



Nb 48.

46 22
BEYTRÄGE

ZU



G E S C H I C H T E

DER PHILOSOPHIE.

HERAUSGEGEBEN

VON

GEORG GUSTAV FÜLLEBORN.

PROFESSOR AM ELISABETHANUM IN BRESLAU.

~~VIERTES STÜCK.~~

ZÜLLICHAU UND FREYSTADT,

IN DER FROMMANNISCHEN BUCHHANDLUNG

1794

BRITISH



G E S C H I C H T E

DER ERHESCHEN



GEHÖRT ZUM FACH

7887



92362

II

NUTZUNG UND ERHALTUNG

IN DER UNIVERSITÄT WILJASKA

I n h a l t.

1. Ueber Christian Thomafius Philosophie.
Mit Auszügen aus seinen philosophi-
schen Schriften. Seite 7

2. Ueber Geschichte der philosophischen
Kunst-Sprache unter den Deutschen. 116

3. Einige allgemeine Resultate aus der
Geschichte der Philosophie. 145

4. Kurze Geschichte der Logik bey den
Griechen. 160

5. Plan

5. Plan zu einer Geschichte der Philo-
sophie, Seite 180
6. Von der Verschiedenheit der alten und
neuen Philosophie. 187

Alles vom Herausgeber.

ÜBER
CHRIST. THOMASII PHILOSOPHIE.

Mit Auszügen
aus seinen philosophischen Schriften.

Eine vollständige Biographie des verdienstvollen Thomafius ist dem Zwecke dieser Beyträge nicht gemäß *). Eben so wenig ist es meine Absicht, zu untersuchen: inwiefern Thomafius durch die Anwendung seiner phi-

*) So viel ich weiß, ist noch keine bessere und vollständigere vorhanden, als die von Schrökh gelieferte, Allg. Biog. Fünfter Theil. S. 266 f. gewifs mehr, als bloßer Versuch, wofür sie der Hr. Verfasser ausgiebt.

lophilischen Ideen ein Wohlthäter seines Zeitalters sowohl, als der deutschen Nation überhaupt geworden sey. Ich habe mir nur die Frage vorgelegt: *Welches sind die Verdienste Christian Thomafius um die Philosophie, als Wissenschaft?* Da aber die Beantwortung dieser speciellen Frage so vortheilhaft nicht ausfallen kann, wie eine Untersuchung über die gesammten Verdienste unsers Philofophen: so wird eine Verwahrung gegen mögliche Vorwürfe der Ungerechtigkeit und Verkleinerungsfucht vielleicht nicht ganz unnöthig seyn. Dazu mag folgendes Urtheil von Schrökh dienen, welches gewifs jeder Unpartheyische mit mir unterschreibt: „Ein „Mann, sagt er *), der weiter nichts Grosses „ausgeführt hätte, als dafs er die Freyheit „zu denken, zu lehren und zu schreiben, „mit einem solchen Kampfe so hoch gebracht „hätte, wie Thomafius, würde schon darum „an eine unaufhörliche Dankbarkeit der Nach- „welt Anspruch machen können. Aber wer „auch so viel Licht in mehrere Wissensschaf- „ten

*) Ang. B. S. 392 f.

„ten einzuführen, so viele Vorurtheile zu
„stürzen, und überhaupt so unermüdet und
„glücklich zum Besten der Gelehrsamkeit und
„der Menschen-Rechte zu arbeiten wüste,
„wie er: der würde mit gleichem Vertrauen,
„wie Thomafius, sich auf dasjenige berufen
„können, was er gethan hat; wenn gleich
„manches davon nur innerhalb Versuche ste-
„hen geblieben ist.“

Aus der Lebens- und Zeit-Geschichte un-
sers Philosophen ist natürlich bey dieser Un-
tersuchung nur wenig mitzunehmen. Wir
fragen nicht: Wie Thomafius das geworden
sey, wofür wir ihn anerkennen, nicht,
warum er nur so viel, und nicht mehr ge-
leistet habe? sondern, was er, Zeuge sei-
ner vorhandnen Schriften, wirklich geleistet
habe. Da sich aber die Eigenheiten des Gei-
stes und der ganzen Individualität eines Man-
nes vor allen in seinen philosophischen Wer-
ken, zumahl wenn dieselben auf Originalität
Anspruch machen, deutlich abdrücken, und
darauf wesentlichen Einfluß haben: so müs-
sen hier voraus einige allgemeine Punkte be-
rührt werden, die den Geist und Character

dieses Mannes angehen, und in seine Bemühungen für die Philosophie übergegangen sind.

Erstens seine Idee von dem Zwecke der Gelehrsamkeit überhaupt. Die Gelehrsamkeit, sagt er *), ist eine Erkenntniß, wodurch der Mensch geschickt gemacht wird, das Wahre von dem Falschen, das Gute von dem Bösen zu unterscheiden, und dessen wahre oder wahrscheinliche Ursachen anzugeben, um dadurch seine und anderer Menschen zeitliche und ewige Glückseligkeit zu befördern **). Ich halte den für einen gelehrten Mann, der etliche wenige Wahrheiten gewiß weiß, die er zum gemeinen Nutzen anwenden und daraus in andern Wissenschaften mancherley Wahrheiten herleiten kann, der übrigens aber wohl weiß, daß die Welt voll leeren Wahnes sey, und daher seine Wahrheiten sowohl, als diesen leeren Wahn der Welt Andern deutlich vor

Au-

*) Einl. zur Vernunft-Lehre S. 1. Vierte Aufl.
v. J. 1711.

**) Ebend. S. 5.

Augen stellen kann *). Alle Gelehrsamkeit zerfällt in zwey Theile: Gottesgelahrtheit und Weltweisheit, wovon die erste ihre Quelle in der Offenbarung, die letztre im menschlichen Verstande hat **). Alles dasjenige ist keine Gelehrsamkeit zu nennen, was weder im menschlichen Leben Nutzen hat, noch zur Seeligkeit anführt. Gemeinnützigkeit also, d. h. augenblikliche Brauchbarkeit der Kenntnisse im gemeinen Leben ist ihm der Zweck aller Gelehrsamkeit, und alle Kenntnisse, die diesen Zweck nur mittelbar oder langsam befördern helfen, z. B. Sprachstudium sind in seinen Augen gering und von keinem sonderlichen Werthe. Aus dieser Idee entsprang, oder erklärt sich wenigstens,

Zweytens der Eifer, womit er die Scholastische Philosophie zu verdrängen suchte. Man weiß ja wohl, wie es den Systemstürmern in allen Wissenschaften zu gehen pflegt. Sie werfen gemeinlich das Gute mit dem Schlech-

A 3 ten

*) S. 6. f.

**) S. 11. f.

ten zugleich über Bord, und suchen überall, wenn nicht den entgegengesetzten, doch einen andern Weg zu gehen. Sie bekommen allmählig, auch wenn sie die besten Menschen sind, einen gewissen Reformator-Stolz, der ihnen nicht erlaubt, auch nur im Mindesten sich dem bekriegten Systeme wieder zu nähern, und der sie zuletzt auch gegen alle andere Systeme aufbringt. Heftigkeit, Spötereiy und entscheidender Ton finden sich unvermerkt ein, und machen einen solchen Reformator zuletzt für alle billigen Urtheile unzugänglich. Dieß war ohnstreitig auch bey Thomafius der Fall. Da er die Aristotelische oder Scholastische Philosophie theils wegen ihrer systematischen Slaverey, theils wegen ihrer spizfindigen, schweren und nichtgemeinnützigen Speculationen hafte und zu zerstöhren suchte: so bemühte er sich dagegen, eine gewisse Freyheit im Philosophiren gemein zu machen, und, mit Uebergehung aller Speculation, über allgemeine Gegenstände so leicht, verständlich und angenehm, als möglich, zu schwatzen. Aber alles practische Philosophiren wird schal und leicht, wenn es sich nicht auf vorhergegangne gründliche Spe-

Speculation gründet, und um für die Welt recht gemeinnützig raisonniren zu können, muß man für sich sehr spizfindig speculirt haben. Heut ist der erklärteste Gegner aller bloß speculativen Wissenschaften doch wenigstens billig genug, zuzugeben, daß es gut und vortheilhaft sey, wenn eine besondere Klasse von Gelehrten sich damit abgebe und gleichsam ein Tribunal der ersten Principien ausmache. Aber Thomafius erklärt durchaus solche Beschäftigungen für unnütz, Thorheit und Müßiggang. Daher kam es, daß er besonders in den Theilen der Philosophie, die ohne Speculation nicht gründlich behandelt werden können, äußerst leicht und oberflächlich raisonnirt, und alle, selbst die wichtigsten Fragen, bey deren Untersuchung eine gewisse Subtilität unvermeidlich ist, leichtfertig übergieng. Er erklärt sich hierüber ziemlich artig: „Ich würde es wahrlich nicht lesen, wenn auch hundert Bände über die Frage geschrieben wären: ob die Bewegung oder das Licht der Sonne wärmt? oder ob das Licht der Sonne die Ursache der Bewegung, oder diese die Ursache von jenem sey? Ich würde mich in Einfalt des

„Lichts und der Wärme der Sonne bedienen,
 „und andre unterdeffen bey einem Kamin-
 „feuer oder Wachlicht darüber disputiren
 „lassen. Ein hungriger Wanderer ist im Gast-
 „hose die Speise, die ihm vorgefetzt ist, und
 „läßt unterdeffen die Philosophen unterschied-
 „ner Systeme streiten: ob der Geschmack in
 „der Speise oder in der Zunge stecke? *)“
 Alles zu seiner Zeit und an seinem Orte,
 würden wir dagegen sagen können, aber
 Thomafius glich in der That einem hungrigen
 Wanderer, der sich immer bald zu Tische
 setzen will. Zu diesem *Eifer für Popularität*
 gefellte sich dann

*Drittens seine Gleichgültigkeit in Rücksicht
 der philosophischen Sprache.* So gut auch die
 Anmerkungen sind, die er in seiner practi-
 schen Logik über die Bestimmtheit der Aus-
 drücke beybringt **); so wenig befolgt er sie
 in seinen philosophischen Schriften selbst. Es
 ist

*) Ausüb. der Sittenlehre S. 546. Dritte Aufl. v.
 J. 1704.

**) Ausüb. der Vern. 3. Hauptstük. Nach der
 Ausg. v. J. 1710.

ist einerley, ob du es so oder anders nennst; bemühe dich diese Tugenden auszuüben, und streite nicht über ihre Benennung; mögen es andere nach ihrem Gefallen nennen; ich streite mich nicht um ein Wort oder Ausdruck; binde dich in Definitionen nicht an die Worte; die Wahrheiten zu unterscheiden, magst du Namen brauchen, welche du willst: diese und ähnliche Aeufferungen finden sich auf allen Bogen seiner Lehrbücher. In unsern Zeiten ist es überflüssig, das Seichte und Schädliche einer solchen Facilitas in verbis erst erweisen zu wollen, und Thomafius selbst würde, wenn er unbefangener gewesen wäre, durch seine eigne Erfahrung belehrt worden seyn, daß Worte und Begriffe genauer zusammenhängen, als er glaubte. Wir haben gelernt, wie wichtig z. B. die Unterscheidung der Wörter: Empfindung, Vorstellung, Idee, Gedanke, Begriff, Erkenntnis u. a. ist, die er alle zusammen für gleichbedeutend nimmt, und wir suchen alle Wortstreite eben dadurch zu vermeiden, daß wir die Wörter vorher bestimmen, so wie er im Gegentheile solchen Streitigkeiten dadurch zu entgehen glaubte, wenn er einem

jeden die Erlaubnis gäbe, Wörter zu brauchen, welche er wolle. Ich will hier nicht bey der Frage verweilen: Ob die deutsche Sprache damals auch schon von der Beschaffenheit war, daß ein philosophischer Schriftsteller, der sich ihrer beynah zuerst bediente, eine solche Bestimmtheit einführen oder auch selbst nur abnden konnte. Thomafius hat gezeigt, daß er seiner Sprache Herr werden konnte, wenn er wollte, und kein Schriftsteller pflegt gewöhnlich peinlicher in seinen Ausdrücken zu seyn, als der, welcher in einer noch nicht zubereiteten und hinlänglich reichen Sprache schreibt, wie das Beyspiel Ciceros und Wolfens bestätigt. Aber, wie erwähnt, hier ist immer nur die Rede davon: *was* hat Thomafius, Zeuge seiner Schriften, gethan, nicht: warum hat er es nicht besser gemacht?

Ein wichtiger Punct ist *viertens* seine religiöse Ueberzeugung, seine feste Anhänglichkeit an das System seiner Kirche, die zuletzt in Mysticismus ausartete. Ich will gar nicht untersuchen, in wiefern überhaupt die Anhänglichkeit an ein positives Religionsystem einem Philosophen hinderlich oder beförderlich

lich

lich sey, die Wahrheit zu finden. Bey Thomafius war fie ohnftreitig das erfte. Er brachte zu wenig Zutrauen auf die menfchliche Vernunft und Willenskraft zu der Unterfuchung diefer Seelenvermögen mit, und hielt es daher für unnütz oder vergeblich, tiefer in ihre Natur einzudringen. Dem Kirchenhistoriker prägt er in einer feiner Schriften fehr nachdrücklich die Regel ein: feine Religion ganz zu vergeffen, fo lang er unterfuche und fchreibe; er hätte fie auch bey feinem philofophifchen Studium befolgen follen. Es ift uns heut faft unbegreiflich, wie Thomafius bey feinen vollkommenen Regelgläubigen Aeufferungen dennoch verketzert werden konnte. — Bey den Bemerkungen über feine Sittenlehre wird diefer Punct näher erläutert werden.

Fünftens darf ich auch feine *Streifereyen* durch alle *Wiffenfchaften* und *Künfte* nicht unberührt laffen, von denen er beftändig einige Beute für die *Philofophie* nach Hauſe brachte: von welcher Art, davon zeugen mehrere Beyſpiele. Eine chymifche oder phyfiologifche Eintheilung veranlaſte ihn ſogleich, in der *Philofophie* auf etwas ähnliches

ehes

ches zu denken: ein anatomischer Lehrsatz gab ihm Gelegenheit, irgend eine philosophische Hypothese aufzustützen, wiewohl er ihn nie lange verfolgte, und die Uebereinstimmung mehrerer Wissenschaften in der Zahl gewisser Divisionen oder Klassificationen war ihm schon ein halber Beweis für die Richtigkeit seiner Eintheilungen in der Logik oder Moral *). Sogar ein zufällig gewähltes Beyspiel aus einer andern Wissenschaft führt ihn oft durch fortgesetzte Vergleichen auf Behauptungen, die er ohne dieses Beyspiel kaum gewagt haben würde.

Endlich gehört hierher seine *Begierde nach Originalität*, die ihn oft abhielt, das Gute, was andre vor ihm und zu seiner Zeit lehrten, zu benutzen und in sein System aufzunehmen. Man weiß z. B. wie hart er über Tschirnhausen u. a. urtheilte.

Viele andre Punkte, welche in einer Characteristik Thomafius des Gelehrten oder des Menschen Platz finden müßten, gehören in

*) S. zum Beyspiel Auszug der pract. Moral §. 14.

in den gegenwärtigen Versuch nicht. Ich wage es, zu der Beantwortung der oben angegebenen Frage fortzugehen, wenn ich vorher noch mit Thomafius Worten seine Schilderung eines ächten Philosophen eingedrückt habe *).

„Ich verstehe unter einem ächten Weltweisen einen Mann, der einen scharfsinnigen und durchdringenden Verstand hat, der stets richtig und bündig urtheilt: der mit dem allgemeinen und höchstnöthigen Werkzeuge aller Wissenschaften, der Geschichte, genau bekannt ist: der seine Philosophie von der Selbsterkenntnis anfängt und durch die Dämpfung seiner Leidenschaften sein höchstes Gut, die innere Gemüthsruhe, sich zu verschaffen bemüht ist: der die Bosheit der Welt kennt, und durch eine tägliche und auf sichere Regeln gegründete Erfahrung allen Menschen, mit denen er umgeht, wenn sie sich auch noch so sehr verstellen, bis ins Innere sieht:

*) Dedication der Einl. zur Vern. S. 3.

„sieht: der geschickt ist, eine seinem
 „Geiste gemäße Lebensart zu erwählen,
 „und die dazu gehörigen Güter des Le-
 „bens, welche selbst seiner Tugend (mehr
 „Gelegenheit geben, rechtmäßig zu er-
 „werben, zu erhalten, zu vermehren
 „und anzuwenden: der in allen seinen
 „Handlungen ein rechtmäßiges Decorum
 „zeigt, ohne welches alle Philosophie
 „eitel und bloße Pedanterey seyn würde.

Diese, an sich gewiß nicht schlechte, Schilderung kann zuvörderst Statt vieler andern Stellen zum Belage dienen, was Thomafius in seinen Begriff von Philosophie zusammenfaßt.

Man sieht allenfalls aus einem flüchtigen Studium seiner Schriften, daß er sich die Philosophie so eigentlich gar nicht als Wissenschaft dachte, das heißt, als einen Inbegriff gewisser eigenthümlicher, von andern z. B. mathematischen und historischen Kenntnissen unterschiedener Erkenntnisse, die für sich ein Ganzes ausmachen, und auf Einem Grunde beruhen. „Die Weltweisheit, sagt
 „er,

„er *), die über die Kreaturen raisonnirt, „erstreckt sich über gegenwärtige und vergangne Dinge,“ und er hat in dieser hingeworfenen Aeufferung die bestimmteste Definition seines Begrifs von Philosophie gegeben, wie er aus allen seinen Schriften hervorleuchtet. Wenn er ferner die Vernunftlehre und Geschichte die beyden Instrumente der Weltweisheit nennt **): so sieht man leicht, daß er sich dabey durchaus kein bestimmtes System einer wissenschaftlichen Philosophie gedacht habe. Sie ist ihm eine Sammlung von Bemerkungen und Raifonnements über Wahr und Falsch, Gut und Böse, wozu die Vernunftlehre die Regeln, und die Geschichte den Stoff liefert. Man darf also nicht erwarten, daß er zu einer bessern Bestimmung des Begrifs von Philosophie oder zu einer systematischen Anordnung des Ganzen und dessen Theile beygetragen habe.

Was die Metaphysik angeht, so nahm er sie in seinen philosophischen Cursus gar nicht auf.

*) Einl. zur Vern. S. 7.

**) Ebend. S. 8.

auf. Freylich war sie unter den Händen der scholastischen Philosophen nichts weiter, als ein Wörterbuch subtiler Kunstwörter und Unterscheidungen geworden; und Thomafius hatte die ganze Secte mit allen ihren Subtilitäten *). Einen Theil der Ontologie nahm er in die Logik (drittes Hauptstück) auf, die natürliche Theologie war ihm gegen die geoffenbarte zu gering und unbedeutend, um ihr ein besonderes Studium zu widmen. Er erklärt sich hierüber in der Moral bestimmt und richtig (S. Auszüge §. 8. f.). In Rücksicht der Pneumatologie, die damahls einen wichtigen Theil der Metaphysik ausmachte, liefs er sich durch die Schriften der sogenannten Mofaischen Philosophen zu Träumereyen

*) Von der Metaphysik, sagt er, habe ich mir eine widerwärtige Impression gemacht, indem ich mir eingebildet, dafs die darinn enthaltenen Grillen fähig sind, einen gesunden Menschen solchergestalt zu verderben, dafs ihm Würmer im Gehirne wachsen, und dafs dadurch der meiste Zwiespalt in Religionsfachen entstanden, und noch erhalten werde. *Scherz- und ernsthafte Gedanken.* Mon. März. Vergl. Seine Cautelen Kap. 12.

reyen und Paradoxieen verleiten, die ins Abgeschmackte fallen. Zwar geht er von dem bescheidenen und richtigen Urtheile aus, daß die Vernunft von dem Wesen eines Geistes nichts wisse, aber eben darum glaubt er, diese Kenntniss aus der heiligen Schrift schöpfen zu müssen. Hier fand er also Grund zu der Meynung von einem allgemeinen Weltgeiste und von zwey Geistern im Menschen, dem guten und bösen. Sein ganzer *Versuch vom Wesen eines Geistes* ist eine Sammlung von mystischen und biblischphysicalischen Subtilitäten, und scheint, wie aus seinem übrigen Gedankenystem, gleichsam abgerissen zu seyn. Wenn man nach seiner Pfycho-
logie fragt: so darf ich zu seiner Ehre auf die Erklärung verweisen, die er in der Logik (S. Ausz. §. 6.) thut: eine Pfycho-
logie aus bloßer Vernunft hielt er für unmöglich, und er erholte sich auch dafür in seinen mystischen Speculationen.

Kein denkender Mann, und das war doch Thomafius gewiß, kann nur einen Schritt in irgend einem Theile der Philosophie thun, ohne auf die Fragen zu stoßen: Welches sind die Gründe, Grundsätze und Gränzen
der



menschlichen Erkenntnis? Warum nennen wir dies wahr, jenes falsch? Was berechtigt uns zu Urtheilen und Schlüssen? u. d. m. Wir rechnen jetzt die ersten Untersuchungen über diese Fragen zur Metaphysik, inwiefern sie die ersten Principien des Erkennens aufstellen und prüfen soll. Thomafius hat sie, wie mehrere ältere Philosophen, in der Logik abgehandelt, und ich darf ohne Scheu sagen, daß dieser Theil seiner Logik gewiß nicht der schlechteste ist. Die folgenden Auszüge werden jeden unpartheyischen Leser davon überzeugen. Nicht nur der gemachte Unterschied zwischen leidenden und thätigen Vorstellungen (er nennt es Gedanken), sondern die gesammte Entwikelung der Art, wie wir Erkenntnis erlangen, seine Distinction zwischen Empfindlichkeit und Verstand (Receptivität und Spontaneität), und vor allen das aufgestellte Princip der Erkenntnis, ist, dünkt mich, so ächt philosophisch, daß mehrere Leser eine große Annäherung an die Kantischen Darstellungen finden werden. Der ganze Abschnitt von den Gegenständen der Erkenntnis zeugt von einer bescheidenen, und, fast möchte ich sagen, kritischen Art

zu philosophieren, wie man sie sonst an keinem Philosophen jener Zeit findet. Es wäre zu wünschen, daß Thomafius, durch irgend einen Umstand veranlaßt, diesen angefangenen Untersuchungen weiter nachgegangen seyn möchte, oder daß sie Wolfens Aufmerksamkeit auf sich gezogen hätten. Vielleicht wäre dann schon früher eine kritische Durchforschung des menschlichen Erkenntnisvermögens veranlaßt worden.

So sehr auch dieser Theil der Logik unsers Thomafius den Beyfall und die Achtung denkender Leser verdient; so wenig hat er doch für die eigentliche Logik, in unserm Sinne, etwas Neues oder Merkwürdiges geleistet. Sein ganzes Verdienst beschränkt sich auch hier vornemlich nur darauf, daß er die Wissenschaft von Subtilitäten reinigen half *), die Aufmerksamkeit des unscholasti-

B 2

schen

*) In der Logica glaube ich nicht, daß fünf Prädicabilia, zehn Prädicamenta und drey Figura Syllogismorum seyn. Ich halte dafür, daß die Logik, die wir in Schulen und Academieen lernen, zur Erforschung der Wahrheit ja so viel helfe,

schen Publicums dafür gewann, und dabey Gelegenheit nahm, manche für seine Zeit treffliche und heilsame Wahrheiten zu sagen, und durch eine Art von wissenschaftlicher Deduction eingänglicher zu machen.

Alle in der Folge mehr beyläufig gefällten Urtheile über den Unwerth und die Unbrauchbarkeit der damaligen Philosophie überhaupt, hatte er in einem früher erschienenen Werke: Einleitung in die Hof-Philosophie (wir könnten sagen, Lebensphilosophie) ausführlicher und gründlicher auseinandergesetzt. Er zeigt hier mit vieler Laune und Bitterkeit, wie wenig die damalige Metaphysik, Logik und Moral Einfluß auf das wirkliche Leben habe, entwickelt die Fehler der Aristotelischen und Cartesianischen Philosophie, und empfiehlt vor allen die Bearbeitung der Vernunftlehre oder Denkwissenschaft. Zu sehr eingenommen gegen die Pedanterey der Gelehrten und für den Ton der großen Welt, und überall von der Idee der Gemeinnützigkeit geleitet,

ver-

helfe, als wenn ich mit einem Strohalm ein Schiff-Pfund aufheben wollte. Abend.

verfehlte er auch in diesem Werke die richtige Mittelstrasse, und so interessant auch ein Auszug daraus zur Kenntniss des damaligen Tons unter den Gelehrten und der Behandlung der Wissenschaften seyn würde, so wenig schien er mir für den gegenwärtigen Zweck passend *). Die wissenschaftlichen Bemerkungen hat er ohnedem in seine beyden, im Auszuge gelieferten, Lehrbücher mit aufgenommen.

Was seine Sittenlehre anbetrifft: so haben sich auch hier die Eigenheiten seines Geistes und Characters deutlich abgedrückt. Dem Systeme der geoffenbarten Religion treu und ein abgefagter Feind der Aristotelischen und zum Theil auch der Cartesischen Philosophie, erklärt er das Zutrauen auf die Kräfte der menschlichen Vernunft und des Willens für ungegründet, und die subtilen Speculationen

B 3

sei-

*) Thomafius hat dies mit allen Reformatoren gemein, daß er überall lieber einreißt, als aufbaut. Auch in diesem Werke kann er vor lauter Streitigkeiten und Widerlegungen nicht dazu kommen, seine eignen Ideen gründlich und ausführlich auseinander zu setzen.

seiner Vorgänger für unbrauchbar. Ueberall bemüht, das Unpractische, oder wie er es oft nennt, den Unrath aus der Gelahrtheit fortzuschaffen zu helfen, sucht er die Sittenlehre nach Möglichkeit zu vereinfachen und für das practische Leben anwendbar zu machen. Darinn stimmt er zwar mit den Meisten der frühern Moralisten überein, daß das höchste Gut des Menschen Glückseligkeit, d. h. wahre Gemüthsruhe sey. Aber in der Bestimmung des Principis der Moral, oder wie er sich ausdrückt, des Mittels zu diesem Zwecke, unterscheidet er sich von ihnen. Ein großer Theil der Moralisten glaubte, dieses Princip in der Selbstliebe gefunden zu haben, in dem allgemeinen Triebe der Menschen, ihre Glückseligkeit zu befördern. Sie sahen in diesem Triebe nicht nur den Grund alles Handelns, sondern auch den letzten Zweck desselben. Ich will bey diesem Princip nicht verweilen, aber wäre es auch noch so unrein, so konnte schwerlich diese Unreinigkeit unsern Thomasius verleitet haben, es zu verwerfen: es würde vielmehr seiner Idee von der Verdorbenheit des menschlichen Willens trefflich zu Statten gekommen seyn.

Soll

Soll ich mir selbst einen Entwurf machen, wie er auf sein Princip gekommen seyn kann: so würde ich ohngefähr Folgendes am wahrscheinlichsten finden. Es war ihm einleuchtend, daß das Wohl des Ganzen der Zweck der Handlungen eines jeden Individui seyn müsse, und daß jedes einzelne Mitglied sein eignes Wohl durch das Ganze befördere. Ueberall und zu jeder Zeit seinen Nebenmenschen nützlich zu werden, das war die allgemeine wohlgemeinte Absicht aller seiner Bemühungen, und er konnte selbst diejenigen Kenntnisse nicht leiden, die sich nicht sogleich für die Welt brauchbar machen ließen. Da er nun jede gute Aeußerung und Absicht des Willens Liebe nannte: so giebt er auch dem Bestreben, für das Wohl des Ganzen thätig zu seyn, den Namen Liebe. Da er ferner in seinen Begriff von Liebe durchaus zwey Subjecte aufnahm, eins, welches liebt, und das andre, welches geliebt wird, oder nach seinen Ausdrücken, da die Liebe aufer sich geht: so war es natürlich, daß er die Selbstliebe nicht als allgemeines und erstes Princip aufstellen konnte. Alle Liebe geht auf Dinge aufer uns, und da

außer und um uns nichts Edleres und mit uns Verwandteres da ist, als der Mensch, auf andre Menschen. Nun können wir aber die Menschen, (um mich eines neuern Ausdrucks zu bedienen) entweder als Zweck oder als Mittel lieben: die erstre Liebe ist die, welche Thomafius die vernünftige nennt. Lieben wir die Menschen als Mittel, so betrachten wir sie offenbar als Mittel zur Befriedigung unsrer Sinnlichkeit. Alle sinnlichen Neigungen sind theils von frühern Moralisten, theils in der Bibel *), unter die drey Klassen, der Wollust, des Ehrgeizes und der Habfucht gebracht. Folglich erscheinen diese drey Hauptneigungen bey Thomafius unter dem Namen der unvernünftigen Liebe, die zwar ebenfalls die Absicht hat, Gemüthsruhe zu befördern, aber statt deren nichts, als Unruhe, hervorbringt.

Ein sehr wichtiges Hindernis, welches sich bey Thomafius einer tiefen und gründlichen

*) Hierauf beruft er sich ausdrücklich Sitt. Th. 2. S. 53o. (Augenlust, Fleischeslust und hoffärtiges Leben.)

lichern Untersuchung der practischen, wie der theoretischen Philosophie entgegenstellte, ist die Gleichgültigkeit, womit er die Sprache behandelte. Seinerseits fest überzeugt, daß es auf die Wörter gar nicht ankomme, wenn man nur, wie er oft sagt, über die Beschaffenheiten einig sey, braucht er Gemüthsneigung, Affect, Leidenschaft, Passion, Trieb, Verlangen und Begierde eins für das andre, und ohne diese ganz verschiednen Begriffe auch nur einigermaßen zu unterscheiden. Die erstern drey sind ihm sogar mit Lastern bey nahe ganz synonym. Daher kann derjenige, welcher sich einen Unterschied bey diesen Begriffen festgestellt hat, fast in jedem Paragraphen des Verfassers Widersprüche und Irrthümer finden. Daher wird es einleuchtend, warum er ganz und gar keine Rücksicht auf die in der Natur des Menschen gegründeten Triebe nimmt, warum ihm die große Verschiedenheit zwischen Trieb und Leidenschaft gar nicht in den Sinn kommt, und warum er so manche wichtige Themata, die in unsern Ethiken abgehandelt werden, unberührt läßt. Er hat immer schon die volle Leidenschaft vor Augen, und hat sich

also der Mühe entübrigt, den ersten Keimen derselben nachzuspüren und sie in ihrem Wachsthum zu belauschen. Seine Idee von Gemüthsruhe, die im Grunde eine Stoische Apathie ist, erlaubt ihm nicht, an irgend einem Triebe etwas Gutes zu finden, weil ihm jeder schon Leidenschaft, d. h. unruhige Bewegung ist. Seine Beschreibungen der Leidenschaften sind nichts, als Charactere wollüstiger, ehrgeiziger und habfüchtiger Individuen, gemeinlich sehr richtig, aber immer auf das stärkste gezeichnet. Das einzige, was auch dieser Characterisirung schadet, ist, daß er die Leidenschaften zu abgeschnitten und isolirt nimmt, und daher oft der einen allein beylegt, was die übrigen eben so wohl an sich haben.

Die Unbestimmtheit in der Terminologie rächt sich an ihm auch in diesem Theile seiner Philosophie. Alle Augenblicke sieht er sich genöthigt, seine Benennungen zu rechtfertigen, und vorhergehende Ausdrücke in der Folge einzuschränken oder zurückzunehmen. Wenn er z. B. Anfangs behauptet, Freude und Schmerz seyn keine Leidenschaften, und sie demohnerachtet gegen das Ende
unter

unter dieser Gestalt aufführt, so muß er seine Zuflucht zu einer Künsteley nehmen, welche viel subtiler und spizfindiger ist, als manche andre, die er an frühern Moralisten bitter tadelt. Und wenn er so oft seinem Leser zuruft: Nenne es so oder so, nur streite nicht um Worte; so haben ihm mehrere seiner Gegner gezeigt, daß er eben durch diese Willfährigkeit wahren Sachen-Streit, wenn ich so sagen darf, veranlaßt habe.

Eins der schwersten und wichtigsten Probleme, die Frage über die menschliche Freyheit, hat er äußerst leicht abgefertigt. Aber er ist zu entschuldigen. Denn da er bey allen seinen philosophischen Untersuchungen immer das System der geoffenbarten Religion vor Augen behielt: so mußte es ihm unnützscheinen, einen Gegenstand zu untersuchen, über welchen ihm die Bibel schon ganz abgesprachen zu haben schien. Er erklärt sich darüber ausdrücklich so: „Zu der Erkenntnis des natürlichen Unvermögens und Unzulänglichkeit der menschlichen Kräfte haben mich so viel klare Sprüche, die in allen Büchern heil. Schrift stehen, durch Gottes Gnade

„Gnade gebracht, und gewiesen, wie die
„mir noch anklebende gemeine Lehre unsrer
„Leute von dem freyen Willen des Menschen
„damit nicht bestehen könne *).“ „Gott, sagt
„er in seinem Glaubensbekenntnis, ist allein
„der Urheber und Vollender der höchsten
„Glückseligkeit, und der Mensch trägt dazu
„nichts bey, als Hindernis und Widerstand,
„und, wenn es hoch kommt, Unterlassung
„dieses Widerstandes **).“ Er versteht also
unter Freyheit eigentlich die freye Macht des
menschlichen Willens, besser zu werden,
ohne göttlichen Beystand, aus und durch
sich selbst; und es ist daher consequent,
wenn er, ohne dem Menschen freyen Willen
zu lassen, dennoch eine Zurechnung annimmt.
Aber wohl zu merken, nur eine Zurechnung
des Bösen zur Strafe, nicht aber des Guten
zum Lobe: auch dieses, wie mir dünkt, sei-
nem übrigen Systeme vollkommen gemäß ***).

Wie

*) S. 531.

**) S. 543.

***) In der Folge hat er zwar diese Behauptungen
(in den Cautelen Kap. 14. S. 361. f.) einiger-

malsen,

Wie leicht es sey, bey einer selbstgemachten philosophischen Terminologie die Meynungen Andrer falsch zu finden und zu widerlegen, beweist seine Moral ebenfalls. Da in seiner Sprache, wie erwähnt, die Benennungen der Triebe und ihrer Grade alle synonym sind, da er sie ein für allemahl nur als unvernünftige Liebe gelten läßt; so hat er mit der Widerlegung der Peripatetiker, Stoiker, Epicuräer und Cartesianer (im zweyten Hauptstücke der pract. Moral) leichtes Spiel. Ich habe in diesem ganzen Abschnitte nichts gefunden, was eine kritische und unbefangne Prüfung verriethe.

Dafs
 malsen zurückgenommen. Aber der Grund dieser Aenderung ist eben nicht der festeste. Er unterscheidet nemlich (in den Fundamentis Juris Nat. et G. Kap. 1. n. 99. 118 und Kap. 2. n. 104. f.) zwischen Freywilligkeit und Freyheit des Willens, und will durch diese Unterscheidung die Kräfte des Menschen sowohl, wie die Nothwendigkeit eines höhern Beystandes retten. Die Freywilligkeit nennt er in dem lat. Werke *libertas arbitrii*, die Freyheit *spontaneitas*, und man sieht also, ohne mein Erinnern, worauf die ganze Bestimmung hinauslaufft.

Dafs er übrigens seine physiologischen Lemmata beynahe nur zur Ausschmückung gebrauchte, und bey der ersten Gelegenheit fallen liefs, ist schon oben erinnert worden. Der Verstand, sagt er in der Logik, wird durch die Bewegungsgeisterchen in den Senn-Adern (Nerven) gerührt. Der Wille, erklärt er in der Moral, wird durch die Lebensgeister in dem Geblüte in Bewegung gesetzt. Wäre er mit dieser Hypothese weiter gegangen und hätte er sie bey der Erklärung der Triebe und Leidenschaften zum Grunde gelegt: so müste seine ganze Darstellung eine andre Wendung genommen haben. Er bedient sich ihrer blos dazu, zu zeigen, dafs die natürlichen und eigenwilligen Eindrücke der äufsern Dinge, (unter jenen versteht er solche, die aus der Natur der Gegenstände, unter diesen solche, die aus der Beschaffenheit des Herzens oder der Einbildung einzelner Menschen herrühren) völlig einerley seyn, und dafs folglich zwischen Naturinstinct und Leidenschaft kein Unterschied Statt finden könne. Allein eben da, wo man die nähere Bestätigung dieser Idee verlangt, weist er uns mit einer Vergleichung ab und setzt hinzu:

Die

Die Gemüthsbewegungen werden deutlicher empfunden als beschrieben.

Was nun den Werth dieser Thomafiusfchen Sittenlehre überhaupt betrifft: fo ist dasjenige, was der Verfaffer selbst davon rühmt, freylich nicht eben sehr bedeutend. Vorausgefetzt, was er überall lehrt, daß der Wille über den Verstand, nicht dieser über jenen herrsche, und daß der Wille des Menschen durchaus verderbt sey, kann nach seinem Urtheile eine Sittenlehre zur Besserung des Menschen nur wenig beytragen: sie kann nur so viel bewirken, daß der Mensch vor dem Schlimmerwerden sich hüten lerne, daß er sich selbst und Andre genauer studiere, und aus diesem Studium Regeln des Umgangs abziehe. Ausdrücklich bestimmt er seine Sittenlehre nur für Verfährte und Verfänger, als einen Spiegel, worinn sie sich betrachten sollen. Haben sie darinn ihre Fleken erblickt, so verweist er sie auf die heilige Schrift, wo sie lernen sollen, unter dem Beystande der göttlichen Gnade sich von diesen Fleken zu reinigen und zu der ehrftlichen, allein durch den Glauben möglichen, Vollkommenheit auf Erden zu gelangen. Wenn wir jezt über die

Verdienste dieser Moral eine Untersuchung anstellen: so fassen wir die Frage allgemeiner: Hat Thomafius ein gültigeres Princip der Moral aufgestellt? Hat er passende Motive zum Handeln gegeben? Hat er die schwere Aufgabe von der menschlichen Freyheit ihrer Entscheidung näher gebracht? Hat er neue Einsichten in die moralische Natur des Menschen gehabt oder veranlaßt? Hat er insbesondre das Begehrungsvermögen des Menschen tiefer untersucht und zergliedert? Auf diese und ähnliche Fragen wird Jeder, der seine Werke studiert hat, dreuſt mit Nein antworten können, wenn er gleich eben so zuversichtlich nachgeben kann, daß Thomafius auch in diesem Stücke zu einem freyern Nachdenken über Moral und Sittlichkeit beygetragen und manche sehr richtige Bemerkungen über menschliche Charactere geliefert hat, deren weitere Untersuchung und Anwendung für die sogenannte Philosophie des Lebens gute Folgen gehabt hat. Darf ich mein Urtheil über dieses Gleichniſsreiche Werk mit einem Gleichniſſe schliessen: so ist der theoretische Theil der Thomafiusſchen Moral keine Anatomie oder Physiologie, und
 der

der practische keine auf jene gegründete Heilungs- oder Gesundheitslehre, sondern das Ganze ist eine Beschreibung der vornehmsten Krankheiten und ihrer Zeichen, mit Klagen über die menschliche Gebrechlichkeit und einigen diätetischen Regeln durchwebt, und mit der Anweisung beschlossen, einen tüchtigen Arzt um Rath zu fragen, wenn man mit diesen Krankheiten behaftet sey *).

Mit der Moral unsers Verfassers scheint sich am besten der Beytrag verbinden zu lassen, den er zu einer practischen Anthropologie geliefert hat, *die neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das gemeine Wesen höchstnöthigen Wissenschaft, das Verborgne des Herzens andrer Menschen, auch wider ihren Willen, aus dem täglichen Umgange kennen zu lernen.* Schon ältere Gelehrte wollten das
Prä-

*) Ein Hauptfehler ist auch dieser, daß Th. sich nicht einmahl eine bestimmte Gränze zwischen theoretischer und practischer Moral setzte. In seiner *Ausübung* kommen viele Punkte vor, die eigentlich in die theoretische *Einleitung* gehört hätten.

Prädicat einer *neuen* Erfindung nicht gelten lassen, und beruften sich auf das hundert Jahr früher erschienene Werk des Petrus Pontius, dessen Ideen und Methode sie sogar leichter, einfacher und nützlicher fanden. Doch wir haben uns hier nicht auf Literatur einzulassen. Thomafius sucht zu beweisen, daß die von ihm gerühmte Physiognomik möglich sey, daß man nach gewissen in der menschlichen Natur gegründeten Regeln erstlich den Hauptaffect eines Menschen, dann die besondern Leidenschaften desselben ergründen, und hieraus sowohl seine Brauchbarkeit für den Staat, als besonders seine Gefinnung gegen uns selbst erkennen könne. Daß eben diese Kunst aber auch gewiß sey, erhelle theils aus dem Zuruf jenes Weisen: Loquere, ut te videam! theils aus der Erfahrung, welche uns seine Köpfe genung aufstelle, die einen Menschen aus einigen Mienen, beym Spiele, bey Tafel und bey andern Gelegenheiten vollkommen kennen lernten, theils auch daraus, daß alles Thun und Lassen, wodurch Menschen ihre Affecten zu verbergen suchen, affectirt sey und dergleichen Affectation nie lange dauern oder

im-

immerwährend gleich bleiben könne. Thomafius felbft rühmt fich, diefe Kunst fo ziemlich inne zu haben, und erklärt fich zu Proben bereit. Was er indessen in den beyden hierher gehörigen Schriften fagt, ift abermahls nichts weiter, als Schilderung der verfchiedenen Aeufferungen menschlicher Leidenschaften, mit den Vorzügen und Fehlern, die wir fchon bey der Sittenlehre angemerkt haben. Seit feiner Zeit ift über Menfchkenntnis und Phyfiognomik fchon fo manches Gute gefchrieben worden, daß ein Auszug aus diefen Werken, den ohnedem der Auszug aus der Sittenlehre fchon überflüffig macht, keinen fonderlichen Beyfall finden würde. Auch nahm er in der Sittenlehre Manches wieder zurück.

Ueber das Naturrecht waren feine Ideen fich nicht gleich. In frühern Zeiten legte er das Puffendorffifche Princip der Gefelligkeit zum Grunde, aus welchem fich, wie es fcheint, fein Grundfatz der vernünftigen Liebe entfpann. In der Folge verwarf er jene Meynung, und ftellte dagegen den Grundfatz auf: Man muß dasjenige thun, was das

Leben der Menschen dauerhaft und glücklich macht, und im Gegentheil f. w. Hier unterscheidet er drey Grundsätze, der Moral (Honesti), des Wohlstandes (Decori), und des Naturrechts (Justi). Der erste lautet: Was du willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue *du dir* auch. Man sieht, ohne mein Erinnern, wie wenig dieses Princip mit seiner Sittenlehre stimmt. Der zweyte: Was du willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue *dü ihnen auch*; und der dritte: Was du willst, daß dir die Leute nicht thun sollen, das thue *du ihnen auch nicht*. — Ich weiß sehr wohl, was in den neuesten Zeiten einige Philosophen, und vor allen Kant selbst *), gegen diese Maxime eingewendet haben. Aber ich kann mich von der Richtigkeit dieser Einwendungen nicht überzeugen. Weder der Unbarmherzige, noch der zum Tode geführte Verbrecher können sich hinter diesen Grundsatz flüchten, da er offenbar die Bestimmung: *unter denselben Umständen*, in sich faßt. Und wenn also der reiche Unbarmherzige sich entschuldigen wollte, daß

*) Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 68.

er keine Wohlthaten an Arme auszutheilen brauche, weil er von Andern keine erwarte; so dürfen wir ihn nur fragen: ob er nicht, *wenn er arm und bedürftig wäre*, dergleichen erwarten würde? — Bey der grössen Falschheit dieser Regeln würde es Thomafius leicht geworden seyn, ein deutliches und brauchbares System des Naturrechts daraus abzuleiten, wenn ihn hier nicht abermahls einige seiner Lieblingsmeynungen auf allerley Nebenwege und Paradoxieen geleitet hätten, die dem Ganzen schaden. Die Lehre von der Unterthänigkeit des Verstandes unter den Willen tritt auch in seinem Naturrecht allen philosophischen Bestimmungen in den Weg, und seine Unbestimmtheit über die Freyheit des Menschen läßt ihn zu keiner Entscheidung über die Gültigkeit der menschlichen Rechtsansprüche kommen. Selbst die Lehre vom Gewissen verwirft er als fast ganz unbrauchbar fürs Leben, und der festgesetzte Unterschied zwischen innerer und äußerer Verbindlichkeit, (wovon die erste den Menschen tugendhaft, die letzte aber gerecht mache) ist offenbar sehr schwankend. Diese Ideen gehören jedoch nicht eigentlich zum

Naturrechte, und, wenn Thomafius, nach Hufelands Bemerkung *), die Principia honesti et decori ganz weggeschnitten hätte, so würde ihm die Ehre zu Theil geworden seyn, die sein Schüler Gundling durch geringe Mühe erworben hat, dafs man mit ihm eine neue Epoche in der Geschichte dieser Wissenschaft eröffnen würde.

Ich darf die großen Kenntnisse nicht vergessen, welche Thomafius in der philosophischen Geschichte besafs, und auf welche er sich selbst etwas einzubilden schien **). Viel davon hatte er geständig den Handschriften seines Vaters Jacob Thomafius zu verdanken. Seine Geschichte des Naturrechts ist noch jetzt ein brauchbares Werk, und seine gelegentlichen Bemerkungen sowohl, als die besondern Abhandlungen über Punkte aus dieser Geschichte zeugen, dafs es ihm nicht an historischen Datis, wohl aber an derjenigen Unpartheylichkeit fehlte, welche zu jeder
Art

*) Versuch über den Grundsatz des Naturrechts.
S. 23. Vergl. S. 63 und 91 f.

***) S. Vorrede zur Einl. in die Vern. S. 36.

Art von Geschichtschreibung unentbehrlich ist. Schon der gehässige Name Sectirer, den er fast allen philosophischen Schulen beylegt, worunter er einen eingebildeten und unduldsamen Vielwiffer versteht, und die Kennzeichen der Sectirerey, welche er (z. B. in den Cautelen Kap. 6. S. 113.) angiebt, und welche grade in den Hauptlehren der Systeme selbst bestehen, mußten ihm den ganzen Gesichtspunct bey diesem Studium verrücken. Wie dem aber auch sey, so machte er doch die Gelehrten darauf aufmerksam, wie viel aus der Geschichte der Philosophie für die Bearbeitung dieser Wissenschaft selbst zu holen sey, und wer die Schriften unsers Philosophen und die Geschichte des gelehrten Bruker gelesen hat, wird wissen, wie manche Bemerkungen der leztre ihm verdankt, wenn er gleich nicht immer die Quelle nennt.

Da die Philosophie in jenem Zeitalter an Leibnitz und Wolf *) zwey so wichtige

C 4

und

*) Leibnitz starb 1716. Thomafius 1728. Wolf 1754. Des leztern erster Aufenthalt zu Halle fällt von 1701 bis 1721.

und eifrige Bearbeiter gefunden hatte: so dringt sich uns die Frage von selbst auf: was Thomafius von den Bemühungen dieser Denker gehalten habe? Offenbar zeigte er gegen die Leibnitzischen eine auffallende Gleichgültigkeit, und in Rücksicht deffen, was Wolf bis dahin versucht hatte, äußerte er seine Unzufriedenheit laut. Er tadelte die Wolf'sche Abhandlung über die Moral der Sineser scharf und bitter, und zog den Hochmuth der Mathematiker durch, die sich erkühnten, die Philosophie und insbesondre die natürliche Theologie nach den mathematischen Grundsätzen zu verbessern, oder vielmehr zu verderben u. s. w. *). Wer indessen die oben angeführten allgemeinen Punkte über den Geist und Character des Thomafius vergleicht, und dazu nimmt, dafs er, gegen die letzte Zeit besonders, seine Thätigkeit an zu vielerley und verschiedne Gegenstände wenden mußte, den kann dieses Benehmen weiter nicht befremden: gewisse Menschlichkeiten nicht einmahl gerechnet, von welchen der gute Mann sich selbst nicht freyspricht.

Die

*) S. deffen Anhang zu den *Gemischten Händeln*.

Die mittelbaren Verdienste dieses unvergesslichen Mannes um die Philosophie zu untersuchen, ist hier meine Absicht nicht. Ich habe daher von seinen Schülern und Nachfolgern, von dem Einflusse und der Verbreitung seiner Philosophie nichts zu sagen. Vielleicht würde auch eine Erörterung dieser Art sehr schwer seyn, und ohne vollständigere Zeitgeschichte nicht gründlich ausfallen.

Thomafius wird überall gelobt, aber wenig gelesen. Sein Styl und seine ermüdende Weitschweifigkeit mögen viel Schuld daran haben. Ich glaubte daher, keine unnütze und zweckwidrige Arbeit zu unternehmen, wenn ich aus seinen beyden Werken über Logik und Moral einen kurzen und körnichten Auszug lieferte, und das, was er zur Berichtigung einiger Ideen in den Cautelen nachgebracht hat, hinzusetzte. Dafs ich dabey Styl und Sprache reformiren mußte, verstand sich von selbst: aber ich habe mich sehr gehütet, seinen Ausdrücken, besonders in wichtigen Sätzen, solche neue unterzuschieben, die ihm etwa zugleich neue Begriffe andichten könnten. Wo ich daher einen heute gebräuchlichern philosophischen

Kunstausdruck gebraucht habe, ist der des Thomafius zugleich mit bemerkt. Jeder Leser, der sich die Mühe nimmt, diese Auszüge mit den Schriften selbst zu vergleichen, wird mir das Zeugnis einer treuen Uebersetzung nicht versagen können. Einzelne sehr treffliche Bemerkungen und Ideen des Verfassers haben mich für die Mühe belohnt.

Einleitung zu der Vernunft - Lehre u. s. w.
Vierte Auflage. Halle 1711. 8.

Ausübung der Vernunft - Lehre u. s. w.
Halle 1710. 8.

Von der Kunst vernünftig und tugendhaft
zu lieben, oder Einleitung zur Sitten-
Lehre u. s. w. Halle 1710. 8.

Von der Arzeney wider die unvernünftige
Liebe, oder Ausübung der Sitten-
Lehre u. s. w. Halle 1704. 8.

Höchstnöthige Cautelen, welche ein Stu-
diosus Juris u. s. w. Halle 1729. 8.

A U S Z U G

A U S

CHR. THOMASIIUS VERNUNFT-LEHRE.

Die Vernunftlehre hat die Absicht, die Menschen zu unterweisen, *wie sie ihre Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit überhaupt recht und gemeinnützig gebrauchen sollen.* Sie ist in der Natur der menschlichen Vernunft selbst gegründet. Die Regeln, welche sie giebt, sind ganz allgemein, über den Gebrauch der Vernunft überhaupt zur Nachforschung sowohl als Erforschung der Wahrheit: die Anwendung dieser Regeln ist andern Wissenschaften überlassen.

Sie hat zwey Theile. Der erste enthält die allgemeinen Begriffe von Vernunft, Wahrheit,

heit,

heit, Principien und Kriterien der Wahrheit. Der zweyte begreift eine Anweisung zur Erforschung und Mittheilung der Wahrheit, so wie zum Verstehen, Beurtheilen und Widerlegen fremder Meynungen.

Theoretische Logik.

I. Von der menschlichen Vernunft.

§. 1.

Um die Vernunft gehörig brauchen zu lernen, muß man erst wissen, was eigentlich Vernunft sey. Um diess zu wissen, muß man vorher untersuchen, was der ganze Mensch sey.

§. 2.

Der Mensch gehört unter das Geschlecht der Thiere. Aber er ist von allen Thieren unterschieden, nicht sowohl durch sein Aeuferes und den Bau seines Körpers: als vielmehr durch innre Eigenschaften.

§. 3.

Der auffallendste Unterschied besteht in der Rede. Rede ist die Bezeichnung menschlicher

licher Gedanken (Vorstellungen). Gedanken sind innerliche Reden. Wenn ich denke, so rede ich mit mir selbst über die Formen, Vorstellungen (Bildungen), welche durch die Bewegung äußerer Körper vermittelt der Organe meinem Gehirne eingedrückt werden.

Unter äußern Körpern ist alles das zu verstehen, was außerhalb meines Gehirnes ist.

§. 4.

Die Sinnlichkeit ist doppelt, *äußere*, wenn das Gehirn unmittelbar durch äußere Körper vermöge der Organe afficirt wird, und *innre*, oder Bewußtseyn.

Im gemeinen Leben versteht man unter äußerer Sinnlichkeit die Sinnorgane. *Allein diese haben keine wirkliche Sinnlichkeit, weil diese nie ohne Erkenntnis und Vorstellung seyn kann.*

Zum innern Sinne gehören Einbildungskraft und Gedächtnis.

§. 5.

Die Gedanken (Vorstellungen) sind entweder *leidend* oder *thätig*. Jenes sind die

Vor-

Vorstellungen der äußern Sinnlichkeit. Diese bestehen darinn, daß der Mensch die empfangenen Eindrücke zusammensetzt, ordnet, unterscheidet. (Receptivität und Spontaneität.)

1. Wahrscheinlich geht das Denkgeschäft im ganzen Gehirn vor. Man würde vielleicht durch Microscope die Eindrücke der Formen im Gehirn entdecken, selbst, wenn man, ohne den Menschen zu tödten, ihm die Hirnschale abfügen könnte, die Bewegungen bey dem Denken im Gehirn entdecken können.
2. Unterschied der Vorstellungen und Handlungen der Thiere. Nächst dem, was Instinct und Gewohnheit thut, haben sie wohl eine Art von innerem Bewußtseyn, aber wir kennen dies so wenig, wie das innre Wesen andrer Dinge.

§. 6.

Der Mensch ist ein körperliches Wesen, welches sich bewegen und denken kann. Er besteht aus Leib und Seele. *Die Seele ist der Theil, welcher denkt. Weiter kann ich von der Seele nichts sagen.*

§. 7.

Die Gedanken des Menschen bestehen in zwey verschiednen Arten, Verstand und Willen.

Verstand heist auch sonst Vernunft, wir brauchen diese Ausdrücke einen für den andern. Oesters umfaßt das Wort, Vernunft, Verstand und Willen zusammen.

§. 8.

Der Verstand ist die leidende oder thätige Vorstellung vom Wesen und der Beschaffenheit der Dinge.

Die Wirkungen des Verstandes, in Rücksicht der äußern Dinge, sind entweder *zweifelhaft* oder *von allem Zweifel frey*. Bey jenen fragt der Mensch immer nach etwas: die letztern bejahen oder verneinen etwas bestimmt.

Sie gehen auf ein äußeres Ding entweder *an und für sich*, oder *in Verhältniß* mit andern Dingen. In jenem Falle wird das *Seyn*, *Wesen* und *die Beschaffenheit* eines Dinges überhaupt oder der Theile desselben, auf die Fragen: Ob, Wenn, Wo, Wie, Inwiefern? untersucht. In letztern wird eine
Gleich-

Gleichheit oder ein *Unterschied*, auf die Fragen: *Wie viel*, *Wie groß*, *Wie gleich?* betrachtet. Außerdem kommt der Dinge *Bewegung*, *Dauer*, *Ursprung* und *Wirkung* auf die Fragen: *Woher*, *Wohin*, *Woraus*, zu was Ende? in Untersuchung.

§. 9.

Bey allen diesen Vorstellungen werden dem Gehirne Formen (Bildungen) eingedrückt, welche durch die Bearbeitung des Verstandes Abstractionen werden. Die Auffassung dieser Abstractionen, wie sie von vorhandnen Dingen an und für sich veranlaßt wurden, ist *Gedächtnis*. Die Zusammenetzung oder Unterscheidung derselben nach eigener Willkühr ist Werk der *Einbildungskraft*. Aus erkann- ten Abstractionen unerkannte hervorfuchen, ist das *Vermögen zu schliessen*.

§. 10.

Diese Wirkungen des Verstandes, oder Erkenntnisse, sind klar u. s. w. *Eine klare Erkenntnis* ist die, welche dem Verstande, von vorhandnen sinnlichen Gegenständen, durch die äußern Sinne und durch eine starke Be-
we-

wegung mitgetheilt wird. *Dunkel* ist sie, wenn der Gegenstand von den Sinnen entfernt ist, oder sie nur schwach afficirt. *Deutlich*, wenn ich die Theile eines Ganzen erkenne. *Undeutlich*, wenn ich nur das Ganze (Mannigfaltige) mir vorstelle.

II. Von logischen Kunstwörtern.

§. 11.

Kunstwörter sind allgemeine Begriffe von dem Wesen der Dinge überhaupt.

§. 12.

Ein *Ding*, *Etwas* ist das, wodurch ich alles, was in und aufer dem Menschen war, ist und seyn wird, verstehe. Das Gegentheil ist *Nichts*. Was seyn kann, ist ein *möglich Ding*, was blofs in der Vorstellung ist, heifst ein *Gedankending*, was aufer der Vorstellung wirklich ist, heifst ein *reelles Ding*. Jedes reelle Ding *ist*. Das *Seyn* eines Dinges ist das, wodurch des Menschen Sinnlichkeit afficirt wird. Das *Seyn* ist überall Einerley, das *Wesen* ist so vielfältig, wie die Dinge selbst.

Alles übrige, wie in den gewöhnlichen Ontologien.

III. Von der Wahrheit.

§. 13.

Wahrheit ist die Uebereinstimmung der menschlichen Gedanken (Vorstellungen) mit der Beschaffenheit der Dinge außerhalb der Gedanken.

Muß der Verstand mit den Dingen, oder diese mit dem Verstande übereinstimmen? Diese Uebereinstimmung wird von beyden zugleich vorausgesetzt, die äußern Dinge machen nur gleichsam den Anfang dazu. Denn die äußern Dinge sind so beschaffen, daß sie von dem Menschen erkannt werden können, und der Verstand ist so beschaffen, daß er die äußern Dinge erkennen kann. Die äußern Dinge afficiren die Receptivität (Empfindlichkeit) des Verstandes: dieser nimmt die Eindrücke auf, vergleicht und unterscheidet sie.

Die Nichtübereinstimmung zwischen Gedanken und Gegenständen erzeugt das Falsche. Ein für wahr gehaltenes Falsches ist Irrthum.

Die Schuld der Irrthümer liegt mehr am Verstande, als an den Dingen.

§. 14.

Das Wahre ist entweder *unstreitig wahr*, oder nur *wahrscheinlich*.

Unstreitig wahr ist das, von dessen Uebereinstimmung jeder vernünftige Mensch, dem wir es mit deutlichen Worten erklärt haben, mit uns vergewissert ist. *Wahrscheinlich*, wenn der innere Beyfall mit dem Gedanken vergesellschaftet ist, daß die Sache sich anders verhalten könne.

Diese Unterschiede des Wahren rühren von der verschiedenen Beschaffenheit der Vernunft in einzelnen Subjecten her.

Alle unsere Vorstellungen sind nur wahr oder falsch, *in Beziehung auf etwas außer ihnen*.

IV. Von den Grundwahrheiten und allgemeinen Principien.

§. 15.

Eine Wahrheit ist mit der andern verknüpft, und so lange eine Wahrheit aus der

andern erwiesen wird, ist jene nie der Hauptgrund. Eine Grundwahrheit muß unerweislich seyn, d. h. weder bewiesen werden können, noch dürfen. Man nennt sie Princip, indeffen ist Grundwahrheit und Princip unterschieden.

§. 16.

Ein Princip ist ein unerweislicher, allgemeiner, einziger Grundsatz, welcher den Grundbegrif aller wahren Erkenntnis enthält. Es heißt: *Alles was mit der Vernunft des Menschen übereinstimmt, ist wahr. Alles, was ihr zuwider ist, ist falsch.*

§. 17.

Aber worinn bestehet diese Uebereinstimmung? Wir haben gesagt, daß alle Gedanken (Vorstellungen) entweder leidend oder thätig sind. Jenes die Anschauungen (Sinnen), dieses die Ideen des Verstandes, Begriffe. Mithin zerfällt jenes Princip in zwey besondere:

Was der menschliche Verstand durch die Sinne erkennt, ist wahr. Was den Sinnen zuwider ist, ist falsch.

Es wird vorausgesetzt, daß der Mensch gute Sinnen habe und in dem Zustande des vollen Bewußtseyns sey.

Die Sinne trügen nicht. *Man unterscheide nur die Vorstellungen von den Gegenständen selbst. Jene täuschen uns niemals, diese können an sich ganz anders seyn, als unsre Vorst. von ihnen. Die Schuld solcher Täuschung liegt keinesweges an den Sinnen, sondern an der Voreiligkeit unsers Urtheils.*

Wir müssen die Erkenntnisse (Vorst.) von einem Objecte nicht dem Objecte selbst zuschreiben, wenn sie sich vermittelt der Sinne bey uns verändern z. B. Wärme.

Wir müssen eben darum nie absolut, sondern relativ von solchen Vorstellungen urtheilen.

Die Begriffe stehen mit den Anschauungen (Sinnlichkeiten) in der engsten Verbindung. Die Sinnlichkeit stellt mir lauter Individua vor, ohne Ordnung und in Mannigfaltigkeit. Die Verknüpfung und Unterscheidung dieser Eindrücke ist eine Wirkung des Verstandes, welche theils vorher im Vermögen des Men-

sehen gewesen seyn muß, theils nachher aus eigener Willkühr entsteht.

Ohne Verstand würde der Mensch nicht Mensch seyn. Ohne Sinnlichkeit würde sein Verstand nicht thätig seyn können. *Die Begriffe setzen durchaus Anschauungen voraus.* Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Begriffe sind Definitiones rerum, d. h. allgemeine Bestimmungen der Dinge.

Also lautet der zweyte Satz:

Was mit den Begriffen, welche sich der menschliche Verstand von den durch die Sinne ihm vorgestellten Objecten macht, übereinkommt, ist wahr. Was ihnen zuwider ist, ist falsch.

Von den apodictischen Wahrheiten und Unwahrheiten, die durch die ersten Principien erwiesen werden.

§ 18.

Das aufgestellte Princip wird schlechtweg verstanden. Und mit ihm sind alle Wahrheiten verknüpft. Will ich also andre Wahrheiten begreifen, so muß ich ihre Verknüpfung mit dem ersten Princip begreifen.

§. 19.

Beweisen heisst darthun, das und wie eine Wahrheit (mit dem ersten Princip verknüpft sey.

§. 20.

Es ist ein grosser Unterschied zwischen Wahr und Falsch seyn, und zwischen Erkennen, das etwas wahr oder falsch sey: zwischen erkennen, das etwas falsch sey, und etwas Falsches erkennen. Jenes heisst, einsehen, das ein Subject und Prädicat sich widersprechen: dies heisst, zwey widersprechende Begriffe als nichtwidersprechend begreifen wollen.

V. Vom Nichterkennbaren.

§. 21.

Etwas ist nicht erkennbar, entweder für die Vernunft überhaupt, oder für einzelne Menschen. Unter das erstre gehört z. B. der Begriff von Gott. Die Vernunft erkennt, das ein Gott sey, aber das Wesen desselben erkennt sie nicht: sie kann nur sagen, was Gott nicht sey. Die letztre Art des N. ist an sich deutlich.

VI. Vom Wahrscheinlichen.

§. 22.

Wahrscheinlich ist, wobey der Verstand einfieht, dafs es eine blofse Meynung sey, die er zu keiner Gewifsheit bringen kann.

(Ueber eigne und fremde Erfahrung; von der historischen Glaubwürdigkeit.)

Aller Beweifs ist nur wahrscheinlich, wenn der Grund desselben auf fremder Erfahrung oder Induction beruht.

VII. Von den Gegenständen der Erkenntnis.

§. 23.

Der Mensch will erkennen, entweder die Dinge aufer ihm, oder sich selbst.

I. Dinge aufer ihm.

Hier kommt zuerst in Betrachtung, ob sie gegenwärtig, vergangen oder künftig sind?

Von abwesenden Dingen ist unfre Erkenntnis nur wahrscheinlich und dunkel, weil wir sie nicht durch die Sinnlichkeit uns vorstellen können. Eben so vergangne und künftige Dinge.

Ein

Ein gegenwärtiger und hinlänglich naher Gegenstand allein giebt klare und deutliche Erkenntnis, und zwar um so mehr, je länger dieser Gegenstand vor uns dauert.

§. 24.

Der Mensch hat keine gewisse Erkenntnis von *seiner* Substanz, sondern nur von den Accidenzen.

Die Accidenzen können unter zwey Klassen gebracht werden, Körperlichkeit und Bewegung. Von beyden haben wir klare und deutliche Erkenntnis.

Alle Beweise setzen eine Substanz voraus, von welcher etwas prädicirt wird. Aber nicht die Substanz selbst, sondern nur die Accidenzen werden demonstirt.

Wir erkennen an den Dingen *die Materie*, insofern sie uns afficirt, klar und deutlich; die *Form*, d. h. die Vereinigung der Theile in der Substanz nicht so. Wir erkennen die *vorhandne Wirkung* einer Substanz, den *Ursprung* nicht immer. Es giebt eine *erste wirkende Ursache*, aber ihr Wesen erkennen wir nicht. Die *Endzwecke* nur wahrscheinlich.

§. 25.

Die Eintheilung in geistige und körperliche Substanzen fällt weg, so lange man nach der bloßen Vernunft verfährt. Der Verstand kann sich von Geist keinen Begriff machen.

§. 26.

Eben so wenig darf man die körperlichen Substanzen in einfache und zusammengesetzte theilen. Das Einfache kann der Mensch nicht erkennen. Alle Gegenstände unftrer Erkenntnis sind zusammengefezt.

Ueber die Eingeschränktheit unftrer phyfischen Kenntnisse.

§. 27.

II. Der Mensch selbst.

Der Grund aller Wahrheiten liegt im Menschen selbst, und der Mensch hat von sich die gewiffeste und meiste Erkenntnis.

Nur infofern nicht, als er ein Wesen hat, welches mit den Dingen aufer ihm eine Gemeinschaft hat.

Der Mensch kann vermöge feines Verstandes viele Wahrheiten erfinden, und besitzt Kunstfertigkeit.

Zwar

Zwar weiß er nicht, was seine Seele sey, die in ihm denkt, aber er weiß, was die Gedanken seyn, die in ihm von der Seele gewirkt werden.

Von andern Dingen erkennt er die Zwecke nur wahrscheinlich: seinen eignen Endzweck unstreitig gewiß.

Eben so gewiß kennt er das Princip seines Thuns und Lassens.

Er kann sogar andrer Menschen Gedanken und Eigenheiten kennen lernen, und weiß seine Bestimmung auf Erden.

VIII. Von Erfindung neuer Wahrheiten.

§. 28.

Die Erfindung neuer Wahrheiten ist die Ableitung neuer Schlüsse aus bekannten Mittel-Sätzen. Experire, Defini, Divide.

Definition ist eine Beziehung der Gedanken von allgemeinen Begriffen. Sie ist entweder nominal, d. h. sie stellt das Allgemeine dar, als ein mit andern verbundnes oder in Theile theilbares Ganze überhaupt: oder real, d. h. sie stellt es vor, als ein mit andern nähern Ganzen verbundnes

nes und in die vornehmsten Theile theilbares Ganze.

Man kann keine Definition haben, wenn man nicht das Ganze zuvor in Theile getheilt hat. Definition und Division sind also genau verbunden. Denn man kann wiederum, ohne zu definiren, kein Genus in seine Species theilen. Jede neue Theilung giebt eine neue Wahrheit.

Ueber hypothetisch, affirmativ, negativ u. s. w.

IX. Vom Irrthum.

§. 29.

Irrthümer haben ihren Grund a) in der natürlichen Unvollkommenheit des Menschen von Kindheit an. Alles muß dem Kinde durch andre Menschen beygebracht, oder in ihm entwikelt werden, und diese Menschen sind selbst voll Irrthümer. b) in der Neugierde, welche selten Aufmerksamkeit und ruhige Betrachtung zuläßt, und stets mit Ungeduld verbunden ist, daher wir Schein mit Wahrheit, Vorstellungen mit Objecten verwech-

wechselfn. c) in allzugrofser Sinnlichkeit und Leichtgläubigkeit.

Man nennt die Irrthümer Vorurtheile, theils, weil sie gewöhnlich dann entstehen, wenn die Urtheilskraft noch nicht reif ist, theils, weil der Mensch eher urtheilet, als er geprüft hat.

Es giebt Vorurtheile des Ansehens und der Uebereilung. Jene find älter und schwerer los zu werden. Gewöhnlich find sie beyde vereiniget. Nachlässigkeit, Eigenliebe, Gewohnheit, Furcht vor Neuerung, Ehrgeitz und Herrschfucht bekräftigen und stärken sie.

Practifche Logik.

I. Von der Erforschung der Wahrheit.

§. 30.

1) Hebe die Hindernisse weg, und bestreite die Vorurtheile.

Zweifle. Zweifeln heifst entweder fragen, *ob etwas* in der Welt wahr oder falsch, oder ob nicht vielmehr alles blofs wahrscheinlich sey? oder fragen, *was denn* wahr oder falsch oder wahrscheinlich sey? Jenes ist der

der sceptische, dieses der dogmatische Zweifel. Der erstre ist Thorheit, der letztre, Weg zur Weisheit.

Woran soll man zweifeln? Nicht an den ersten Grundwahrheiten oder Principien, denn diese bedürfen keines Beweises. Sondern an den Folgerungen aus den Principien. *Zweifeln* heisst nemlich, *die Principien auffuchen, und darnach alle Vorstellungen prüfen.* Es ist also einerley mit fragen und suchen.

Zweifeln ist nicht gradehin etwas für falsch halten. Denn

a) was man für falsch hält, dessen Gegentheil erklärt man für wahr. Ist dies, so könnte man nicht sagen, daß man die Wahrheit noch *suche*.

b) die Sceptiker selbst, welche an allem zweifelten, hielten alles für wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, nie für falsch, denn sonst hätten sie das Gegentheil für wahr erklären müssen.

c) Etwas anders ist, eine Sache für falsch, und sie nicht für wahr halten. Etwas anders blind seyn und nicht sehen.

2) Verlasse dich in Erforschung der Wahrheit niemals auf das Ansehen irgend eines Menschen.

Unsre Handlungen sollen wir nach dem Willen andrer einsichtsvoller Menschen einrichten: *der Verstand aber ist keinen Gesetzen unterworfen.*

3) Hüte dich einer Sache als unstreitigen Wahrheit Beyfall zu geben, wenn du dieselbe nicht mit allen Umständen untersucht und geprüft hast.

4) Lerne unterscheiden, was Wahrheit und Wahrscheinlichkeit ist, was wir gewiss erkennen und was wir bloß wahrscheinlich einsehen können.

5) Unterscheide nützliche und belustigende Wissenschaften. Unter jenen lerne vor allen die, welche dich glücklich macht.

Die wahre Weisheit suche in dir, nicht außer dir.

Lerne dich selbst erkennen! Das heißt:

1) Siehe unter dich, betrachte den Unterschied zwischen dir und den Thieren.

2) Siehe um dich, und bemerke deine Verhältnisse mit andern Menschen.

3) Siehe über dich, auf Gott.

Nach dem Einflusse auf diese Weisheit, nicht nach ihren ersten Grundsätzen und ihrer Gewisheit, beurtheile den Werth einer jeden Wissenschaft.

II. Von der Mittheilung der Wahrheit.

(Mehr eine Anweisung für Jugendlehrer, als eine allgemeine Methodik. Folgende einzelne Ideen schienen mir des Aussehens werth.)

§. 31.

Man sagt oft, die allgemeine Ruhe würde verletzt werden, wenn die Unterweisung der Menschen, wie sie die Finsternis ihres Verstandes vertreiben sollen, (Aufklärung), Jedem frey stünde. Allein Menschen, die diess behaupten, wollen mit Fleiß das Reich der Finsternis vertheidigen, weil sonst ihr Interesse und Ansehen litte. Die allgemeine Ruhe kann durch die Lehre der Weisheit nicht verletzt werden, sie hat vielmehr keine festere Stütze, als diese, und keinen gefährlicheren Feind, als den Irrthum.

Der

Der Verstand läßt sich nicht zwingen: wer ihn von Irrthümern reinigen will, muß es wie ein Arzt machen. Der Arzt erzürnt sich nicht, wenn sein Kranker nicht gesund wird. Wir dürfen Andere, die wir belehren wollen, nicht verfolgen, und Niemanden unfre Meynungen mit Gewalt aufdringen. Wer andre wegen ihrer Irrthümer nicht dulden will, gleicht einem Arzte, der in eine Stadt voll Kranker käme, und verlangte, sie sollten alle fort gehn oder gesund werden. Aber man macht hier einen Unterschied zwischen gemeinen und ansteckenden Krankheiten. Ich antworte: je gefährlicher eine Krankheit, desto treuer sey der Arzt. Der Irrthum kann der Wahrheit nicht schaden, wenn sie einmahl Raum gewonnen hat.

III. Vom Verstehen fremder Meynungen.

§. 32.

(Voraus eine Anweisung zur Benutzung des Unterrichts.)

Allgemeine Regeln der Hermeneutik.

1) Betrachte die Person, welche spricht, nach allen ihren Verhältnissen.

2) Vergiß nicht, wovon eigentlich der Autor reden will. Nimm also auf das Vorhergehende und Nachfolgende Rücksicht.

3) Unter zwey Auslegungen einer Stelle ist die vernünftigste vorzuziehen, ausgenommen, der Autor habe nicht vernünftig schreiben wollen.

4) Man muß der Auslegung folgen, welche mit den Principien und der Absicht eines Autors am besten stimmt.

IV. Vom Beurtheilen fremder Meynungen.

§. 33.

1) Urtheile nicht von Andrer Meynungen, wenn du nicht in deinem Kopfe aufgeräumt hast.

2) Urtheile nicht über Schriften aus einer Wissenschaft, welche du nicht verstehst.

3) Urtheile nicht von einem Buche, wenn du es nicht gelesen hast, und zwar mit gehöriger Aufmerksamkeit.

(Man fällt gewöhnlich über die Titel der Bücher her. Je auffallender diese sind, desto besser scheint das Buch selbst. Ein politischer Maulaffe oder Feuermauerkeh-

kehrer verkauft sich reisend. Eine Disputation, welche nebst dem lateinischen Titel noch einen deutschen hat, verkauft sich besser, als andre. Wenn das Wort *curiös* oder *Curiositäten* auf dem Titel steht, so glauben die Verleger, daß sie das Buch desto eher los werden.)

4) Urtheile nicht von einem Buche, wenn du nicht Hermeneutik verstehst.

5) Urtheile nicht, wenn du das Buch nicht mit gehöriger Unbefangenheit und Kaltblütigkeit gelesen hast.

Kennzeichen eines kritischen Calumnianten.

- 1) Ein Calumniant dichtet einem Schriftsteller einen Verstand an, den er nie im Sinne gehabt.
- 2) Ein Cal. hebt zweydeutige Ausdrücke aus dem Zusammenhange, läßt Wörter aus, und rückt eigne ein.
- 3) Ein Cal. rechnet die Fehler des Uebersetzers dem Autor, des Schülers dem Lehrer, des Buchdruckers dem Verfasser zu.

4) Ein Cal. giebt für die Meynung des Verfassers selbst aus, was dieser andern Personen in den Mund legt.

5) Ein Cal. sieht nicht auf die wahre Absicht des Verf., sondern schiebt ihm eine erdichtete unter.

6) Ein Cal. vergleicht nicht die dunkeln Stellen eines Autors mit den deutlichern.

7) Ein Cal. legt einem Autor seine alten Irrthümer immer von neuem zur Last.

8) Ein Cal. macht irrige Consequenzen aus dem Satze eines Autors.

9) Ein Cal. legt das Stillschweigen seines Gegners als Bekenntnis, daß er überwunden sey, aus.

10) Ein Cal. richtet sich nach Andrer vorläufigen Urtheilen.

V. Vom Widerlegen Andrer.

(Das Gewöhnliche über Disputiren und Streitschriften, mit scharfen Ausfällen auf die Streitigkeiten der Gelehrten.)

A U S Z U G

A U S

CHR. THOMASIIUS SITTEN - LEHRE.

I. Einleitung.

§. 1.

Wahr und Falsch, Gut und Böse beziehen sich nur auf die Verhältniffe der Dinge gegen einander. Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung der äußern Dinge mit dem menschlichen Verstande. Gut überhaupt heist, wenn zwey Dinge übereinstimmen, böse, wenn ein Ding dem andern zuwider ist.

Uebereinstimmen heist hier, wenn ein Ding das andre in seiner Subsistenz erhält, und dessen Wesen vermehrt.

Das Gute bedeutet also die Uebereinstimmung der Dinge mit einander überhaupt,

Die Dinge, von denen man fragen kann, ob sie in Rücksicht des Menschen gut oder böse sind, sind entweder in und an, oder aufer ihm.

§. 2.

Die Dinge in und am Menschen sind gut, weil sie zu seinem Wesen gehören, (den Willen ausgenommen). Die aufer ihm sind an sich für ihn weder gut noch böse, sie werden es erst durch Beziehung auf ihn.

Das allgemeine Gut des Menschen ist die Subsistenz, und diese ist gut.

Alles also, was die Subsistenz des Ganzen oder eines Theils, als den Grund des Guten, stöht oder vernichtet, ist böse.

a) Alle Dinge sind also gut oder böse, je nachdem die Subsistenz des Menschen dadurch erhalten oder gestöht wird.

b) Ein kurzes Gute, welches mit einem langen Uebel verbunden ist, ist böse.

c)

e) Das Gute, welches die Subsistenz einer menschlichen Kraft befördert, und der andern subsistentern Kraft verringert, ist böse.

Alles, was des Menschen Wesen und Kräfte am dauerndsten erhält und vermehrt, ist gut.

§. 3.

Der Mensch soll sich bemühen, das Gute zu erlangen. Die Anweisung dazu giebt die practische Philosophie. Sie ist also die Wissenschaft, welche den Menschen unterweist, wie er glücklich werden soll.

Wir müssen aber erst wissen, was Glückseligkeit ist, und dann die Hindernisse hinwegräumen, die ihre Erlangung hindern. Diese Hindernisse kommen entweder aus uns selbst, d. h. aus unsern Leidenschaften — davon handelt die Sittenlehre — oder von aussen, theils durch Mangel — Haushaltungskunst —, theils durch Furcht vor Gewalt und List — Politik.

II. Von der höchsten Glückseligkeit.

§. 4.

Die Sittenlehre ist die Wissenschaft, welche den Menschen unterweist, worinnen seine wahre und höchste Glückseligkeit besteht, wie er dieselbe erlangen, und die aus ihm entspringenden Hindernisse überwinden und hinwegräumen solle.

§. 5.

Glückselig seyn, heist, das wahre Gut besitzen. Die höchste Glückseligkeit ist entweder der Besitz des edelsten Gutes, oder der Besitz aller Güter insgesammt.

Das Leben, oder die Vereinigung des Leibes und der Seele, ist der Grund alles Gutes des Menschen.

Unter den Gütern des Leibes und der Seele sind die letztern die vorzüglichern.

Die wahre und größte Glückseligkeit des Menschen besteht *in einem ruhigen Verlangen, und gemäßigten Vorstellungen.* Sie ist ein Wohlbefinden, welches darinn besteht, daß der Mensch weder Schmerz noch Freude über etwas empfindet, und in diesem Zustande

stande sich mit andern Menschen von gleicher Stimmung zu vereinigen trachtet.

Sie hießt aus *einer vernünftigen Liebe zu andern Menschen*, welche das eigentliche Wesen des Menschen ausmacht. Denn der Mensch ist ein gefelliges Thier, und sein höchstes Gut ist, wenn es andern, die er liebt, wohlgeht.

§. 6.

Der Grund aller Moralität ist vernünftige Liebe zu andern Menschen, nicht Selbstliebe.

Aber sollte nicht z. B. ein Geitziger, Wollüstling sich selbst mehr als andre lieben? Nein, er liebet nicht sich, sondern die Gegenstände seiner Laster.

§. 7.

In der zweyten Bedeutung ist die Glückseligkeit *Inbegrif der Gemüthsruhe mit den wesentlichen Gütern, welche dazu nöthig sind, Weisheit und Tugend*. Andre Güter, Gesundheit, Reichthum, Ehre, Freundschaft u. a. sind nicht wesentliche Bestandtheile dieser Glückseligkeit.

III. Von Gott.

§. 8.

Ohne die Erkenntnis von Gott ist keine vollkommne Gemüthsruhe möglich.

§. 9.

Von dem Daseyn eines Gottes überzeugt uns die ganze Natur. Er ist Schöpfer und Erhalter des Ganzen; wie? darüber wollen wir nicht grübeln, sondern mit Ehrfurcht anbethen. Die menschliche Vernunft steht in dieser Erkenntnis Gottes still, und hütet sich, daß sie nicht weiter gehe, als in ihrem Vermögen ist. Aber sie bemüht sich, ihre Begriffe von Gott zur Beförderung der Gemüthsruhe anzuwenden.

§. 10.

So findet sie, daß der Mensch schuldig sey, seine Handlungen nach dem Willen Gottes, als des höchsten Gutes und des Gebers alles Guten, einzurichten: dieß unbegreifliche Wesen zu lieben: und ihm zu vertrauen. Dieses *aus Liebe und Vertrauen herührende Bestreben, nach Gottes Willen zu handeln,*

deln, erkennt sie als den einzigen wahren Gottesdienst; von äußern Ceremonien weiß sie nichts.

§. 11.

Wer glaubt, daß er zu diesem Gehorsam, dieser Liebe, diesem Vertrauen nicht verbunden sey, entweder weil er an Gott und Vorsehung zweifelt, oder weil er sich Gott als abhängig, als Inbegrif der Kreaturen u. s. w. denkt, der ist ein *Atheist* — einer der größten und unglücklichsten Thoren.

Wer etwas für Gott hält, was unmöglich Gott seyn kann, ist ein *Abgötter*. Der letztre ist in practischer Rücksicht schlimmer, als der *Atheist*.

Atheismus und Aberglauben stöhren und hindern die Gemüthsruhe: innerer Gottesdienst allein befördert und stärkt sie.

IV. Von der vernünftigen Liebe zu andern Menschen überhaupt.

§. 12.

Die Mittel zur Glückseligkeit sind in der vernünftigen Liebe zu andern Menschen enthalten.

§. 13.

§. 13.

Liebe ist ein Verlangen des Willens, sich mit dem, was der Verstand für gut erkennt, zu vereinigen, oder in dieser Vereinigung zu bleiben.

Man kann sich also nicht selbst lieben. Selbstliebe ist entweder Einbildung, oder Mangel eigentlicher Liebe.

Vereinigung mit Menschen besteht darin, daß wir unsre Seele, besonders den Willen, mit andern so vereinigen, daß Ein Wille daraus werde, und keiner sich eine Herrschaft über den andern anmase.

§ 14.

Diese Liebe ist entweder vernünftig, oder unvernünftig. Die unvernünftige ist a) ein unruhiges und hitziges Verlangen, welches unsre Vernunft übermeißert. b) sie geht auf Dinge, die mehr schädlich, als gut sind. c) sie sucht eine unmögliche Vereinigung, z. B. eine Vereinigung mit Gott, wie etwa mit Menschen. Sie verlangt, daß Gott seinen Willen nach dem unsrigen richte. Sie will über den Willen andrer Menschen herrschen; oder

oder sie unterwirft ihren Willen Andern ganz. Sie liebt leblose und unvernünftige Dinge, wie Menschen. Sie wird zur Slavinn dessen, was sie liebt. d) sie liebt mehr den Körper, als die Seele, oder den Körper ganz allein.

§. 15.

Die vernünftige Liebe ist das einzige Mittel zur Glückseligkeit, d. h. zur wahren Gemüthsruhe.

Aber wo Liebe ist, da befindet sich auch Eifersucht und Unruhe. Ich antworte, wo Eifersucht ist, da ist Mißtrauen, und wo Mißtrauen herrscht, da ist keine vernünftige Liebe.

Wenn andre Philosophen die Tugend als ein solches Mittel preisen: so ist dieser Begriff dunkel und unbestimmt. Denn was heißt Tugend anders, als der Mittelweg; aber wie unbestimmt ist dieser Begriff! Die Liebe ist das rechte Maafs aller Tugenden, wer nach Liebe handelt, findet immer das rechte Maafs. In der Liebe kann man nie zu viel thun.

Andre

Andre sagen, die Liebe Gottes sey das Mittel zur höchsten Glückseligkeit. Aber Gott weist uns durch die Vernunft auf die Liebe zu den Menschen, als den einzigmöglichen wahren Gottesdienst, und je vernünftiger man die Menschen liebt, desto mehr liebt man Gott. Ceremonien und Speculationen über Gott sind keine Gottesliebe.

Aus der Liebe zu Menschen entspringt auch die wahre Liebe zu Thieren.

V. Von der allgemeinen Menschenliebe:

§. 16.

Die Menschen sind vermöge ihrer Natur alle einander gleich. Sie haben einerley Ursprung, Bedürfnisse, Unvollkommenheit, Fähigkeit, Schiksal, Bestimmung und Ende: sie haben einerley Liebe und einerley Rechte bey Gott sich zu versprechen. Darauf gründet sich eine allgemeine Liebe zu allen Menschen, welche alle Menschen in so weit verbindet, daß sie einander so behandeln, wie sie von einander behandelt seyn wollen.

Es giebt noch einige specielle Verhältnisse der Gleichheit, z. B. des Geschlechts, Alters, Standes, der Einsicht, des Vaterlandes, der Neigungen. Diefs sind Beförderungsmittel der Liebe, aber nicht wahre Gründe derselben. Die allgemeine Liebe ist mehr negativ, Abwesenheit des Hasses.

Keine Ungleichheit der Menschen kann ihrer Natur nach so viel wirken, daß ein Mensch den andern deswegen hassen sollte.

§. 17.

Die allgemeine Menschenliebe begreift fünf Tugenden in sich.

1) *Leutfeeligkeit*, oder die Bereitwilligkeit, allen Menschen, die es bedürfen, mit Dingen beyzustehen, deren Mittheilung uns nicht schwer ankommt. Diese Tugend ist leicht, und darf keine Dankbarkeit fordern; man kann uns aber auch nicht dazu zwingen, aufer, wenn jemandes Bedürfnis so groß ist, daß er ohne solche Leutfeeligkeit verderben müßte, und wenn er sich an Niemand sonst, als an uns wenden kann.

2) *Wahrhaftigkeit*, oder die Verbindlichkeit, allen Menschen unser Versprechen treu zu hal-

halten, welches wir mit Wissen und Willen gethan haben.

Diese beyden Tugenden sind positive Tugenden der Gleichheit. Die folgenden zwey sind negativ, sie hindern die Ungleichheit.

3) *Befcheidenheit* besitzt der, welcher allen Menschen menschlich begegnet, ihnen gleiches Recht mit sich verstattet, und sich nichts mehr heraus nimmt, als ihm von Rechtswegen gebührt.

Trotz alles Unterschiedes des Standes und Vermögens. *Der Gebrauch des Willens ist das einige, was der Mensch für wirklich sein halten kann, und wornach er sich hoch zu achten oder zu verachten Ursache hat.*

Man muß Befcheidenheit nicht mit Demuth verwechseln. Demuth ist keine Tugend, die die Vernunft kennt oder empfiehlt; denn die Vernunft sieht nicht ein, warum sich ein Mensch selbst für geringer halten sollte, als andre.

4) *Verträglichkeit* ist diejenige Tugend, nach welcher ein Mensch Andre das Ihrige in Ruhe genüßsen läßt, und ihnen in nichts

zu Schaden sucht, oder, wenn dies zufällig geschehen wäre, Ersatz leistet.

5) *Geduld* (Nachsicht, Lindigkeit, Billigkeit) ist die Bereitwilligkeit, Beleidigungen aus allgemeiner Liebe zu verzeihen, und sich seiner natürlichen Rechte, um des allgemeinen Friedens willen, zu begeben.

Diese Tugend ist keine Tugend der Gerechtigkeit, sondern bloß der Liebe. Beweis, daß nicht Rache und Gerechtigkeit, sondern Geduld die Gemüthsruhe erhalte. Geduld macht Frieden, und gewinnt das Herz des Beleidigers. Aber Geduld ist nicht Furcht. Wer aus Furcht geduldig ist, ist es eigentlich nicht: denn er wollte sich gern rächen, wenn er nur sicher könnte. Eben so wenig ist sie Niederträchtigkeit.

Leutfeeligkeit und Geduld sind die edelsten dieser Tugenden, denn es ist dabey auch nicht der mindeste Zwang denkbar. Zu den übrigen kann man wenigstens einigermaßen gezwungen werden,

VI. Von der Liebe gegen Einzelne.

§. 18.

Die besondre Liebe ist die Vereinigung zweyer tugendhafter Seelen, die durch wechselseitige Gefälligkeit und Aufmerksamkeit gesucht, durch wechselseitige Gutthaten erlangt, und durch Gemeinschaft aller Güter erhalten wird.

§. 19.

Die verschiedenen Geschlechter machen keinen Unterschied. Denn es kommt hier auf die Vereinigung der Seelen an. Der Unterschied, den einige zwischen Freundschaft und Liebe machen, ist unnütz und leer.

Ueber den Umgang beyder Geschlechter. Entfernung reizt zur unordentlichen Liebe, und hilft bey listigen Personen doch nichts. Ihr sagt: Gelegenheit macht Diebe. Ich antworte: durch Gelegenheit probieret man einen ehrlichen Mann.

§. 20.

Man halte sich nicht an die Zahl Zwey. Je mehr tugendhafte Seelen vereiniget sind, desto größer ist ihre Glückseligkeit.

Bey vernünftiger Liebe kann keine Eiferfucht Statt haben. Hat nicht Jeder das Recht, zu lieben, was wir lieben? Wer eine Person liebt, die ich liebe, liebt mich auch. Wir dürfen also auf eine geliebte Person nicht zürnen, wenn sie sich noch von Andern lieben läßt. Sind diese Andern tugendhaft: so ist dadurch unfre Gemüthsruhe befördert. Sind sie lasterhaft, so verdient jene Person, die sich von ihnen lieben läßt, unfre Liebe nicht.

Die zu vereinigenden Seelen dürfen sich nur in der Neigung zur Tugend, nicht eben auch in den Graden der Tugend gleich seyn.

§. 21.

Der Grund aller tugendhaften Liebe ist *Hochachtung*, d. h. die Meynung, nach welcher wir einen andern nach seinen Handlungen so lange für tugendliebend halten, bis wir uns vom Gegentheile überzeugt haben.

Aus dieser Hochachtung fließt

1) *Gefälligkeit* und *Aufmerksamkeit*, wenn man auf des andern geringste Handlungen

Achtung giebt, theils um ihn immer mehr kennen zu lernen, theils um ihm den Unterschied zu zeigen, den man zwischen ihm und andern macht. Damit ist die Bereitwilligkeit verbunden, dem Andern allerley kleine Dienste zu leisten, die er uns nicht zumuthen würde.

Diefs ist das Zeichen einer angehenden Liebe. Ueber die Auszeichnung gewisser Personen in einer Gesellschaft, ohne auffallende Zurücksetzung der Uebrigen.

Ein kleiner Dienst, der uns gemeinlich nichts kostet, ist von grosser Wirkung, und gewinnt oft allein das Herz einer Person. Wer sie entweder nicht bemerkt, oder ein andermahl wieder fordert, ist zur wahren Liebe ungeschickt. Nicht weniger auch die, welche sie nicht annehmen oder auf der Stelle erwidern. Jene geben uns zu verstehen, ihre Liebe sey zu kostbar, als das wir sie mit solchen Kleinigkeiten gewinnen könnten. Diese suchen unser Nichts mit einem gleichen Nichts zu bezahlen, welches aber noch unzähligemahl geringer ist,
als

als das Nichts eines Danks. Man kann einen Menschen nie mehr beschimpfen, als wenn man seine kleinen Dienste nicht annimmt.

a) So lange zwey Personen sich diese Aufmerksamkeit noch beweisen, so suchen sie erst Liebe.

b) Haben sie dieselbe erlangt, so hört diese Gefälligkeit auf.

c) Personen, die uns lieben, und dennoch diese Gefälligkeit weiter verlangen, lieben uns nicht wirklich.

2) *Vertrauliche Gutthätigkeit* (Wohlwollen, Wohlthätigkeit) eine Tugend, welche uns antreibt, einer Person, von deren Liebe wir versichert sind, unfre Liebe und Vertrauen in allen guten und erlaubten Fällen und ohne Eigennutz, selbst mit Aufopferung, zu beweisen.

Große Wohlthaten gegen Personen, die man noch nicht kennt, und die uns noch nicht lieben, sind nie wahre Gutthaten, sondern Wirkungen des Eigennutzes.

Eben so unvernünftig sind Gutthaten gegen Menschen, die uns hassen, oder

ihre Liebe versagen. Denn es ist der Vernunft zuwider, etwas zu lieben, was wir nicht erhalten können.

Alle Gutthaten, die mehr unser eigenes Interesse befördern, oder uns selbst Vergnügen machen, sind nur scheinbar. Bey allen wahren Gutthaten kommt es auf die Gefinnung an.

Der Gutthätigkeit folgt die Dankbarkeit auf dem Fusse, die theils bloße Empfindung, theils thätige Aeuserung ist.

3) *Gemeinschaft* der Güter und alles Thuns und Lassens.

Diese hebt den Unterschied der Stände, und die Arbeit nicht auf. Nur die Stände, die auf Thorheit und Eitelkeit absehen, würden dabey leiden, und dieß ist gut.

Eben so wenig hebt diese Gemeinschaft das Eigenthum und mit ihm die bürgerliche Gesellschaft auf. Das Eigenthum ist eher gewesen, als die Gesellschaft, und diese kann ohne Eigenthum bestehen.

Ueberhaupt bringe nur erst vernünftige Liebe in die Menschen, die Gemeinschaft

schaft der Güter wird keine schlimmen Folgen haben.

VII. Von einigen Arten der besondern Liebe.

§. 22.

(Voraus viel ermüdende Subtilität über gleiche und ungleiche Liebe, nach ihren drey Graden und Kennzeichen, woraus folgende Fragen beantwortet werden:)

- 1) Giebt es mehr Vergnügen, zu lieben, oder geliebt zu werden?

Beydes muß zusammen seyn,

- 2) Ist die plözlich entstandne, oder die langsame Liebe stärker und dauerhafter?
Die leztre.

- 3) Ist es einem Frauenzimmer schimpflich, zuerst zu lieben? Nein, wenn diese Liebe vernünftig ist. Warum soll der Mann den Antrag thun, und sich gewissermassen erniedrigen?

- 4) Darf ein weiser Mann Frauenzimmer lieben? Wenn sie tugendliebend sind, ja. Aber gewöhnlich verliebt er sich nicht

zunächst, und seine Liebesbezeugungen
sind seiner Weisheit angemessen.

VIII. Von der vernünftigen Selbstliebe.

Von dem Leben des Menschen

§. 23.

Aus Liebe zu andern Menschen müssen wir uns selbst lieben, d. h. uns bemühen, alles zu thun, wodurch unser Leben nach den Regeln der Vernunft, andern Menschen zum Besten, nicht verkürzt werde.

Unter Leben ist hier auch Leben der Seele, d. h. ihre Vollkommenheit zu verstehen.

Unser Leben muß aber der Liebe gegen Andre nachstehen.

Zu dieser Liebe gehört die Tugend der Mäßigkeit, Reinlichkeit, Arbeit-samkeit, Tapferkeit.

IX. Von der Nothwendigkeit der vernünftigen Liebe in den vier menschlichen Gesellschaften.

§. 24.

Es sind vier Gesellschaften 1) zwischen Eheleuten 2) Eltern und Kindern 3) Herr und
und

und Diener 4) Obrigkeiten und Unterthanen. Keine dieser Gesellschaften kann ohne Liebe bestehen. Die beyden letztern sind theils aus Mangel an Liebe, theils aus Furcht vor Andrer Bosheit entstanden.

(Ueber Ehe, Ehescheidung, Polygamie, und allgemeine Ideen über die übrigen Gesellschaften, in seiner gewöhnlichen Terminologie.)

Practische Moral.

I. Von den Ursachen des allgemeinen Mangels an Glückseligkeit.

§. 1.

Die Menschen sind fast alle so glücklich nicht, als sie seyn könnten, denn die vernünftige Liebe ist selten. In allen Verbindungen der Menschen herrscht Elend.

§. 2.

Die Ursache davon liegt in dem Menschen selbst, theils in seinen Vorurtheilen und Irrthümern, theils in seinem verderbten Willen, welcher auch gewöhnlich Schuld

an jenen ist. Ueberhaupt, der Grund alles Uebels ist die *unvernünftige Liebe*. Denn aus dieser entspringt die Gemüthsunruhe.

§. 3.

Die unvernünftige Liebe ist das Verlangen des Willens, sich mit dem, was der Verstand, wenn er nicht von diesem Verlangen verleitet wäre, für böse erkennen würde, zu vereinigen, und in dieser Vereinigung sich immer zu verändern.

§. 4.

Der Wille hat eben so, wie der Verstand, seine Vorurtheile, nemlich das Vorurtheil der Ungeduld und der Nachahmung.

§. 5.

Das Vorurtheil der Ungeduld verleitet den Willen, allem dem nachzustreben, was seine Sinnlichkeit augenblicklich und lebhaft afficirt. Diefs Vorurtheil ist allgemein, alle Menschen streben nach Veränderung und Contrast.

Das Vorurtheil der Nachahmung verleitet den Menschen, nach dem zu streben, was
er

er von andern suchen und begehren sieht, ohne daß er erst selbst prüfet.

II. Von den Affecten, nach den Meynungen der Gelehrten.

§. 6.

(Ueber die Meynungen der philosophischen Secten von den menschlichen Leidenschaften, bis auf Cartesius. Nur zur Probe folgende eigene Uebersetzungen lateinischer Benennungen:) Invidentia, die Beneidung. Aemulatio, die Misgunst. Obtrectatio, die Eiferfucht. Pudor, die Blödigkeit. Malevolentia, der Schadenfroh. Delectatio, das Sanftethun. Indigentia, der Nimmerfatt. Liguritia, Schlekerey. Cupedia, Kinderey. Indignatio, Ungewogenheit. Jactatio, das Kälbern.

III. Eigne Meynung von den Affecten.

§. 7.

Die Gemüthsneigungen sind Bewegungen des menschlichen Willens nach angenehmen oder unangenehmen Dingen, welche abwesend

send oder künftig sind; und diese Bewegungen entstehen aus den starken Eindrücken äußerer Dinge und der daraus erfolgten außerordentlichen Bewegung des Bluts.

Streitigkeit gegen Cartesius u. a.

IV. Eintheilung derselben.

§. 8.

Es giebt einen Hauptaffect, der alle unter sich begreift, das Verlangen, oder die Begierde. Das Verlangen geht entweder auf das Gute oder Böse, jenes heißt Liebe dieses Haß (ein Verlangen, das Böse los zu werden, und davon entfernt zu bleiben.)

Freude und Schmerz sind an sich keine Affecten, sondern Empfindungen, sie werden aber dazu.

Unbestimmtheit der bisherigen Definitionen von den Affecten.

Man kann nun die einzelnen Affecten unterscheiden

1) Nach der Nähe oder Ferne des Guten oder Bösen.

Mißtrauen und *Furcht* sind Begierden, das entfernte Gute zu erlangen, und das nahe Böse

Böse los zu werden. *Hofnung*, das Gute und Böse, welches nicht allzufern und nicht allzunah ist, zu erlangen und zu vermeiden, u. f. w.

2) Nach der Schwierigkeit oder Leichtigkeit, das eine zu erlangen, das andre zu vermeiden. *Hofnung* entsteht, wenn ich mir einbilde, das Gute bald und ohne Schwierigkeit zu erlangen. Das Gegentheil *Furcht* u. f. w.

3) Nach dem starken und plötzlichen Eindruck einer Empfindung.

Bestürzung ist eine starke und plötzliche Hofnung. *Schrecken* eine starke und plötzliche Furcht u. f. w.

4) Nach dem mittelbaren oder unmittelbaren Eindruck.

Neid ist die Begierde, daß ein Anderer, den wir nicht lieben, seines Guts beraubt werden möge.

Zorn entsteht, wenn mir selbst etwas zu Leide geschieht. *Aergernis* oder *Bekümmernis* über den Unfall eines Andern.

5) Nach der Dauer.

So unterscheiden sich Geldbegierde, und Geldgeiz, Lüfternheit und Geilheit u. m.

§. 9.

Alle Affecten sind nur verschiedne Grade oder Aeufferungen der Liebe und des Hasses. Man kann Liebe und Haß entweder nach ihrem Zweke, oder den Mitteln betrachten. Der Zweck ist Streben nach Gemüthsruhe: die meisten Menschen aber suchen ihn in der Gemüthsunruhe.

§. 10.

Nach den angeführten Aeufferungen der Liebe, nemlich Gefälligkeit, Gutthätigkeit und Gemeinschaft der Güter, giebt es nun also Abwege, auf denen der Mensch seine Ruhe sucht, aber Unruhe findet, und mit hin vier Hauptaffecte, d. h. vier verschiedne Arten der Liebe und des Hasses:

1. Die vernünftige Menschenliebe und Haß der Irrthümer und des Lasters.
2. Liebe der stolzen Ehre, Haß der Bescheidenheit.
3. Liebe der sinnlichen Lust, Haß der Enthaltfamkeit.
4. Liebe des Geldes, Haß der Armuth und Gemeinschaft der Güter.

Nach

Nach den Mitteln betrachtet man die Affecten, insofern sie entweder antreibend sind, zunehmend und abnehmend (Hofnung, Vertrauen, Kühnheit) oder insofern sie darnach streben, die erlangten Mittel zu behalten, und allen Hindernissen Widerstand zu thun.

Einige Affecten haben es mit den Mitteln zu besondern Endzwecken jener vier Arten von Liebe zu thun: man kann sie Neben-Affecten nennen. So sind Faulheit, Verschwiegenheit, Unbarmherzigkeit Neben-Affecten der Wollust, der Ehr gier, und des Geitzes.

Einige Affecten sind aus Liebe und Haß zusammengesetzt, z. B. Eifersucht.

V. Sind die Affecten etwas Gutes oder etwas Böses?

§. 11.

1) Sind sie überhaupt gut oder böse, oder keines von beyden? 2) Sind alle Arten von Affecten indifferent oder böse? Zwey Fragen, die man unterscheiden muß.

§. 12.

Alle Menschen finden von Kindheit an bey stärkern Reizungen ihrer Sinnlichkeit mehr Vergnügen, und gewöhnen sich nach und nach viel unordentliche Begierden an, die ihnen die Gemüthsruhe rauben, und folglich dieselben in einen bösen Zustand versetzen. Des Menschen Sache ist es, aus unruhigen Affecten allmählig in ruhige überzugehen.

Ueberhaupt sind also die Affecten indifferent; in Ansehung ihrer Arten aber sind sie entweder gut, die uns zur Ruhe, oder böse, die uns zur Unruhe führen.

Woran sollen wir sie erkennen?

Erste Regel: Alle Affecten, welche den Menschen außer sich selbst setzen, und ein andres Ziel haben, als die Vereinigung mit Ruhesuchenden Menschen, sind böse. Dagegen u. s. w.

Zweyte Regel: Jeder Affect, der mit einer so lebhaften Bewegung verbunden ist, daß dadurch entweder der Leib geschwächt, oder der Wille in grössere Unruhe kommt, ist böse. Wo diese Folgen nicht sind, da ist

ist die Bewegung, wo nicht gut, doch auch nicht böse.

VI. Gegeneinanderhaltung der vier Haupt - Affecten.

§. 13.

Die vernünftige Liebe ist nur Eine: die unvernünftige hat drey Arten. Es ist nur Eine grade Linie, aber viel krumme, eine einzige Tugend, aber viele Laster.

§. 14.

Man kann diese drey Arten der unvernünftigen Liebe auch noch anders, als geschehen ist, deduciren. a) Nach der Politik. Alles Uebel der Staaten ist entstanden, aus dem Unterschiede der Geburt und der Aufhebung der Güter-Gemeinschaft. Also Ehrgeiz und Geldgeiz, und daraus Wollust. b) Nach der Physik. Unser Körper besteht aus Schwefel, Salz und Quekfilber, als feinen Elementen. Schwefel erweckt Ehrgeiz, Quekfilber führt zur Wollust, das schwere Salz zieht zum Geldgeiz. Eben so entspre-

chen die vier Elemente, das Feuer dem Ehrgeitze, das Wasser der Wollust, die kalte Erde dem Geitze, und die reine Luft der reinen Liebe. Nicht weniger gehören auch die Temperamente hierher. Man schreibt auch dem Menschen drey Bäuche zu; im Kopfe herrscht der Ehrgeiz, im Herzen der Geldgeiz, im Unterleibe die Wollust. c) Nach den Ständen. Der Nährstand leidet am meisten von der Wollust, der Wehrstand vom Ehrgeiz und der Lehrstand vom Geldgeiz. (Die Aerzte haben sich vor der Wollust, die Rechtsgelehrten vor dem Ehrgeiz, und die Theologen vor dem Geldgeiz zu hüten.)

VII. Alle Tugenden kommen aus der vernünftigen Liebe.

§. 15.

Denn sie erhält das Ebenmaafs der Verstandeskkräfte, ist verschwiegen, offenherzig, freygebig, freundlich, herzhast, mäfsig und keusch, sparsam, geschäftig und munter, geduldig, großmüthig und dienstfertig.

VIII.

VIII. Von der Wollust und den daraus
fließenden Untugenden.

§. 16.

Die Wollust ist eine Leidenschaft, die ihre Ruhe in stets veränderlicher Belustigung des Verstandes und der Sinnlichkeit, hauptsächlich des Geschmacks und Lustgefühls vergebens sucht, und nach Vereinigung mit gleichgear teten Menschen strebt.

Tabellarische Uebersicht der Folgen und Aeuserungen der Wollust *).

1. Unbedachtsame Klätscherey.
2. Liederliche Verschwendung.
3. Knechtische Submiffion.
4. Ungeduldige Zaghastigkeit.
5. Verhoffne frähsige Geilheit.
6. Verschwendung.
7. Fauler Müffiggang.
8. Jähzornige Weichherzigkeit.
9. Kuppler und Spielmanns - Dienste.
10. Ingenieuse Erfindung.

G 2

IX.

*) Diese und die folgenden Tabellen sind in einigen Puncten geändert, in seiner Prudentia Ictorum consultatoria. Kap. 4.

IX. Vom Ehrgeitze.

§. 17.

Der Ehrgeiz ist eine Leidenschaft, die ihre Ruhe in steter veränderlicher Hochachtung und Gehorsam andrer, besonders gleichgesinnter Menschen, durch Hochachtung seiner selbst, und Unternehmung listiger oder gewaltfamer Thaten vergebens sucht, und nach der Verbindung mit gleichgearteten Menschen strebt.

T a b e l l e.

1. Hartnäkige Stöckischheit.
2. Eitle Verschwendung.
3. Verächtlicher Hochmuth.
4. Grimmige Tollkühnheit.
5. Stoische Faſte und Unempfindlichkeit.
6. Genauigkeit.
7. Wachſame Arbeitsamkeit.
8. Zornige Rachgier.
9. Banditen - Dienſtfertigkeit.
10. Judiciöſe Entſcheidung.

X. Vom Geldgeitze.

§. 18.

Der Geldgeiz ist eine Leidenschaft, die ihre Ruhe in steter veränderlicher Besizung von allerhand Dingen, die unter dem Menschen sind, und mit Gelde angeschafft werden können, vergebens sucht, und mit solchen Dingen, oder gar mit dem Gelde allein durch dessen Erlangung und Verwahrung sich zu vereinigen strebt.

T a b e l l e.

1. Tükische Lügen und Simulirung.
2. Unbarmherzige Filzigkeit und Knikerey.
3. Närrische Aufgeblasenheit. Schmarotzer.
4. Hämische Graufamkeit.
5. *Schindhündischer* Haß des Weibes.
6. *Lauferey*.
7. Mühsame Efelsarbeit.
8. Verbeißende Nachtragung.
9. Neidischer Schadenfroh.
10. Ungemein Gedächtnis.

XI. Affecten, die aus der Vermischung der drey Haupt-Laster entstehen.

§. 19.

Wollust und *Ehrgeiz* in gleichem Maasse gemischt, geben eine der vernünftigen Liebe ziemlich ähnlichscheinende Mischung. Die Klätcherey der *Wollust* und die Stökiſchheit des *Ehrgeitzes* gemischt und von einander temperirt, gleichen der verschwiegnen *Offenherzigkeit* der vernünftigen Liebe. Eben so kommt die *Erniedrigung* der *Wollust* und der *Hochmuth* des *Ehrgeitzes*, zusammen, der gleichmüthigen *Freundlichkeit* ziemlich nah.

Ist die Mischung von einem von beyden stärker, so werden die Affecten theils schlimmer, theils besser. Z. B. mehr von der *Wollust* zugemischt, macht freundlicher, verträglicher, gutherziger, artiger u. s. w., mehr vom *Ehrgeiz* macht zurückhaltender, empfindlicher, rauher, ernsthafter u. d. m.

Durch den Zutritt des *Geldgeitzes* wird z. B. die *Offenherzigkeit* eine Art von *Heucheley* (in der Welt *Klugheit* genannt), die scheinbare *Freygebigkeit* und *Sparſamkeit* eine Art von *Knikerey*, (*Haushältigkeit* genannt).

nannt). Die scheinbare Freundlichkeit wird im Glücke sehr intonirt, und im Unglücke sehr sclavisch, (man nennt das Menschlichkeit).

§. 20.

Ehr- und *Geldgeiz* zusammengemischt macht Menschen, die man fürchtet und respectirt. Die Stökischheit des erstern und tükische Simulirung des leztern giebt etwas, was die Welt kluge Zurückhaltung nennt u. s. f. Auch hier kommt es darauf an, welcher von beyden mehr zu der Mischung giebt. Ist z. B. der Ehrgeiz stärker, so wird ein Mensch die Kunst, sich zu insinuiren, mit mehr Scharffinn und Verstellung treiben. Ist der Geldgeiz stärker, so wird die Schmeicheley merklicher. Kommt gar noch etwas von der Wollust hinzu, so wird die affectirte Freundlichkeit der wahren sehr ähnlich scheinen. Solche Leute dienen trefflich, wo es heisst, es sey *ecclesia pressa!*

§. 21.

Wollust und *Geldgeiz* geben eine elende Mischung. Ein solcher Mensch wollte gern lügen, aber aus Unbedachtsamkeit verschnappt

er sich leicht. Im Glücke ist er ein Prahler, der keinen Menschen achtet, im Unglücke ein verzagter Speichelleker. Er puzt sich nicht wohlfeil, aber es hat alles keine Art, weil er an dem einen Stücke einbringen will, was ihm das andre zu viel kostet. Er fährt bald im Zorne auf, aber, wenn Andre nichts drauf geben, läßt er bald nach.

§. 22.

Man muß aber auch bey diesen Mischungen auf Alter, Stand, Glück, Gelegenheit und andre Punkte Rücksicht nehmen. Ein junger Wollüstling ist bey weitem so verächtlich nicht, als ein alter. Ein alter Geizhals, der verliebt ist, Welch eine elende Person! Nicht die Mischung der Leidenschaften ändert sich mit dem Alter, sondern das Alter ändert nur ihr Auffallendes. So ist ein junger Geizhals viel verächtlicher, als ein alter. Ein ähnliches Verhältniß ist es mit den Ständen. Ein Privatmann, der wollüstig und geizig ist, spielt eine elende und unschädliche Rolle: er schadet nur sich selbst. Ein Fürst aber, von diesem Temperamente, wird ein Caligula und Domitian u. s. w.

§. 23.

1) Wir dürfen daher nie aus dem äußern Schein auf jemandes Character schliessen. Es kann nur eine scheinbare Mischung seyn, oder es fehlt ihm an Gelegenheit, seine Laster zu zeigen u. s. w.

2) Wir müssen auf die verschiedenen Stände Rücksicht nehmen, die dem Character ein anderes Ansehen geben.

3) Wir müssen uns vor dem Schlusse hüten, als ob eines Menschen Character sich ändere.

§. 24.

Die vernünftige und unvernünftige Liebe lassen sich nicht mischen, so wenig wie Tag und Nacht, wie Feuer und Wasser. (Tugend und Laster sind einander entgegengesetzt, aber die Laster unter sich sind alle verwandt.) Wo sie beysammen sind, da streiten sie entweder gegen einander, oder halten einander unter, oder die eine vertilgt die andre.

Bey allen Menschen steht die vernünftige Liebe unten an, und wird von den drey Hauptlastern um viele Grade, mehr oder weniger, übertroffen.

Die Mischung der drey Hauptlaster ist nicht bey allen Menschen gleich. Immer herrscht eins von ihnen über die beyden andern.

Es sind dieser Mischungen sechserley Arten:

- | | | | |
|----|----------|-----------|----------|
| 1. | Ehrgeiz, | Geldgeiz, | Wollust, |
| 2. | G. | E. | W. |
| 3. | W. | G. | E. |
| 4. | G. | W. | E. |
| 5. | W. | E. | G. |
| 6. | E. | W. | G. |

(Werden nach Unzen berechnet.)

Es ist die Pflicht der Selbsterkenntnis, zu untersuchen, welches von diesen Lastern in uns das herrschende sey. Eben darauf hat man auch beym Umgange mit Andern zu sehen.

XII. Von den äußern Kennzeichen der Leidenschaften überhaupt, insbesondre aber von den Kindern der drey Hauptlaster.

§. 25.

Es ist schwer, den Menschen ganz kennen zu lernen, aber eine hinlängliche Kenntnis Andrer kann man sich doch erwerben,

wenn

wenn man 1) ein gutes Auge hat, d. h. einen Vorurtheilfreyen Verstand und Selbsterkenntnis; 2) wenn man unbefangenen Andre beobachtet; 3) nicht eine oder die andre, sondern so viele Handlungen Anderer, als möglich ist, bemerkt und vergleicht; 4) sie dann zu belauschen weiß, wenn sie sich am wenigsten verbergen.

§. 26.

Zum Beyspiele sollen die Kennzeichen *des Müßiggangs* dienen. Der Müßiggang besteht in einem solchen Thun und Lassen eines Menschen, wobey er überall und allein sein Vergnügen oder einen Zeitvertreib zur Absicht hat. Er ist entweder grob oder fein. Selbst manche Art zu studieren ist ein feiner Müßiggang, wenn man blos zu seinem Vergnügen liest u. s. w.

§ 27.

Der *Zorn*, oder die Begierde, sich zu rächen (wovon das Zeitwort nicht zürnen, sondern zornig seyn ist), ist nicht indifferent, sondern immer böse. (Ueber die Ausdrücke: Gottes Zorn, Gott ist zornig, wofür man

lie

lieber Eifer brauchen will: beydes sey indefsen einerley. Zwischen der göttlichen und menschlichen Natur ist ein zu großer Unterschied, als daß etwas, was bey dem Menschen Tugend ist, z. B. Gehorsam, es auch bey Gott seyn könnte, und so umgekehrt. Streitigkeit gegen Lactanzens Meynung vom Zorn.)

§. 28.

Der *Neid* oder die Betrübniß über Anderer Glück, ist eben so wenig indifferent. Aus ihm fließt Eifersucht, oder die Pein darüber, daß unfre geliebte Person einen andern liebt und von ihm geliebt wird. (Aus welchen Lastern sie am gewöhnlichsten gemischt sey, und wie sie sich in dieser Mischung äußert.)

XIII. Von der Kunst, böse Leidenschaften zu dämpfen.

§. 29.

Zuerst muß die Cur auf die herrschende Leidenschaft gerichtet werden, die gewöhnlich jeder Mensch am liebsten hat, und mit der Schwäche der menschlichen Natur zu entschuldigen weiß.

Da-

Daher hat man vor allen Dingen diese Hauptleidenschaft erst in sich aufzufuchen, d. h. unter den übrigen Leidenschaften sowohl, als unter dem Scheine von Tugend hervorzuholen. Man kann sich dabey etwa die Fragen vorlegen: Würde ich eher die Liebe einer schönen Frau, oder die Gnade eines Grossen, oder eine reiche Erbschaft verlieren? Aber wir müssen nur dann entscheiden, wenn unsre Hauptleidenschaft grade nicht auf ihrer Hut ist, und gleichsam nicht merkt, das wir sie belauschen wollen. Besonders passe man sich in den Augenblicken auf, wo man den Träumereyen seiner Phantasie nachhängt, wo man sich mit seinen Gedanken gleichsam auf seine Hand etwas zu gute thut.

§. 30.

Hat man diesen Hauptaffect gefunden, so nehme man sich ernstlich vor, allen Vorurtheilen, die ihn bisher genähret haben, entgegen zu arbeiten. Die Vorstellungen, das bey demselben unmöglich wahre Gemüthsruhe zu finden seyn könne, aus eigener und fremder Erfahrung bestätigt und sich recht oft

oft wiederholt, werden dabey gute Dienste thun. Bey diesem Geschäfte aber müssen wir uns nicht übereilen, und nicht sogleich den Muth verlieren, wenn es langsam geht.

§. 31.

Hiernächst greife man diese Leidenschaft selbst unmittelbar an, nach der Regel: Sustine et abstine, enthalte sich aller Gelegenheit, vermeide schlimme Beyspiele und Gesellschaften, und suche dagegen gute auf. Zu Zeiten prüfe man sich, wie weit man zugenommen habe, wie ein Kranker, der einmal den Versuch macht, ob er außer dem Bette bleiben könne: aber mit Vorsicht, damit man nicht durch zu frühes Aufstehen oder zu langes Ausenbleiben die Krankheit schlimmer mache, als sie je war. Nach einer solchen Probe achte man darauf, ob sie uns schwer oder leicht geworden sey.

§. 32.

Wir wollen dies an dem Beyspiele des Wollüstigen zeigen. Der Wollüstige muß also 1) oft überdenken, wie leer und wichtig im Grunde der Genuß von Speisen und Ge-

Getränken und der Genuss des Weibes sey; 2) überlegen, dass in einem nüchternen und keuschen Leben ein viel wahreres und grösseres Vergnügen zu finden sey; 3) das Unangenehme eines wollüstigen Lebens zusammen rechnen; 4) auf die möglichen Folgen desselben oft Rücksicht nehmen; 5) die Gesellschaft wollüstiger Männer und Weibspersonen, ja sogar, nur schöner und artiger Weiber fliehen; 6) dagegen die Gesellschaft ernster und keuscher Männer allein aufsuchen; und 7) durch Arbeitsamkeit und Thätigkeit sich von allen argen Gedanken losreissen.

Immer vorausgesetzt, dass er den Vorfaz hat, sich zu bessern, den ihm kein Sittenlehrer geben kann.

XIV. Von der Unzulänglichkeit der Vernunft zur Dämpfung der Leidenschaften.

§. 33.

Haben die Menschen hinlängliche Kraft des freyen Willens, zu einem tugendhaften Leben zu gelangen? Es ist falsch und gefährlich

fährlich, mit Cartesius oder Aristoteles einen freyen Willen anzunehmen, und die Zulänglichkeit desselben zu lehren. *Dies natürliche Vermögen des Menschen ist zwar nicht zulänglich, die bösen Affecten zu dämpfen, aber die Lehrsätze aus der Vernunft von der Dämpfung der Leidenschaften sind auch nicht ganz aus den Augen zu setzen.* Der Wille regiert den Verstand, und der Wille ist böse und verderbt. Und wenn Wille durch Willen bezähmt werden soll, woher soll denn der Mensch den *guten* Willen nehmen? Er kann eine Leidenschaft durch die andre bekriegen, er kann manchmal seine guten Vorsätze durchsetzen. Aber es wird nie etwas Ganzes daraus werden. Der Lasterhafte ist krank, er kann so wenig tugendhaft werden, als ein Kranker als solcher gesund werden kann. Beym Laster aber giebt es nicht, wie bey der Krankheit, Arzneyen von außen. — Die angeführten Lehrsätze und deren Befolgung hilft aber dazu, daß er nicht schlimmer werde, und ist das, was bey dem Kranken gute Diät ist: sie mindert die Heftigkeit der Paroxysmen, und hält den Kranken in einem leidlichen Zustande hin.

§. 34.

Folglich findet auch bey Tugend oder Laster eine Zurechnung Statt. Aber, wenn der Mensch etwas Gutes thut, verdient er kein Lob; denn im Grunde thut er nie etwas Gutes, sondern lauter Böses, höchstens thut er nur *weniger* Böses, als er thun könnte. Lob aber schadet nur, indem es zu Heuchelei und Verstellung veranlaßt.

§. 35.

Die Sittenlehre zeigt, wie die menschlichen Affecten gedämpft werden sollten: sie zeigt aber auch zugleich, daß sie durch unser natürliches Vermögen nicht gedämpft werden können. Alle wahre Philosophie soll nichts anders seyn, als eine Leitung zur wahren Theologie, und wo die Sittenlehre aufhört, da tritt die göttliche Weisheit in die Stelle. Die Sittenlehre geht nicht weiter, als daß sie dem Menschen den Zustand der Thierheit zeigt, und ihn zum Stande der Menschheit leitet. Wie er von dieser zum Christenthum geleitet werden solle, das zeigt die heilige Schrift.

Befchluss.

Von der Uebereinstimmung dieser Sittenlehre mit der heiligen Schrift. Diese Moral ist für Verführte und Verführer geschrieben, gebesserte Christen brauchen sie nicht. Commentar über die Bergpredigt Christi. Trüglichkeit einer späten Bekehrung. Glaubensbekenntnis des Verfassers. Ueber die verschiedenen Wege Gottes bey Bekehrung der Menschen, welche Betrachtung zur Toleranz führt. Vorthail dieser Sittenlehre in der Physik und in der Politik. *Alle heidnische Ethiken und Politiken sind, mit Luther zu reden, schlimmer als gar keine, weil sie der Gnade Gottes und der christlichen Tugend geradezu entgegen sind.*

Berichtigung

einiger Lehrsätze der Sittenlehre, aus seinen Cautelen etc. Kap. 14.

(Cautelen bey dem Studium der Sittenlehre.)

Auch die vernünftige Liebe kann nicht ohne Affect seyn. Die guten Affecten dürfen nicht ausgerottet werden.

Die

Die vernünftige Liebe ist kein besondrer Affect, sondern sie entsteht aus der gehörigen Einschränkung der drey Hauptleidenschaften.

Das Verlangen nach Eigenthum, Ehre und Vergnügen ist an sich indifferent.

Den drey Hauptaffecten, welche im Excess bestehen, stehen drey Laster entgegen, die aus dem Defect entspringen, Unempfindlichkeit, Unschamhaftigkeit und Betteley.

Die Hauptabsicht der heilenden Moral muß dahin gehn: die excedirenden und stärkern Leidenschaften zu dämpfen, die schwächern und mangelhaften emporzubringen, und so alle Begierden in ein gleiches Verhältniß zu bringen, worinn eigentlich die vernünftige Liebe besteht.

Die Besserung unsrer selbst ist nicht unmöglich. Man unterscheide nur Freywilligkeit und Freyheit des Willens. Die philosophischen Tugenden sind mithin auch wahre Tugenden, nemlich nach dem Verhältniße menschlicher Schwäche. — Die beste Zeit der moralischen Kur ist diejenige, in welcher die Leidenschaften ruhig sind, z. B. nach ihrer Sättigung.

UEBER GESCHICHTE

DER

PHILOSOPHISCHEN KUNST-SPRACHE

UNTER DEN DEUTSCHEN.

Die Deutschen erhielten bekanntlich ihre Philosophie in dem Gewande der lateinischen Sprache, und die ersten deutschen Philosophen, von allerley Secten, schrieben und lehrten in derselben Sprache. Auch Luther und Melanchthon bedienten sich ihrer bey denen Schriften, die zur Philosophie gehören, und das Wenige, was der erstre mehr gelegentlich in deutscher Sprache vortrug, hat erst in der Folge einen wohlthätigen Einfluß gehabt. Je weniger die älteren deutschen Philosophen auf ächtes Latein hielten, und

je bequemer diese Sprache war, um durch barbarische Zusammensetzungen und Formen eine Menge feiner Distinctionen und Bestimmungen zu erfinden, wie das Beyspiel der Scholastiker lehrt; desto schwerer mußte es den deutschen Gelehrten scheinen, diese Benennungen und Wendungen in ihre Muttersprache zu übersetzen, wenn sie auch nicht allgemein *davon* überzeugt gewesen wären, daß aller wissenschaftliche Unterricht durchaus lateinisch abgefaßt seyn müßte. In der That würde es auch sobald nicht zu einer deutschen Bearbeitung der Philosophie gekommen seyn, wenn nicht ein Denker mit der Verwerfung der gesammten Systeme damaliger Zeit sich auch von den Fesseln ihrer Sprache los gemacht hätte, und Thomasius würde seine Lehrbücher unmöglich haben auch nur so gut deutsch schreiben können, wenn er ein Anhänger der Scholastiker oder Cartesianer gewesen wäre. Wir haben es doch heute zu einer ziemlichen Vollkommenheit in der Sprache gebracht, aber wir würden dennoch oft verzweifeln müssen, die Schriften der Scholastiker in verständliches Deutsch überzutragen.

Von *Christian Thomafius* haben wir also die Geschichte einer deutschen Kunstsprache für die Philosophie anzufangen *). Sein Eifer für Gemeinnützigkeit und Populerität veranlaßte ihn zu der Unternehmung, über Philosophie deutsch zu schreiben und zu lehren: und sein Umgang mit vielen gebildeten Menschen, auch seine fleißige Lectüre französischer Werke erleichterte ihm dies Geschäft. „Eine der vornehmsten Ursachen, sagt er, „warum ich diese meine Philosophie in deutscher Sprache ausgehen lasse, ist, um „durch die That zu beweisen, daß — in „Sachen, die durch die allen Nationen „gleichförmig eingepflanzte Vernunft erkannt „werden, die Kenntniss ausländischer Sprachen nicht nöthig sey. Die Weltweisheit „ist so leicht, daß sie von allen Leuten aus „allen Ständen begriffen werden kann. So „schrieben auch nicht die griechischen Philosophen hebräisch, noch die Römischen griechisch, sondern jeder bedient sich seiner „Mut-

*) Einige frühere Versuche waren theils zu einzeln, theils von zu wenigem Einflusse auf die philosophische Welt.

„Mutterſprache. Die Franzoſen wiſſen ſich
 „dieſes Vortheils heut zu Tage ſehr wohl zu
 „bedienen. Warum ſollen denn wir Deut-
 „ſchen uns beſtändig deswegen auslachen laſ-
 „ſen, als ob die Philoſophie und Gelehrſam-
 „keit nicht in unſrer Sprache vorgetragen
 „werden könne? Daß man vor dieſem die
 „deutſche Sprache nicht gebraucht hat, kommt
 „wohl daher, weil man glaubte, Ariſtoteles,
 „Thomas, Scotus, Cartefius, Gaſſendi u.
 „ſ. w. ſeyn der Probieſtein der Wahrheit,
 „und man müſſe folglich die Sprache behal-
 „ten, worinn dieſe Männer geſchrieben ha-
 „ben“ *).

Was Thomafius that, iſt immer ein gu-
 ter Anfang. Sein Styl wimmelt zwar von
 fremden Wörtern, und viele Kunſtausdrücke
 hat er ohne Noth lateiniſch beybehalten. So
 finden wir Concept, ſtatt Begriff oder Vor-
 ſtellung, diſtinct, confus, Impreſſion, Af-
 fect, Connexion u. a. Einige ſind nicht be-
 ſtimmt genug überſetzt, wie Senſus, bald

H 4 durch

*) Vorrede zur Vernunftl. S. 13 f. Ich habe im
 Styl einiges geändert.

durch Sinnlichkeiten, bald durch Empfindlichkeiten, bald durch leidende Gedanken. Sehr viele aber hat er mit Glücke umgeschaffen; da sie in der Folge von Wolf und andern beybehalten worden sind, so will ich sie hier nicht erst aufzählen. Gegen die Thorheit, *alle* Kunstwörter zu verdeutschten, eifert er aus guten Gründen und mit vieler Laune. Ich glaube, Manchem einen Gefallen zu thun, wenn ich eine Hauptstelle hier ganz einrücke *):

„Ich weiß wohl, das von etlichen we-
 „nigen, die bisher einerley Zweck mit mir
 „gehabt haben, darinn nicht wenig versto-
 „ßen worden, das sie die Kunstwörter alle
 „in die deutsche Sprache übersetzen wollen,
 „wodurch sie entweder Gelächter oder Ver-
 „druß bey dem Leser erweken. Wenn aus-
 „ländische Sprachen zu uns überkommen,
 „so kommen auch bey den meisten auslän-
 „dische Namen mit, und naturalisiren sich
 „gleichsam in unserer Sprache. . . . Eben
 „so ist es auch mit den Künsten und Wissen-
 „schaften bewandt, die uns von andern
 „Völ-

*) S. ebend. S. 14 f.

„Völkern mitgetheilt werden. Wer in Cice-
 „ros Schriften bewandert ist, wird wissen,
 „dafs er in philosophischen Gegenständen öfters
 „griechische Wörter, die er nicht gut latei-
 „nisch geben konnte, beybehält. . . .
 „Es ist aber nichts destoweniger auch nicht
 „zu leugnen, dafs verschiedne Kunstwörter
 „ins Deutsche übersezt, und durch öftern
 „Gebrauch der Gelehrten in Schwung ge-
 „bracht worden, deren man sich zu schä-
 „men, nicht ferner Ursache hat. Man muß
 „hierinn seinen Verstand brauchen, und die
 „Mittelfrafse gehen. . . . Daher, so wie
 „ich mich nicht entbrechen werde, zuwei-
 „len von dem Selbstständigen Wesen, von
 „dem Gegenstand eines Dinges, von dem
 „Stoff u. s. w. zu reden, eben so werde ich
 „mich auch manchmal der Ausdrücke Obiect,
 „Substanz, Materie u. s. w. bedienen; aber
 „niemals werde ich anstatt Subiect Unter-
 „lage, oder statt Natur die Zeugemutter al-
 „ler Dinge brauchen. Ich erinnere mich
 „hierbey einer Logik, die im Jahr 1621 zu
 „Cöthen gedruckt ist, und den Titel hat:
 „Kurzer Begrif der Verstand-Lehre zu der
 „Lehr-Art. In dieser hat der Verfasser alle

„Kunstwörter deutsch geben wollen, welches
 „oft so lustig und dunkel heraus kommt, daß
 „man sich des Lachens unmöglich enthalten
 „kann. Ich will jetzt nur das Vornehmste in
 „Gestalt eines Briefes, den ein Sohn an seinen
 „Vater schreibt, dem Leser zu Gefallen mit-
 „theilen:

„Geliebter Vater! Ich habe nun nach an-
 „gewendetem sauren Fleiß die Verstand-Lehre
 „gelernt, und habe zu dessen Beweifs ohn-
 „längst öffentlich eine aus dieser Lehre her-
 „genommene Streitschrift als ein *Beantworter*
 „vertheidigt; unsers Nachbars Söhne sind *Ge-*
 „*gensetzer* gewesen. Der älteste hat folgende
 „Fragen aufgeworfen: Ob der Mensch eine
 „*unterste Art* sey, und ob er nicht vielmehr
 „zu den Geschlechtern, oder doch zum we-
 „nigsten zu den *untergeordneten Arten* gehöre?
 „Was die Ursache sey, daß allein die Men-
 „schen und etliche Thiere, nicht aber alle
 „Dinge eigentliche *Einzele* wären? Ob das
 „*Vernünftliche* in der Beschreibung des Men-
 „schen ein *theilender* oder *Artmachender Un-*
 „*terschied* sey? Ob Vater und Sohn zu dem
 „*Orden* des *Selbstständigen* oder des *Gegenblik*
 „gehöre? Ob Frost und Hitze *widerwärtig*
 „oder

„oder *benehmlich-Entgegengesetzte* wären? Er
 „wollte sich auch zu den *Nachorden* wenden,
 „und aus denselben die *Weisen des Fördern* und
 „*Hintern* unterfuchen. . . . Sein Bruder be-
 „rührte den *Stoff* von den *Ausprüchen* mit
 „*seinen Gegensätzen*. Er wollte behaupten,
 „dafs die *Unterlage* manchmal *weiläufiger*
 „*seyn* könne, als das *Ausgesagte*, dafs der
 „*bedingte* Ausspruch besser wäre, als der ein-
 „*fache*, und der *Mafshabende* deutlicher, als
 „der *Nichtmafshabende*, ingleichen, dafs ein
 „*allgemeiner bejahender Ausspruch* allezeit *schlecht*
 „*umgewendet* werden könne: dieweil er aber
 „*öfters Schlufs-Reden* von vier *Enden* machte,
 „das *mitlere Ende* zuweilen in den *Beschlufs*
 „*einmischte*, auch manchmal *Schlufs-Reden*
 „*vorbrachte*, die in der *ersten Gestalt* *seyn*
 „*sollten*, und doch zu keiner *Weise* gerech-
 „*net* werden konnten, auch *öfters* der *klei-*
 „*neren Fürsatz* *verneinend* war, anderer *Be-*
 „*trugs-Schlüsse* zu *geschweigen*: so habe ich
 „ihn dergestalt mit *Auslösungen*, *Grundsätzen*,
 „*Eintheilungen*, *Anfügungen* und *Begränzungen*
 „*zurük* getrieben, dafs mein Herr *Vorsitzer*
 „u. s. w.“ Viele von diesen *Verdeutschun-*
 „gen, sezt *Thomasius* hinzu, sind gut und

nunmehr im Umlauf, aber die meisten sind dunkel und lächerlich.

Da Thomafius einmahl die Bahn gebrochen hatte, so folgten ihm bald mehrere philosophifche Schriftsteller nach, die ich jedoch übergehen kann, weil fie nichts Vorzügliches geleistet haben.

Es ift zu bedauern, daß Leibnitz fich der deutschen Sprache in feinen philosophifchen Werken aus mehreren Gründen nicht bedienen konnte. Einer Seits wollte und mußte er auch für Ausländer schreiben, und andrer Seits hätte ihn die Sprache felbst bey feinen Unterfuchungen zu fehr aufgehalten. Er fand fie, nach feiner ausdrücklichen Erklärung *), für abftracte Begriffe noch zu arm, aber daß er, wenn es die Umstände gewollt hätten, fie felbst hätte bereichern können, zeigen mehrere von ihm verdeutschte Kunftwörter,

z.

*) S. deffen unvorgreifliche Gedanken etc. eingedrückt in den Beyträgen zur deutschen Sprachkunde von der Academie in Berlin. 1. Th. S. 19 und 25.

z. E. abgezogene Erkenntnisse, Schlufsform, Grundregel, Denkkunst, Wesenlehre, Begrenzung u. a. *). Auferdem zeigte er zwey Quellen an **), aus welchen die philosophische Sprache ansehnlich vermehrt werden könnte, die Schriften gelehrter Theologen und der Schwärmer, „welche letztern, wie er sich ausdrückt, gewisse schöne Worte und Reden brauchen, die man als güldene Gefäße der Egypter ihnen abnehmen, von der Beschmiztheit reinigen, und zu dem rechten Gebrauche widmen könnte: welchergestalt wir den Griechen und Lateinern hierinn selbst würden Trotz biethen können.“

Die wichtigste Periode für die deutsche Terminologie der Philosophie begann indessen mit *Wolf*. Ueber dieses großen Mannes Verdienste um unsre Sprache überhaupt, ist schon so viel geschrieben worden, daß ich einer nähern Entwicklung derselben entübrigt seyn kann. Ohnstreitig hat er auch für die philosophi-

*) Ebend. S. 21.

**) Ebend. S. 22.

sophische Sprache mehr gethan, als sie bloß durch Uebersetzung fremder Kunstwörter oder Erfindung neuer bereichert: er hat ihr eine gewisse Bestimmtheit und, ich möchte sagen, eine Manier gegeben, durch welche sie erst fähig wurde, ein Organ der Philosophie abzugeben. Seine Vorsichtigkeit und gesammte Verfahrungsart ist musterhaft. Die vor ihm gebrauchten deutschen Wörter behielt er bey, und suchte sie, so viel möglich, zu bestimmen. Bey den Umformungen der fremden nahm er genau auf den Geist der deutschen Sprache Rücksicht, und übersetzte nicht, wie die, deren Thomafius spottet, wörtlich *). Die deutschen Wörter, woraus er Kunstwörter bilden wollte, untersuchte er vorher nach ihrer eigentlichen Bedeutung, und entwikelte aus dieser die technische, immer mit der möglichsten Annäherung an den Sprachgebrauch. Es war freylich unvermeidlich, und mehrere seiner Geg-

ner

*) Also nicht: mitleres Ende einer Schlufsrede, sondern: Mittel-Glied eines Schluffes. Nicht Beschluß (Conclusio) sondern Hinter-Satz eines Schluffes.

ner klagten darüber, daß durch diese Aenderungen und Neuerungen mancherley Mißverständnisse veranlaßt wurden, von Seiten derer, die einmahl an die bisherigen Bedeutungen der Ausdrücke gewohnt, sie in dem vorigen Sinne nahmen, und auf die Art Wolfens Ideen zum Theil alt, zum Theil widersprechend und verwirrt fanden; und der gute Jo. Lange war nicht der einzige, der deshalb den Stab über Wolf brach. Beispiele von allem dem anzuführen, wird um so weniger nöthig seyn, da jeder Leser aus den Registern bey Wolfs deutschen Lehrbüchern und am vollständigsten aus den Sammlungen bey Ludovici *) sich leicht überzeugen kann, wie vorsichtig und großentheils unübertreflich Wolf die Sprache der Philosophie reformirt hat. Viel davon verdanken wir der mathematischen Methode, deren er sich bediente, und die ihn mehr, als den Thomasius sein populaires Raisonnement, an Bestimmtheit und Deutlichkeit erinnerte. Manche

*) Historie der Wolfischen Philosophie. 1. Theil. §. 99 f. 2. Theil. §. 329 f. Vergl. 3. Theil. §. 331.

che seiner Nachfolger fanden sich ebenfalls berufen, an der Sprache zu arbeiten, und nicht alle thaten es ohne Glück. Das Verzeichniß bey Ludovici *) enthält viele treffliche Beyträge, welche von Wolfianern der damaligen Zeit geliefert wurden.

Von Wolfens Zeiten an, machte die deutsche philosophische Sprache Riesenschritte, besonders durch das Studium der Ausländer und die mancherley Versuche im ästhetischen Fache. *Gottsched* kommt auch in diesem Stücke vorzüglich in Betrachtung, und obgleich mehrere seiner Ausdrücke die Probe nicht halten, so veranlaßten sie doch manchen nachfolgenden Denker zu neuen Versuchen. Ein *Jerusalem*, *Darjes*, *Crusius*, *Gellert* werden auch hier unvergesslich seyn, und die Verdienste, welche sich vor ihnen *Reimarus* um die Behandlung der Logik und natürlichen Theologie erwarb, sind allgemein anerkannt. Die erstere zeichnet sich unter den vielen Lehrbüchern dieser Wissenschaft, besonders durch ihre Sprache, vortheilhaft aus,
und

*) Besonders f. 2. Theil §. 329 f.

und die letztere hat die Kunstsprache so weise und unvermerkt in die Sprache des Lebens und der Empfindung eingewebt, daß sie beständig für diese Art von Behandlung ein Muster bleiben wird. Eben das kann man von Jerusalem rühmen. *Crusius* Schriften aus der theoretischen Philosophie lesen sich auch heute noch angenehm, und man darf nur den Vorbericht von den philosophischen Kunstwörtern vor seiner Logik, und das fünfte Kapitel dieses Lehrbuchs vom Gebrauche der Begriffe und den Wörtern studieren, um zu sehen, welche treffliche Ideen dieser Denker über Sprache überhaupt hatte, und wie gewandt er mit den Kunstwörtern der Philosophie umzugehen wußte. Das Recht der Gelehrten, sagt er *), neue Wörter und Bedeutungen zu bestimmen, besteht in Folgendem: 1) man soll den Sprachgebrauch nicht ohne hinlängliche Ursache verlassen; 2) folglich die Wörter nicht um einer bloß grammatischen Aequivocation willen verwerfen. 3) Wenn man eine schwankende Be-

den-

*) Weg zur Gewißheit. Ausg. 1747. S. 406.

deutung genauer bestimmt, so soll man deswegen die andern nicht sogleich verwerfen, sondern, wo es angeht, die übrigen zugleich mit bestimmen. 4) Neuentdeckten Begriffen darf man neue Namen geben, aber die Namen müssen bequem, und die Begriffe wichtig seyn. *Meiers* Anfangsgründe der schönen Wissenschaften und alle Schriften dieses Mannes, so trocken sie auch im Ganzen genommen sind, werden dennoch immer für die Geschichte der philosophischen Sprache wichtig bleiben. Es gelang ihm in dem erstern Werke gewiss nicht übel, die feinen Nüancen der Empfindungen und der Aeußerungen des Geschmacks zu bezeichnen, und sein Styl ist durchweg, zwar wässerig, aber möglichst rein. Wie könnte ich hier die ehrwürdigen Namen *Sulzer*, *Basedow* *), *Lambert*, *Mendelssohn*, *Lessing*, *Iselin*, *Feder*, *Garve*,
Plat-

*) Dieser originale Kopf verfuhr mit der Sprache der Philosophie oft etwas gewaltsam, aber er gab ihr doch durch sein analytisches Verfahren viel Gewandtheit und Schärfe. Vergl. sein Theoretisches System der gesunden Vernunft, und das Elementarwerk 1. Th.

nie so weit zurückfinken wird, ihre Namen unter der Zahl seiner größten Wohlthäter undankbar zu vergessen.

Um indessen kein bloßes Namen-Register, oder, welches noch unschiklicher wäre, eine leere Declamation zu liefern, wollen wir hier einen Augenblick verweilen, und einen Blick auf den bisherigen Gang der philosophischen Kunstsprache werfen.

Wenn eine Wissenschaft in dem Gewande einer fremden Sprache zu einer Nation kommt, deren Sprache mithin noch nicht dafür zubereitet ist: so kann natürlich die Bemühung derer, welche diese Wissenschaft in ihrer Sprache bearbeiten wollen, Anfangs nur aufs Uebersetzen gerichtet seyn. Wir können daher den Zeitraum von Thomafius bis auf Wolf füglich die *übersetzende Periode* nennen. Wo eine wörtliche Uebersetzung nicht möglich oder undeutlich seyn würde, werden gewöhnlich in einer solchen Periode die fremden Wörter beybehalten, und zum Theil durch Endungen, wie Thomafius sich sehr richtig ausdrückt, naturalisirt. Es hat auch damit um so weniger einige Schwierigkeit,

keit, weil die Gelehrten diese fremden Ausdrücke verstehen, und die Ungelehrten sie noch nicht zu verstehen brauchen. Dabey behält die Sprache in wissenschaftlichen Büchern noch eine gewisse Fremdartigkeit, in Rücksicht der gesammten Manier, welche sich sobald nicht verliert. Oft, wenn man Thomafius Schriften liest, glaubt man eine Schülermäfsige Uebersetzung aus dem Lateinischen zu lesen: so genau ist Construction und Wendung des Lateins in seinen Styl übergegangen.

Die zweyte Periode könnte man, in Beziehung auf uns, die *verdeutschende* nennen, d. h. eine solche, wo auf der einen Seite nicht mehr blofs die Wörter einer Wissenschaft übersezt, sondern die ganze Wissenschaft gleichsam in die Form unftrer Sprache eingepafst wurde, und wo man auf der andern Seite die schon vorhandnen Wörter, wie Münzen nicht mehr blofs durch ein Zeichen zum Gebrauche der Wissenschaft eignete, sondern einen ganz neuen und passenden Stempel machte, womit nun neue und gültige Münzen ausgeprägt wurden. Dieser Zeitraum geht, mit einigen Modificationen, von

Wolf bis auf die letzten Freunde seiner Philosophie in den neuern Zeiten. Die Modificationen selbst bestehen *erstens* in der größern oder geringeren Puristerey (Leibnitz sagt Reindünkel) einzelner Schriftsteller. Wir finden auch hier Grillen und Lächerlichkeiten. Einige bemühten sich, durchaus rein deutsch zu schreiben: andre fanden in dem Gebrauche fremder Kunstwörter mit deutschen Endungen eine größere Gründlichkeit und einen philosophischen Anstrich. So kamen zu einer gewissen Zeit die Wörter Tendenz, Probabilität, Perfectibilität, und eine ganze Menge *logieen* und *tiken* ohne Noth in Umlauf, und die meisten philosophischen Schriftsteller vermieden die gebräuchlichen deutschen Wörter recht absichtlich, um nicht das Ansehen zu haben, als sagten sie etwas Gemeines und Bekanntes. Andre schufen statt der schon üblichen deutschen Benennungen neue deutsche, oder gaben jenen solche Bedeutungen, die sie zu neuen zu machen schienen. Dieses Schicksal hat besonders die Moral und Psychologie, nicht weniger die Theorie der schönen Künste erfahren: wo fast kein Compendium mit dem andern eine gleiche Sprache redet.

redet. Diefs führt mich zu dem zweyten Punkte, der hier in Betrachtung kommen muß, die verschiedenen Systeme der Philosophie und ihre noch verschiednere Behandlungsart. In jedem System und fogar in jedem Kopfe nehmen die philosophischen Wahrheiten eine eigne Form an, nach welcher sich folglich auch die Bezeichnung richten muß. Und es macht einen großen Unterschied, ob ein Philosoph einen Satz für Philosophen erweisen, oder ihn einem gemischten Publicum deutlich und angenehm vortragen will. Wer das Letzre kann, versteht nicht immer das Erstre, und ich zweifle sehr, ob Gellert ein brauchbares Lehrbuch der Metaphysik zu schreiben im Stande gewesen wäre. Unser Zeitalter hat sich bisher vorzüglich durch die allgemein verständliche Bearbeitung der Philosophie ausgezeichnet, und man könnte daher, von Sulzer an, eine *populäre* Periode annehmen, (im besten Sinne des Wortes) die vielleicht der Wissenschaft, als solcher, geschadet hat, aber zur Aufklärung und Bildung der Nation überaus wohlthätig gewesen ist. Wem fallen nicht eine Menge neuerer Schriften ein, in welchen philosophische Sätze,

ohne alle Kunstsprache vorgetragen und erläutert sind? Ich weiß wohl, wie sehr die Freunde der scientificischen Methode damit unzufrieden, und wie sehr sie deshalb für die Verderbung der Wissenschaft selbst bange sind *). Es käme hier auf die Frage an: Ist ohne Kunstsprache keine Gründlichkeit möglich, und giebt es nicht auch eine populäre Gründlichkeit?

Ich gehe zu der neuesten Periode fort, für die ich keinen Namen habe. Vielleicht ist nie an der feinen Bestimmung der philosophischen Terminologie so eifrig und glücklich gearbeitet worden, als seit Kants Reformen in der Philosophie. Dafs er eine ganze Menge neuer Wörter d. h. alter mit neuen Bestimmungen, zu seinen Entwicklungen nöthig hatte, dafs er in der Wahl und Erfindung derselben überaus glücklich war, dafs er, wie Wolf, durch diese Aenderungen auch mancherley Misseutungen und Klagen ver-

*) Schon längst klagte Kant in seinen Briefen an Lambert darüber. S. die Sammlung von Bernoulli.

verursachte, das alles ist bekannt genug. Nach ihm hat indessen wohl kein Denker mit solchem Scharfsinne an der Bestimmung und Feststellung der philosophischen Sprache gearbeitet, als *Reinhold*, dessen Analysis der Ausdrücke oft so fein und scharf ist, daß man erstaunen muß. Kein Wort entfällt ihm, welches nicht bey einer grammatisch-philosophischen Anatomie aushalten könnte, und oft, so scheint es mir, oft sind ganze Lehrsätze und Ideen nur durch die Auflösung und Bestimmung eines Wortes entstanden. Und so wie Kant manchmal der Reinigkeit der deutschen Sprache zu viel vergeben hat: so bemüht sich *Reinhold*, wo es seyn kann, fremde Wörter zu umgehen. Im Ganzen ist freylich der Styl der kritischen Philosophen sehr bunt, und wenn diese ganze Reforme nicht in einen Zeitpunct träfe, wo Dichter, Geschichtschreiber und Aesthetiker so vielen Fleiß auf die Sprache wenden, so würde für die letztre sehr viel zu fürchten seyn. — Unbestritten aber ist jetzt grade der Zeitpunct, wo die philosophische Sprache eben so reich und bequem ist für die feinsten theoretischen Speculationen,

nen, wie für die populäre Darstellung philosophischer Wahrheiten: und die große Menge von Freunden der systematischen Philosophie wird es verhindern, daß die Popularität nicht in leichtes und leeres Geschwätz ausarte.

„Also ist es doch möglich, daß die Kantischen Ideen, die wir bisher immer wegen der eignen Sprache nicht verstanden haben, mit der Zeit einmahl fälschlich und für Jedermann können dargestellt werden? Ist nicht auch die Wolfische Philosophie durch neuere Schriftsteller für alle Stände und Geschlechter lesbar und verständlich gemacht worden? Hat man sie nicht in Briefen, Gesprächen, Erzählungen, Romanen und Gedichten sogar auf Toiletten zu bringen gewußt? Und kann denn irgend ein System wahrhaft gut und von Werth seyn, welches nur einer kleinen Auswahl von Geweihten begreiflich, allen übrigen aber ein versiegeltes Buch ist?“ Ich glaube, die Antwort auf diese Fragen läßt sich sehr kurz fassen. Nicht die Wolfische Logik, Metaphysik und Moral selbst war es, die neuere Schriftsteller zur unterhaltenden Lectüre machten: es waren nur
Be-

Betrachtungen über gemeinwichtige Gegenstände, wozu sie den Stoff aus jenen Systemen entlehnten, und die sie mit steter Rücksicht auf die Principien, welche Wolf aufgestellt hatte, verarbeiteten. Das System eines Philosophen, wenn es wirklich auf speculative Principien gegründet und davon mit systematischer Gründlichkeit abgeleitet ist, läßt sich durchaus weder ohne Kunstsprache vortragen, noch zur Volkslectüre verdeutlichen. Nur die gemeinnützigen Resultate desselben können unter den Händen geschickter Köpfe à la portée de tout le monde werden. Lichtenbergs Nachrichten vom Himmel sind eine unterhaltende Lectüre für Jedermann, und passen in ein Taschenbuch, aber sie sind nur Resultate einer grossen Reihe tiefer Untersuchungen und künstlicher Rechnungen, die er, bey aller seiner Laune und Popularität, nie zu einem allgemeinfasslichen angenehmen Aufsatze würde einkleiden können. — Es giebt nur drey Mittel, wie man dergleichen Speculationen populär darstellen könnte: entweder man übersezt die fremden Kunstwörter, dem Sinne nach, ins deutsche: oder man bedient sich statt der Wörter selbst

der

der Definitionen derselben; oder man sucht überall, statt der Theoreme, in lauter Beyspielen zu philosophiren. Das erste ist von keinem sonderlichen Werthe. Denn abgerechnet, daß die deutschen Kunstwörter immer Kunstwörter bleiben, so sind sie gemeiniglich durch ihre halbe Verständlichkeit nur noch unverständlicher. Was Denken, was Form ist, glaubt der deutsche Leser zu verstehen, eben darum wird es ihm noch schwerer werden, einzusehen, was eine Denkform ist. Er weiß, was Sinnlichkeit bedeutet, würde sich auch bey übersteigend etwas denken, aber eine übersteigende Sinnlichkeitslehre würde ihm gewiß etwas anders zu seyn scheinen, als Kants transcendente Aesthetik sagen will. Das zweyte ist überaus weitläufig, und der Leser würde durch diese Weitläufigkeit sehr verwirrt werden: nicht zu gedenken, daß in Definitionen so manche Wörter vorkommen, die erst durch das Definitum selbst ihre bestimmte Bedeutung bekommen. Wenn wir statt Sinnlichkeit sagen wollten: die Art und Weise, wie unser Gemüth afficirt wird, so würde dem Leser, der jenen Ausdruck nicht versteht, eben so

un-

unbegreiflich feyn, was Gemüth und was Afficiren des Gemüths bedeutet: er würde sich höchstens leidenschaftliche Bewegungen darunter denken. Die dritte Verfahrungsart ist noch waglicher. Beyspiele zur Erläuterung ganz abstracter Begriffe zu finden, ist kein leichtes Geschäft: und wenn sie auch noch so gut gewählt wären, so müssen sie doch immer empirisch seyn. Dadurch wird aber der Leser allmählich von der abstracten Idee abgeführt, und indem er das Beyspiel sich möglichst verdeutlicht und verfinnlicht, hört er auf, den abstracten Satz zu denken, oder verwirrt ihn ganz und gar. Welches Beyspiel würde im Stande seyn, einem Layen deutlich zu machen, was Kant unter reiner Sinnlichkeit versteht?

Kunstsprache bleibt immer ein wesentliches Stük einer Wissenschaft oder Kunst, und es ist eine unverständige Forderung, zu verlangen, daß der Mathematiker, der Philosoph, der Bildhauer, oder irgend ein andrer, uns seine Wissenschaft oder Kunst ohne Kunstsprache lehren und deutlich machen solle. Freylich ist die, welche der Künstler angenommen hat, von der philosophischen sehr
ver-

verschieden: er kann vorzeigen oder zeichnen, was er mit seinen Ausdrücken meynt: in der Philosophie ist Wort und Begriff so genau verbunden, daß man den letztern nicht immer mit andern Ausdrücken fassen kann. Der Lehrling der Kunst nimmt mit dem Kunstworte zugleich ein Bild des Gegenstandes auf: bey dem Lehrling der Philosophie kann es oft geschehen, daß er nichts als das Wort aufnimmt, und mit demselben einen Begriff zu haben glaubt; wenn man ihn auffordert, den Begriff zu entwikeln, so zeigt sich, daß er nur das Wort gelernt habe. Hieraus entstehen mancherley Nachtheile für die Wissenschaft selbst. Die Schulen, sagt Herder *), wählen sich gewisse Lieblingswörter, die sie als Spaziergänge brauchen, um eine Materie nach Belieben zu betrachten. Man hat einige Grundfaden, die zu allen Schriften dienen müssen, und in die man nachher nur die veränderten Figuren hineinwirkt. Daraus entsteht eine gewisse Bequemlichkeit im Denken; man könnte frey-

*) Ueber die neuere deutsche Lit. Dritte Samm. S. 48 f.

freylich von allen Seiten herumgehn, um den Gegenstand aus allerley Gesichtspuncten zu betrachten; allein man setzt sich auf dieß oder jenes Wort, als eine alte Ruhestätte, und sieht, was andre vor uns sahen und nach uns sehen werden. Oder man schichtet seine Materie nach gewissen alten Eintheilungen, die sich auf Schulen vererben, und ein beschwerliches Joch im Denken auflegen.

Eben so wahr ist es *), daß die lateinische Sprache, in der wir die Philosophie bekommen haben, einen mächtigen Eindruck auf den philosophischen Vortrag gemacht, und in die deutsche Sprache der Philosophie einen gewissen Zwang gebracht hat, der dem Ganzen eine fremde Gestalt giebt. Lehrbücher und Streitschriften haben dazu das Meiste beytragen helfen. Hilsmann schob die Schuld auf einen einzigen Mann, auf Wolf, aber die Ursache liegt wohl in dem ganzen Gange der wissenschaftlichen Bildung unserer Nation.

Kann indessen irgend eine Art zu philosophiren dem Unwesen des Wörterkrams sowohl,

*) Ebend. S. 117. Vergl. Erste Samml. S. 175 f.

wohl, als diesem Fehler des Latinismus nach und nach abhelfen: so ist es gewiß die kritische. Die vorhin genannten deutschen Philosophen haben für die practischen Theile der Wissenschaft viel, sehr viel geleistet. Wir dürfen von den kritischen Philosophen für die Theorie ein Gleiches hoffen. Da die Kritik immer auf die Prüfung der ersten Principien einer Behauptung dringt, und einen Gang nimmt, der sich von dem bisherigen merklich unterscheidet, so ist weniger für philosophischen Pflaccismus zu fürchten, und die Wissenschaft muß allmählig aus der lateinischen Form heraustreten. Im Anfange war freylich, wie überall bey dem ersten Auftritt eines originalen Kopfs, Nachbethe-
rey und Glauben an die Worte unvermeidlich. Man mußte erst Kants *Gedanken* lernen, ehe man in seinem Systeme *denken* lernen konnte.

EINIGE

ALLGEMEINE RESULTATE

AUS

DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

Die Geschichte der Philosophie würde schon dann ein belohnendes Studium seyn, wenn sie uns auch nur mit einer großen Menge menschlicher Meynungen bekannt machte, und uns daran einen Stoff zur Uebung des Scharffinns und der Urtheilskraft vorlegte. Aber ihr Nutzen ist unstreitig viel größer. Sie gewöhnt uns an Billigkeit und philosophische Duldsamkeit, indem sie uns den Quellen der Meynungen und Träumereyen nachforschen lehrt. Sie macht vorsichtig

K

gegen

gegen die mannigfaltigen Arten des Aberglaubens und der Schwärmerey, indem sie warnende Beyspiele aus der vorigen Zeit aufstellt. Sie macht gegen prahlerische Ankündigung neuer Erfindungen mißtrauisch. Sie zeigt an unzähligen Beyspielen die Ursachen philosophischer Streitigkeiten, die Macht der Vorurtheile, und die Hindernisse, welche jede neue Wahrheit zu überwinden hatte, ehe sie eine allgemeinere Aufnahme fand. Sie giebt uns mancherley Proben, wie gering und zufällig oft die Ursachen der wichtigsten Entdeckungen im Reiche der Wahrheit gewesen sind, und erinnert uns dabey nachdrücklich an eine höhere Hand, welche die Entwicklung des menschlichen Geistes unsichtbar aber weise leitet. Sie stellt uns Märtyrer der Wahrheit auf, an deren Beyspiel wir eben sowohl Behutsamkeit, als Standhaftigkeit lernen können. Anderer individueller Vortheile nicht zu gedenken.

Ich will hier bey einigen allgemeinen Resultaten stehen bleiben, welche sich aus der gesamten Geschichte der Philosophie ergeben. Es ist nichts neues, was ich zu sagen habe, aber es ist vielleicht nicht ganz ohne Nutzen.

Welche Wahrheit lehrt uns diese Geschichte nachdrücklicher, als die: *dafs der menschliche Geist zur Philosophie berufen ist.* Trotz aller glüklichen und unglüklichen Versuche der Vorgänger unterliessen die Nachfolgenden ihre Forschungen nicht, weder muthlos gemacht durch die anscheinende Vollkommenheit der erstern, noch durch das Gefährliche und Trostlose der leztern abgeschreckt. Kaum hatte ein denkender Kopf eine Meynung geäußert, als sogleich eine große Menge beschäftigt war, sie zu erläutern, auszuführen, und weiter anzuwenden, eine andere, sie zu widerlegen, und noch eine andere, sie durch neue Ideen zu verdrängen. Hier standen Männer auf, die eine beträchtliche Zahl von Erkenntnissen und Einsichten ausbothen: dort erhoben sich andre, die alle Erkenntnis für ungewiß und täuschend erklärten. Dennoch ließen sich andere nicht irre machen, von neuem nach Erkenntnis und Wahrheit zu forschen. Jezt versuchte man auf dem Wege der bloßen Speculation, jezt auf dem der Erfahrung, ins Reich der Gewißheit zu dringen. Wofür sollen wir das halten? Für einen kind-

ſchen Vorwitz, der in einer Art von Erb-
 übel ſeinen Grund hat? Für eine ſtrafbare
 Lüſternheit, die nur um des Verboths wil-
 len nach der Frucht vom Baume des Er-
 kenntniſſes begehrt? — Ohne daß uns die
 Philoſophie ſelbſt zu beweifen braucht, daß
 der menſchliche Geiſt in ſeiner eignen Natur
 alle Anlagen zum Philoſophieren hat, lehrt
 uns die philoſophiſche Geſchichte, daß dieſe
 Anlage, dieſer Beruf ſich unter keinen Um-
 ſtänden und zu keiner Zeit verleugnet hat.
 Oder ſollte der Schluß zu gewagt ſeyn:
 Was der menſchliche Geiſt ſo viele Jahrhun-
 derte hindurch unter verſchiednen Himmels-
 ſtrichen, trotz aller Hinderniſſe und Schwie-
 rigkeiten, mit raſtloſem und unermüdetem
 Eifer gethan hat, dazu muß er durch ſeine
 innere Beſchaffenheit fähig, und durch ſeine
 Beſtimmung berufen ſeyn? Doch, wer hat
 je geleugnet, daß Denken die wahre Be-
 ſtimmung der menſchlichen Vernunft ſey,
 und was heißt Philoſophieren anders, als
 über den beſtimmten Zusammenhang der
 Dinge denken? Wer das geleugnet hat?
 Mich dünkt, alle diejenigen, welche den
 Gebrauch der Vernunft nur auf die gewöhn-
 lichen

lichen Vorfälle und Verhältniffe unfres irdischen Lebens einschränken wollen: alle diejenigen, welche eine Ohnmacht der Vernunft in Rücksicht derjenigen Kenntnisse behaupten, welche den Kreis des Sichtbaren übersteigen: alle diejenigen, welche uns auf Belehrungen und Offenbarungen von aussen verweisen: alle diejenigen also, welche eben aus der Geschichte der Philosophie das allgemeine Resultat ziehen, das der menschliche Geist zur Erkenntnis der Wahrheit aus und durch sich selbst nicht bestimmt sey. Hoffentlich wird sich diese Folgerung aus einigen der folgenden Punkte hinlänglich berichtigen lassen. Hier bleibe ich nur dabey stehen, das, wenn der menschliche Geist zur Philosophie berufen ist, kein Gegenstand so hoch oder heilig seyn könne, zu dem sich nicht die Philosophie erheben dürfte. Und gesetzt, das seit einer bestimmten Zeit höhere Offenbarung uns vollständig über Gegenstände belehrt hätte, denen vorher die Philosophie allein nachforschen mußte: warum waren denn grade jene Menschen dazu bestimmt, demjenigen mühsam nachzuforschen, was wir ohne alle Mühe erkennen sollen? Und sind

denn durch diese äußere Belehrung wirklich alle inneren Zweifel bey allen, denen sie zu Theil geworden ist, aufgehoben und vernichtet? Ist es bloß Verstocktheit und Bosheit, daß die Menschen auch seit jenem Zeitpuncte nicht aufgehört haben, mit ihrer Vernunft über jene Gegenstände nachzuforschen? Oder beweist es nicht vielmehr, daß die Gottheit wirklich den Menschen zum Philosophieren berufen hat, indem sie sogar da, wo sie sich näher offenbart, immer noch keine vollständigen Aufschlüsse giebt, und damit der eignen Forschung der Vernunft keine bestimmte Grenze setzt? Doch, wenn alle diese Fragen und Ansichten nicht hinlänglich seyn sollten, die Wahrheit unsers Satzes zu bestätigen, so führt uns die Geschichte der Philosophie noch auf eine andre Bemerkung, die sich nicht zurückweisen läßt, daß nemlich in eben dem Verhältnisse, in welchem das Studium dieser Wissenschaft stieg oder sank, die Geistescultur eines Volkes überhaupt zu- oder abnahm, und daß von diesem Studium, selbst die richtige Einsicht in die Lehren einer höhern Offenbarung zu aller Zeit mit abhieng. Oder war es nicht die

Philo-

Philosophie, die allen schwärmerischen und mystischen Auslegungen dieser Lehren in den Weg trat? die alle erkünstelte Deutungen zerstückeln half? die durch ihre bessern Begriffe von dem göttlichen Wesen alle die unwürdigen Vorstellungen aufhob, welche der bloße Wortverstand erzeugte und begünstigte? die manche von Menschen erdachte Dogmen erst verdächtig machte, und dann mit Hülfe andrer Wissenschaften aus dem Wege schafte? Ich weiß wohl, wie sehr man darüber klagt, daß die Philosophie sich zu viele Rechte angemafst habe, aber das würde in keinem Falle ihre wahren Verdienste aufheben. Und wenn noch je eine gereinigte geistige Religion allgemeiner werden kann: so ist das bloß von dem Beystande der Philosophie zu erwarten.

Ein anderes wichtiges Resultat ist die Betrachtung, daß die *trostreichen Lehren der Vernunft durchaus mehr Freunde und Vertheidiger, als Gegner und Leugner gefunden haben.* Gegen einen, der dagegen Zweifel erhob, fanden sich zehn andre, die sie in Schutz nahmen; und der gehäßige Name eines Atheisten erscheint demjenigen, der Geschichte

der Philosophie studiert, bey weitem in keinem so gehässigen Lichte, wie einem andern, der ihn aufer dem Zusammenhange aussprechen hört. Bey keinem Philosophen war sein Atheismus boshafter Unglaube, oder verzweifeltes Wegwerfen aller Wahrheit. Sie jagten alle der Erkenntnis eines Gottes nach, aber sie wurden entweder von bangen Räthseln und Unauflöslichkeiten aufgehalten, und wagten nicht zu beweisen, was sie doch im Herzen wünschten und glaubten; oder sie glaubten Gott nur da zu finden, wo sein Werk ist, im All sahen sie das Eine und im Einen das All. — Es ist unstreitig kein ganz verwerfliches Argument, welches man zum Theil für die Begründung gewisser Wahrheiten angeführt hat, das sie von allen, nur einigermaßen gebildeten, Völkern geglaubt worden sind. Wenigstens bürgt es für die Allgemeinheit des Bedürfnisses solcher Wahrheiten, und selbst die kritische Philosophie bedient sich in einem gewissen Punkte des Bedürfnisses einer Wahrheit als einer Art von Beweise dafür. Angenehm und trostreich ist es, zu bemerken, wie bemüht die Denker von jeher gewesen sind, für das Daseyn eines

Got-

Gottes und die Fortdauer unfrer Seele Beweis auf Beweis zu erfinden, bald aus Begriffen und Syllogismen für die Speculation, bald aus Gefühlen, Hofnungen und Erfahrungen für den gemeinen Menschenverstand. Alle Bedenklichkeiten und Zweifel dagegen waren nur Aufforderung, die Beweise immer fester zu machen, und neue Wege der Demonstration aufzufuchen. — Aber ist nicht vielleicht diese Bemühung mehr die Wirkung eines philosophischen Phlegma, welches so gern Ruhe hat, oder der positiven Religionen, die neben der Philosophie bestanden, und denen die Denker nicht gern nachstehen wollten? Mag es: ich brauche nicht zu widerstreiten. Auch in diesem Fall bleibt das Bedürfnis unverkennbar. — Aber haben denn alle diese Bemühungen für die Auflösung jener Probleme etwas Erhebliches geleistet? Sind jene Hofnungen oder Glaubensartikel bis zur höchsten Evidenz erwiesen? Wir können die letztere Frage verneinen, ohne die erste verneinen zu dürfen. Höchste Evidenz soll und kann bey Gegenständen dieser Art dem menschlichen Geiste nicht zu Theil werden, aber, was ihr am nächsten kommt, das ha-

ben die Forschungen der Denker geliefert. Allerdings sind die Beweise für jene Aufgaben, welche die Philosophen aufstellen, nur Entwicklung der Gefühle, welche jeden denkenden Menschen zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit fast unwillkürlich drängen: und der, welcher aus der Verpflichtung zum Guten, oder aus dem Misverhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit, auf die Nothwendigkeit eines Gottes und einer Fortdauer schließt, sagt so wenig etwas Neues, als ein anderer, der an den Himmeln die Ehre Gottes erkennen lehrt, und aus den Gesetzen der Natur die Unvergänglichkeit des Geistes folgert. Aber es ist auch nicht die Bestimmung der Philosophie, den menschlichen Geist Dinge zu lehren, die ihm neu und fremd sind, sondern, aus den in ihm vorhandenen Fähigkeiten und allgemeinen Anlagen zum Denken die besondern Gedanken und Wahrheiten herauszubuchstabiren. — Endlich aber, hat denn nicht die Kritik alle die bisherigen Gründe für jene tröstlichen Artikel so gut, als aufgehoben, hat sie nicht ihre Unzulänglichkeit dargethan, und folglich die schönsten Früchte einer so vieljährigen

gen

gen mühsamen Arbeit mit Einemmale zerstört? Ich darf auf diese Einwendung nur an das erinnern, was bekannt genug ist, und keiner weitem Ausführung bedarf, daß die Kritik den bisherigen Beweisen zwar apodictische Gewisheit, aber nicht Zulänglichkeit zur Ueberredung abspricht, und daß sie es eines Jeden individuellen Bedürfnissen und Gefühlen überläßt, welche Argumente er zu den seinigen machen will. So wahr alles ist, was sie z. B. gegen den physico-theologischen Beweis aufstellt, so wenig wird darum ein Mensch, der Sinn für die Natur und ächte Empfindungen hat, diesen wahrhaft ehrwürdigen und erbaulichen Beweis fahren lassen. Was ihm an speculativer Bündigkeit abgeht, ersetzt unser lebendiges Gefühl. In der That hat die Kritik uns erst gelehrt, welchen Gebrauch wir von allen den früher aufgestellten Beweisen für jene Vernunftprobleme machen sollen, indem sie uns zeigt, daß wir mit ihnen nicht die stolze Ruhe des Wissens, sondern die ergebne Beruhigung des Glaubens begründen sollen.

Endlich glaube ich auch die Bemerkung durch die Geschichte der Philosophie bestätigt
ge.

gefunden zu haben: *dass sich die Wahrheit dem menschlichen Geiste nie ganz und auf einmahl zeige.* Wäre je der Zeitpunkt da gewesen, oder wäre er es jetzt, wo alle Denker ohne Ausnahme mit ihren Untersuchungen fertig werden, und sich dreuſt rühmen könnten, die Wahrheit ganz und ohne den mindesten Zusatz von Irrthum und Zweifel entdeckt zu haben: so würde ein Stillstand eintreten, der der Menschheit nicht anders als gefährlich werden müſte. Nur die fort-dauernde Möglichkeit immer neuer Entdeckungen, die Ungewiſſheit und Zweifelfucht auf der einen, und das Streben nach Gewiſſheit auf der andern Seite vermag den Geist rege und ſeine Kräfte in beſtändiger Thätigkeit zu erhalten. Ich will damit nicht ſagen: daß der Menschheit gar keine Wahrheit vergönnt ſey. — Die Geſchichte der Philoſophie lehret vielmehr, daß jede philoſophirende Parthey wenigſtens Eine Seite der Wahrheit entdeckte, und daß der Grad von Licht und Erkenntnis, den gewiſſe Zeiten oder Nationen unter ſich vertheilten, auch immer zur individuellen Glückſeligkeit derer zureichte, die ihn zu brauchen verſtanden. Die Vorſehung hat da-
für

für geforgt, daß jener Stillstand des Geistes nicht leicht eintreten könne. Das Menschengeschlecht ändert sich beynabe täglich, und mit ihm seine Bedürfnisse, seine Ansichten und seine Hofnungen. Wir haben selbst in den neuesten Zeiten Begebenheiten erlebt, welche den trotzigsten Dogmatiker, der sein System von Natur- und Völker-Recht längst geschlossen glaubte, zu einer Revision seiner Philosophie bewegen mußten. Und so wird es in der Geschichte der Menschheit nie an neuen Schwierigkeiten fehlen. Alle Philosophie aber hat den Zweck, Schwierigkeiten aufzulösen. Eben so werden einzelnen Individuis nie die immer neuen Gegenstände des Interesse ausgehen, und mit jedem neuen Interesse entstehen in uns neue Ansichten, oder, wenn ich so sagen darf, neue dunkle Fleke, die erleuchtet seyn wollen. Alle Philosophie aber gewinnt eben dadurch Werth und Zuspruch, daß sie unsre dunkeln und unentwickelten Ideen aufhellt und entwickelt, und über die schattigten Gegenden unsers Verstandes Licht verbreitet. Eine Menge Ideen, die vor Jahrhunderten für Denker und Nachbether beruhigend und vollkommen genügend

waren, würden heute kaum das Volk mehr zufrieden stellen, und vielleicht wird sich eine späte Nachwelt sehr wundern, wenn sie ihre Erkenntnisse mit denen vergleicht, die wir für allgemein gültig und beruhigend ausgeben und annehmen. Ich leugne nicht, daß die allgemeinen Gesetze des Denkens im Menschen von jeher so da gewesen sind, wie sie es noch heute sind, und daß sie eben so unveränderlich bleiben werden: aber daraus folgt nicht, daß sich mit den Gegenständen und Verhältnissen die Anwendung derselben nicht ändern, das heißt, entweder erweitern oder verengen sollte. Newton dachte nach keinen andern Formen und Gesetzen, wie Tycho de Brahe, dennoch hat er Entdeckungen gemacht, die der letztre nicht ahndete. Dürften wir nicht, ohne zu absprechend zu urtheilen, aus diesen Bemerkungen auch den Schluß ziehen, daß die Bemühungen der kritischen Philosophie wohl nie allgemein werden anerkannt, und ihr aufgestelltes System nie zu einem allgemeinen und unbestrittenen Glaubenssymbolum sich erheben werde? Vielmehr darf man sagen, daß das Verdienst dieser Philosophie eben darinn bestehe,

stehe, daß sie die Denker an eine beständige Prüfung und Durchforschung alter und neuer Ideen erinnert, und es ihnen zur Pflicht macht, nie auf gutes Glück zu behaupten und zu verneinen.

Und in dieser Rücksicht macht, selbst nach dem Zeugnisse ihrer Gegner, die Kritik eine der merkwürdigsten Epochen in der Geschichte der Philosophie.

K U R Z E

GESCHICHTE DER LOGIK
BEY DEN GRIECHEN.

So wie die Sprache einer Nation schon eine geraume Zeit im Gange gewesen und zu einem ansehnlichen Grade von Bildung gediehen seyn muß, ehe an eine förmliche Grammatik derselben gedacht werden kann: eben so müssen schon viel und mancherley Uebungen und Versuche im Denken vorausgegangen seyn, bevor es einem scharfsinnigen Kopfe einfallen kann, über die Natur und Regeln des Denkens einige Betrachtungen anzustellen. Wir würden es mit Zuversicht für eine Erdichtung oder für ein Misverständnis erklären dürfen, wenn irgend ein alter Schriftsteller uns die

Nach-

Nachricht gäbe, daß Thales ein vollständiges System oder auch nur einige richtige Ideen von Logik oder Dialektik gehabt habe.

Lange Zeit hatte sich das Nachdenken der ältesten Forscher mit Betrachtung der äußern Gegenstände, mit Fragen über ihren Ursprung und Zusammenhang und ähnlichen Punkten beschäftigt. Man war unvermerkt, aber sehr natürlich auf die Frage über die Wahrheit sinnlicher Erkenntnisse gekommen, schon gab es einige, welche dieselbe bestritten, und dagegen der Erkenntnis durch Vernunft oder Nachdenken mehr Gewißheit und Zuverlässigkeit zusprachen. Man hatte Versuche gemacht, zu beweisen, und zu widerlegen. Dadurch wurde das Bedürfnis gewisser Regeln fühlbar, nach denen sich das Nachdenken bey dem Erweise eines gefundenen Begriffes oder bey der Widerlegung eines andern dagegen aufgestellten richten könne. Jeder Nachdenkende war sich solcher Regeln bewußt, und die Bündigkeit, womit z. B. Xenophanes aus dem Grundsatz: aus Nichts wird Nichts, eine ganze Menge Folgerungen ableitete, würde uns leicht auf den Gedan-

ken bringen können, daß er die Theorie der Schlüsse wissenschaftlich studirt habe. Aber wir haben zu dieser Meynung so wenig Grund, wie zu der Behauptung, daß Homer oder Aristophanes ihre Sprache grammatisch untersucht haben.

Die Frage ist nur diese: Welcher griechische Philosoph hat zuerst Regeln und Gesetze des Denkens, Urtheilens und Schlüßens, wenn auch nur rhapsodistisch, aufgestellt? In den ersten, und wenn man will, inconsequentesten Philosophemen, webt das Princip des Widerspruchs und des Grundes: aber wer dürfte, um bey unserm Gleichnisse stehen zu bleiben, die Geschichte einer Grammatik mit den Schriftstellern anfangen, die Subject und Prädicat in richtigen Beziehungen verbunden haben?

Nach einer Anmerkung des Sextus *) legte Aristoteles in einem verlohrenen Werke die ersten Versuche in der Rhetorik, dem Gegenstück der Dialectik, wie er sie nennt, dem

Em-

*) Adv. Math. VII. 6.

Empedocles bey. Sextus hält auch den *Parmenides* für keinen Layen in dieser Wissenschaft, und ein späterer Schriftsteller läßt ihn, ich weiß nicht, nach welcher Nachricht, in einem Felsen wohnen, und dort als einen philosophischen Asceten den Regeln der Logik nachgrübeln *). Einmüthiger nimmt man, nach Aristoteles Angabe **), den *Zeno von Elea* für den ersten Erfinder der Dialectik an. Die Data hierüber sind nicht sehr vollständig und deutlich. Nur so viel ergiebt sich aus allem, daß Zeno gewisse täuschende Kunstgriffe ausgedacht hatte, einen Gegner irre zu führen, und durch allerley versteckte Fragen so weit zu bringen, daß er wider seinen Willen die Wahrheit der gegnerischen Meynung eingestehen mußte, selbst ohne davon überzeugt zu seyn. Eine Probe davon giebt seine Meynung von der Bewegung, die er durch vier blendende Schlüsse weglegnete. Ich erinnere mich nicht, diesen Punct vollständiger und mit mehrerm Scharffsinne

I. 2

behan-

*) Johannes Sarisber. Metal. 2, 2.

**) Sextus l. c. 7. und Diog. Laërt. 9, 25. 8, 57.

behandelt gefunden zu haben, als bey Tiemann *)), und ich kann also dahin verweisen. Ein unbefangener Leser dieser Entwicklung wird eingestehen, daß Zeno über allen Glauben fein grübelt, und seine Speculation in die schärfsten Schlüsse einkleidet. Dennoch war dieses dialectische Verfahren, wie es scheint, mehr eine zufällige Form dieses Kopfes, als die Folge eines wissenschaftlichen Studiums. Er fand die Ideen nicht vermittelt des Schlüssels, sondern er gerieth auf diese Schlüsse durch seine Ideen, und wir können nicht einmahl entscheiden, ob nicht Aristoteles, der sie am ausführlichsten mittheilt, ihnen erst die syllogistische Form geliehen habe.

Die Einrichtung des Staats und der öffentlichen Geschäfte machte Beredsamkeit nothwendig, und Beredsamkeit, als die Kunst zu überreden und zu lenken, konnte ohne gewisse Kunstgriffe in der Darstellung der Materien nicht bestehen. So lange eine Nation noch auf der Stufe Homerischer Zeit-

cultur

*) Geist der spec. Phil. Th. 1. S. 290 f.

cultur steht, da vermag freylich die bloße Fertigkeit im Ausdrücke, mit Berufung auf alte Begebenheiten und tägliche Erfahrung, so sehr auf die horchenden Zuhörer zu wirken, daß sie schweigend da sitzen, und die Rede des gewaltigen Sprechers anstaunen. Aber die Griechen wurden seiner, einsichtsvoller und redfertiger; ihre Staatsverhältnisse wichtiger und verwikelter, und einzelne Partheyen bedeutender. Beredsamkeit ward also ein Studium, worauf fast alle übrigen Wissenschaften losarbeiteten. Mit den öffentlichen Lehrern der Beredsamkeit, den *Sophisten*, begann daher der Zeitraum, den man eigentlich den dialectischen nennen kann.

Die mancherley künstlichen Wendungen, denen diese feinen Köpfe nachspürten, zum Behuf öffentlicher Vorträge, drängten sich ihnen natürlich auch bey ihren philosophischen Untersuchungen auf, und das System eines Protagoras oder Gorgias über die Relativität der menschlichen Erkenntnis entstand augenscheinlich aus dem Raffinement, womit sie politische Streitfragen auf alle Seiten zu drehen, und in verschiedenem Lichte darzu-

stellen wußten. Die Dialectik, immer nur als Kunst zu beweisen und zu widerlegen betrachtet, mußte durchaus auf den Satz gebaut werden, daß sich alles beweisen und alles widerlegen lasse, oder mit andern Worten: daß es über jeden Gegenstand zwey einander grade widersprechende Vorstellungsarten gebe. Auch damals schon hatte man häufig die Erfahrung gemacht, daß die Menschen über alle Gegenstände des Denkens verschieden, und doch nicht alle ganz falsch urtheilten. In den auffallendsten Behauptungen war doch immer eine Spur von Wahrheit, und man fand keinen Gegenstand, der nicht mehr und ganz entgegengesetzte Seiten und Beschaffenheiten hatte. Von dieser Beobachtung bis zu dem Lehrsatze von der Relativität aller menschlichen Vorstellungen war der Schritt nicht groß und gewaltsam. Aber eben dieser Lehrsatz war auch das einzige Prinzip des dialectischen Verfahrens, und machte eine eigentliche Wissenschaft dieses Namens unmöglich. Immer blieb es nur dem Scharffinne eines Jeden, seiner Kenntnis von dem schwebenden Gegenstande des Streits, und seiner Fertigkeit in Wendungen
über-

überlassen, wie er seinem Gegner die Relativität seiner Meynung deutlich und dadurch die Idee selbst verdächtig machen konnte. Mit Recht haben daher die hierher gehörigen neuern Schriftsteller für diesen Zeitraum die Ueberschrift: *Logik, als Kunst* gewählt, und schon an dem Verfahren des Socrates mit den Sophisten erwiesen, wie wenig sichere Gründe für ihre Behauptungen und Beweise die letztern haben mußten.

Eben dieser Gegner der Sophisten erscheint in Platons Dialogen als ein fertiger Dialectiker, er untersucht da mit großer Genauigkeit und Strenge die vorgelegten Definitionen und Eintheilungen, zerlegt Syllogismen, und stellt die subtilsten Wortforschungen an. Aber wir wissen, daß Platons Socrates eigentlich Platon selbst ist, und wir haben also diesen Namen hier einzutragen. Wer auch nur seinen Parmenides gelesen hat, wird wissen, mit welcher Schärfe Platon Begriffe theilt und unterscheidet. Seine Subtilitäten werden für heutige Leser oft unerträglich: für die systematische Bearbeitung einer Logik hat er nur Materialien geliefert.

Indessen ward seit seiner Zeit die Eintheilung der gesammten Philosophie in Physik, Ethik und Dialectik in Gang gebracht; Sextus legt sie ganz bestimmt dem Schüler Platons dem Xenocrates hey. Durch diese Abtheilung mußte natürlich der erste Grund zu einer besondern und zusammenhängenden Abhandlung der Logik gelegt werden, und man fieng an, die Fragen über Wahrheit und Kriterien der menschlichen Erkenntnis, die Kapitel vom Beweisen und Schlüssen, und eine Art von philosophischer Sprachforschung unter diesem Namen zu bearbeiten. Eine der Socraticischen Schulen, die Megarische, gab durch ihre Künsteleyen und Streitigkeiten dem ganzen Studium einen wichtigen Stofs. Es ist bekannt, wie sehr Euclides und seine Anhänger sich mit Erfindung listiger Trugschlüsse beschäftigten, und wie gefährlich ihre Eristik den damaligen Dogmatikern werden mußte. Die sieben Trugschlüsse *), welche Eubulides erfand und

*) S. Diog. 2, 10. 4. Sie sind unter den Namen des lügenden, des täuschenden, der Electra, des verhüllten, des Sorites, des gehörnten und des

Stilpon benutzte, machten viele Philosophen irre, oder ermunterten andre, auf eine Auflösung derselben zu studiren.

Es würde leicht seyn, aus Sextus und Diogenes ein langes Verzeichnis von Philosophen hierher zu setzen, die über logische Gegenstände gelehrt und geschrieben haben. Aber die bloßen Titel ihrer Abhandlungen geben uns zu wenig Kenntniss von den Fortschritten der Wissenschaft selbst.

Sowohl um die Künste der Eristiker zu vernichten, als überhaupt gegen alle fernern Angriffe einer überfeinen Dialectik gesichert zu seyn, wendeten die Stoiker vielen Fleiß an, die Dialectik auf bestimmte Regeln zu bringen und in einem zusammenhängendern Ganzen aufzustellen. Folgende Punkte machten den Hauptinhalt ihrer Dialectik aus: 1) die Untersuchung über den Ursprung und die Wahrheit der Begriffe, und die Kennzeichen des Wahren, 2) eine Aufstellung der verschiednen Schlussformen und Beweissarten,

L 5 3)

des kahlen bekannt. Ihre Auflösung hat besonders Gassendi versucht.

3) grammatische Forschungen über den Ursprung, die Bedeutungen und Formen der Wörter, als Zeichen der Begriffe, wobey zugleich die Lehre von Definition, Eintheilung und Unterscheidung abgehandelt wurde. Der erste Theil war es vornemlich, den sie gegen alle Arten von Sceptikern als Bollwerk brauchten. Wir rechnen heute zwar die Frage von der metaphysischen Wahrheit der Erkenntnis nicht zur Logik, aber bey den Alten ward sie durchaus dazu gezählt, um so natürlicher, da wenige ihrer Philosophen einen ganz deutlichen und bestimmten Unterschied zwischen metaphysischer und logischer Wahrheit machten oder benutzten. Die beyden Partheyen der Academiker stellten der Stoa zwey sehr wichtige Probleme entgegen, Carneades die Frage: ob es für uns irgend einen Satz gebe, dessen Gewisheit so apodictisch sey, das an gar keine Möglichkeit eines Irrthums gedacht werden dürfe, Arcefilas die: ob wir bey jedem Satze gleich viele und gleich starke Beweise für und wider haben? Die Stoiker behaupteten das erstre und verneinten das leztre. Sie nahmen allgemeine erste Grundbegriffe an, die aller Erkenntnis

zum

zum Grunde liegen und unsern Schlüssen Sicherheit geben. Aber ihre ganze Entwicklung dieser Ideen gehört nach unserer Grenzbestimmung der Wissenschaften eigentlich in die Metaphysik. Für die Geschichte der Logik ist sie wichtig, als ein nicht unbeträchtlicher Versuch, den Quellen der Begriffe und Urtheile tiefer nachzuspüren, und durch die Feststellung des Begriffs von materialer Wahrheit auch die formale zu bestimmen. Beyde Arten fielen in dem Systeme der Stoiker natürlich zusammen, insofern sie zum Kriterium des objectiv-Wahren die subjective Begreiflichkeit annahmen. — Die Stoiker, und namentlich Chrypsipp, vermehrten auch die Syllogistik mit einigen Erfindungen, wohin der Schluss vom Haufen gehört. Gegen die ganze Dialectik der Stoa trat in der Folge Epikur als Gegner auf. Richtiger, als sie, gab er den Ursprung der menschlichen Erkenntnis an, und bey der Einfachheit seiner Kriterien der Wahrheit, (Sinnliche Empfindung, reine Vorstellung a priori und Gefühl der Lust und Unlust) mußten von selbst auch seine Regeln über Untersuchung der Wahrheit, über Beweifs und Widerlegung viel

viel einfacher ausfallen. Seine Kanonik, worinn er eine Art von Elementarphilosophie abhandelte, enthält, so viel wir noch davon urtheilen können, einen sehr guten Abriss der Logik, (als Kanon des Verstandes, nicht als Organon betrachtet.)

Bey der veränderten Gestalt, welche die philosophischen Wissenschaften in den neuern Zeiten bekommen haben, finden sich für den Geschichtschreiber einer solchen Wissenschaft mannigfaltige Schwierigkeiten vor. Entweder er selbst kann sich nicht leicht erwehren, der Bestimmung eingedenk zu bleiben, womit man in neuern Zeiten den Inhalt und die Grenzen dieser Wissenschaft festgesetzt hat, und dann ist er in Gefahr, wider seinen Willen die Nachrichten der Alten zu verfälschen oder zu deuteln; oder die Leser, die beständig die neuere Wissenschaft vor Augen haben, vermiffen in seiner Erzählung Vollständigkeit und Befriedigung, sowohl, wenn er sich getreu an den Namen hält und nur alles das mitnimmt, was die Alten unter dem Namen der Wissenschaft begriffen, als, wenn er, ohne auf diesen

zu achten, blofs auf die Sachen Rückficht nimmt, welche nach unferer Vorftellung dazu gehören. Die Gefchichte der Logik, um hierbey ſtehen zu bleiben, läßt ſich auf zwey Arten behandeln. Einmahl, wenn wir die Frage uns vorwerfen: Was nannten die Alten Logik, was rechneten ſie dazu, mit Recht oder Unrecht, wer bearbeitete ſie, und welchen Werth legte man ihr bey? Wie, wann und wodurch ward ſie vermehrt, verengt, umgeſchaffen? Zweytens, wenn wir, mit ſteter Rückficht auf unfern Begriff von Logik, die Unterſuchung anſtellen: Wann und von wem ſind Sätze aufgeführt und Speculationen unternommen worden, die in unſre Logik gehören? Wo findet ſich die erſte Spur einer Idee, die der unſrigen nahe kommt? Wie viel haben die Alten unfern Logikern vorgearbeitet? Die erſtre Frage läßt ſich, meiner Meynung nach, in der Kürze ſo beantworten: Bis auf Ariſtoteles muß man drey Perioden unterſcheiden. In der erſtern zeigen ſich Spuren eines logiſchen Verfahrens in Urtheilen und Schlüſſen über Gegenſtände der Speculation, ohne daſs man jedoch dieſs Verfahren auf beſondrer deutlich

gedachte Regeln brachte. In der zweyten fieng der Scharffinn an zu schwelgen, und sich in Spitzfindigkeiten zu gefallen. Man überliefs sich allerley feinen und täufchenden Raiffonnements, ohne dem Princip derselben nachzuspüren, die mehr gebildete Sprache that zu Wortverdrehungen und Wortspielen guten Vorschub; Mangel an ruhiger und tiefer Untersuchung liefs die Sprünge in Urtheilen und Schlüssen, weniger bemerken. In der dritten Periode fiengen die Philosophen an, dieser Fertigkeit sich mehr zur Untersuchung der Wahrheit, als zu blendenden Raiffonnements zu bedienen, und statt sich von der Scheinbarkeit der Syllogismen betrügen zu lassen, wagten sie sich an die allgemeine und erste Forfchung über objective Wahrheit. So wie man in jener Periode durch abgerifsne Syllogismen, die Vorderfätze der Wissenschaft entweder übersprang oder umstiefs: so fieng man jetzt an, aus gültigen Prämiffen Schlüsse zu leiten und eine Theorie zu begründen. Die erstre Periode characterifirt sich also durch Uebung des logischen Vernunftvermögens, ohne Theorie und Regeln; die zweyte, durch Uebung des

Ver-

Verstandes an fyllogistifchen Spizfindigkeiten; die dritte, durch Unterfucung über das Wesen des Verstandes, über Erkenntnis, Wahrheit und Irrthum, mit logifcher Anwendung dieser Prämiffen auf vorkommende Probleme der Philosophie.

Die andre Frage, die man bey einer Geschichte der Logik vorlegen kann, wird sich am bestimmetsten beantworten lassen, wenn wir unfre Aufmerksamkeit auf das richten, was *Aristoteles* versucht und ausgeführt hat. In seinen hierher gehörigen Schriften findet sich alles weißlich gefammelt und geordnet, was von frühern Denkern entdeckt worden war; an einzelnen Namen kann uns bey einer solchen Geschichte wenig liegen.

Aristoteles ist wohl ohne Zweifel der erste, der sich den Unterschied zwischen metaphysischer und logifcher Wahrheit am bestimmetsten dachte, und auf die Idee eines Organons der Philosophie gerieth: ein Name, welchen daher Neuere der Sammlung Aristotelischer Schriften beygelegt haben, die zur Behandlung der Logik gehören.

Genau hatte Aristoteles Empfindungsvermögen und Denkkraft unterschieden. Zur letztern rechnet er Vorstellungsvermögen und Urtheilskraft, und schreibt ihr die unbedingteste Allgemeinheit, d. h. das Vermögen zu, Alles denkbare zu denken. Immer eingedenk des Unterschiedes zwischen Materie und Form, der ihn fast überall bey seinen Untersuchungen leitete, unterschied er sehr richtig auch bey Begriffen und Urtheilen das, was dem Verstande, und was den Eindrücken zugehört, und so wie er das Vorstellungsvermögen an sich mit einer leeren Tafel vergleicht, auf welche erst die Eindrücke äußerer Gegenstände eingetragen werden, so fand er in dem Wesen der Urtheilskraft das Vermögen, bestimmte Formen anzunehmen. Freylich hat er diess Vermögen nicht ausdrücklich reinen Verstand, und die Art und Weise seiner Thätigkeit nicht reine Stamm-begriffe genannt; aber man wird es nur zu deutlich gewahr, daß ihm eine dunkle Idee von der Priorität der Allgemeinbegriffe und Urtheilsformen vorschwebte. Neuere Philosophen haben diese Priorität aus ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit geschlossen,

Ari-

Aristoteles sah die letzten beyden ebenfalls deutlich ein, aber er folgerte daraus geradezu nichts, sondern versuchte nur, dieselben aus der Natur der Sprache, nicht des Urtheils überhaupt, zu erklären.

Von den allgemeinsten Namen, womit wir Gegenstände überhaupt bezeichnen, geht er zu den allgemeinen Begriffen fort, unter welchen wir alle denkbaren Gegenstände denken, (Von Kategorieen) Substanz, Quantität, Qualität, Relation u. s. w. Wenn er gleich, nach Kants Bemerkung, mehrere empirische Bestimmungen unter diese Kategorieen aufnimmt, und von keinem sichern Princip ausgeht: so ist doch bey dieser ganzen Darstellung sein nicht gemeiner Scharfsinn unverkennbar. Aus Verbindung eines Subjects und Prädicats entstehen Sätze oder Urtheile. Vorläufig handelt er also, gewissermassen grammatisch, das Kapitel von der verschiednen Form der Sätze oder Urtheile ab (Von der Interpretation). Aus der Vergleichung zweyer Begriffe mit einem dritten entspringen Schlüsse. Davon handeln die *Analytica Priora*. Hier entwikelt er mit

großem Scharffinn das Wesen eines Schluffes, bildet aus der Stellung des Mittelbegrifs die drey syllogistischen Figuren, stellt einfache Regeln über Gegeneinandersetzung, Umkehrung und Zergliederung der Schlüsse auf, und wendet diese Lehren auf das Kapitel vom Beweisen, als dem wichtigsten, in den *Analyticis Posterioribus* an. Außer diesen Schulgerechten Arten zu beweisen giebt es aber noch mancherley, die sich auf Erfahrung, Aehnlichkeit, zufällige Bemerkungen u. d. gl. gründen, und, wenn auch nicht evidente Gewifsheit, doch wenigstens Wahrscheinlichkeit hervorbringen. Davon wird in den *Topicis* ausführlich gehandelt. Der Widerlegung falscher Schlüsse und Beweise, die theils im Ausdrücke, theils in der Verwirrung der Begriffe ihren Grund haben, ist die Abhandlung *Elenchus Sophistarum* gewidmet.

Ohne sich in metaphysische Untersuchungen über die Natur der Seele, über die Quellen und Arten der Erkenntnis, über Einfluß des Körpers auf das Denken und ähnliche Materien einzulassen, betrachtet Aristoteles bloß das Denken selbst, als vorhandenes

denes und unleugbares Factum. Dieser isolirten Ansicht haben wir zwar einer Seits die Vollständigkeit seiner Logik, andrer Seits aber auch den Mangel eines ersten Principis zuzuschreiben, welches in der That seiner Darstellung mehr Zusammenhang und Bestimmtheit gegeben hätte. †

Von Aristoteles an kann also die Logik erst *als Wissenschaft* gelten, und seit Aristoteles hat sie, nach dem Urtheile Kants *), im Wesentlichen keine Fortschritte gemacht.

Sextus hat der Widerlegung oder Bestreitung der Logik einen beträchtlichen Theil seiner Schrift gegen die dogmatischen Philosophen gewidmet, und da er das ganze Feld der griechischen Logik vor sich sah, so ist für den, welcher die Logik der Alten ganz genau kennen lernen will, das 7. und 8. Buch desselben *adversus Mathematicos*, welches gegen die Logiker gerichtet ist, der beste Leitfaden.

*) Kritik der reinen Vernunft. 2te Aufl. Vorr. VIII.

PLAN
ZU EINER GESCHICHTE
DER PHILOSOPHIE.

Pläne und Entwürfe zu Bearbeitung literarischer Gegenstände sind gewiß nicht ganz Verdienstlos. Sie dienen dazu, manchen allzudreufsten Kopf abzuschrecken und an seine Unfähigkeit zu erinnern: sie machen auf die Mängel und Unvollkommenheiten in schon vorhandenen Werken aufmerksam, und können für denjenigen, der sich an die Bearbeitung wagt, einen Leitfaden abgeben. Ich wünschte, daß die folgenden Bemerkungen wenigstens einen von diesen Vortheilen gewähren möchten.

Alle bisherigen Werke über Geschichte der Philosophie sind entweder Compendia zum Unterrichte, oder Bändereiche mit Literatur, Biographien und kritischen Untersuchungen angefüllte Werke, oder raisonnirende Darstellungen ohne Beläge. Die ersten geben nur Materialien zum weitem Forschen, und bey den letztern ist man nie sicher, was Geschichte ist und was dem Verfasser zugehört. Kritik, Literatur und politische Geschichte sind bey einer vollständigen Bearbeitung der philosophischen unentbehrlich, aber sie unterbrechen die Erzählung, verwirren den Leser, und erschweren ihm die Uebersicht. Am besten scheint es mir daher zu seyn, wenn die Geschichte der Philosophie in Vier Haupt-Theilen bearbeitet würde, wovon jeder ein für sich bestehendes Ganzes ausmache.

Der erste Theil müste die Literatur und die kritischen Untersuchungen über die Quellen und Hülfsmittel (besonders der alten Geschichte) enthalten. *Literarisch-kritische Vorarbeiten.*

I. Neuere Literatur.

- a) Werke, die eine allgemeine Geschichte der Philosophie enthalten, Stanley, Brucker —
- Compendia, Büfching, Gurlitt, Eberhard —
- b) Beyläufige Erläuterungen derselben, Huet, Bayle, Platner —
- c) Abhandlungen über einzelne Secten und Systeme, Epicur, Stoa, Spinoza u. s. f. über die Philosophie einzelner Nationen.
- d) Entwicklungen einzelner Lehrfätze, wie in den Memoires de l'Ac. des Inscr. u. a.
- e) Allgemeine Geschichte philosophischer Lehren, Meiners, Bardili, Werdermann —
- f) Specielle Geschichte philosophischer Lehren, wie Tennemanns Unsterblichkeitslehre der Socratiker, u. m.
- g) Abhandlungen über einzelne Personen, Begebenheiten u. s. f. in Beziehung auf G. d. P.

Beurtheilung ihres Werths. Die Gesichtspuncte der Verfasser, ihr eigenthümlicher

Leit-

Leitfaden durchs Ganze. Haben sie Kritik, oder blofs Sammlung oder schöne Darstellung? — Ihre Mängel und deren Ursache.

II. Literatur und Kritik.

a) Bücherkritik. Aechtheit der Quellen, woraus man die alte Geschichte schöpft, ihre Verfasser, ihr Alter, ihr Text. Verschiedne Bearbeitungen derselben aus neuern Zeiten.

b) Historische Kritik.

1) Philosophen, deren Meynungen und Systeme wir aus ihren eignen Schriften schöpfen. Zuvörderst: Aus welchen von ihren Werken? Läßt sich unter denselben eine Zeitfolge bestimmen? In welcher Manier schreiben sie, und was soll man auf diese Manier abrechnen? Wollten sie ein System geben, oder nur über einzelne Punkte philosophieren? Sind sie Erfinder, oder Bearbeiter eines Systems?

2) Schriftsteller, die andrer Philosophen Behauptungen anführen. Sind ihre Nachrichten treu? Haben sie vielleicht ihre eignen Gedanken un-

tergeschoben? Sahen sie die Ideen
Andrer aus dem rechten Gesichtspuncte an? Fassten sie den Sinn,
oder hielten sie sich blos an Ausdrücke? Welchen Denkern scheinen
sie am wenigsten hold zu seyn?
Wer hat im Collisionsfalle die meiste
Glaubwürdigkeit für sich?

3) Bey den Compilatoren, Diogenes,
Stobäus, Suidas u. a. sind zuerst
die Fragen zu beantworten: Wann
lebten sie? aus welchen Werken
haben sie hier und dort compilirt?
mit welchen Absichten? (besonders
ist darauf bey den Kirchenvätern
Rücksicht zu nehmen) wie hoch
darf man ihre Glaubwürdigkeit an-
schlagen?

Der zweyte Theil würde der *historisch-
biographische* seyn.

a) Geschichte der Völker, bey welchen
Philosophie geblüht hat, summarisch,
mit steter Rücksicht auf diejenigen po-
litischen und literarischen Verhältnisse,
welche auf die Philosophie Einfluss
hatten.

b) Bio-

b) Biographien der wichtigsten Philosophen, mit mehrerer Gründlichkeit, als die von Fenelon, Dupont Bertris oder gar Saverien.

Der *dritte Theil* enthielte die *eigentliche Geschichte der Philosophie*.

Bestimmung des Begriffs. Einleitung von der Entwicklung und allmählichen Bildung des menschlichen Geistes zur Philosophie. —

Die Geschichte selbst nach Völkern und Systemen, chronologisch, die letztern am Ende in einer Uebersicht nach ihrer Verwandtschaft zusammengestellt. Bey jedem wichtigern Abschnitte ein Rückblick auf den Fortgang und die Schicksale der Wissenschaft. — Soll man bey den Alten die eignen Worte der Philosophen anführen? Bey den mehr poetischen ist es besser, den Sinn herauszuheben, aber durch Beläge zu rechtfertigen. Aristoteles, Plato und ähnliche müssen selbst reden, wenigstens müssen Hauptstellen wörtlich beygefügt werden. Geschieht dieß nicht, so ist der Leser nie gewiß, ob er die Behauptung

tung des Philosophen oder nur eine Idee des Geschichtschreibers hat. (Man übersetzt z. B. *αισθησις* durch Sinnlichkeit, Anschauung, Empfindung: alle drey Wörter geben aber einen ganz verschiedenen Sinn, und so ist es in mehrern Fällen.)

Gute Ideen über die Behandlung selbst s. in Gurlitts Vorrede zu seiner Gesch. der Philosophie.

Man hüte sich vor Künsteleyen in der Theilung und Benennung der verschiedenen Perioden.

Ein *vierter Theil*, welcher die *specielle Geschichte* der Theile der Philosophie und einzelner wichtiger Lehren in sich faßte, würde zur Ergänzung des dritten dienen. Muster dazu in Reinholds Briefen.

Dafs bey dieser Trennung unnütze Wiederholungen vorkommen würden, ist nicht zu fürchten: und durch Berufungen des einen Theils auf den andern würde keiner aufhören, ein für sich bestehendes Ganzes zu seyn.

VON DER VERSCHIEDENHEIT
DER
ALTEN UND NEUEN PHILOSOPHIE.

Fast alle Schriftsteller, welche eine Vergleichung der alten und neuen Philosophie angestellt haben, sind in eines von den beyden Extremen verfallen, entweder der alten Philosophie allen Werth abzuspochen, oder sie auf Unkosten der neuern Bemühungen übermäſsig zu erheben. Das erstre war der Fall bey einer grossen Anzahl philosophischer Geschichtschreiber, die, auſer einigen Ideen eines Socrates, Plato, Aristoteles und der Stoa, alles Uebrige geradehin für Träumereyen erklären, oder mit einem stolzen

Rük-

Rückblick auf Offenbarung die armseeligen Speculationen einer sich selbst überlassenen Vernunft mitleidig bespötteln. Ich will dabey nicht erst an diejenigen erinnern, welche aus Mangel an Kritik und voll frommen Eifers den alten Denkern allen Ruhm der Erfindung absprachen und sie eines Plagiats aus den heiligen Büchern der Offenbarung beschuldigten. Dieser Parthey entgegen steht eine andere, welche eben so zuversichtlich, aber mit mehrerm Scheine von Wahrheit behauptet, das Verdienst der neuern Philosophie blofs auf die genauere Bestimmung, und vollständigere Entwicklung und Erläuterung der von den Alten gefundenen Wahrheit eingeschränkt sey. Diejenigen, welche ihr noch einen beträchtlichern Vorzug einräumen, schreiben ihn den Lehren und Aufklärungen der Offenbarung oder den Fortschritten in der Naturkenntnis zu. Ich kann mich begnügen, zwey Schriften dieser Art zu nennen: Dutens recherches sur l'origine des decouvertes attribuées aux modernes (Paris 1766 2 Voll.) und Büschings Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neuern (Berlin 1785). Beyde haben zwar
nicht

nicht denselben Plan, aber doch einerley Absicht, die alte Philosophie in einem hellern Lichte darzustellen. Dutens erzählt die Meynungen der Alten in seiner Sprache und in einem hinzugedachten Zusammenhange angenehm und deutlich, und erlaubt sich hin und her, unvermerkt von dem Seinigen hinzuzuthun. Büfching reiht eine Menge philosophischer Grundsätze und Wahrheiten auf, und bringt bey einer jeden die Stellen bey, worinnen alte Philosophen dasselbe oder etwas Aehnliches sagen. Bald ist es Aristoteles, bald Plotinus, bald Cicero, bald Plutarch, bald Sextus u. s. w., mit deren Stellen er das Alter jener Erfindungen erweist, und so schätzbar seine Geschichte der Philosophie im Ganzen ist, so leer und unbedeutend ist diese Zusammenstellung. Ich bin nicht der erste, der dieß Urthel fällt, und kein unpartheyischer Leser wird es hart finden.

Wenn wir auch nur auf die Zeitkultur, Religion, Sprache und die äußern Verhältnisse der Alten Rücksicht nehmen *): so muß es

*) S. hierüber einige Bemerkungen im dritten Stück S. 52 f.

es uns von selbst einleuchten, daß ihre Philosophie von der unfrigen durchaus verschieden seyn müßte. Die Philosophie entsteht eben so, wie die Poesie, aus Bedürfnissen, und nimmt, wie diese, die Farbe der Zeit und des Nationalcharacters an, und selbst, wenn sie auf den letztern zurückwirkt, kann sie es nur dadurch, daß sie etwas von ihm angenommen hat. Was insbesondere die Sprache betrifft, so bemerkte auch Büsching (Vorr. S. V.) sehr richtig die dabey eintretenden Schwierigkeiten. „Das schwerste war, sagt er, die griechische philosophische Sprache mit der unfrigen zu vergleichen: denn obgleich die meisten griechischen Wörter und Ausdrücke, auf eine ähnliche Weise in die deutsche Sprache, entweder unmittelbar, oder welches von den meisten gilt, nach dem Vorbilde der lateinischen übergetragen worden: so haben doch neuere Philosophen Ausdrücke eingeführt, bey welchen man nachdenken muß, ob sie etwas schon Bekanntes oder etwas Neues sagen.“ Dieser Nachsatz ist leer; wir würden statt dessen sagen können: so ist doch zwischen einer alten und neuen Sprache überhaupt ein so

gro-

grofser Unterschied, dafs man, besonders bey Ausdrücken für abstracte Begriffe sich oft nur überreden mufs, den wahren Sinn des alten Wortes durch das ähnliche deutsche getroffen zu haben. Wir denken uns jetzt, nachdem wir so viel durchspeculirt haben, bey einem philosophischen Ausdrucke so mancherley, woran die Alten nicht denken konnten, und leihen daher diesen mit unsern Ausdrücken nur allzuoft auch unsere Begriffe. Werden nun diese nach unserm Ideengange weiter fortgeführt, so steht auf einmahl mitten aus den Ruinen der alten Philosophemen ein modernes und zusammenhängendes System auf.

Vorausgesetzt also, was kaum eines Beweises bedarf, dafs örtliche und persönliche Verhältnisse aller Art bey der Erfindung und Ausbildung einer Wissenschaft eine sehr wichtige Rolle spielen, und dafs mithin auch die Philosophie vermöge dieser Verhältnisse bey den Alten etwas anders seyn und werden mufste, als sie bey uns ist: so entstehet nun die Frage: Worinn bestehen diese Unterschiede? Wenn ich einen Versuch mache, darüber einige Ideen mitzutheilen, so merke
ich

ich im Voraus an, daß ich hier, abgesehen von den äußern Verschiedenheiten, bloß die innern in Betrachtung nehme. Jene sollen nur zur Erläuterung dienen. Alles kommt vornemlich darauf an: daß wir dasjenige ausheben, was alle oder doch die meisten und wichtigsten Secten der Alten mit einander in dieser Beziehung gemein haben. Einige Bemerkungen über die Aehnlichkeiten dieser Wissenschaft in beyden Zeiten mögen vorhergehn.

Es zeigt sich bald, daß der Hauptzwek philosophischer Forschungen bey den Alten derselbe war, der die heutigen belebt, Aufklärung der Vernunft über wichtige Probleme und Beruhigung des Herzens, Weisheit und Zufriedenheit. Wer von gemeinen Vorurtheilen frey, seine Glückseligkeit auf einem Wege suchte, den der Haufe nicht betrat, wer manche Güther und Freuden entbehren, oder auch nur mit Ueberlegung genüssen lernte, konnte auf den Ehrentamen eines Philosophen Anspruch machen: und noch heute ist man geneigt, jede Entfernung von der allgemeinen Art zu denken und zu handeln, insofern sie eine Folge von Erfahrung

rung

rung und Nachdenken ist, durch diesen Namen, ich weiß nicht, ob auszuzeichnen oder zu verlachen. Auch das letztere wäre so eigentlich keine Eigenheit der neuern Zeiten. Denn es war schon im Alterthum nichts seltenes, daß es unter den sogenannten Philosophen eitle, ruhmfüchtige, stolze und abgeschmackte Thoren gab, die ihrem Titel Schande machten und ihrer Lehrerin mancherley Verdacht zuzogen, und das Wort Sophist z. B. bedeutete zu verschiedenen Zeiten einen Weisen und einen Wisfling. Ueberhaupt ist die Aehnlichkeit unter alten und neuen Philosophen sehr auffallend. Hier, wie dort, herrschte Sectirerey, Eitelkeit, Widerspruchs- und Verfolgungsgeist: hier, wie dort, ward oft der reine Eifer für das Wahre und Gute durch menschliche Leidenschaften und Schwachheiten verfälscht und — ersetzt. Und wenn Plato ausdrücklich, allen unmoralischen und unwissenden Menschen das Philosophieren untersagt *), so dürfte ein ähnliches Verboth wohl auch in

*) Lysis, Ed. Bip. V. S. 241.

unfern Zeiten nicht ganz unnütz seyn. Es war aber auch im Alterthume nichts seltnes, daß man weise Zurückhaltung von den Thorheiten der Welt, vernünftigere Urtheile und Ansichten der Dinge, und ein stilles Zurückziehen in den engen Kreis eines denkenden und fühlenden Selbst sonderbar und lächerlich fand. Nur darinn unterscheiden sich die neuern Zeiten von den alten, daß jetzt kein Philosoph durch thierische Nacktheit dem Vorurtheile der Kleiderpracht, durch Hundekost der Thorheit der Schwelgerey, und durch die Wohnung in einer Tonne oder unter freyem Himmel den Albernheiten der Baupracht öffentlich Hohn spricht. Wir stimmen vielmehr allgemeiner dem Urtheile Plutarchs bey: daß derjenige der größte Philosoph sey, der am wenigsten darnach aussehen wolle *).

Auch in Ansehung der Hauptgegenstände der Philosophie stimmen wir mit dem Alterthum zusammen. Der Mensch, die Welt und Gott waren einst, wie jetzt, die wichtig-

*) Sympos. l. 1.

tigsten Beziehungspuncte aller Forschungen: wir unterscheiden uns in Rücksicht des erstern darinn, daß wir den Menschen in mehreren Verhältnissen gefaßt und betrachtet haben. Wir widmen dem menschlichen, dem intellectuellen und dem moralischen Theile des Menschen, der Untersuchung seiner Pflichten, der Bestimmung seiner Rechte und der Bestätigung seiner Hoffnungen besondere Speculationen: ein Recht der Natur kannten die Alten gar nicht. Von der Betrachtung der Welt haben wir alle physicalische Ansichten in eine eigenthümliche Wissenschaft vereinigt; wir untersuchen in der Philosophie nicht die Beschaffenheit der Naturerscheinungen aus gegebenen Datis, sondern denken über den Zusammenhang des Universums aus bloßen Vernunftbegriffen. Von der Theologie nachher.

Eben so mannigfaltig und verschieden, wie ehemals, sind noch jetzt die Wege, auf welchen die Denker sich der Wahrheit zu nähern suchen, Behauptung und Zweifel, Erfahrung und reine Vernunft, Glauben und Erkenntnis. Nur das Vertrauen auf äußere

Offenbarung ist eine neue Quelle philosophischer Einsicht, die die Alten nicht kennen konnten. Uebrigens haben sie, wie die Neuern, die Grenzen, in welchen die Vernunft bleiben soll, überschritten, und die Ideen derselben zu Erkenntnissen erhoben. Auch waren, wie in neuern Zeiten, solcher Rationalphilosophen immer Mehrere.

Wollen wir endlich einzelne Meynungen und Ideen alter Philosophen mit denen der neuern zusammenstellen: so ist die Aehnlichkeit noch auffallender. Zur Probe nur einige, und zwar solche, die sich am meisten den Sätzen der kritischen Philosophie nähern. Epikur z. B. lehrte ausdrücklich: daß die Sinne nicht täuschen, weil sie nicht urtheilen. Platon behauptete: daß dasjenige, was wir durch die Sinne empfinden, nicht das Ding an sich, sondern nur Erscheinung sey *). Noch bestimmter erklärt sich über diesen Punct Sextus **). Und was kann mit der

*) Theät. B. 2. S. 144. Vergl. Sextus adv. Log. l. 143.

**) S. das zweyte Stük d. B. S. 70. 71.

der Kantischen Theorie: daß die Sinnlichkeit nicht in der bloßen Organisation bestehe, sondern ein Theil des Vorstellungsvermögens sey, auffallender zusammenstimmen, als die Aeufferung des Aristoteles (de Mor. 6, 2.): das Gemüth enthält drey Grundvermögen aller Thätigkeit und Erkenntnis, Sinnlichkeit, Vernunft und Begehrungsvermögen (*αἰσθησις, νοῦς, ὁρεξις.*) und Platons Satz (Plutarch. de pl. 4, 8.) die Sinnlichkeit ist ein Vermögen des Gemüths, die Organe gehören zum Körper, (*ἡ αἰσθησις δύναμις ψυχῆς, τὰ δὲ ὄργανον σώματος.*) Ganz ähnlich der Kantischen Lehre: daß alle Erkenntnis von der Erfahrung anfangt, sind die Worte Aristoteles: *οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ **). Der Kantischen Receptivität und Spontaneität der Sinnlichkeit, könnte die Aristotelische Meynung gegen übergestellt werden: daß das Gemüth bey sinnlichen Eindrücken nicht bloß leide, sondern auch thätig sey (de An. 2, 4. 5.), und den Unterschied zwischen Empfindung oder sinnlicher Anschauung und

*) De An. 3, 7.

Erkenntnis giebt schon Platon an (Theät. S. 144. οὐκ αἰσθησις τε καὶ ἐπιστήμη ταυτόν. Aristoteles de An. 3, 3. οὐ ταυτόν ἔστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ νοεῖν). Sextus bemerkt die Verschiedenheit zwischen Gedachtwerden und Wirklichseyn ausdrücklich (adv. Phys. 1, 49. οὐ πᾶν τὸ ὑπονοούμενον καὶ ὑπάρξεως μετέληφεν, ἀλλὰ δύναται τι ἐπονοεῖσθαι μὲν, μὴ ὑπάρχειν δέ). Und wie leicht läßt sich der Satz des Aristoteles: Ohne Seele giebt es keine Zeit, (Phys. 4, 14.) mit der Kantischen Idee: das die Zeit eine ursprüngliche und reine Form des Vorstellungsvermögens sey, zusammenpaffen? — Sind nicht auch die kosmologischen Grundsätze der neuern Philosophie bey den Alten anzutreffen? Die Natur thut nichts vergebens. (Aristot. de rep. 1, 2. μηδὲν ἢ φύσις ποιῆ μάτην). In der Natur geschieht nichts durch einen Sprung. (Arist. de part. anim. 4, 5. ἢ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς u. s. w.) Bey aller Erzeugung giebt es ein Erstes (Arist. Met. 2, 2. οὐκ ἀπείροσ ἢ γένεσις ἐπὶ τῶν ἄνω). Den Satz des Nichtzuunterscheidenden stellt Cicero auf (Lucull. 17. 18.), die Begriffe der Möglichkeit, Zufälligkeit und Nothwendigkeit sind schon bey den Alten bestimmt,

wenn

wenn wir auf die Worte sehen. Doch wozu eine Aufzählung mehrerer Ideen, worinn alte und neuere Philosophen beynahe wörtlich zusammenstimmen? Nur wer mit flüchtigem und unkritischem Auge dergleichen Zusammenstellungen ansieht, kann auf den Gedanken kommen, deshalb den neuern Bemühungen ihren Werth abzuspochen, oder ihn, wie Büfching thut, einzuschränken. Hoffentlich wird sich dies aus dem Folgenden besser beurtheilen lassen.

Einer der wesentlichen Unterschiede zwischen alter und neuer Philosophie bestehet ohnstreitig darinn, daß die Alten ihre Philosophie nicht mit der Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens anfiengen. Selbst diejenigen Philosophen, welche eine dergleichen Untersuchung anstellten, z. B. Aristoteles, betrachteten sie nicht als die Grundlage aller Philosophie, sondern als einen Theil derselben. Ich leugne nicht, daß z. B. die Eleatischen Philosophen, daß Plato, Aristoteles, Epicur und Pyrrhon mehrere scharfsinnige Gedanken über Erkenntnis durch die Sinne und die Vernunft, deren Gewiß-

heit oder Trüglichkeit, über den Unterschied zwischen Empfinden und Erkennen, zwischen Anschauen und Denken und verwandte Gegenstände vorgetragen haben: aber ich kann dreust behaupten, daß keiner von ihnen auch nur etwas Ganzes und Vollständiges (gleichviel, ob es wahr oder falsch sey) geliefert, daß keiner diese Untersuchungen für das Erste und Wichtigste anerkannt, keiner endlich auf seinen diesfälligen Ideen fortgebauet habe. Wie bekannt, giebt es bey dieser ganzen Untersuchung zwey Wege: entweder die schon vorhandnen, erlernten oder erzeugten Vorstellungen zusammenzunehmen und ihre Richtigkeit durch Analogie, durch Nachforschung in das Innere derselben, durch ihre Vergleichung mit einander zu prüfen, und aus dieser Prüfung auf die Erkennbarkeit überhaupt fortzuschließen: oder, von allen vorhandnen Vorstellungen abgesehen, nach der Leitung des Selbstbewußtseyns zu untersuchen: worinn überhaupt ein Erkenntnisvermögen bestehen müsse, was der Mensch, der erkennen soll, für Anlagen haben müsse, um es zu können? Der erste Weg ist ohne Zweifel der un-

cher-

cherste, und er ist es eben, den die alten Denker betreten haben. Aus der Zusammenhaltung einzelner sinnlicher Wahrnehmungen schloß der eine auf die Trüglichkeit aller Erkenntnis durch die Sinne: aus der innern Consequenz einer Reihe Vernunftschlüsse entschied der andre für die Sicherheit aller Erkenntnis durch Vernunft: und selbst diese Resultate waren bey ihnen mehr eine Art von Psychologie, als Metaphysik des Erkenntnisvermögens: sie ordneten sie als philosophische Wahrheiten, nicht als Grundlagen aller Philosophie. Oft genug stießen sie auf eine solche Kritik: aber es ist, als ob sie ihre Tiefe gescheut hätten: bey dem Streite z. B., den die Stoiker und Academiker führten, ward die Frage: über die Grenzen und die Beschaffenheit des Erkenntnisvermögens, oft berührt, aber eben, wenn man ein tiefres Eindringen erwartet, tritt plötzlich eine Erfahrung oder Analogie dazwischen, und der Streit geht von neuem an. Einem kritischen Leser der Aristotelischen Schriften muß es ein sehr unangenehmes Gefühl verursachen, ihn bey der Prüfung fremder Meynungen in einer Staubwolke

Distinctionen um den Punkt herumtummeln zu sehen, den er oft genug nicht trifft, in dessen wir mit einem Grundsätze aus der Natur des Erkenntnisvermögens die ganze Schwierigkeit lösen könnten *). Immer
mehr

*) Wenn daher der eben so einsichtsvolle, als billige Recensent des dritten Stückes d. B. in der Allg. Lit. Zeit. wünscht, daß in der Abhandlung über Aristoteles Theologie S 86 f. mehr Rücksicht auf Aristoteles Ideen über das Vorstellungsvermögen und deren Einfluß auf seine Theologie genommen seyn möchte: so sey es mir erlaubt, dagegen zu bemerken, daß ich zwischen jenen Ideen und den anderweitigen metaphysischen Behauptungen dieses Philosophen keinen solchen Zusammenhang entdecken kann, daß ich diese aus jenen erläutern könnte, ohne etwas hineinzulegen. In der That fand doch Aristoteles seine Ideen von Gott, wie in jener Abhandlung S. 94 und 95 bemerkt ist, bloß auf dem Wege der Weltbetrachtung, er suchte nur ein erstes Glied der Kette. Es war ihm nicht um einen Erkenntnisgrund des Daseyns einer Gottheit zu thun, auch will er diese Existenz nicht weiter beweisen, als durch die Unmöglichkeit eines Regresses ins Unendliche, insofern die
Ver-

mehr mit dem Subject des Erkenntnisvermögens, der Seele, als mit diesem Vermögen selbst beschäftigt, nahmen fast alle ihre Untersuchungen einen Weg, auf dem es nicht möglich war, zu bestimmten Grundsätzen über die Beschaffenheit und Einschränkung des menschlichen Erkenntnisvermögens zu gelangen. Der Antheil, welchen die äußere Sinnlichkeit daran hat, ward gemeiniglich zu hoch oder zu niedrig angeschlagen, und über

Vernunft dabey ermüdet, und durchaus etwas haben will, wobey sie stehen bleibe. Diese Eigenschaft der Vernunft, (das Suchen nach dem Unbedingten) hat er in seinen Untersuchungen nicht entwickelt, es war mehr dunkles Gefühl derselben, welches ihn z. B. bey dieser Cosmotheologie leitete. Ich halte es für zu gefährlich, den alten Philosophen einen Ideengang, wie der unfrige, unterzuschieben. *Wir* würden allerdings bey einer Behauptung, wie diese Aristotelische, fragen: warum läßt sich die Vernunft keinen solchen Regress gefallen? ist es ihrer Natur entgegen? worinn besteht diese? darf ich ein Erstes Unbedingtes annehmen, und was berechtigt mich dazu? Aristoteles fragte so nicht.

über die Natur und Entstehung der abstrac-
 ten Begriffe, eines der wesentlichsten Stücke
 dieser ganzen Untersuchung, haben sogar
 die Stoiker nichts Bestimmtes angegeben.
 Anstatt eines ausführlichern Beweises dieser
 Bemerkungen kann ich auf die Darstellung
 verweisen, welche Tiedemann (Geist der
 specul. Phil. Th 2.) von Aristoteles und der
 Stoiker Psychologie und Logik giebt. Dieser
 scharffinnige Geschichtschreiber der Philoso-
 phie hat auf die Lücken in beyden, und
 die darinn häufigen Widersprüche aufmerk-
 sam gemacht, so wie er uns Data genug
 liefert, wodurch wir bewogen werden, den
 Scharfsinn jener Weltweisen zu bewundern.
 Kaum darf ich es ausdrücklich erinnern, daß
 dieser Mangel der alten Philosophie sich
 durch den natürlichen Gang der Ausbildung
 des menschlichen Geistes erklären und recht-
 fertigen läßt. Alle Geisteskräfte entwickeln
 sich durch Versuche auf Gerathewohl: die
 philosophirende Vernunft verstieg sich überall
 hin, und dachte, schloß, abstrahirte, verglich,
 behauptete, leugnete, ohne sich zu prüfen,
 ob ihre Natur und Kräfte dies erlaubten,
 ob ihr nicht vielleicht ein andrer bestimmter

Erkenntniskreis [angewiesen sey, und ob das, was sie auf ihrem Wege entdeckt hatte, wirklich Erkenntnis oder nur Form des Denkens sey? Wie es lange vorher Dichter und schöne Künstler geben mußte, ehe jemand auf den Gedanken kommen konnte, nach dem Wesen und den Gränzen der schönen Kunst zu fragen: eben so war es bey der Philosophie. Nur daß jene Versuche auch ohne eine solche Theorie besser gelingen, als die philosophischen, wobey weder Sinne, noch Geschmack leiten und entscheiden.

Zweytens ist es wohl unverkennbar, daß der alten Philosophie das Systematische fehlt; ich meyne damit nicht, allen Zusammenhang der Sätze und Ideen unter einander, sondern die Verbindung des Ganzen, die von Einem Grundsatze ausgeht und alle Theile genau zusammenhält. Oder um es näher zu bestimmen, einmahl fehlt es den Lehrgebäuden der Alten entweder ganz an einem Principe, oder es ist nicht hinlänglich angewendet. Die Behauptung scheint vielleicht etwas hart zu seyn; denn man darf ja nur z. B. im Aristoteles blättern, so findet man (Metaph. 3, 3. 4):

4.): der gewiffeste Grundfatz unter allen ift: Nichts kann zugleich feyn und nicht feyn (*αὕτη ἐστὶ βεβαιότατη τῶν ἀρχῶν πασῶν, ἀδυνατον ἐστὶν ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι*), oder (Analyt. post. 2, 17.): Jede Wirkung hat ihre Urfache (*ὅτε ὑπάρχει τὸ αἰτίατον, καὶ τὸ αἴτιον ὑπάρχει*). Vergl. Plato Tim. Cic. de Univ. 2. Omne quod gignitur, ex aliqua causa gigni necesse est). Erkennt nicht Aristoteles die Nothwendigkeit eines ersten Grundfatzes felbst, (Anal. post. 1, 2.) wenn er allen Beweifs nur aus einem unmittelbaren Satze (*ἄμεσος, ἢς μὴ ἐστὶν ἄλλη προτέρα*) geführt wiffen will? Und wie allgemein ift nicht unter andern der Grundfatz: Aus Nichts wird Nichts, in den philofophifchen Schulen der Alten gelehrt und zum Principe ihrer Forschungen angenommen worden? Ihrer Cosmologie allerdings, aber diese ift nur ein Theil der Philofophie. Und was die oben angeführten Grundfätze betrifft, fo haben fie nie bey den Alten die Stelle der ersten Principien behauptet, fie dienten nicht zu Erkenntnisgründen der Wahrheit, fondern zu gelegentlichen Berichtigungen des Irrthums, nicht zum Beweife, fondern zur Erläuterung. Aber vielleicht sahen die alten Philofophen
ein,

ein, daß diese Sätze zu ersten Principien nicht tauglich sind? In keinem Falle kann dieser Mangel an Grundätzen ihnen zum Vorwurfe gereichen. So lange der menschliche Geist damit beschäftigt ist, zu erfinden, raft er Materialien zusammen, wie und wo er sie findet; erst wenn eine Menge Ideen, wahre oder falsche, vorhanden sind, und geprüft oder zusammengestellt werden sollen, fangen die Denker an, nach dem ersten Gliede der Kette zu fragen, woran sie diese Ideen reihen wollen. Immer muß das Sammeln dem Ordnen vorangehen. Und eben darinn liegt ein Unterschied zwischen der alten und neuen Philosophie. Zweytens fehlt der erstern auch ein genauer Zusammenhang ihrer einzelnen Theile. Zwar sind diese noch nicht so genau und scharf abgefondert, wie in der neuern: alles was den Menschen angeht, faßt die Logik und Moräl in sich, die Kenntnis der Dinge aufer dem Menschen ist der Inhalt der Physik. Aber alle drey greifen in keinem Systeme der Alten in einander, aus dem Grunde, weil sie nach keinem gemeinschaftlichen Erkenntnisgrunde philosophischer Wahrheiten forschten. Die Eintheilung
 der

der Wissenschaft und ihrer einzelnen Theile in reine und empirische fehlt bey ihnen gänzlich. Denn wenn sie auch von theoretischer und practischer Philosophie sprechen, so verstehen sie unter der erstern die Betrachtung der Welt, unter der andern die Art und Weise, sein Leben einzurichten, ἀληθεία und ἔργον. Daher kommt es, daß die Meisten von ihnen die Logik nicht als einen Theil der Philosophie, nicht als einen Hauptendzwek, sondern als Mittelzwek ansehen *).

Ich

*) Ich muß hierbey der trefflichen Geschichte der Logik erwähnen, welche Hr. Pr. Platner in seinen philof. Aphorismen 1793. Th. I. S. 19 f. gegeben hat. Zur Ergänzung des vorhergehenden Auffatzes sey es mir erlaubt, folgende Stellen daraus hier einzurücken. S. 22. Aristoteles macht unter der Dialectik und Logik keinen Unterschied — erst die Sammler und ältern Ausleger seiner logischen Schriften unterschieden die Logik von der Dialectik, wie einen Theil vom Ganzen; indem sie nemlich diese Schriften, mit Voraussetzung des Gattungsbegrifs Logik, eintheilten in Analytik, welche von den streng apodiktischen, und in Topik oder Dialectik, welche von den rhetorisch wahrscheinlichen
Schlüf-

Ich habe nicht nöthig, zu erweisen, wie nothwendig eine solche Eintheilung der philo-
lofo-

Schlüssen und Beweisen handelt, bey denen man nicht von den höchsten Grundätzen der Vernunft, sondern von den allgemeinen unter den Menschen angenommenen Meynungen ausgeht (*ένδοξον*). Aber auch hier bleibt der Begriff der Dialektik noch ziemlich in seiner vor- maligen Weite; zumahl wenn man bedenkt, das in dem Organon die Lehre von den Prädi- kamenten (auch von den Prädikabilien) ganz, und die Lehre von den Sätzen zum Theil dazu gehört, und selbst die Lehre von der Definition in der Dialektik enthalten ist. Die Analytik (wirklich eine Erfindung des Aristoteles) ver- hält sich zur Dialektik, ohngefähr, wie diese zur ästhetischen Rhetorik. S. 25. Die Stoiker handelten in einem der wichtigsten und ausführ- lichsten Hauptstücke dieser Wissenschaft, unter dem Titel *φαντασία*, alle Arten von Vorstellungen und Begriffen ab: die sinnliche Vorstellung (*φαντασία αἰσθητική*) in Verbindung mit der Frage: ob sie ein wirklicher Abdruck der Ge- genstände (*τύπωσις*) oder nur eine geistige Ver- änderung der Seele (*ἐτεροίωσις*) sey. Sie un- tersuchten die Begriffe des Verstandes, *φαντασῖαι λόγικαι*, und die darauf beruhenden allgemeinen Grundsätze, *προλήψεις*, ferner die übersinnli-

lofophifchen Wiffenfchaften für die richtige Behandlung einer jeden für fich, und für den genauen Zufammenhang des Ganzen ift. So lange man nicht zwifchen reiner und empirifcher Philofophie unterfcheidet, ift es nicht möglich, etwas Bestimmtes und Vollftändiges zu liefern.

Drittens die neuere Philofophie hat in den Problemen über Freyheit, Unfterblichkeit und Gott den gemeinfchaftlichen Beziehungspunct aller ihrer Forschungen *). Die Lehre

VON

chen Ideen *αἱ διὰ τῆς διαβολῆς φαντάσιαι*, wobey fie alle mögliche Arten und Grade, alle mögliche Merkmahe der wahren und der falchen Ueberzeugung anzugeben bemüht waren.

*) Folgende Anmerkung fcheint hier nicht am unrechten Orte zu ftehen: „Es ift merkwürdig genug, fagt Kant, ob es gleich natürlicherweife nicht anders zugehen konnte, daß die Menfchen im Kindesalter der Philofophie davon anfiengen, wo wir jezt lieber endigen möchten, nemlich, zuerft die Erkenntnis Gottes, und die Hofnung oder wohl gar die Befchaffenheit einer andern Welt zu ftudieren. Was auch die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zuftande der Völker übrig waren, für

von Materialität oder Immaterialität der Seele würde uns sehr gleichgültig seyn, wenn sie

O 2

nicht

für grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, so hinderte dieses doch nicht den aufgeklärtern Theil, sich freyen Nachforschungen über diesen Gegenstand zu widmen, und man sah leicht ein, daß es keine gründliche und zuverlässigere Art geben könne, der unsichtbaren Macht, die die Welt regiert, zu gefallen, um wenigstens in einer andern Welt glücklich zu seyn, als den guten Lebenswandel. Daher waren Theologie und Moral die zwey Triebfedern, oder besser, Beziehungspuncte zu allen abgezogenen Vernunftforschungen, denen man sich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erstere war indessen eigentlich das, was die bloß speculative Vernunft nach und nach in das Geschäft zog, welches in der Folge unter dem Namen Metaphysik so berühmt geworden.“ S. Kritik der reinen Vern. S. 830. Zw. Aufl. Mit aller Achtung gegen den großen Urheber dieser Idee sey es mir erlaubt, einige Bedenklichkeiten darüber zu äußern. Es scheint mir nicht natürlich zu seyn, und die Geschichte selbst widerspricht der Meynung, daß die älteste Philosophie von den genannten Forschungen angefangen habe. Nicht die Erkenntnis Gottes, sondern die Specula-

nicht mit der Lehre von der Unsterblichkeit zusammenhinge. Und die Streitigkeit über
Be-

cultation über Ursprung und Zusammenhang der sichtbaren Welt, (und beydes ist doch weit verschieden) war es, womit ein Thales und nachfolgende Denker sich beschäftigten. Das Problem der Unsterblichkeit kam wohl in den religiösen Mysterien, aber nicht in der Philosophie der ältesten Welt vor. Oder wollten wir hier auch nur analogisch schliessen: so läßt es sich ganz natürlich vermuthen, daß jene ältesten Philosophen, bevor sich ihr Geist zu feinerer Speculation ausgebildet hatte, vorläufig zufrieden mit den gemeinen Religionslehren, die ihnen wenigstens Götter zum Anbethen gewährten, ihre Aufmerksamkeit zuerst auf das, was sie umgab, richten mußten. Daß Götter die Welt erschaffen hätten, davon sagte ihnen die mythische Religion nichts: sie liefs vielmehr Elemente annehmen, aus denen das Universum zusammengesetzt worden war: sie gab Geschichte, aber keinen physischen Aufschluß. Und dieser war es vornemlich, welchen die älteste Philosophie suchte: erst da sie auf diesem Wege lange vergeblich geforscht hatte, betrat sie den der bloßen Speculation aus allgemeinen Grundsätzen. Nicht mit der Idee, Gott zu finden, ward ihre Kosmo-

molo-

Beschaffenheit und Grenzen der Vernunft-
kenntnis würde nicht so hitzig geführt wer-
den,

O 3

mologie angelegt; einige Denker fanden ihn bey der Forschung nach einem Ersten. Und wie lange dauerte es, ehe ein Denker darauf fiel, diese Ursache der Ursachen von der moralischen Seite anzusehen, ihr Wohlgefallen zur Bedingung der Glückseligkeit, und einen guten Lebenswandel zur Bedingung ihres Wohlgefallens zu machen. Socrates war der erste, und er und Plato die einzigen, die einen solchen Zusammenhang zwischen Moral und Theologie lehrten. Nach ihnen glitten die philosophischen Speculationen wieder in das bloß speculative Gebieth aus, und jene Probleme wurden als Gegenstände der Forschung mitgenommen, aber nicht zu ihren vornehmsten Beziehungspuncten gemacht. Aristoteles Moral hat mit ihnen nichts zu schaffen, sie kommen nur in seinen speculativen Untersuchungen vor, und so trefflich die Ideen der Stoa darüber sind, so wenig hängen sie doch mit ihrer übrigen Philosophie zusammen, geschweige daß sie die Beziehungspuncte der letztern ausmachten. — Was insbesondere die älteste Unsterblichkeitslehre anbetrißt, so sind die Zweifel, welche Platner S. 635 Ph. Aph. aufwirft, sehr wichtig: ob auch genau bestimmt sey, was das
heisse,

den, wenn nicht die Erkenntnis Gottes als das letzte Ziel den Philosophen vor Augen schwebte. Nicht so bey der alten Philosophie. Hier ward z. B. das Problem der Freyheit nicht als Erkenntnisgrund aller Moralität, sondern als eine metaphysische Aufgabe angesehen: den wenigsten Moralisten fiel bey der Untersuchung: was der Mensch thun solle, die Frage ein: ob ers auch könne? Die beyden andern Probleme sind den Alten größtentheils nur Zugaben ihrer Speculationen: das letzte insbesondre hat für sie mehr ein speculatives, als practisches Interesse, sie sehen in der Gottheit nur die erste Ursache der unermesslichen Reihe der Erscheinungen, nicht den moralischen Gesetzgeber, das Centrum aller Weisheit und Liebe, die schöne Auflösung des großen Räthsels der Welt, den höchsten Trost im Leben und Tod. Alle Prädicate, die sie diesem Inbegriffe aller

Rea-

heisse, die Unsterblichkeit der Seele glauben? ob *ψυχη* allezeit das denkende Wesen des Menschen, und *ἀθάνατον* eine geistige Unsterblichkeit, und nicht auch sehr oft nur die physische Unzerstörbarkeit anzeige?

Realitäten beylegen, sind etwan Ewigkeit, Einheit, Verstand und Allgenugsamkeit, alle aber aus der allgemeinen Idee einer ersten Ursache entwickelt und mit Antropomorphismus ausgeführt. Ich glaube, daß auch in dieser Rücksicht die neuere Philosophie sehr viel der christlichen Religion verdankt, die so ganz den moralischen Begriff der Gottheit auffasste und allgemein machte. Den Alten war der Gott ihrer Religion und der Gott ihrer Philosophie nicht Ein Wesen, und konnte es natürlich nicht seyn. Den neuern Philosophen ist der Gott, den Christus verkündigte, derselbe, den sie als Postulat der reinen practischen Vernunft anerkennen, und die Philosophie hat in diesem Puncte der Religion eine ihrer schönsten und wohlthätigsten Verbesserungen zu verdanken. Denn offenbar ist eben dadurch der theoretische und practische Theil derselben aufs genaueste verbunden, jede Speculation wird von einem hohen Interesse der Menschheit geleitet und belebt, und es ist, als würde jede Mühe der Nachforschung leichter, wenn wir nur am Ende Gott finden. Es ist nicht zu leugnen, daß neuere Philosophen aus eben die-

fem Grunde nur allzuoft auch in Inconsequenzen geriethen: Locke z. B. sah sich genöthigt, von seinem Systeme abzuspringen, als er auf diesen Begriff stieß, und Cartes nahm ihn von seinem allgemeinen Zweifel mit einer Art von Gewaltfamkeit aus: da hingegen ein Epicur oder Pyrrhon auch bis auf diesen Gegenstand ihrer Forschung sich gleich blieben. Aber das sind Ausnahmen, die nur noch mehr für das allgemeine und unverleugbare Interesse jenes Vernunftproblems Zeugnis geben. — Und dürfen wir nicht Teleologie und Theodicee mit zu den Vorzügen der neuern Philosophie rechnen? Sie verdankt zwar allerdings den Stoff dazu einer Menge anderer Wissenschaften, aber die Verarbeitung desselben ist ihr. Bey den Alten hat sie wenig vorgefunden.

Den entschiedensten Vorzug hat viertens die neuere Philosophie in den empirischen und practischen Theilen. Studium des Menschen und menschlicher Verhältnisse ist einer von denen Gegenständen, welche erst in neuern Zeiten mit Fleiß und Glück bearbeitet worden sind. Bey den Alten kann nur die Geschichte und Dichtkunst darauf einigen Anspruch

spruch machen, besondere Bearbeiter hat diese Materie nur wenige gefunden, und selbst diese liefern uns nicht sowohl Beyträge zur Kenntniss des Menschen überhaupt, als vielmehr zur Kenntniss des Griechen oder Römers insbesondere. Je gröfser und ausgebreiteter die Geschichte und Erdkunde ward, desto mehr nahm dieser Theil der Philosophie an Allgemeinheit und Wichtigkeit zu. Ich kann sogar hinzusetzen, dass selbst die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen in neuern Zeiten verwikelter geworden sind. Die Moral der Alten, deren Unterschied von der neuern von einem unsrer gröfsten Denker entwickelt worden ist, mag im theoretischen Theile viel Vortrefliches enthalten: der praktische ist ohne Zweifel ziemlich dürftig. Wie unbestimmt und flüchtig z. B. die Materie von Collision der Pflichten, von den Alten behandelt ist, bedarf keines nähern Erweises. Wie wenig sie den Menschen und Bürger unterscheidet, wie wenig sie auf die niedern Classen des Volkes Rücksicht nimmt, ist schon von Garve angemerkt worden. Die neuern Philosophen haben, manche vielleicht zu viel, bey der Physiologie und Pathologie

Unterricht gesucht: sie haben den Menschen von Seiten des Körpers zu einem Gegenstande ihrer Untersuchung gemacht, und die Erfahrungsfeelenkunde ist ein eben so wichtiger und interessanter Theil der Philosophie, als er der neuern ganz ausschliesslich zugehört. Von ihr hat hinwiederum die Arzneykunde manche weise Lehre bekommen; erfahrene Aerzte werden in vielen Fällen ihre Kur mehr auf die Seele, als den Körper richten. Wir haben eine Physik der menschlichen Natur, wozu wir von den Alten kaum einige Ideen entlehnen konnten: kein Theil, keine Handlungs- und Aeußerungsweise des Menschen ist der philosophischen Beobachtung entgangen, und der Umfang der Philosophie, wenigstens in Rücksicht ihrer Anwendung, ist unbegränzt. Ich weiß nicht, ob ich darüber mit einigen neuern Philosophen klagen soll. Wenn man auch über dieser mannigfaltigen Anwendung dieser Wissenschaft ihren eigentlich wissenschaftlichen Theil wirklich einigermaßen vernachlässigt hat; so hat doch die Aufklärung des größern Theils der Menschen, so hat doch eine Menge andrer Wissenschaften unendlich viel dabey gewonnen, und die

die sicherste und zusammenhängendste Metaphysik, (die ich übrigens in allen Ehren halte) würde nur ein todter Schatz seyn, wenn sich ihre Resultate nicht für das Leben anwenden liessen.

Dies sind einige Verschiedenheiten, die mir besonders auffallend scheinen. Diejenigen, welche mehr in der Darstellung selbst liegen, übergehe ich. Das ganze Thema ist von grossem Interesse, ich wünschte, dass dieser kleine Aufsatz einen tiefen Kenner der alten und neuen Philosophie veranlassen möchte, dasselbe ausführlicher zu behandeln.



F.



