wesen geben. Wie beweiset man jene Voraussetzung? Und dann wenn man es bewiese, fände sich noch diese eigene Bedenklichkeit: ob überall auch von der deutlichsten Erkenntniß irgend eines endlichen Dinges, oder aller endlichen Dinge zusammen, auf eine wahre und eigentliche Unendlichkeit desjenigen Verstandes sich schließen lasse, der dies Endliche in dem möglichsten Grad der Deutlichkeit und Vollkommenheit erkennt? Endliches — wie weit auch
 seine

seine Verwickelungen reichen mögen, muß irgendwo doch auch in den wirklichen Verhältnissen seines Daseyns beschränkt seyn. Hieße das nicht, in das Endliche schon eine Unendlichkeit legen? wenn ich schließen wollte: ein Verstand, der irgend ein wirkliches endliches Ding, nach allen seinen Beziehungen und in seinem ganzen Zusammenhang, mit höchster Deutlichkeit erkennet, muß, im strengsten und eigentlichsten Sinn des Wortes, unendlich seyn. Erkennen des Endlichen — wie viel, wie groß das Endliche sey; wie deutlich und vollständig auch das Erkennen immer sey — kann keinen unmittelbarhinreichenden Grund für die Unendlichkeit des Erkennenden geben.

So viel versuchte und nie zum Ziel treffende Beweise für das Daseyn Gottes aus den Begriffen, oder a priori, sollten wenigstens dazu dienen, daß wir einmal doch bei jenem andern viel einleuchtendern und ungezweifelttern Beweis uns beruhigen möchten, der aus der anschaulichen

Natur

Natur genommen wird. Obwohl auch dabei — wie ich an einem andern Ort (meiner Metaphysik S. 442. f.) gezeigt habe, nicht so unmittelbar auf die Idee eines Unendlichen ausgegriffen werden darf, sondern vermittelt des Nothwendigen erst der Uebergang zum Unendlichen genommen werden muß.

II.

Ist Mendelssohns Theorie von Gründung der vollkommenen Vertragsverbindlichkeit so neu als wahr?

Manchem hat nun doch die Mendelssohnische Entwicklung der Ideen von Vertrag, und wie eine vollkommene Verbindlichkeit dadurch gegründet werde? (Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum S. 29, 55.) viel neuer geschienen, als sie wirklich ist. Sehe man hier den Idecengang unsers Weltweisen in einem kurzen Zusammenhang!

„Jeder Mensch, sagt Mendelssohn, im Stande der Natur, hat das Recht — seine Güter, d. h. alle in seiner Gewalt sich befindende Mittel zur Glückseligkeit, für sich, zu seinem Selbstgebrauch; und inwiefern sie ihm entbehrlich sind, auch die Pflicht — zum Wohlwollen d. i. zum Besten anderer zu verwenden. Da aber die beschränkte Beschaffenheit jener Güter ihm

D

nicht

nicht erlaubt, immer und überall und allen dieselbe mitzutheilen; und eben daher manche Kollisionen entstehen müssen, die nur er selbst hinreichend zu beurtheilen im Stande ist: so kann nur ihm allein auch das Recht zukommen, über solche Kollisionsfälle zu entscheiden, d. h. zu bestimmen, ob? und wie viel? und wie? und wann? und wem? er etwas von den Seinen abtreten könne und wolle. In diesem Entscheidungsrecht bestehet ein Theil seiner natürlichen Freiheit und Unabhängigkeit. Jeder andere hat bedürfenden Falles ein Recht zu bitten, aber kein Recht zu irgend einer solchen Abtretung ihn zu zwingen. — Alle diese Sätze sind wohl ganz ungewiß, zweifelt wahr. Nun fährt Wendelssohn, um dem eigentlichen Untersuchungspunct näher zu kommen, also fort.

„So bald nun aber der Mensch freiwillig selbst entscheidet, wer etwas von dem Seinen haben soll? wie viel? und was? so muß diese Entscheidung auch Kraft und Wirksamkeit haben, kann die Sache nicht lassen, wie

wie vorhin; weil sonst jenes Entscheidungsrecht ein völlig unbedeutendes Ding seyn würde. „ — Freilich! etwas wohl muß jede solche Entscheidung wirken. Sie wirkt so viel, daß die Sache nun (inwiefern jener nicht etwa nachher anders entscheidet) auf den andern übergehen kann. Aber muß gleich diese gegenwärtige Entscheidung für eine Entsagung auf jede spätere, nachfolgende, entgegengesetzte Entscheidung gelten? so daß es bei jener ersten Entscheidung unwiederrücklich bleiben muß; und wenn auch der Versprecher selbst etwa nachher anders entscheiden wollte, jede solche andere Entscheidung nun darum unkräftig und nichtig ist? Das ist doch eigentlich der Punct, worauf bei der Unterscheidung zwischen Pollicitation und Vertrag gesehen werden muß. Der Versprecher (wenn es sonst ein erlaubtes Versprechen ist) gründet wohl immer dadurch für sich eine Verbindlichkeit. Aber die Frage ist: wie und wodurch dies eine strenge und vollkommene Verbindlichkeit werde? Man sehe, wie dies Mendelssohn nun weiter entwickelt.

„Wenn derjenige, zu dessen Vortheil der Versprecher seine Entscheidung bereits gegeben hat, auch dazwilliget, und das Gut in Empfang genommen hat, so wird nun das, was zuvor dem einen gehörte, dem andern als Sein übertragen.“ — Von der wirklichen Aushändigung (Tradition) oder Empfangnehmung hätte hier noch nicht geredet werden sollen. Denn die wirkliche ~~Ubergabe~~ Übergabe der Sache machet nicht den Vertrag, sondern die Vollziehung des Vertrags. Nun aber ist vom Vertrag selbst die Rede. Auch findet bei unförperlichen und geistigen Gütern diese wirkliche Aushändigung nicht statt. Mendelssohn hat dies selbst bemerkt, und lenket auch nun von der Einhändigung wieder ab.

„Im Grunde kommt alles bloß auf jene Willenserklärung an, wodurch gewisse Rechte abgetreten und angenommen werden. Die wirkliche Einhändigung beweglicher Güter kann nur gültig seyn insoweit sie für ein Zeichen dieser hinlänglichen Willenserklärung genom-

men

men wied. Die bloße Einhandigung an und für sich betrachtet, giebt und nimmt kein Recht, so oft diese Absicht (der Abtretung und Annehmung) nicht damit verbunden ist. „ —

Alles sehr richtig! Aber damit stünden wir noch bei der ganz bekannten und gewöhnlichen Erklärung des Vertrags — durch Zusage und Acceptation. Die Frage bleibt dabei noch immer zurück: unter was für einem Gesichtspunkt die Vertragshandlung nun eigentlich genommen werden müsse, wenn die dadurch zu gründende vollkommene und unwiederrufliche Verbindlichkeit begründlich gemacht werden soll? Und alles kommt nun doch am Ende da hinaus:

daß die Menschen sich hierbei an gewisse Zeichen halten, die nun für so kräftig und gültig genommen werden, als wenn das Object der Zusage, oder die zur Erfüllung derselben erforderliche Kräfte des Versprechers nun wirklich so auf den andern

bern übergetragen worden wären, daß er sie als
sein betrachten darf.

Das heißt:

die Vertragshandlung ist ein sym-
bolischer Akt. So bald beide Theile ein-
ander deutlich zu erkennen gegeben, daß etwas
zur Nothwendigkeit für sie begründet werden
soll: so gilt dies nun als Zeichen eines wirklich
geschehenen Uebertrags der dahin gehörigen Gü-
ter oder Kräfte; so daß der abtretende Theil
sie nun wirklich als fremd, der annehmende
Theil hingegen solche als sein betrachten kann.
Ganz so scheint auch Mendelssohn die Sache ge-
dacht und angenommen zu haben. „Ist die Tradition
selbst bloß als Zeichen gültig, so können bei solchen Gü-
tern, wo die wirkliche Aushändigung nicht statt findet,
andere bedeutende Zeichen dafür genommen werden. Man
kann also sein Recht auf unbewegliche, oder auf unför-
perliche Güter durch hinlänglich verständliche Zeichen
andern

andern abtreten und überlassen. „ — Ich finde diese Vorstellung eben so richtig, als die bei Mendelssohn darauf folgende Erklärung selbst vom Vertrag. „Ein Vertrag ist demnach nichts anderes, als von der einen Seite die Ueberlassung, und von der andern Seite die Annahme des Rechts, in Absicht auf gewisse dem Versprecher entbehrliche Güter, die Kollisionsfälle zu entscheiden (d. h. eine solche Sache nun als sein, nach Wohlgefallen, für sich oder andere, zum Selbstgebrauch oder Wohlwollen, zu verwenden.)

Die genauere Bestimmung „in Absicht auf gewisse dem Versprecher entbehrliche Güter die Kollisionsfälle zu entscheiden,“ wurde von Mendelssohn zwar zur Erläuterung beigelegt, war aber eigentlich zur Erklärung des Vertrags nicht nothwendig; weil es schon in der Natur aller unserer Rechte liegt, daß wir sie nach Wohlgefallen, zu unserm und anderer Besten, gebrauchen dürfen. Eben dieser letztere Ausdruck „Kollisionsfälle,“ und „das Recht, die

die Kollisionsfälle zu entscheiden,, wie natürlich auch der Sinn desselben, und wie deutlich Mendelssohn vorherhin auch selbst ihn erklärt hatte, scheinete nun gleichwohl manchen verleitet zu haben, diese Mendelssohnische Theorie als eine von der gewöhnlichen Vorstellungsart ganz abweichende und neue Theorie zu betrachten.

Für den Göttinger Recensenten meines Naturrechts (Götting. Anzeigen 1786. S. 71) dem diese Mendelssohnische Theorie nun auch so neu und wichtig schien, dürfte jene Bemerkung wohl auch nicht überflüssig seyn. Unlänglicher Weise machte Herr Recensent einen Einwurf gegen meine Vorstellungsart von Gründung der vollkommenen Vertragsverbindlichkeit (S. 148 meines Naturrechts), der nun gerade selbst auf den Punct hintraf, wo meine und die Mendelssohnische Vorstellung (wohin Recensent mich zu verweisen beliebte) genau zusammenstimmt: daß nemlich die Vertragshandlung als symbolischer Akt zu betrachten sei. Weil bei jener Vorstellung

Lungs

lungart angenommen wurde, daß die Menschen gewisse
 Zeichen für eben so gültig und kräftig anerkannt, als
 wenn die Güter oder Kräfte selbst schon in das Sein
 des andern übergegangen wären, so machet Recensent
 die Einwendung: „also mußte wohl die Verbindlichkeit
 des Vertrags wieder in einem Vertrag gegründet seyn.“ —
 Freilich! wenn Recensent nun alles schon Vertrag nen-
 nen will, was ohne eine bestimmte Uebereinkunft, un-
 ter bestimmten Personen, nur nachahmungsweise, nach
 und nach, gleichsam von selbst, einen gewissen Valor
 und Kurs bekommt. Aber so wäre auch der Gebrauch
 des Geldes und der Sprache, so wären Sitten und
 Moden &c. gleichfalls in einem Vertrag gegründet. Auf
 eine gleiche Weise, meine ich, ist es unter den Menschen
 gangbar geworden, daß eine Vertragshandlung, als Sym-
 bol, für einen wirklichen Uebertrag gelten solle, ohne
 daß ich hierzu nun wieder schon einen eigentlichen Ver-
 trag annehmen darf.

III.

Ist das Billigungsvermögen (nach Mendelssohn) von beiden, der Wahrnehmungsfähigkeit und der Begehrungskraft, wirklich verschieden?

Lassen wir unsern Weisen selbst darüber sprechen!
(Mendelssohns Morgenstunden S. 120 f.)

„Man pflegt gemeiniglich das Vermögen der Seele in Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen einzutheilen, und die Empfindung der Lust und Unlust schon mit zum Begehrungsvermögen zu rechnen. Allein, mich dünkt, zwischen dem Erkennen und Begehren liege das Billigen, der Beifall, das Wohlgefallen der Seele, welches noch eigentlich von Begierde weit entfernt ist. Wir betrachten die Schönheit der Natur und Kunst, ohne die mindeste Regung von Begierde, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Es scheint vielmehr ein besonderes Merkmal der Schönheit zu seyn, daß sie mit
ruhigem

ruhigem Wohlgefallen betrachtet wird; daß sie gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen, und von dem Verlangen, sie zu besitzen, auch noch so weit entfernt sind. Erst alsdann, wenn wir das Schöne in Beziehung auf uns betrachten, und den Besitz desselben als ein Gut ansehen; alsdann erst erwacht bei uns die Begierde zu haben, an uns zu bringen, zu besitzen: eine Begierde, die von dem Genuß der Schönheit sehr weit unterschieden ist. Wie aber dieser Besitz, so wie die Beziehung auf uns, nicht immer statt findet, und selbst da, wo es statt findet, den wahren Freund der Schönheit nicht immer zur Zabsucht reizt; so ist auch die Empfindung des Schönen nicht immer mit Begierde verknüpft, und kann also für keine Aeußerung des Begehrungsvermögens gehalten werden. Wollte man allenfalls die Richtung, welche die Aufmerksamkeit durch das Wohlgefallen erhält, denselben Gegenstand ferner zu betrachten; wollte man diese eine Wirkung des Begehrungsvermögens nennen, so hätte ich im Grunde nichts dawider.

wider. Indessen scheint es mir schicklicher, dieses Wohlgefallen und Mißfallen der Seele, das zwar ein Keim der Begierden, aber noch nicht die Begierde selbst ist, mit einem besondern Namen zu benennen und von der Gemüthsunruhe dieses Namens zu unterscheiden. Ich werde es in der Folge Billigungsvermögen nennen, um es dadurch sowohl von der Erkenntniß der Wahrheit, als von dem Verlangen nach dem Guten, abzusondern. Es ist gleichsam der Uebergang vom Erkennen zum Begehren, und verbindet die beiden Vermögen durch die feinste Abstufung, die nur nach einem gewissen Abstände bemerkbar wird. „

Die obige Stelle hat mich auf folgende Betrachtungen geleitet:

1. Zur allgemeinen Anordnung der in unserer Seelenökonomie zusammentretenden, und auf so mannichfaltige Weise sich ineinander mischenden Veränderungen und Operationen, war es vorerst nöthig und rathsam, nur

so

so wenige Grundbegriffe vorzusetzen, als gerade unentbehrlich war, den hervorstechendsten Unterscheid aufzufassen und zu bezeichnen: wobei jene Begriffe noch einen so weiten Umfang behalten mußten, daß alle die bestimmmtere Modifikationen sich dahin zurückführen ließen. Alles, was die Seele auf irgend eine Weise beschäftigen konnte, hob sich sogleich durch eine zweifache, sehr ausgezeichnete Seite hervor: Darstellung und Genuß. Für diese in den Gegenständen sich findende zweifache Beschaffenheit — Darstellbarkeit und Genießbarkeit, lieget in der Seele auch ein gedoppeltes Grundvermögen — Wahrnehmen und Einigung. Beide Potenzen sind zwar sehr merklich unterschieden, hängen aber unter sich aufs genaueste zusammen. Erst Wahrnehmung; dann Einigen! Dort hält die Seele den Gegenstand gleichsam ausser sich: hier strebt sie — ihn in sich selbst zu versetzen. Mehr leidend bei dem einen: mehr thätig bei dem andern. Dort Apparenz: hier — Streben. Beide Potenzen, die Wahrnehmungsfähig-

fett

keit und Einigungskraft, als Stammvermögen, sind von einem sehr großen Umfang, und leiden sehr verschiedene Abweichungen. Das Wahre, das Gute, das Vollkommene, das Schikliche, das Schöne ist ein Gegenstand sowohl des Erkennens, als des Begehrens. Dort, als Erscheinung; hier — als Ziel. Seiner ganzen Ausdehnung nach, beschlieset daher das Erkenntnisvermögen alle nur gedebbare Modifikationen der denkenden Seelenkraft — von der ersten dunkeln Perception, dem schwachen rohen Eindruck, bis zu der lichtvollsten Darstellung und der letzten Entscheidung über den Gehalt und Werth der Dinge. Und auf gleiche Weise liegen nun auch alle nur mögliche Aeußerungen unserer strebenden Seelennatur, von der untersten Regung — dem halbgebildeten, noch unbestimmten Wunsch, bis zum Drang der mächtigern Leidenschaft — schon mit einander in dem völligen Umfang des Begehrensvermögens.

II. Diesen

2. Diesen ganzen und völligen Umfang der Begriffe konnte Mendelssohn unmöglich vor Augen haben, wenn er „Billigung“ noch zwischen das Erkennen und Begehren in die Mitte stellt. Billigung — Lust und Wohlgefallen, wenn es nicht blos spekulative Entscheidung für die Güte und den Werth der Sache bleiben soll (da es offenbar doch nur eine Art des Erkennens wäre); wenn es Anziehen der Seele und hin- strebende Empfindung wird; wenn die Sache nun nicht mehr blos, als darstellbares, sondern als genießbares Objekt die Seele beschäftigt — nicht als bloße Erscheinung, sondern nun schon als Ziel; wenn Betrachtungen in Ergötzen, Schauen in Wünschen übergeht, wenn wir jeden solchen Eindruck inniger, gegenwärtiger, dauernder zu machen suchen, d. h. wenn ein Verlangen sich reget, nach Einigung und Genuß: — dann weiß ich dies alles für nichts anderes, als für so viel Aeußerungen unsers Begehrungsvermögens zu halten und zu erklären.

III. Aber

3. Aber der scharfsinnige Mendelssohn verwech-
 felt hier wirklich zwei Benennungen, die zwar, ihrem Laut
 und ihrer Abstammung nach, sehr nahe aneinander liegen,
 aber nichtedestoweniger durch den Sprachgebrauch, schon
 im gemeinen Leben, und noch mehr bei der größten
 Genauigkeit des wissenschaftlichen Ausdrucks eine sehr ab-
 flechende Bedeutung erhalten haben, und darum nicht
 schlechthin sich füreinander substituiren lassen. Ich meine:
 nicht jedes Begehren (jede Aeußerung des Begehrens-
 vermögens) ist darum eigentlich eine Begierde zu nen-
 nen; wenn man nun schon (wie Mendelssohn bei der
 weitem Erklärung es wirklich thut) die Idee eines un-
 ruhigen, heftigen, oder gar eigennützigten Verlangens
 an diesen Ausdruck knüpft. Es giebt Begehren von
 der ruhigern und gemäßigtern Art. Nennet man doch
 selbst den gewöhnlichen Appetit eines gesunden Menschen
 zum Essen darum nicht schon eigentlich Begierde. Et-
 wa von einem ausgehungerten, mit Heftigkeit in die ihm
 vorgesezte Speisen einfallenden Menschen, würde man
 diesen

diesen Ausdruck eher gebrauchen. Aber auch die gelassene Neigungen, das sanftere Verlangen, die ruhigere Wünsche, das stille Wohlgefallen, quellen darum nicht weniger, als jene heftige und stürmische Begierde, aus einem und dem nemlichen Begehrungsvermögen unserer Natur; und sind nicht in ihrem Ursprung, wohl aber in ihren Graden unterschieden.

4. „Wir betrachten, sagt Mendelssohn, die Schönheit der Natur und Kunst, ohne die mindeste Regung von Begierde, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Es scheint ein besonderes Merkmal der Schönheit zu seyn, daß sie mit ruhigem Wohlgefallen betrachtet wird.“ — Allerdings! der blaue Himmel, die grüne Wiese, der Gesang der Vögel ic. vergnüget mich, ohne die mindeste Regung von Begierde, d. h. (bei Mendelssohn) ohne Sturm und Drang, ohne einiges unruhige Verlangen, diesen Himmel, diese Wiese, diese Vögel ic. als ein ausschließendes Eigenthum zu besitzen. Aber!

E

nun

nun frag' ich jeden, indem er unter diesem blauen Himmel, auf dieser grünen Wiese und bei diesem harmonischen Gesang so gern und mit Wohlgefallen wandelt: ob er dies alles denn nur mit kalter Guttheilung so hindenke? „Der Himmel ist blau.“ Ist gut. „Diese Wiese grün.“ Auch gut! „Die Vögel singen.“ Wieder gut! Ich frage: ob er nicht von diesen Harmonien der lebenden Schöpfung, von diesem Wiesenreiz, von diesem Himmelslicht auch selbst bewegt und angezogen werde? nicht diesen Eindrücken sich willig öffne — entgegenstrebe? nicht diese wohlthätige Einwirkungen auffauge — nicht mit seinen Organen und seinem physischen Wesen sie einnige? Ob er nicht wünsche, wenn sonst ihn nichts daran hinderte, oder anderwärts nicht neue Genießungen für ihn bereitet wären, unter diesem schönen Himmel, auf dieser erquickenden Wiese, und bei diesen sanften Melodien noch länger zu verweilen? Ob dieses empfundene Wohlgefallen nicht schon selbst Genuß für ihn? ob diese Billigung, nicht Einstimmung seines verlangenden und

begeh.

begehrenden Wesens sei? — So viel fehlet, daß Lust und Wohlgefallen und Billigung nun darum gleich eine unruhige Begierde werden müsse. So wahr aber ist es auch, daß Verlangen und Neigungen und Wünsche überall von der Empfindung des Wohlgefallens nicht trennbar sind, und daß eben darum jene Empfindung dem Begehungsvermögen unserer Seele untergeordnet bleiben muß.

5. Der scharfsinnige Mendelssohn scheint auch selbst diesen Einwurf bemerkt zu haben, und lenket nachher wieder ein: „Wollte man allenfalls die Richtung, welche die Aufmerksamkeit durch das Wohlgefallen erhält, denselben Gegenstand ferner zu betrachten (jenes Hinstreben der Seele zur Einigung, das Verlangen, dabei zu verweilen, und ein gewisses Wohlbehagen in dem Genuß des davon gleichsam abströhmenden Eindrucks,) wollte man dies eine Wirkung des Begehungsvermögens nennen, (und allerdings ist es ja das) so hätte ich im Grunde nichts dawider.“ Indessen findet Mendelssohn es

gleichwohl schicklicher, jenes Wohlgefallen der Seele, als Keim der Begierde, von der unruhigen Begierde selbst zu unterscheiden. Gegen diese Unterscheidung hab' ich nichts. Lust und Wohlgefallen an etwas machet ja freilich darum noch keine Unruhe des Gemüths. Aber sehr unbequem finde ich es, wenn nun Mendelssohn das eine, das Billigungsvermögen, und das andere — das Begehrungsvermögen nennen will; weil hierdurch das Begehrungsvermögen bei weitem zusehr beschränkt würde, wenn man es nur bloß von der unruhigen Begierde nehmen wollte. Muß doch nicht jedes Begehren — jedes Hinstreben der Seele, jedes Verlangen nach irgend einem Guten, jeder Einigungswunsch, nun gleich eine ungestüme, heftige, das Gemüth in Unruhe setzende Begierde seyn. Ich möchte bei einem Spaziergang gerne Gottes freie Luft einhauchen. Ich möchte eine schöne Landschaft betrachten. Ich möchte ein gutes Buch nun lesen, oder mit einem Freunde mich unterhalten. Wer wird dies alles nicht schon wirkliches Begehren nennen? Aber lei-

nes von diesen ist darum schon eigentlich Begierde, nach Mendelssohn'schem Begriff. Beides, das ruhige Verlangen und die unruhige Begierde — eines wie das andere — ist Wirkung eines und des nemlichen Begehungsvermögens; nur in verschiedenen Aeußerungen und in verschiedenen Graden.

6. Von der Art der Einigung und des Genusses war hier noch nicht die Rede. Die Arten sich zu einigen, und zu genießen, sind so verschieden, wie die Gegenstände selbst. Es giebt Geistesgenuß, und Körpergenuß. Einigung des Verstandes und des Herzens. Glücklicherweise sind es die edelste und würdigste Genießungen, welche überall keinen ausschließenden und eigenthümlichen Besitz derjenigen Güter erfordern, woran sie haften. Besitzen muß ich wohl immer, was ich genießen soll. Aber dieser uur zueignungsweise sogenannte, jedem andern, der die nemliche Güter auf die nemliche Weise zu besitzen und zu genießen wünscht, unachtheilige Besitz, ist von jenem

jenem ausschliessenden und eigenthümlichen Besitz sehr weit unterschieden. Natur und Kunst und Wissenschaft und Schönheit und Wahrheit und Tugend sind die höchste und wichtigste aller genießbaren Güter. Aber Niemand wird davon ausgeschlossen. Sie können mein und aller seyn. Sie werden durch keinen Genuß gemindert oder verzehrt. Jeder trinke aus dieser Quelle, die nie versiegt! und alles wird mit Wohlgefallen gesättiget. Eben so werden vermittelst der sympathetischen Eigenschaft unserer Seele auch fremde Güter, fremdes Wohlfeyn und fremdes Glück — die Gesundheit unserer Freunde, die Beförderung unserer Kinder, zweigungsweise, für uns selbst — Genuß. Wir genießen sie, als unser. Und ohne diese Theilnehmung und Zueignung werden wir auch nie ein wahres Wohlgefallen oder aufrichtige Freude an fremden Gütern finden.

7. Wenn von körperlichen Gegenständen die Rede ist, an welchen sich gewisse, vollkommene Eigenschaften

besin.

befinden, um deren willen nun die Dinge ein Objekt des Wohlgefallens sind, dann muß noch genau auf den Unterscheid der Sache selbst und eben derjenigen Vollkommenheit gesehen werden, worunter sie gefällt. Nicht jede Richtung unsers Begehrungsvermögens hin auf diese vollkommene Eigenschaft ist darum schon wirkliches Begehren der Sache selbst. Ein kunstreiches Gemählde hat etwas anziehendes für einen Kenner, daß er sich fast nicht satt daran sehen kann. Er öfnet sich nun ganz diesem Eindruck, möchte ihn ganz mit seinen Gefühlen einigen, aber er begehrt darum noch nicht, das Gemählde selbst zu besitzen. Mendelssohn scheint hierauf nicht genugsam geachtet zu haben. „Die Schönheit, sagt er, gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen, und von dem Verlangen, sie zu besitzen, auch noch so weit entfernt sind.“ Richtig gesagt! wenn von dem Realbesitz, dem körperlichen Besitz der Sache selbst, die Rede ist. Jenes Gemählde ist nicht mein. Ich will es auch nicht. Aber die Kunst in dem Gemählde will ich doch durch jenes auf-

aufmerksame und fortgesetzte Betrachten empfinden, d. h. in Besitz und Genuß für mich verwandeln. „Erst alsdann, wann wir das Schöne in Beziehung auf uns betrachten, und den Besitz desselben als ein Gut ansehen; alsdann erst erwacht bei uns die Begierde zu haben, an uns zu bringen, zu besitzen: eine Begierde, die von dem Genuß der Schönheit sehr weit unterschieden ist. — Erstens: ganz ohne alle Beziehung auf uns, und ohne den Besitz desselben (nicht gleich der körperlichen Sache selbst, doch aber der daran befindlichen schönen Eigenschaft) als ein Gut anzusehen, findet überall kein wahres empfundenes Wohlgefallen daran statt. Wenn wir Lust und Wohlgefallen an etwas haben sollen, so kommt es nun nicht blos darauf an, was die Sache an und für sich selbst, sondern was sie für uns nun sey? „Diese Musik ist reich an Harmonie; ist an sich recht gut. Aber ich bin kein Freund von Musik; ich liebe sie nicht. „Ist das die Sprache des Wohlgefallens? „Es ist was sehr edles und was schönes um die Wissenschaften; sie sind

sind an sich sehr nützlich. Aber für mich haben sie gar nichts anziehendes. „ Wer wird dies — Wohlgefallen nennen? Und so geht es überall, so lange wir die Sache bloß ausser uns betrachten. Urtheilen, ist die Sache des Verstandes; Empfinden aber, die des Herzens. Der Freund der Tonkunst und der Liebhaber der Wissenschaften kann bisweilen über dem Hören und Lesen wohl sogar Essen und Trinken vergessen: wie sollt' er diesen (geistigen) Besitz nun wohl nicht als ein Gut ansehen? — Zweitens: aber auch mit dieser Beziehung des Schönen auf uns, und wenn wir auch den Besitz desselben als ein Gut ansehen, entsethet nicht immer eine eigentliche Begierde „ zu haben, an uns zu bringen, zu besitzen (Habsucht). „ Diese Habsucht hat den körperlichen und ausschließenden Besitz zum Gegenstand. Ganz von einer andern Art ist jener geistige oder bloß zugeeignete — nicht die Sache selbst, sondern nur die daran befindliche Eigenschaft des Schönen, des Vollkommenen ergreifende, und wie die Natur der Sache es leidet, zu uns überleitende, für

für jeden andern unnachtheilige, völlig unschuldige Besiz. Nur dieser geistige, nicht jener körperliche Besiz ist es, ohne welchen auch das Wohlgefallen an dem Schönen überall nicht denkbar ist. Ich eigene das Harmonische und das Symmetrische eines Instruments oder eines Gebäudes mir zu, leite es zu meinen Organen herüber, einige es mit meiner empfindenden Natur, und bereite es mir zu meinem Besiz und zu meinem Genuß. Aber ich begehre darum weder das töngebende Instrument, noch den nach den Regeln des Ebenmaßes erbauten Pallast.

So dürfte nun wohl der Mendelssohnische Schluß seine ganze Kraft verlieren.

„Daß die Empfindung des Wohlgefallens (am Schönen) nicht für eine Aeußerung des Begehungsvermögens gehalten werden könne;

Weil

„Die Empfindung des Schönen nicht immer mit Begierde (mit Habsucht) verknüpft sei;

Indem

Indem

„Die Begierde (Habsucht) schon immer eine Beziehung auf uns, und den Besitz als etwas gutes voraussetze.

Aber muß dann das Begehungsvermögen nur einzig durch eigentliche Begierde (Habsucht) sich wirksam beweisen? Soll jede unhabsüchtige Neigung von dem Begehungsvermögen darum ganz ausgeschlossen seyn? Ist das Wohlgefallen am Schönen und der geistige Genuß desselben darum weniger eine Aeußerung unserer strebenden und begehrenden Natur, als die auf körperlichen und ausschließenden Besitz gewisser genießbaren Güter hingreifende Begierde? — Zu diesen Fragen findet sich in den vorhergegangenen Bemerkungen hinreichende Aufklärung.

IV. Ueber

IV.

Ueber Herrn Schlettweins natürliche Erbfolgeordnung.

Mit wahrer Achtung für die große Talente und den edeln Charakter des vortreflichen Mannes — dem es so ganz ernste Angelegenheit ist, Wahrheit unter den Menschen auszubreiten, darf ich um so mehr, da er je den Wahrheitsfreund hierzu selbst ausdrücklich aufgefordert hat (Rechte der Menschheit: in der Vorrede), einige Zweifel und Erinnerungen gegen die darüber aufgestellte Sätze, oder ihre Gründe, freimüthig niederschreiben.

Herr Regierungsrath Schlettwein erkennt eine natürliche Erbfolgeordnung. Ich will die Sätze einzeln, in der Ordnung, wie sie von Herrn Schlettwein aufgestellt worden sind, sammt ihren Gründen voranschicken und zugleich meine Zweifel bemerken.

Nach

Nach Herrn Schlettwein natürlicher Erbfolgeord-
nung wäre also:

Der erste Satz.

Kinder (Descendenten) sind die erste natürliche
Erben ihrer Eltern.

Und warum?

„Weil Kinder von ihrer Geburt an schon ein Miteigen-
thumsrecht an das Vermögen der Eltern hatten; insd-
fern sie nach ihrer animalischen Natur, selbst mit zu der
Personalität der Eltern gehören; das Eigenthumsrecht der
Eltern aber über ihr Vermögen zum Vortheil ihrer gan-
zen Personalität gereichen muß (Rechte der Menschheit
S. 241. 242.)“

Der Satz: „Kinder gehören nach ihrer animalischen
Substanz zu der Eltern Personalität,“ wurde von Herrn
Schlettwein gleichwohl mit der Einschränkung angenom-
men: „so lange sie noch im physischen Wesen der Eltern,
als Theile desselben, begriffen sind.“ Ich verstehe dies so:

ehe

ehe sie noch durch die Geburt zu eigenen selbstständigen Wesen bestimmt wurden. Aber eben unter dieser Einschränkung, dünkt' ich, wären die Kinder noch eines eigentlichen Rechts überall nicht fähig. Und gesetzt dann, daß während dieser Vereinigung ein Recht ihnen zugeeignet werden könnte; würde nach der durch die Geburt geschehenen Absonderung, wenn jene Vereinigung, als der Grund des Rechts, aufhören würde, das darin gegründete Recht nicht zugleich mit wegfallen müssen? Und darf ich überhaupt wohl sagen: daß darum, weil die Eltern berechtigt sind, ihr Eigenthum zum Besten ihrer ganzen Personlichkeit zu gebrauchen, auch jeder Theil ihrer Personlichkeit nun selbst ein Miteigenthumsrecht an ihr Vermögen habe? Wenigstens müßten hieraus sehr unbequem und ungewöhnliche Arten des Ausdrucks entstehen. Ich bin berechtigt, mein Vermögen zur Erhaltung und Pflege aller meiner Glieder zu gebrauchen. Aber dürft' ich darum sagen: daß nun jedes meiner Glieder ein natürlicher Miteigenthümer meiner Güter sei? Und so lange Kin-

der bloß ihrer animalischen Substanz nach, noch im physischen Wesen der Eltern als Theile desselben betrachtet werden (wie Herr Schlettwein es ausdrücklich bestimmt,) findet unter ihnen und den übrigen Theilen des physischen Wesen der Eltern, für diese Absicht, wohl schwerlich einiger Unterscheid statt. Ueberdies müßte die Idee von einem Miteigenthum der Kinder an dem Vermögen der Eltern, das Eigenthumsrecht der Eltern selbst nothwendig beschränken. Herr Schlettwein giebt auch selbst diese Einschränkung zu, indem er den Eltern nur in Ansehung der beweglichen, nicht aber in Ansehung der unbeweglichen Güter (Grundstücke) das Recht der Veräußerung zugesiehet. Aber warum sollte der nemliche Grund, das Miteigenthumsrecht der Kinder, nicht für die bewegliche sowohl, als die unbewegliche Güter gelten? Warum sollte das Veräußerungsrecht der Eltern nicht in Ansehung der einen, wie in Ansehung der andern, dadurch auf eine gewisse Weise beschränkt werden? Den Kindern kann doch nicht weniger daran gelegen seyn, daß Eltern

z. B. ihre Kapitalien nicht verschwenden, als daß sie irgend ein Grundstück (vielleicht von unbeträchtlichem Werth) nicht veräußern. Aber ich bekenne es, daß ich überall nicht einzusehen vermag, wie die Kinder, in Mutterleibe schon, ein Miteigenthumsrecht an solche Güter (seien es Grundstücke, Kapitalien oder was es wolle) erlangen können.

Der zweite Satz.

Eltern (Ascendenten) haben in der natürlichen Erbfolgeordnung die zweite Stelle, d. h. sie sind, in Ermanglung eigener Descendenz, die nächste Erben.

Zu dieser Regel (in der genauern Beziehung, warum Eltern und Ascendenten den Kindern und Descendenten nachgesetzt werden müssen) giebt Herr Schlettwein folgenden Grund: „Kinder haben ihr animalisches Leben oder Wesen von dem Verstorbenen. Nicht so die Eltern. Jene sind ein Theil seines individuellen Wesens; diese
aber

aber müssen als ein Ganzes, davon sein Wesen ein Theil war, angesehen werden. Nun ist aber der Theil mit seinem Ganzen immer genauer verbunden, als das Ganze mit seinen Theilen; weil der ganze Theil in seinem Ganzen, aber nicht das Ganze in seinem Theile enthalten ist. (Rechte der Menschheit S. 258.)

Sollte aber der angegebene Grund „daß der Theil mit seinem Ganzen genauer verbunden, als das Ganze mit seinen Theilen, nicht zu abliegend, zu wenig einleuchtend, und vielleicht sogar noch strittig seyn? Setze man A, B, C. Also A, wäre Vater und C, wäre Sohn von B. In dem Verhältnis der Entfernung ist vorerst doch kein Unterschied zwischen B, A, und B, C. Und eben so wenig würde ich mich zu sagen getrauen: der Sohn ist dem Vater näher, als der Vater dem Sohn. Freilich ist der Theil in seinem Ganzen, nicht aber das Ganze in seinem Theil enthalten, d. h. der Theil hat nicht die nemliche Ausdehnung, die das Ganze hat. Aber

F

nun

nun ist nicht von der Ausdehnung, sondern von der Verbindung die Rede. Die Verbindung ist einerlei — vom Ganzen zum Theil, oder vom Theil zum Ganzen. Wie soll z. B. der Arm dem übrigen Körper näher seyn, als der übrige Körper dem Arm? Die Vergleichung zwischen dem Vater und Sohn, und dem Ganzen und seinem Theil, scheint überdies hier nicht ganz passend zu seyn. Etwa in seiner ersten Anlage, in der Empfängnis, war der Sohn (seinem animalischen Wesen nach) ein Theil der väterlichen Substanz. Aber das ist er nun nicht in seiner völligen Ausbildung. Müßt' er das seyn, so würde selbst das Axiom: das Ganze ist grösser als sein Theil, in manchen Fällen eine Umkehrung leiden müssen. Denn oft ist der Sohn grösser als der Vater.

Der dritte Satz.

Die Gattin hat ein natürliches Recht, von ihrem Manne zu erben.

Auf die Frage: aus was für einem Grunde? antwortet Herr Schlettwein: „Die Gattin ist als Kind

ihres

ihres Mannes zu betrachten, weil sie, als Gattin, etwas von der physischen Substanz des Mannes erhielt, wie die Kinder, und eben dadurch auch ein Eigenthum des Mannes geworden ist, wie die Kinder. (Rechte der Menschheit §. 227. 259.)

Also Herr Schlettwein verbindet die zwei Sätze: die Gattin, als solche, ist ein Eigenthum des Mannes geworden, und ist zugleich als Kind des Mannes zu betrachten. Die Frau soll ein Eigenthum des Mannes seyn: wie wurde sie das? — „Der Vetschlaß ist ein Akt, dadurch der Mann die Geschlechtstheile der Weibsperson in seine Gewalt nimmt, ein Realrecht über dieselbige ausübt, und sich eigen macht.“ Das heißt: durch eine Art von Okkupation wurde sie es. Aber findet eine Okkupation bei Personalwesen überall auch statt? Ein Personalwesen — ein menschliches Wesen, ist an und für sich selbst eine eigene selbstständige, unveräußerliche Einheit. Sachen kann man durch Okku-

pation sich eigen machen: nicht Personen. Jeder Mensch
 behält für sich eine mit jedem andern durchaus unzusam-
 mensetzbare Personalität. Auch wenn irgend eine Sa-
 che durch Vereinigung mit etwas von dem Meinen mein
 Eigenthum werden soll: setzt dies nicht nothwendig vor-
 aus, daß es vorhin eine freistehende Sache (res nul-
 lius) war? Was zur Individuation des Weibes, zu ihrem
 physischen Wesen gehört — ihr Körper, oder irgend
 einige Glieder ihres Körpers, sind ja schon ihr natürliches
 unentwendbares Eigenthum; nicht aber so etwas Freiste-
 hendes, daß ein anderer durch Okkupation es zu dem
 Seinen machen darf. Durch Konsens etwa mußte es
 geschehen? Aber wird das Weib auch jemals willigen,
 für den Beischlaf, in ein Eigenthum des Mannes sich
 verwandeln zu lassen? Die Frau gab dem Manne den
 zum Zeugungszweck erforderlichen Gebrauch der Theile ih-
 res Körpers: mehr gab sie ihm nicht. Und selbst, wenn
 sie ein Eigenthum des Mannes werden wollte — Kann
 sie es? Kann ich meine Personalität, welche durch die

Natur

Natur durchaus von jedem andern gesondert ist, mit der
 Personalität irgend eines andern Wesens zusammen-
 schmelzen? Sollte jede solche Vereinigung von etwas,
 das zu meiner physischen Substanz gehöret, mit einem
 andern Wesen, nun schon ein Eigenthum darauf begrün-
 den: so müßte jede Säugamme nun wohl auch die ge-
 säugte Kinder um so mehr als ein Eigenthum ansprechen
 können, da die Milch recht eigentlich zur Nahrung,
 Wachsthum und Ausbildung der Kinder dienet. Auch
 in andern Fällen z. B. bei der Blatterinokulation wird
 etwas von der physischen Substanz des einen Körpers mit
 dem andern vereiniget. Für Okkupation wird man es
 darum doch nicht gelten lassen. Nicht weniger Bedenk-
 lichkeiten hege ich in Ansehung jenes andern Satzes: daß
 die Frau auch zugleich als Kind des Mannes ange-
 sehen werden müsse, „weil sie von dessen physischer oder
 animalischer Substanz wirklich Theile empfängt, wie sei-
 ne Kinder.“ Bei dieser Vergleichung scheint doch ein
 sehr wichtiger Unterscheid zu seyn. Was die Frau von
 dem

dem Manne empfängt, ist doch nicht der Stoff ihres eigenen Wesens. Aber Kinder erhalten durch Mittheilung der Eltern ihr Daseyn und ihre physische Substanz; und genau darum werden sie als Kinder angesehen. Was der Mann von seinem physischen Wesen mit der Gattin vereiniget, machet doch nur eine Alteration, aber nicht ihre Substanz und Wesen selbst.

Aber auch der Satz schon selbst, daß Kinder ein Eigenthum der Eltern; und zwar so lange der Vater am Leben ist — allein des Vaters seien, scheineth mir noch sehr viel schwieriges zu haben. Ein Eigenthum! warum? „Weil der Vater nach der Natur der Urheber des animalischen Lebens und des lebenden Organismus seines Kindes ist“ (S. 240.) Das ist er freilich, und darum hat er Vaterrecht. Aber Vaterrecht ist darum noch nicht ein eigenthümliches Recht. Ueber Güter (Sachen) findet wohl ein Eigenthum statt. Kann es aber von Personen gelten? Kann irgend ein Mensch ein
wahres

wahres Eigenthum eines andern seyn? Wie läffet in einer und der nemlichen Person das animalische Wesen von dem übrigen Menschenwesen, oder dem geistigen Theil sich trennen? (beides will doch Herr Schlettwein selbst gesondert wissen S. 248.) Freilich durch Zwischenkunft der Eltern, vermittelst des Zeugungsakts, ward der Mensch. Aber so bald der Mensch nun Mensch geworden ist, gehört sein eigenes Menschenwesen doch nun ihm selbst, und keinem andern. Und „der Vater, so lang er lebt, soll dies Eigenthumsrecht über die Kinder allein besitzen: weil die Frau schon selbst auch ein Eigenthum des Mannes ist. Nur erst nach des Vaters Tode tritt die Mutter in die Uebung des gleichen Rechts (S. 240.)“ Jene Supposition abgerechnet (daß die Frau schon selbst ein Eigenthum des Mannes sei) dürfte es aber bei weitem natürlicher seyn, daß beiden Eltern zusammen ein gemeinschaftliches Recht über ihre Kinder zukomme, da diese nun doch ein gemeinschaftliches Produkt von beiden sind.

Der

Der vierte Satz.

Der Mann ist natürlicher Erbe des ganzen wirklichen Vermögens seiner Frau (wofern sie ohne Kinder gestorben); oder verwaltet (in dem entgegengesetzten Fall) für die hinterlassene Kinder, als Miteigenthümer, das mütterliche Vermögen.

Obigen Satz hat Herr Schlettwein zwar nicht so völlig ausgedrückt; aber im §. 259. der Rechte der Menschheit scheint derselbe deutlich enthalten zu seyn. „Was die Gattin hat, oder erwirbt, das bringt sie so gleich ins Eigenthum ihres Mannes, in dessen Eigenthum sie selbst, als Gattin ganz ist. Was sie aber während ihrer Lebenszeit und Ehe nicht hat, oder erwirbt, darauf kann auch ihr Mann, als Mann, kein Recht erhalten. Stirbt sie also ohne Kinder, so hat der Mann auf das, was sie als Erbin ihrer Familie erst fordern kann, kein Recht mehr; hat sie aber Kinder, so treten

ten diese als Miteigenthümer von dem, was ihr zugehört, in ihre Erbschaftsrechte ein, und der Vater, der noch die väterliche Gewalt über sie hat, übernimmt für sie die angeerbte Güter und verwaltet sie. „

Also Herr Schlettwein gründet das Erbrecht des Mannes auf die Supposition, „daß die Frau, mit allen ihr zugehörigen Gütern ein Eigenthum des Mannes geworden. „ Ich bekenne aber noch einmal, daß es mir unbegreiflich sei, wie es möglich oder rechtlich werden kann — irgend eine Person in ein wahres Eigenthum eines andern zu verwandeln. Vielweniger möchte ich hier auf das Recht des Mannes, von der Frau zu erben — gründen. Gesezt denn auch, daß die Frau selbst ein solches Eigenthum des Mannes geworden wäre: müßte darum nun auch ihr ganzes wirkliches Vermögen ins Eigenthum des Mannes übergegangen seyn? Und wenn dies wäre, so brauchte, scheint es, der Mann nicht erst nach der Frauen Tode von ihr zu erben; sondern ihr Vermögen war ja nun vorhin schon wirklich sein.

In

In Verbindung jener Sätze „daß die Frau ein Eigenthum des Mannes sei, wie die Kinder,“ und „daß die Frau auch ein Miteigenthumsrecht an das Vermögen des Mannes habe wie die Kinder,“ stose ich noch auf eine eigene Schwierigkeit. Selbst Eigenthum seyn, und Miteigenthümer von dem seyn, dessen Eigenthum man ist: wie läffet sich beides wohl vereinigen?

Dürfte es nicht scheinen, daß Herr Regierungsrath Schlettwein bei einigen der obigen Erklärungen zu viel Rücksicht auf gewisse Bestimmungen des römischen oder eines andern positiven Rechts genommen? nach welchem der Sohn (eben unter der Idee eines vorhin schon habenden Miteigenthums) als *heres suus* qualificirt, und der Frau ein Kindesheil von dem Erbe des Mannes zugestanden wird.

Ich setze noch zwei Bemerkungen hinzu!

1. Was das vorzügliche Erbrecht der Kinder, und das demselben zunächst nachgeordnete Erbrecht der

Eltern

Eltern betrifft, so dächte ich — anstatt jenes aus der
 schwankenden Idee eines den Kindern von der Geburt
 an zukommenden Miteigenthums; und dieses aus dem et-
 was dunkeln, leicht noch zu bezweifelnden Satz, „daß
 der Theil mit seinem Ganzen genauer verbunden, als
 das Ganze mit seinem Theil,“ hervorzuleiten — wäre
 es viel einleuchtender und natürlicher, für das eine (das
 Erbrecht der Kinder) unmittelbar die Zeugung selbst;
 und für das andere (das Erbrecht der Eltern), die innig-
 ste Verpflichtung der Kinder gegen ihre Erzeuger, als
 ihre natürliche Pfleger und Wohlthäter, zum Grunde
 unterzustellen. Die Zeugung, wodurch wir unsern Kin-
 dern Daseyn und Leben gaben, als ein eigenes unmittel-
 bar von uns selbst herrührendes Factum, muß für
 uns die erste und stärkste Verbindlichkeit gründen, un-
 sere Güter auf unsere Erzeugte übergehen zu lassen.
 Stärker noch muß diese Verbindlichkeit seyn, als selbst
 diejenige ist, die wir hierzu in Ansehung unserer Er-
 zeuger haben; weil der Akt, wodurch wir Leben und
 Daseyn

Daseyn von ihnen erhielten, doch nur fremdes Fat-
 tum war. Aus diesem natürlichen Grunde, sagt man
 ganz recht, daß die Liebe mehr unterwärts als auf-
 wärts steige. Dann aber, wann die eigene Zeugung —
 diese unmittelbar von uns selbst kommende, auf Erwe-
 kung und Mittheilung des Lebens abzwelkende Handlung,
 als der erste und mächtigste Beweggrund zur Liebe ge-
 gen die Kinder, nicht eintreten sollte d. h. bei erman-
 gelnder eigenen Descendenz, bleibt die Betrachtung
 der von den Erzeugern erhaltenen gleichen Wohlthat des
 Daseyns und Lebens, und so viel andern genossenen Gu-
 ten die allerstärkste Aufforderung zur Dankbarkeit gegen sie.
 Und wie dort ein vorzügliches Recht zu erben für die Kin-
 der, so wird hier nun auch ein gleiches Recht für die
 Eltern gegründet; weil Pflichten und Rechte sich überall
 entsprechen. Sehe man umher nach einem Fundament
 einer natürlichen Erbfolgeordnung, so lange man will:
 ein anderes wird man dennoch schwerlich finden, als
 eben die — nach den Graden der Verwandtschaft und Ver-
 bindung

bindung, auch in ihren Graden steigende Liebe. Dies ist das Gesetz der natürlichen Ordnung, und muß als solches unter den Menschen sein Ansehen und seine Gültigkeit behaupten (s. mein Naturrecht S. 351 = 55. verglichen mit S. 202, 207).

2. In Absicht auf die Succession der Ehegatten wollte ich — anstatt, die Frau einmal als Eigenthum, und dann als Kind des Mannes zu betrachten (welches doch höchstens nur mittelst einer gelehrten Fiktion gesagt und angenommen werden kann) — nun gleichfalls das Erbrecht des einen und des andern lieber sogleich auf die unter Ehegatten bestehende innigste Freundschaftsverbinding, und die daraus entspringende wechselseitige Neigung, ihr Wohlsseyn, auf jede mögliche Weise, zu befördern — gegründet wissen; wofern nicht, nach andern wichtigen, noch dringendern Beweggründen, eine andere Bestimmung der natürlichen Ordnung gemäßer befunden wird.

V. Ueber

Ueber die Klassifikation und Rangstellung der
Tugenden bei Cicero und Garve. —

Einer alten, von der Platonischen Schule her schon gewöhnlichen Methode zufolge, stellte man gewisse Haupttugenden (*virtutes cardinales*) voran; deren jeder sodann mehrere andere untergeordnet wurden. Unter jenen Haupttugenden räumte man der Klugheit die erste und oberste, der Gerechtigkeit die zweite Stelle ein: die dritte und vierte der Standhaftigkeit und Mäßigkeit. Zu den abgeleiteten (untergeordneten) Tugenden rechnete man z. B. Dankbarkeit, Freigebigkeit ic. als Zweige der Gerechtigkeit: Großmuth, Geduld, Treue und Beständigkeit, als Ableitungen der Standhaftigkeit: Leutseligkeit, Freundlichkeit, Versöhnlichkeit ic. gleichsam als Töchter der Mäßigkeit.

Ich finde bei dieser Anordnung überaus viel mißliches; obwohl dieselbe noch jetzt von einigen Sittenphi-

losophen

losophen beibehalten wird (s. Mably's Grundsätze
 der Sittenlehre, das ganze zweite Buch. Fergu-
 sons Grundsätze der Moralphilosophie S. 209 folg.
 Zuchefons Sittenlehre der Vernunft S. 339
 folg.). Die innere Tugend des Herzens ist in ihrer Na-
 tur ungetrennt und einzig; leidet keine Mehrheit und
 keine Vervielfältigung. Gelegenheiten und Gegenstände,
 wobei die tugendhafte Gesinnung sich wirksam beweiset,
 können unendlich manchfaltig seyn. Aber bei aller Ver-
 schiedenheit der Fälle und Anlässe, ihre Wirksamkeit zu
 beweisen, bleibet es dann doch nur immer die nemliche
 allgemeine Stimmung für Güte und Recht. Die tu-
 gendhafte Seele ist für alles Gute ohne Ausnahme
 geneigt. Gut — hier oder da? Gut — für diesen oder
 jenen? von der einen oder einer andern Art? machet nichts.
 Der Tugendhafte liebt das Gute, als solches. Er lie-
 bet das Recht — nicht etwa nur für diesen einzel-
 nen Fall, oder in dieser besondern Anwendung auf dieses
 bestimmte Object; sondern an und für sich und in
 seiner

seiner Allgemeinheit genommen. Wir müssen alles Gute lieben, oder können es gar nicht lieben. Das Gute muß dem Tugendhaften ganz gefallen: in jeder Anwendung und mit allen seinen Ausflüssen und allen seinen Früchten gefallen. Aus dieser allgemeinen und ungetheilten Rechtsliebe, die den Grundcharakter des Tugendhaften macht, als ihrer einzigen Quelle, müssen alle sittlichgute Handlungen entspringen. Wer würde einen Menschen tugendhaft nennen, der zwar geneigt ist, gegen seinen Wohlthäter dankbar zu seyn; aber ein hartes rachgieriges und grausames Betragen gegen Feinde noch billigen kann? Zwar kann es auch dem tugendliebenden Menschen in einem oder dem andern Fall leichter oder schwerer fallen, seine Tugend wirklich auszuüben, und zu beweisen. Aber seine Neigung für das, was gut und recht und edel ist, muß doch allgemein und unbeschränket seyn. Seine Neigung kann nicht zwischen dem Guten und dem Bösen getheilt seyn. Recht und Unrecht kann er doch nicht miteinander lieben.

Jenen

Jenen Beobachtungen nach würde ich bei jener Angabe und Stellung der Tugenden nun vorerst die Klugheit ganz wegstreichen. Klugheit gehöret zur Tugend; gehet der Tugend voran. Aber sie ist doch nicht die Tugend selbst. Sie ist nur eine zur Tugend vorbereitende Eigenschaft des Verstandes. Eine aufgeklärte, wohlunterrichtete, überlegende, auf Folge und Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen aufmerksame, zum Nachdenken gewöhnte Vernunft ist es, was man Klugheit nennt. Ohne sie kann keine wahre Tugend seyn. Sie ist selbst zur Einsicht und Beurtheilung aller tugendhaften Handlungen wesentlich. Das ganze Rechtsverhalten des Menschen bedarf ihrer Leitung und Begweisung; und ohne solche würde auch die beste Seele sich fast immer von dem richtigen Pfade der Tugend verlieren. Sie ist nicht Tugend, aber ein Princip der Tugend.

Was sodann jene übrige Tugenden betrifft, so kann auch hier nicht von der Tugend selbst, die in ihrem Wesen einzig ist, sondern nur von den verschiedenen Neben-

gen der Tugend, als so viel besonderen Pflichten, die Rede seyn. Gerechtigkeit, Standhaftigkeit und Mäßigkeit, mit allen verwandten, untergeordneten Tugenden, bezeichnen doch nur so viel verschiedene Anwendungen iener in sich selbst einzigen und allgemeinen Neigung für Güte und Recht, und quellen alle aus der innern — das Gute, in seiner ganzen Ausdehnung, mit Billigung und Wohlgefallen allumfassenden Stimmung des Herzens. Anders freilich äußert sich die Tugend hier, anders dort; die Darstellungsarten und Akkommodationen der Tugend, die Formen und Gestalten, worunter sie sich zeigt, sind verschieden. Ihre Substanz und Wesen aber ist einzig. Wie ein Körper auch unter dem verschiedensten Gewand doch immer der nemliche ist: eben so die Tugend! Und wie die nemliche und einzige Kraft der Sonne, nach Verschiedenheit der Gegenstände, auf die sie wirkt, die mannichfaltigste Effekte hervorbringt: so wirkt auch die Tugend — wie Lagen, Anlässe und Gegenstände es erfordern, zwar verschieden; aber sich selbst

selbst doch immer gleich. Sie machet uns mitleidig gegen Elende, duldsam gegen Fremde, gerecht gegen alle. Sie, die nemliche Tugend, d. h. die nemliche Stimmung der Seele für das erkannte Gute, machet den Menschen geneigt, nicht nur jedem andern das Seine zu lassen, sondern auch dem Leidenden und Dürftigen von dem Unseligen mitzutheilen; die Menschheit in seiner und in jeder andern Person zu erhalten und zu veredeln. Alle diese manchfaltige Uebungen der Tugend sind denn doch nur Früchte von einem und dem nemlichen Stamm.

Nun aber! wie dann diese Uebungen der Tugend zu ordnen sind? — Bei dieser Untersuchung müßte, wie mich deucht, nun gar nicht auf Würdigung, sondern bloß auf Abstammung gesehen werden. Die Frage von dem Prinzipat der Tugenden — ganz parallel dieser andern Frage von dem Prinzipat der Wissenschaften, scheint mir etwas wunderliches und unschickliches an sich zu haben. Fragen: ob es edler, besser, würdiger sei — gerecht zu seyn, oder mäßig zu seyn? ge-

G 2

duldig

duldig im Leiden, oder muthig in Gefahren zu seyn? Ob Dankbarkeit, oder Wohlthätigkeit, oder Treue in Geschäften? ob Gehorsam der Unterthanen, oder Billigkeit der Obern vorzüglicher sei? — sind in der That sehr paradoxe Fragen. Jede Tugend ist der andern gleich; denn die Tugend ist sich selbst doch gleich. Wohl kann in einzelnen Fällen — nach Lagen, Umständen und Verhältnissen, diese oder jene Tugendübung dringender, wesentlicher und fruchtbarer seyn. Als Handlung — nicht als Tugend, muß etwa eines dem andern nun vorgezogen werden. Etwa in einer besondern Lage kommt es mehr auf Muth, als Duldsamkeit an. Etwa für dieses Geschäft braucht es mehr Verschwiegenheit, als Betriebsamkeit. Aber Tugend bleibt, als Tugend, sich immer gleich. Nur gar zu oft vergessen wir das große Gesetz der Gleichheit. Zu sehr an die Begriffe aus der Bürgerwelt gewöhnt, wollen wir in der Naturwelt nun alles auch sogleich nach Rang und Würden vertheilen. Tugend über Tugend erheben, heißt im Grunde

nichts

nichts anderes, als ihre Einheit und ihr Wesen zernichten. Auch die verschiedenartigste Uebungen und Anwendungen der Tugend machen, in schönster Verbindung und innigster Harmonie, zusammen ein Ganzes.

Nicht von den Graden der Tugend rede ich. Allerdings giebt es, dem Grad nach, höhere und mindere, vollkommene und unvollkommene Tugend. Nur von den Arten der Tugend ist hier die Rede. Tugend — Uebung und Beweifung der Tugend, von dieser oder einer andern Art, hat immer gleichen Werth (s. meine Moral S. 294 folg.). Wenn aber nun nicht von der Würde, sondern von der Abstammung jener Tugenden die Frage ist, dann lassen sich allerdings wohl einige derselben, den übrigen voranstellen: insofern jene nun gewisse allgemeinere Begriffe; diese aber, die darunter liegende noch näher bestimmte Anwendungen bezeichnen. So wäre z. B. Standhaftigkeit, oder Mäßigkeit der allgemeinere — noch manche bestimmtere Anwendung unter sich befassende Begriff. Standhaftigkeit —
aber

aber wo? und wie? in was für Lagen? und bei welchen
 Gegenständen sie sich beweise? Etwa bei drückenden und
 langwierigen Leiden — Geduld; oder in unterhalte-
 nem Muth, bei drohenden Gefahren — Unerforsch-
 heit; oder in Gleichheit und Bestigkeit überlegter Vorsätze
 und guter Gesinnungen — Beständigkeit (und in be-
 sonderer Beziehung auf Personen, denen wir Freund-
 schaft und Dienste schuldig sind — Treue); oder durch
 anhaltenden Eifer bei mühevollen Geschäften — Arbeit-
 samkeit *ic.*: lauter abstammende, mit jenem Hauptbe-
 griff näher verwandte Unteranwendungen! Eben so der
 andere Hauptbegriff — Mäßigkeit. Was für Mä-
 ßigung nun? Mäßigung eines üppigen Triebes nach über-
 flüssigen Nahrungsmitteln — Frugalität. Oder Mä-
 ßigung einer rachgierigen Neigung gegen Feinde und Be-
 leidiger — Sanftmuth. Oder Mäßigung eines leiden-
 schaftlichen, leicht in Härte und Verfolgung übergehen-
 den Unwillens gegen Personen, deren Meinungen den
 unsrigen entgegengesetzt — Toleranz. Auch Gottse-
 ligkeit

ngkeit, Zucht und Gerechtigkeit (Tit. 2. 12.) bezeich-
 nen nur gewisse Sammlungen der unter irgend einem
 Hauptbegriff sich näher verwandten Uebungen von Tu-
 gend und Pflicht, und gelten für so viel allgemeinere
 Classen derselben — Selbstpflichten, Socialpflichten
 und Gottesdienstliche Pflichten.

Auch der vortrefliche Garve stimmt in vielen der
 vorigen Bemerkungen völlig überein (s. philosophische
 Anmerkungen B. 1. S. 25, 38). Herr Garve billigt
 die Vorstellungsart der Stoiker, daß die Tugend eigent-
 lich in der Seele selbst, einer eigenen Stimmung und
 Gestalt derselben, in dem Charakter des Menschen liege,
 und hiernach vielmehr, als nach der Menge, Umfang und
 Wichtigkeit der Handlungen und Wirkungen zu schät-
 zen sei: die zwar Folgen und Kennzeichen der tugend-
 haften Gesinnung sind, aber ihrer Anzahl und Fruchtbar-
 keit nach, von Umständen und Anlässen, und dem klei-
 nern oder größern Wirkungskreis abhängen, wovon der
 Mensch gesetzt wird, nach dessen ungleicher Beschaffen-
 heit;

heit, der eine, bei gleicher oder minderer Tugend, viel
 mehr Gutes wirken kann, als der andere, von dem nem-
 lichen oder einem noch vortreflichern Charakter. „Von
 zwei gleich reinen, gleich ergiebigen Quellen wässert die
 eine ein weites fruchtbares Gefilde, giebt tausend Woh-
 nungen der Menschen eines ihrer vornehmsten Bedürfnisse;
 befeuchtet ihre Felder, macht ihre Wiesen grün, ihre
 Bäume tragbar, die ganze Gegend anmuthig und reich:
 indef die andere durch einsame, unbewohnte, pflanzen-
 leere Länder ungenutzt und unbemerkt fortschleicht, sich
 entweder im Sande verliert oder in Moräste ausbreitet. „
 Herr Garve bemerkt sehr richtig, daß es mit dem La-
 ster eine ähnliche Beschaffenheit habe, und daß der ver-
 worfenste Mensch etwa nur wenig Böses thue, weil es
 ihm an Gelegenheit mangelt; da im Gegentheil ein an-
 derer von einem weniger verdorbenen Charakter —
 nachdem er in besondern Tagen sich befindet, wo Reizun-
 gen und Anlässe sich darbieten, etwa mehr oder größeres
 Uebel anrichtet. „ Eine feuerschwangere Wolke kann über

weite

weite Gegenden wegziehen, ohne einen einzigen Blitzstrahl
 zu schießen, weil kein Gegenstand ihr nahe genug kommt,
 den elektrischen Funken herauszulocken. Eine andere, nicht
 mehr mit diesem verderblichen Elemente angefüllt, giebt
 Schlag auf Schlag; zündet oder zerstört, weil sie über
 Städte und Dörfer wegzog, deren erhöhte Spizen ihre
 drohende Kraft auf sich leiteten und in Bewegung setzten.
 Bei allem dem Abstand und den mancherlei Stufen der
 Verbindlichkeit und des Verdienstes pflichtmäßiger Hand-
 lungen, nach ihrem mehr oder minder ausgebreiteten Ein-
 fluß und Wirksamkeit, erkennet doch auch Herr Garve
 die innere Gleichheit der Tugend in Absicht auf den
 Handelnden selbst, oder jene einzige tugendhafte Gesin-
 nung, welche alle diese Wirkungen erzeugt. Wie daher
 z. B. die Sorge eines guten Vaters für das Wohlfeyn
 seines Hauses zwar von einem ungleich beschränktern Ein-
 fluß ist, als die Sorge eines guten Fürsten für das Glück
 seines Volks: so verlieret doch jene, als Tugend, darum
 nichts an ihrem innern Werth, weil der wesentlich gute

Cha

Charakter — in welchem Subjekt er sich nun immer finden mag, und durch was für Lagen und Umstände sein Wirkungskreis beschränkt oder erweitert wird — immer den nemlichen, unentwendbaren und unveräußerlichen Werth behalten muß. Herr Garve findet die Betrachtungsart der Stoiker von der Tugend, als einer innern bleibenden Eigenschaft der Seele — die ihre Thätigkeit nur auf eine der verschiedenen Beschaffenheit der Lagen, Anlässe und Gegenstände angemessene manchfaltige Weise äussert — um so zweckmäßiger für die Moral, weil sie den Unterscheid zwischen dem Gesetzgeber und Moralisten genau bezeichnet: indem der Gesetzgeber seine Absicht nur auf Handlungen richtet, der Moralist aber unmittelbar auf Erwekung und Bildung guter Gesinnungen hinarbeitet; welche die Quellen und Principien aller guten Handlungen werden müssen. So weit Uebereinstimmung! Aus Gefälligkeit vielleicht für seinen Autor suchet der würdige Garve jene Abtheilung der vier Cardinaltugenden nun gleichwohl aufrechtzuhalten, und stellet zu dem En-

de (in den philosophischen Anmerkungen zu dem ersten Buch des Cicero von den Pflichten S. 60 folg.) die Sache unter einem dreifachen Gesichtspunkt dar. Ich erlaube mir hierbei einige Erinnerungen.

In Zurückführung auf die natürliche Dispositionen, als Grundlagen der verschiedenen Temperamente — das Kühne und Muthige bei dem einen, das Scharfsichtige bei dem andern, das Ehrliche und Gutherzige bei einem dritten, das Stille und Sanfte bei einem vierten, meint Herr Garve, erhielte die Eintheilung der Tugenden ein weniger schwankendes und weniger willkürliches Fundament. Aber mir scheint, unter diesem Gesichtspunct die Sache genommen, entsteht die Unbequemlichkeit, daß der Gegensatz jener Dispositionen nun auch einen gleichen Gegensatz der Tugenden zur Folge haben müsse: daß — wie dort der kühne Muth und die gelassene Stille, als Hauptzug des Temperaments, nicht wohl in einem und dem nemlichen Subjekt angenommen werden kann (Herr Garve redet auch selbst von verschiedenen

Subjel.

Subjekten), so auch nun Muth und Mäßigkeit, als Tugend, zwar einzeln und getrennt, bei verschiedenen Subjekten, nicht aber als in einem und dem nemlichen Subjekt zusammenvorhanden würden angesehen werden können.

Noch auffallender wird die Schwierigkeit in Verbindung mit dem zweiten Gesichtspunct, worunter Herr Garve die Sache betrachtet. Denn nun sollen sogar zu jeder tugendhaften Handlung alle diese Eigenschaften — Gerechtigkeit, Muth und Mäßigung zusammengehören: die erste, als die zum Handeln bestimmende Gesinnung; die zweite, als Nachdruckgebende Kraft; die dritte, als eine während der Handlung zu unterhaltende Besonnenheit und Freiheit der Seele. Erstens, werden also hier Dinge als nothwendig zusammenverbunden angesehen, die zuvor zu der nemlichen Absicht, als getrennt, und gewissermassen (wenn die vorige Vergleichung passen soll) als entgegengesetzt betrachtet wurden. Zweitens dünkt es mir bei weitem natürlicher zu seyn, Gerechtigkeit,

tigkeit, Mäßigung und Muth (denn Klugheit möchte
 ich überall den moralischen Tugenden nicht beigezählt
 wissen) für so viel ganz verschiedene Aeusserrungen, unter
 ganz verschiedenen Lagen, und bei ganz verschiedenen Ge-
 genständen zu nehmen; als miteinander sie zu Eigenschaf-
 ten jeder einzelnen guten Handlung zusammenschmel-
 zen. Ich führe einen Proceß. Durch Bestechungen oder
 einen andern unerlaubten Weg könnte ich mir einen gün-
 stigen Ausspruch des Richters verschaffen. Aber ich will
 keinen Vortheil gegen Ordnung und Gesetz mir erwerben.
 Hier bin ich gerecht. Ich habe Vermögen genug, die
 Werkzeuge eines üppigen Lebens in meine Gewalt zu brin-
 gen. Aber ich gehorche der Vernunft, und setze meinen
 Begierden ein Ziel. Da bin ich mäßig. Ich muß
 Wahrheiten lehren, die einen Großen und Mächtigen be-
 leidigen, von dem ich vielleicht angefeindet oder verfolgt
 zu werden fürchten kann; oder ich muß aus Pflicht et-
 nem Unternehmen mich unterziehen, wo Gefahr und Tod
 mir droht. Ich überwinde diese Vorstellung durch den
 mäch-

mächtigeren Gedanken von Pflicht. Nun bin ich muthig, Immer eine und dieselbe Tugend, d. h. die nemliche allgemeine Neigung für Güte und Recht ist es, die mir da und dort und hier so zu handeln gebietet, wie ich handele. Nur die Fälle und Gegenstände sind verschieden. Sehr gezwungen würde es seyn, wenn ich bei jedem solchen Fall alle jene Anwendungen der Tugend zusammenführen und zeigen wollte, wie Muth und Mäßigkeit und Gerechtigkeit in jeder einzelnen guten Handlung zugleich und miteinander wirksam sei. Man kann es, wenn man die Begriffe modelt, formt und stellet und erweitert, wie man will. Aber man verliethet zuletzt hierbei den einen in dem andern, und spricht eine Sprache, die der gewöhnliche Mensch nicht mehr versteht. Wenn ich z. B. einen unmäßigen Appetit nach einer schädlichen Speise einhalte: wer nennet das Gerechtigkeit? „Ich bin gegen mich selbst gerecht.“ Wohl! aber so bin ich gerecht, indem ich mäßig bin; oder mäßig, indem ich gerecht bin. Nun verwirren sich die Begriffe.

griffe. Drittens. Gesezt! daß Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Muth so viel nothwendige Eigenschaften jeder guten Handlung wären: darf ich nun die in jeder tugendhaften Handlung zusammensießende Eigenschaften auch so viel verschiedene Tugenden nennen? So wenig, denk ich, als ich die Bestandtheile einer und der nemlichen Sache nun für so viel Arten derselben Sache nehmen darf.

Dies führt mich zu dem dritten Gesichtspunkt hin, worunter Herr Garve jene sogenannte Cardinaltugenden dargestellt hat. Ingeniös und schön ist diese Darstellung, aber zur Rechtfertigung jener Classification halte ich sie für unzureichend. Der Gang des Herrn Garve hierbei ist analogisch. Er nimmt die moralische Vollkommenheit des Menschen unter der Vergleichung mit der Vollkommenheit seiner physischen Natur. Seinem physischen Wesen nach, sagt Herr Garve, ist der Mensch — Materie, Maschine, Thier und denkendes Ich. In der moralischen Natur finden sich vier Stüke, welche jenem physischen Zusammensaz entsprechen, und das sind die Cardinaltugenden: Muth — als die mechanische Kraft seiner Substanz; Mäßigung —

als

als die Ordnung und Temperatur der Maschine; Gerechtigkeit — als Vollkommenheit des thierischen Instincts; Klugheit endlich — als Ausbildung seines eigenen vernünftigen Ich. Aber — gehet nicht alle Tugend das vernünftige Ich des Menschen recht eigentlich an? Ohne diese Beziehung höret Stärke und Muth und Gerechtigkeit auf, Tugend zu seyn. Und wenn die moralische Vollkommenheit des Menschen in nichts andern, als in Tugend besteht; und jene vier Eigenschaften also nur die Elemente oder Bestandtheile der Tugend wären: so darf ich wohl eben so wenig vier besondere Arten der Tugenden daraus machen, als ich etwa Selbstständigkeit und Intelligenz, als Bestandtheile des Begriffs von einer geistigen Natur, nun für zwei besondere Arten von Geistern nehmen darf.

-
- | | | |
|----------|---------|---|
| Seite 14 | Zeile 4 | lies „seze,, für: sage. |
| — 16 | — 2 | v. u. lies „eben so,, für: aber s. |
| — 22 | — 5 | lies „in Seyn,, für: im Seyn. |
| — 32 | — 9 | lies „nur einzig,, für: und einzig. |
| — 43 | — 2 | v. u. lies „nachdrücklich,, für: natürlich. |
| — 50 | — 7 | lies „von dem Seinen,, für: vom Seinen. |
| — 55 | — 2 | v. u. lies „dürfen,, für: dürfen. |
| — 61 | — 2 | l. „unentbehrlich waren,, f. unentbehrlich war. |

20 23598 7 031

BLB Karlsruhe

