



Acerca de este libro

Esta es una copia digital de un libro que, durante generaciones, se ha conservado en las estanterías de una biblioteca, hasta que Google ha decidido escanearlo como parte de un proyecto que pretende que sea posible descubrir en línea libros de todo el mundo.

Ha sobrevivido tantos años como para que los derechos de autor hayan expirado y el libro pase a ser de dominio público. El que un libro sea de dominio público significa que nunca ha estado protegido por derechos de autor, o bien que el período legal de estos derechos ya ha expirado. Es posible que una misma obra sea de dominio público en unos países y, sin embargo, no lo sea en otros. Los libros de dominio público son nuestras puertas hacia el pasado, suponen un patrimonio histórico, cultural y de conocimientos que, a menudo, resulta difícil de descubrir.

Todas las anotaciones, marcas y otras señales en los márgenes que estén presentes en el volumen original aparecerán también en este archivo como testimonio del largo viaje que el libro ha recorrido desde el editor hasta la biblioteca y, finalmente, hasta usted.

Normas de uso

Google se enorgullece de poder colaborar con distintas bibliotecas para digitalizar los materiales de dominio público a fin de hacerlos accesibles a todo el mundo. Los libros de dominio público son patrimonio de todos, nosotros somos sus humildes guardianes. No obstante, se trata de un trabajo caro. Por este motivo, y para poder ofrecer este recurso, hemos tomado medidas para evitar que se produzca un abuso por parte de terceros con fines comerciales, y hemos incluido restricciones técnicas sobre las solicitudes automatizadas.

Asimismo, le pedimos que:

- + *Haga un uso exclusivamente no comercial de estos archivos* Hemos diseñado la Búsqueda de libros de Google para el uso de particulares; como tal, le pedimos que utilice estos archivos con fines personales, y no comerciales.
- + *No envíe solicitudes automatizadas* Por favor, no envíe solicitudes automatizadas de ningún tipo al sistema de Google. Si está llevando a cabo una investigación sobre traducción automática, reconocimiento óptico de caracteres u otros campos para los que resulte útil disfrutar de acceso a una gran cantidad de texto, por favor, envíenos un mensaje. Fomentamos el uso de materiales de dominio público con estos propósitos y seguro que podremos ayudarle.
- + *Conserve la atribución* La filigrana de Google que verá en todos los archivos es fundamental para informar a los usuarios sobre este proyecto y ayudarles a encontrar materiales adicionales en la Búsqueda de libros de Google. Por favor, no la elimine.
- + *Manténgase siempre dentro de la legalidad* Sea cual sea el uso que haga de estos materiales, recuerde que es responsable de asegurarse de que todo lo que hace es legal. No dé por sentado que, por el hecho de que una obra se considere de dominio público para los usuarios de los Estados Unidos, lo será también para los usuarios de otros países. La legislación sobre derechos de autor varía de un país a otro, y no podemos facilitar información sobre si está permitido un uso específico de algún libro. Por favor, no suponga que la aparición de un libro en nuestro programa significa que se puede utilizar de igual manera en todo el mundo. La responsabilidad ante la infracción de los derechos de autor puede ser muy grave.

Acerca de la Búsqueda de libros de Google

El objetivo de Google consiste en organizar información procedente de todo el mundo y hacerla accesible y útil de forma universal. El programa de Búsqueda de libros de Google ayuda a los lectores a descubrir los libros de todo el mundo a la vez que ayuda a autores y editores a llegar a nuevas audiencias. Podrá realizar búsquedas en el texto completo de este libro en la web, en la página <http://books.google.com>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



AH 6K5L -

**HARVARD DEPOSITORY
SPECIAL COLLECTION
CIRCULATION RESTRICTED**

51
Krug



Niedner, 463 a. b.

a

Wilhelm Traugott Krug's,
Professors der Philosophie zu Leipzig,

System

der

praktischen Philosophie.

Zweiter Theil.

Tugendlehre.

Zweite, verbesserte und vermehrte, Auflage.

Königsberg,
bei August Wilhelm Unzer.
1 8 3 8.

Wilhelm Traugott Krug's,
Professors der Philosophie zu Leipzig,

Aretologie

oder

philosophische Tugendlehre.

Zweite, verbesserte und vermehrte, Auflage.

Königsberg,
bei August Wilhelm Unzer.
1 8 3 8.

V o r r e d e

zur ersten Auflage.

Der Grund, warum der Verfasser die Tugendlehre auf die Rechtslehre folgen lässt, während andre Philosophen in ihren Systemen jene beiden Wissenschaften in umgekehrter Ordnung auf einander folgen lassen, ist bereits im ersten Theile dieses Systems (§. 6.) angezeigt worden. Die Ausarbeitung des zweiten Theils aber hat den Verfasser von neuem in der Ueberzeugung bestärkt, dass jene Anordnung die natürlichere sei. Dadurch gewann er auch den Vortheil, dass er sich in diesem Theile kürzer fassen konnte, indem er bei Abhandlung der Pflichten des Menschen gegen Andre nicht nöthig hatte, die eigentlichen oder strengen Rechtspflichten ausführlich abzuhandeln, sondern in dieser Beziehung geradezu auf den ersten Theil verweisen durfte. Der dritte und letzte Theil wird, so Gott will, im künftigen Jahre erscheinen und zugleich

ein möglichst vollständiges Register über das ganze System (mit Einschluss der fundamentalen und theoretischen Philosophie) enthalten. Uebrigens wiederholt der Verfasser den am Ende der Vorrede zum ersten Theile ausgesprochenen Wunsch hier um so mehr, je wichtiger die im gegenwärtigen Theile angestellten Untersuchungen für das menschliche Leben sind. Leipzig, zur Ostermesse 1818.

Der Verfasser.

V o r r e d e

zur zweiten Auflage.

Seit der ersten Herausgabe dieser Schrift sind so viel neue Moralsysteme, theils philosophische theils theologische, erschienen, dass die Welt endlich wohl genug daran haben könnte, wenn sie sich nur jenen Systemen konformiren wollte. Allein während die Theorie sich immerfort mehr oder weniger verjüngt, bleibt die Praxis doch in der Hauptsache beim Alten. Man that, was man eben will, ohne viel nach dem zu fragen, was man eigentlich soll, — etwa weil es nach Hegel mit dem Sollen überhaupt nichts ist, sondern alles Wirkliche auch vernünftig und alles Vernünftige auch wirklich, mithin die Moral, welche so viel vom Sollen spricht, im Grunde etwas ganz Ueberflüssiges ist? — Darum würd' ich auch an keine neue Auflage meiner Sitten- oder Tugendlehre gedacht haben, wenn, nicht fortdauernde Nachfragen nach derselben es mir zur Pflicht ge-

macht hätten, dem Wunsche derer zu genügen, welche noch etwas auf die Moral halten und daher auch noch von dieser Schrift Gebrauch machen wollen, sei es in theoretischer oder in praktischer Beziehung. Da jedoch meine moralische Ueberzeugung in der Hauptsache dieselbe geblieben, wenn sie gleich manche Anfechtung von Seiten neuerer Moralisten erfahren hat: so hab' ich auch bei nochmaliger Durchsicht dieser Schrift im Wesentlichen nichts zu ändern vermocht. Um indess wenigstens meinen guten Willen möglichst zu bewähren — worauf es doch in der moralischen Theorie ebenso wohl als in der Praxis vornehmlich ankommt — so hab' ich es an Verbesserungen und Zusätzen nicht fehlen lassen, obwohl durch den engern Druck die Bogenzahl sich etwas vermindert hat. Möge daher meine Schrift in dieser erneuerten Gestalt auch ihr Scherflein zum Besserwerden in der Menschenwelt fortwährend beitragen! — Leipzig, zur Michaelismesse 1838.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

	Seite
Einleitung	3
Erster Theil.	
Reine Tugendlehre	12
Erster Abschnitt.	
Reine ethische Elementarlehre	—
Erstes Hauptstück.	
Von Tugend und Pflicht überhaupt	13
Zweites Hauptstück.	
Von den Arten der Tugend und Pflicht	98
Zweiter Abschnitt.	
Reine ethische Methodenlehre	127
Zweiter Theil.	
Angewandte Tugendlehre	149
Erster Abschnitt.	
Angewandte ethische Elementarlehre	151

Erstes Hauptstück.		Seite
Von den Selbpflichten des Menschen		167
Zweites Hauptstück.		
Von den Gemeinschaftspflichten des Menschen		227
Zweiter Abschnitt.		
Angewandte ethische Methodenlehre		282

S y s t e m
der
praktischen Philosophie.

Zweiter Theil.

Tugendlehre oder Aretologie.

*Nihil est — virtute formosius, nihil pulchrius, nihil amabilius. —
Est autem virtus nihil aliud, quam in se perfecta et ad sum-
mum perducta natura. — Una igitur virtus est consentiens
cum ratione et perpetua constantia. Nihil huic addi potest,
quo magis virtus sit, nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur.*

Cic. ad divv. IX, 14. de legg. I, 8.

Einleitung.

(Vergl. Einl. zum 1. Th. §. 1 — 6.)

§. 1.

Die Tugendlehre, als philosophische Disziplin, soll eine Wissenschaft von den ursprünglichen Gesetzen des menschlichen Geistes in Bezug auf die innere Einstimmung der praktischen Thätigkeit sinnlich-vernünftiger Wesen sein. Sie heißt daher auch die philosophische und die natürliche Tugendlehre, um sie von einer positiven oder statutarischen Lehre dieser Art zu unterscheiden. Wird sie aber eine Pflichtenlehre oder Sittenlehre genannt, so sind diese Ausdrücke im engeren Sinne zu nehmen.

Anmerkung 1.

Da das Urgesetz der praktischen Vernunft eine durchgängige oder absolute Harmonie unsers Strebens und Handelns fodert (I. §. 5. Anm. 1.) die Rechtsgesetze aber sich bloß auf die äußere Einstimmung unsrer praktischen Thätigkeit beziehn (ebend. §. 6. Anm. 1): so müssen die Tugendgesetze sich zunächst und unmittelbar auf diejenigen

Momente unsrer praktischen Thätigkeit beziehn, durch welche die innere Harmonie derselben bedingt ist. Diese Momente sind gewisse Gesinnungen, welche als Triebfedern auf unsern Geist wirken, und gewisse Absichten oder Zwecke, welche unsrem Geiste vorschweben als das Ziel seiner praktischen Thätigkeit. Alles Streben, es heisse Begehren und Verabscheuen oder Wollen, und folglich auch alles Handeln, als transeunte oder reale Thätigkeit des Ichs gedacht (Fund. §. 72.) muss daher abhängig sein von jenen Momenten; und die Forderungen der praktischen Vernunft, die sich in unsrem Bewusstsein als Tugendgesetze ankündigen, müssen ebendarauf gerichtet sein, dass unsre praktische Thätigkeit in Bezug auf jene Momente, also nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich, folglich absolut harmonisch sei. Der Inbegriff solcher Gesetze, wissenschaftlich oder systematisch angeordnet, wird also mit Recht eine Tugendlehre (*aretologia*) genannt werden können, und es muss dabei die Frage, ob und wiefern die Tugend selbst gelehrt und gelernt werden könne, der künftigen Untersuchung vorbehalten bleiben. Denn hier ist nur von einer wissenschaftlichen Darstellung der Tugendgesetze die Rede; und dass eine solche möglich sei, lässt sich am besten durch die That d. h. durch Erzeugung der Wissenschaft im eignen philosophischen Bewusstsein und durch Anregung desselben Bewusstseins in andern Subjekten mittels einer mündlichen oder schriftlichen Mittheilung darthun. Allen Streit darüber würde überflüssig sein, weil er sich am Ende doch nur auf demselben Wege der Mittheilung schlichten ließe.

Anmerkung 2.

Wenn die Tugendlehre eine philosophische oder natürliche genannt wird: so geschieht es in

demselben Sinne, wie bei der Rechtslehre (I. §. 7.) nämlich im Gegensatze einer anderweiten Tugendlehre, die einen positiven oder statutarischen Charakter hat. Ursprünglich stammen die Tugendgesetze aus derselben Wurzel als die Rechtsgesetze, nämlich aus der Vernunft, wiefern sie für die praktische Thätigkeit des Ichs gesetzgebend und in dieser Hinsicht autonomisch ist (I. §. 5. Anm. 2). Die Philosophie aber ist die wissenschaftliche Auslegerin dieser gesetzgebenden Vernunft, oder vielmehr, die Vernunft als philosophirend erklärt ihre selbeignen Gesetze und promulgirt sie in wissenschaftlicher Gestalt. So bildet sich eine philosophische Tugendlehre; und ebendieselbe heist natürlich — nicht als wenn die Tugendgesetze aus der äufsern Natur (der Natur in materialer Bedeutung) entnommen werden könnten; denn diese giebt uns nur Naturgesetze d. h. Gesetze der Nothwendigkeit zu erkennen; die Tugendgesetze aber sollen Willens- oder Sittengesetze, d. h. Gesetze der Freiheit sein (Fund. §. 81. Anm. 3. §. 82. Anm. 1.) — sondern weil die unter Freiheitsgesetzen stehende innere, vernünftige und sittliche Natur des Menschen (das Wort Natur also in formaler Bedeutung genommen) die Quelle aller Tugendgesetze, mithin auch der Tugendlehre selbst ist; obwohl diese zu ihrer Erzeugung aufser jener ursprünglichen Bedingung noch eine anderweite, in und mit der Zeit fortschreitende Bedingung, nämlich die eigenthümliche Geistesthätigkeit, welche philosophiren heist, voraussetzt. Es lässt sich aber auch denken, dass Tugendgesetze von einer äufsern gesetzgebenden Autorität aufgestellt und bekannt gemacht werden, und zwar auf doppelte Weise. Zuerst kann der politische Gesetzgeber, indem er das Verhalten der Bürger durch Rechtsgesetze zu bestimmen sucht, auch Tugendgesetze als solche aufstellen. Diefs wird allemal der Fall sein, wo er

Gewissenspflichten zu Zwangspflichten macht (I. §. 18.) z. B. wenn er das, was die Billigkeit oder Dankbarkeit oder Menschlichkeit fodert, als rechtlich darstellt und daher dessen Gegentheil mit solchen Strafen, womit sonst nur Rechtsverletzungen belegt werden, bedrohet. Denn wiewohl Schonung oder Unterstützung des Hilfsbedürftigen, Dank für empfangene Wohlthaten, Achtung gegen das Alter, Milde gegen die Thiere u. s. w. nicht an und für sich unter dem Zwangsgesetze stehn: so sind sie doch oft von politischen Gesetzgebern unter dasselbe gestellt worden. Dadurch nahmen dann die Tugendgesetze denselben Charakter des Positiven oder Statutarischen an, welchen die Rechtsgesetze vermöge einer politischen Legislazion empfangen. — Sodann können aber auch moralisch-religiöse Gesetzgeber als göttliche Gesandte an die Menschheit auftreten und im Namen der Gottheit gebieten, was der Mensch zu thun und zu lassen habe. Tugendgesetze, so angekündigt, erscheinen ebenfalls als positiv oder statutarisch, und es lässt sich sehr wohl eine ganze Tugendlehre denken, die diesen Charakter an sich trägt (z. B. die christliche Moral). Solche Tugendgesetze (sammt der auf sie gegründeten Lehre ihrem Stoffe, aber nicht ihrer Form nach, welche immer menschlich ist) werden dann als ein Ausfluss des göttlichen Willens — oder mit andern Worten — der Wille Gottes wird als das höchste Prinzip einer solchen moralisch-religiösen Legislazion betrachtet. Ob aber der Wille Gottes auch an sich oder absolut und in jeder Hinsicht als oberstes Tugendprinzip, selbst in der philosophischen oder natürlichen Tugendlehre, anzunehmen sei, ist eine Frage, die erst tiefer unten ihre Beantwortung finden wird. Hier wollen wir nur soviel noch bemerken, dass, wenn ein Vater seinen Kindern das Gute gebietet und das Böse verbietet,

diese allerdings den Willen des Vaters als ihr Gesetz zu achten verpflichtet sind; sie würden aber dennoch irren, wenn sie nun urtheilten, das Gute und Böse sei nur darum und sofern gut und böse, weil und wiefern der Vater jenes geboten und dieses verboten habe. Hätten sie aber auch im Stande der Unmündigkeit so geurtheilt: so würden sie im Stande der Mündigkeit bald einsehen lernen, dass ihre eigene Vernunft ebenfalls das Gute gebiete und das Böse verbiete, und dass ebendarum ihr Wille von selbst mit dem Willen des Vaters hätte übereinstimmen sollen, vorausgesetzt, dass ihr Wille schon im Stande der Unmündigkeit ein vernünftiger gewesen.

Anmerkung 3.

Wenn man die Tugendlehre eine Pflichtenlehre (*doctrina de officiis*) nennt; so wird sie dadurch nicht hinlänglich von der Rechtslehre unterschieden. Denn diese handelt auch von Pflichten, nämlich solchen, die fremden Rechten entsprechen und darum erzwingbar sind. Weil indessen die Tugendlehre auch die Rechtspflichten als schon anderweit bestimmte anerkennt und sie selbst um des Gewissens willen zu achten gebietet, mithin die äußere Gerechtigkeit (die bloße Rechtlichkeit) gleichsam in eine innere verwandelt und so das Rechtsgesetz durch das Tugendgesetz heiligt: so kann man allerdings die Tugendlehre als eine Pflichtenlehre betrachten, muss aber dann diesen Ausdruck in einer beschränktern Bedeutung nehmen, weil er sonst auch die Rechtslehre unter sich befassen würde *). Dasselbe gilt von den

*) In einer andern Hinsicht ist die Tugendlehre mehr als bloße Pflichtenlehre. Denn diese hätte nur zu bestimmen, welche Handlungen unter dem Pflichtbegriffe stehen.

Ausdrücken Sittenlehre (*doctrina de moribus*) **Moral, Ethik.** Von diesen ist schon früher (I. §. 6. Anm. 1.) bemerkt worden, dass sie ursprünglich die ganze praktische Philosophie bezeichneten und erst späterhin, als man in der Theorie das Rechtliche vom Tugendlichen abgesondert darzustellen begann, in einer beschränktern Bedeutung genommen wurden, so dass man unter ihnen vorzugsweise die Theorie vom Tugendlichen verstand. Da indessen die ursprüngliche Bedeutung nie ganz aufgegeben worden: so ist daraus ein schwankender Sprachgebrauch entstanden, vermöge dessen das Sittliche oder Moralische bald das Rechtliche und Tugendliche zugleich, bald das Tugendliche allein, und so auch das Sitten- oder Moralgesetz bald das Rechts- und Tugendgesetz zugleich, bald das Tugendgesetz allein bezeichnet. Der Zusammenhang der Rede muss daher jedesmal bestimmen, in welchem Sinne jene Ausdrücke zu nehmen.

§. 2.

Die Tugendlehre zerfällt wie die Rechtslehre (I. §. 10.) in eine reine und angewandte (*aretologia s. ethica pura et applicata*). Jene stellt die sittlichen Begriffe und Grundsätze so dar, wie sie sich auf vernünftige Wesen überhaupt beziehen, mithin ohne Rücksicht auf die besondern Modifikationen der menschlichen Natur; diese aber reflektirt eben auf dergleichen Modifikationen und

Das Ausüben solcher Handlungen aber ist noch nicht Tugend, wie die Folge zeigen wird. Auch muss die Tugendlehre von der Bildung eines tugendhaften Charakters handeln; was in einer bloßen Pflichtenlehre nicht nöthig,

bezieht daher die sittlichen Begriffe und Grundsätze auf die empirische Lage und die daraus hervorgehenden mannigfaltigen Verhältnisse des Menschen in der Sinnenwelt.

Anmerkung.

Durch diese Beziehung wird zwar die Moral erst recht brauchbar für das Leben. Aber ohne den reinen Theil würd' es ihr an einer festen Grundlage fehlen. Denn wer wollte die empirische Lage des Menschen in der Sinnenwelt und alle daraus hervorgehenden Verhältnisse mit Sicherheit nach moralischen Prinzipien bestimmen, wenn er nicht vorher diese in ihrer Reinheit d. h. höchsten Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit dem lebendigsten Bewusstsein aufgefasst hätte? Die Eintheilung selbst ist übrigens nicht neu. Denn es stritten bereits die alten Philosophen über das wahre Verhältniss und den relativen Werth dieser beiden Theile der Sittenlehre. So sagt SENECA (ep. 94): „*Eam partem philosophiae, quae dat propria cuique personae praecepta, nec in universum componit hominem, sed marito suadet, quomodo se gerat adversus uxorem, patri, quomodo educet liberos, domino, quomodo servos regat, quidam solam receperunt, ceteras quasi extra nostram utilitatem vagantes reliquerunt; tamquam quis possit de parte suadere, nisi qui summam prius totius vitae complexus est. Sed ARISTO CHIUS e contrario hanc partem levem existimat et quae non descendat in pectus usque; at illam non habentem praecepta plurimum ait proficere, ipsaque decreta philosophiae constitutionem esse summi boni, quam qui bene intellexit et didicit, quid in quaque re faciendum sit, sibi ipse praecepit.* — CLEANTHES utilem quidem iudicat et hanc partem, sed imbecillum, nisi ab uni-

„*verso fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognovit.*“ Unstreitig ist die letztere Meinung die richtige. Denn der Moralist kann nur dann in der angewandten Moral allgemeingültige Vorschriften in Bezug auf das menschliche Leben geben, wenn er zuvor in der reinen die höchsten Begriffe und Grundsätze der Sittlichkeit selbst erkannt hat. Wollte man aber die angewandte Moral überhaupt für unnütz und überflüssig erklären: so müsste man dasselbe auch in Ansehung aller übrigen Theile der angewandten Philosophie thun, wenn man konsequent sein wollte. Indessen kann man allerdings in der angewandten Moral auch zu weit gehn und sich gleichsam in's Unendlichkleine verlieren, besonders was die sogenannten Gewissensfälle (*casus conscientiae*) betrifft. S. §. 3. Aber der Misbrauch hebt auch hier den rechten Gebrauch nicht auf.

§. 3.

Die Tugendlehre zerfällt ferner, sowohl als reine wie auch als angewandte Wissenschaft, in zwei anderweite Theile, deren erster die sittlichen Begriffe und Grundsätze selbst aufstellt; durch welche das Wesen der Tugend und der daraus hervorgehenden Pflichten bestimmt ist, der andre aber die Art und Weise zeigt, wie nach jenen Begriffen und Grundsätzen die Tugend geübt oder ein tugendhafter Charakter gebildet werden soll. Jener möge die ethische Elementarlehre, dieser die ethische Methodenlehre heißen.

Anmerkung.

Die ethische Elementarlehre ist die eigentliche Tugendlehre, die ethische Methodenlehre aber die

Tugendmittellehre. Jene nennt man auch Ethik schlechtweg oder im engsten Sinne, diese Asketik (von *ασκησις*, *exercitatio scil. virtutis*). Manche führen auch noch die Kasuistik als einen besondern Theil der Moral auf. Allein die Lehre von den sogenannten Gewissensfällen (d. h. von denjenigen Fällen des menschlichen Lebens, welche das Gewissen in eine Art von Zwiespalt mit sich selbst zu verwickeln scheinen, auf welche daher die moralischen Vorschriften mit einer besondern Ueberlegung des Für und Wider anzuwenden sind, weil die Entscheidung solcher Fälle durch das moralische Urtheil oft mit einer gewissen Schwierigkeit verknüpft ist) gehört wenigstens nicht in die reine Moral, die von dergleichen Fällen nichts weiß. Aber auch in der angewandten Moral können dergleichen Fälle nur bei Darstellung der einzelnen Pflichten des Menschen gegen sich selbst oder Andre beurtheilt werden, weil sie sich eben auf solche Pflichtgebote beziehen. Macht man hingegen daraus einen besondern Theil der Moral, so ist es fast unvermeidlich, dass man in den vorhin berührten Fehler der moralisirenden Kleinlichkeit falle und dadurch die Moral unziemlichen Spötereien von Seiten leichtsinniger Gemüther aussetze.

Der Tugendlehre

erster Theil.

Reine Tugendlehre.

Erster Abschnitt.

Reine ethische Elementarlehre.

§. 4.

Da es sich schon im voraus als möglich denken lässt, dass die Tugend verschiedene Gestalten annehme und daraus eine gewisse Mannigfaltigkeit von Pflichtgeboten hervorgehe: so wird die reine ethische Elementarlehre zuvörderst diejenigen Begriffe und Grundsätze, welche sich auf Tugend und Pflicht überhaupt beziehen, und sodann diejenigen, wodurch gewisse Arten der Tugend und Pflicht bestimmt sind, auszumitteln haben, folglich wieder in zwei besondere Hauptstücke zerfallen.

Erstes Hauptstück.

Von Tugend und Pflicht überhaupt.

§. 5.

Es ist eine unleugbare Thatsache des Bewusstseins, dass sich in Bezug auf unsre Handlungen in unsrem Innersten eine bald gebietende bald verbietende, bald billigende bald misbilligende Stimme vernehmen lässt, welche man die Stimme des Gewissens nennt. Dieses Gewissen ist nichts andres als das (mehr oder minder klare) Bewusstsein einer Handlungsweise, welche die Vernunft überall fodert, wo sich eine Handlung als freier Willensakt denken lässt, und nach welcher auch beurtheilt wird, ob die Handlung gut oder böse sei — mithin das Bewusstsein des Guten und Bösen selbst (*conscientia recti et pravi*); und darum kann man auch das Gewissen die ursprüngliche Grundlage der Sittlichkeit (*fundamentum moralitatis*) nennen.

Anmerkung.

Wer obige Thatsache leugnen, also sein Gewissen, sein innerstes und theiligstes Bewusstsein, verleugnen, wer dasselbe für eine Täuschung oder auch nur für etwas zufällig Entstandnes, Angebildetes, Erkünsteltes oder Erfundnes ausgeben wollte — wie z. B. der Verfasser der Schrift: *Mes rêves ou l'art de ne pas s'ennuyer*, welcher sagt: „*Les régulateurs de l'Egypte, pour compléter la civilisation, inventèrent la conscience*“ — mit dem würde sich über sittliche Gegenstände gar nicht streiten lassen.

Auch könnte man unter jener Voraussetzung nicht darüber philosophiren oder eine philosophische Wissenschaft vom Sittlichen entwerfen wollen, weil es dem philosophirenden Subjekte und somit auch der Wissenschaft am Fundamente der Sittlichkeit selbst fehlen würde. So wahr nun aber auch das Gewissen dieses Fundament ist: so würde man doch irren, wenn man dabei stehen bleiben und das, was sich ursprünglich nur als unbestimmte Regung oder als Gefühl ankündigt, nicht zur möglich höchsten Klarheit und Deutlichkeit erheben wollte. Denn sobald über das Sittliche oder das, was gut und böse in unsern Handlungen ist, ein bestimmtes und allgemeingültiges Urtheil gefällt werden soll: bedarf man der Grundsätze oder Prinzipien; und diese kann nur die Vernunft, wiefern sie ursprünglich gesetzgebend ist und dann auch über ihre eigne Gesetzgebung nachdenkt oder, wie man sagt, praktisch philosophirt, an die Hand geben. Es ist daher unrichtig, wenn man das Wort Gewissen unmittelbar von gewiss ableitet, gleich als wäre das Gewissen, wiefern es als urtheilend über gut und böse betrachtet wird, untrüglich in seinen Aussprüchen. Denn wie könnte sonst jemand aus irrendem Gewissen sündigen? Vielmehr stammt Gewissen eben so wie gewiss von wissen (*scire, εἶδεναι*) ab und bedeutet daher etymologisch nichts andres als Bewusstseyn (*conscientia, συνειδησις*). Daher wird der neutestamentliche Ausdruck (Hebr. 10, 2.) *συνειδησις ἁμαρτιῶν* (*conscientia peccatorum*) von Luther durch Gewissen von den Sünden übersetzt. Uebrigens werden wir tiefer unten über das Gewissen, wiefern es als innerer Richter unsrer Handlungen gedacht wird, noch genauere Untersuchungen anstellen. Für jetzt genügt das bisher Gesagte.

§. 6.

Welches ist aber die von der Vernunft geforderte Handlungsweise, die sich ursprünglich in uns durch das Gewissen ankündigt (§. 5)? — Soll unser Handeln nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich einstimmen, oder absolut harmonisch sein (I. §. 5. Anm. 1): so ist das nicht anders möglich, als wenn jedermann bei allen seinen Handlungen seine Maximen so nimmt, dass sie, als allgemeine Gesetze gedacht, keinen Widerstreit weder mit sich selbst noch mit dem Willen andrer vernünftigen Wesen enthalten, mithin von allen gebilligt und befolgt werden können. Nur unter dieser Bedingung handelt ein vernünftiges Wesen seiner Würde gemäß, indem es sich als Theilnehmer an einer Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen darstellt, und so die Autonomie seiner eignen Vernunft durch Einstimmung mit der allgemeinen Vernunft bewährt (ebend. Anm. 2). Fassen wir das in eine bestimmte Formel, so ergiebt sich folgender praktische Grundsatz als oberstes Sitten- d. h. Tugendgesetz, oder als höchstes Pflichtgebot: **Du sollst handeln, wie es der Würde eines vernünftigen Wesens gemäß ist, d. h. so, dass alle Maximen deines Willens sich als Gesetze für alle vernünftige Wesen offenbaren.**

Anmerkung 1.

Eine *Maxime* ist ein subjektiver Grundsatz, nach dem sich ein handelndes Einzelwesen richtet, ein *Gesetz* aber ein objektiver Grundsatz, der einer

Mehrheit handelnder Wesen zur Richtschnur dienen, eine gemeinsame Regel ihres Verhaltens werden soll. Wenn nun eine Maxime so beschaffen ist, dass sie nur von dem Einzelnen eben jetzt und hier, nicht aber von Allen immer und überall gebilligt und befolgt werden kann: so ist sie in den Augen der Vernunft schlechthin verwerflich, weil die Vernunft stets auf das Allgemeine gerichtet ist und daher nicht dulden kann, dass ein vernünftiges Wesen sich in seinem Streben und Handeln isolire oder losreisse von der Gemeinschaft aller vernünftigen Wesen und somit von der Vernunft selbst, die Alle durchdringen und beherrschen soll. Wer z. B. die Maxime hegt: Ich will lügen und betrügen, so oft ich es mit Vortheil für mich und unbemerkt von Andern kann — oder: Ich will keinem Menschen beistehn und gefällig sein, so sehr er auch meiner Hülfe bedarf, sondern nur für mich allein sorgen — der verzichtet dadurch auf die Würde eines vernünftigen Wesens, weil keine Gemeinschaft vernünftiger Wesen, keine Harmonie ihrer Bestrebungen und Handlungen stattfinden könnte, wenn solche Maximen als Gesetze unter ihnen gelten sollten. Daher die Verachtung und der Unwille, mit welchen solche Maximen, wenn sie sich im Verhalten irgendwo kundgeben, aufgenommen werden, und daher die Schaam dessen, der solche Maximen hegt; wenn er fürchtet, sie durch seine Handlungen verrathen und sich dadurch dem öffentlichen Tadel bloßgestellt zu haben. Betrachten wir dagegen die Maximen: Ich will überall ehrlich sein in Wort und That — oder: Ich will Andern helfen und gefällig sein, wo und wie ich nur weiß und kann — so springt jedem sogleich in die Augen, dass er eben diese Maximen jedem Andern ansinnt, den er für ein vernünftiges Wesen hält, dass er sie also wirklich als allgemeine Gesetze denkt und ebendarum auch

sich selbst als solche, ohne irgend eine Ausnahme dieses oder jenes Falles, aufliegen muss, wenn er seine eigne Würde als vernünftiges Wesen behaupten will. Er muss also sich und Andre für verpflichtet halten zu einer solchen Handlungsweise, und er muss ein Wesen für sittlichgut oder tugendhaft halten, an welchem er eine solche Handlungsweise mit Beständigkeit wahrnimmt. Darum nennen wir eben den praktischen Grundsatz, der solche Handlungsweise gebietet, ein Pflichtgebot und ein Sitten- oder Tugendgesetz, und zwar das oberste oder höchste, weil alle übrige, die sich etwa in der Folge noch ergeben möchten, von demselben abhängen oder durch dasselbe in Ansehung ihrer Gültigkeit bedingt sein müssen.

Anmerkung 2.

Das Sittengesetz an sich ist so alt als das Menschengeschlecht oder die Vernunft, ja es ist so ewig als Gott, der Urquell des Guten. Daher wär' es eben so ungereimt von einem Erfinder des Sittengesetzes, als von einem Erfinder des Gewissens zu sprechen. Ebendarum ist es auch unveränderlich eins und dasselbe. Was aber den Ausdruck oder die Darstellung desselben betrifft: so ist diese freilich sehr veränderlich und richtet sich nach dem verschiednen Grade der sittlichen sowohl als wissenschaftlichen Bildung der Subjekte, in welchen sich das Gesetz vermöge dieser Bildungsstufen mit mehr oder weniger Lebendigkeit und Klarheit offenbaren kann. Daraus sind denn mancherlei Formeln entstanden, welche die Moralisten an die Spitze ihrer Systeme gestellt haben und über deren verhältnissmäßige Tauglichkeit sich allerdings viel streiten lässt. Die unsrige ist eigentlich ihrem wahren Sinne nach von ZENO, dem Stifter der stoischen Schule, zuerst aufgestellt worden, obwohl

die späteren Stoiker davon abwichen und erst in neuern Zeiten KANT sie wieder hervorsuchte und vollkommner ausbildete *). Da die alten Philosophen in ihren moralischen Untersuchungen nicht von Bestimmung des Sittengesetzes *in abstracto*, sondern von Bestimmung des höchsten und letzten Zwecks des menschlichen Strebens (*το τέλος, finis bonorum*) ausgingen: so muss man bei ihnen die Formel jenes Gesetzes erst von der Art, wie sie diesen Zweck bestimmten, abstrahiren. Nun sagte ZENO nach dem Zeugnisse des STOBÆUS (*ecl. II. p. 132 ff. edit. Heer.*): *Το τέλος — το ὁμολογούμεως ζῆν' τῆτο· δ' ἐστὶ κατ' ἕνα λόγον καὶ συμφωνον ζῆν.* Diefs nannten die Stoiker auch schlechtweg *συμφωνία* und *ὁμολογία*, welches CICERO (*de fin. III, 6.*) durch *convenientia*, und SENECA (*ep. 31.*) durch *aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi* übersetzt. Ein solches Leben ist nämlich gar nicht anders möglich, als wenn man in jedem einzelnen Falle nach einer allgemeingültigen Maxime handelt, also der Wille immer, wie verschieden auch der Gegenstand der Handlung oder die Materie des Willens sei, dieselbe Handlungsweise befolgt. Daher antwortet auch SENECA (*ep. 20.*) auf die Frage: *Quid est sapientia?* ganz richtig: *Semper idem velle atque idem nolle, licet illam exceptiunculam non adjicias, ut rectum sit, quod velis. Non potest cuiquam semper idem placere, nisi rectum.* Man könnte folglich

*) Vergl. dessen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 52 ff. Aufl. 3. und Kritik der praktischen Vernunft, S. 54 ff. Aufl. 2. Zwar legt Kant S. 69. den Stoikern das sogenannte Vollkommenheitsprinzip der wolfischen Schule bei. Diefs gilt aber wenigstens nicht vom Stifter der stoischen Schule, wie aus dem Folgenden von selbst erhellet.

das Sittengesetz auch ganz kurz in der Formel aussprechen: Handle vernünftig oder, was eben so viel heißt, konsequent! Denn wenn man gleich zuweilen auch von konsequenten Bösewichten redet: so ist dies doch nur uneigentlich zu verstehn, weil ein Bösewicht unmöglich ganz konsequent handeln kann, ohne eine Menge von Zwecken, die er verfolgt, geradezu aufzugeben oder unerreichbar zu machen. Er muss also seine Handlungsweise nach den Umständen immerfort abändern, weil es nur Einen geraden Weg giebt, aber unendlich viel krumme. — Die Nachfolger ZENO's scheinen aber den Sinn von dessen Formel nicht recht gefasst zu haben. Denn schon sein Schüler KLEANTH schob nach dem Berichte desselben Schriftstellers *τη φυσει* ein und stellte so die Formel auf: *Τελος εσι το ομολογουμενωσ τη φυσει ζην** — woraus sich dann das bekannte Gesetz als höchstes Pflichtgebot ergab: Lebe der Natur gemäß! Diese Formel war freilich wegen der Zweideutigkeit des Wortes Natur unbequem und konnte zu groben, selbst ansittlichen Missdeutungen führen. Allein im Sinne der Stoiker, welche Natur und Gott und Vernunft auf gewisse Weise identifizirten, war die zweite Formel von der ersten nicht wesentlich verschieden und

*) **DIOGENES LAERT.** (VII, 87.) legt zwar diese Formel bereits dem Zeno bei, mit dem Zusatze: *οπερ εσι κατ' αρετην ζην* αγει γαρ προς ταυτην ημασ η φυσικη*. Allein das Zeugniß des Stobaeus ist hier glaubwürdiger, weil er mit Genauigkeit die verschiedenen Formeln der Stoiker unterscheidet und sagt, die Nachfolger des Zeno hätten dessen Formel für unvollständig gehalten, sie verbessern wollen und darum *τη φυσει* eingeschoben, Kleanth aber sei der Erste gewesen, welcher diese angebliche Verbesserung gemacht habe.

hieft eigentlich so viel als: Lebe der Vernunft oder dem Willen Gottes gemäß! *) — Wenn man auf diese Art die verschiedenen Formeln, in welchen die Moralisten das Sittengesetz dargestellt haben, mit einander vergleicht: so weichen sie gar nicht so sehr von einander ab, als es beim ersten Anblicke scheint, nur dass freilich die meisten noch anderweiter Erklärungen bedürfen, um zu wissen, was sie eigentlich bedeuten sollen. Wer z. B. sagt: Folge dem Gewissen oder dem sittlichen Gefühle oder dem sittlichen Geschmacke! — der wird weder der Frage, was das Gewissen oder das sittliche Gefühl oder der sittliche Geschmack eigentlich fodre, noch dem Vorwurfe ausweichen können, dass er die Sittlichkeit zu einer bloßen Gefühls- oder Geschmacksache mache. Sagt man dagegen: Folge dem Willen Gottes! — so fragt es sich wieder, nicht nur, was dieser Wille fodre, sondern auch, wie man zur Erkenntniss desselben gelangen solle, ob durch bloße Vernunft, die dann doch ihr eigenthümliches Prinzip haben müsste, oder durch Offenbarung, die dann doch

*) Nach dem Berichte des DIOG. LAERT. (VII, 88.) wurde das Sittengesetz von den Stoikern auch bezeichnet als *ὁ νομος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὃ αὐτὸς ἐν τῷ Διὶ (i. e. θεῷ) καθήγεμονι τῆς τῶν ὄντων διοικησεώς ὄντι.* Daher berichtet auch CICERO (*de N. D.* I, 14.) von Zeno, er habe gesagt, *naturalem legem divinam esse, eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria.* In demselben Sinne sagt auch SENECA (*de benef.* IV, 7): *Quid aliud est natura, quam deus et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta?* — Vergl. des Verfassers Geschichte der Philosophie alter Zeit, S. 122. und 126.

in Ansehung ihrer Gotteswürdigkeit und davon abhängenden Annehmbarkeit von der Vernunft nach ihren eignen Grundsätzen geprüft werden müsste, wenn man nicht blind glauben, d. h. auf alle Vernunft verzichten sollte. Ueberdies geht man dadurch vom Gebiete der Moral in das der Religion über, welche freilich alle Pflichten als göttliche Gebote betrachtet. Wenn nun aber auch Moral und Religion im Leben selbst sich gegenseitig durchdringen sollen: so muss doch die Wissenschaft beide unterscheiden, da (wie wir im dritten Theile dieses Systems sehen werden) die Religion ihre Wurzel in der Moral hat und, losgerissen von dieser Wurzel, nur allzuleicht in Superstition ausartet. — Ungefähr dasselbe gilt auch von den Formeln: Huldige dem Absoluten oder dem absolut Höhern! — Ordne die Sinnlichkeit der Vernunft und die Vernunft Gott unter! — oder: Unterwirf den Leib dem Geiste und den Geist der Gottheit! Man vermischt hier immer den religiösen Standpunkt mit dem moralischen, was in der Wissenschaft nicht so wie im Leben geschehen darf. — Die Formel: Behandle die Menschheit in dir und Andern nie als Mittel, sondern stets als Zweck! ist erst aus einer höhern abzuleiten und bezieht sich auf die Darstellung der Pflichten gegen uns selbst und gegen Andre. Sie muss aber auch anders gefasst werden, wenn sie richtig sein soll. Denn in tausend Fällen erlaubt nicht nur, sondern gebietet sogar die Vernunft, Andern als Mittel zu dienen oder auch sie als Mittel zu brauchen. Die Formel müsste also aussagen, dass man die Menschheit nur nicht als bloßes Mittel behandeln, sondern immer zugleich darauf sehen solle, dass ihr eine persönliche Würde zukomme, vermöge deren sie auch Zweck an sich (*ens auto-telea*) sei (Fund. §. 82. Anm. 2). — Das sogenannte Vollkommenheitsprinzip (Strebe nach Vollkom-

menheit!) ist an sich gar nicht verwerflich. Es kommt nur darauf an, dass man die Vollkommenheit, von welcher hier die Rede, gehörig bestimme. Da aber die Moral keine höhere Vollkommenheit als die Sittlichkeit selbst kennt, und jedes Streben nach irgend einer anderweiten und besondern Vollkommenheit (Kenntniss, Fertigkeit, Gesundheit, Schönheit, Ehre, Reichthum u. s. w.) durch die Rücksicht auf jene bedingt sein muss, wenn es von der Vernunft gebilligt werden soll: so dreht sich freilich jenes Prinzip gewissermaassen im Kreise. — Was endlich das sogenannte Glückseligkeitsprinzip (Strebe nach Wohlsein!) betrifft: so ist es allerdings auch einer solchen Auslegung fähig, dass die Vernunft es nicht geradezu für ein unsittliches Prinzip erklären kann. Denn man darf ja nur die Sittlichkeit selbst zur Grundbedingung des Wohlseins machen, um auf jenem Prinzip ein wenigstens leidliches Moralsystem zu errichten. So macht es z. B. KLOTZCH in seinem Versuch einer moralischen Anthropologie (Wittenberg, 1817. 8). Er setzt nur statt Wohlsein oder Glückseligkeit die Zufriedenheit (den Zustand des Gemüths, welchen DEMOKRIT *εὐδαιμονία* oder *εὐεγὼ* nannte — DIOG. LAERT. IX, 45.) als Zweck des menschlichen Strebens, und stellt daher S. 33. den Satz: Handle in allen Stücken so, dass du dabei an wahrer Zufriedenheit gewinnest! als ersten Grundsatz der Sittenlehre auf. Die wahre Zufriedenheit aber ist nach dieser Theorie eben diejenige, welche aus der Tugend hervorgeht. — Das ist zwar an sich richtig. Allein eben so richtig ist, was KANT in seiner Abhandlung über das Verhältniss der Theorie zur Praxis oder über den Gemeinspruch: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (Vermischte Schriften B. 3. S. 201.) sagt: „Der Wille nach der Maxime der Glückselig-

„keit schwankt zwischen seinen Triebfedern, was er „beschließen soll; denn er sieht auf den Erfolg; und „der ist sehr ungewiss. Es erfordert einen guten „Kopf, um sich aus dem Gedränge von Gründen und „Gegengründen herauszuwickeln und sich in der Zu- „sammenrechnung nicht zu betrügen. Dagegen wenn „er sich fragt, was hier Pflicht sei: so ist er über „die sich selbst zu gebende Antwort gar nicht verle- „gen, sondern auf der Stelle gewiss, was er zu thun „habe. Ja er fühlt sogar, wenn der Begriff von Pflicht „bei ihm etwas gilt, einen Abscheu, sich auch nur „auf den Ueberschlag von Vortheilen, die ihm aus „ihrer Uebertretung erwachsen könnten, einzulassen, „gleich als ob er hier noch die Wahl habe.“ — Vergl. auch KANT's Kritik der praktischen Vernunft, S. 154. Ueberhaupt fällt man dann wieder in den vorhin bemerkten Zirkel; und bedenklich bleibt es immer, der Sitten- oder Tugendlehre ein Prinzip unterzulegen, das in seinem natürlichen Sinne genommen und konsequent durchgeführt die Sittlichkeit oder Tugend selbst untergraben muss, wie die Folge lehren wird. *)

*) Nach dem Obigen lässt sich auch leicht dasjenige Prinzip beurtheilen, welches unlängst von HERMES in seiner philosophischen Einleitung in die christkatholische Theologie (A. 2. 1831. §. 14. vergl. mit §. 39. und 45.) an die Spitze der Moral gestellt worden und so lautet: „Suche die Menschenwürde in dir und Andern rein „darzustellen, d. h. achte und fördere in dir und Andern „Intelligenz, Freiheit und Wohlwollen!“ — Kürzer und populärer sagt dasselbe das alt- und neutestamentliche Prinzip: „Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst!“ Vergl. *Principium, cui religionis christianae auctor doctrinam de moribus superstruxit, ad tempora ejus atque con-*

Anmerkung 3.

Die Moralisten haben sich bemüht, nicht nur alle bisher wirklich aufgestellte, sondern auch alle mögliche sittliche Prinzipien gleichsam *a priori* auszu-

silia aptissime et accommodatissime constitutum. In des Verf.'s *Commentationes academicae etc.* Nr. I. Damit verwandte Untersuchungen finden sich auch ebendaselbst unter Nr. III. IV. und XV. besonders in historisch-philosophischer Hinsicht. — Neuerlich ist das oberste Tugendgesetz oder Pflichtgebot auch in der Formel ausgesprochen worden: „Du sollst deiner Ueberzeugung vom nothwendigen Werthe der Handlungen gemäß handeln!“ S. FRDR. FRANCKE'S Schrift: Zur Theorie und Kritik der Urtheilskraft, oder: Das selbständige und reine Leben des Gefühls, S. 317. Allein der Verf. spricht vorher selbst vom „irrenden Gewissen“ und sagt nachher (S. 322.) gleichsam entschuldigend: „Auch mit dem verderblichsten Irrthume seines Verstandes wird doch der Mensch immer seiner lautersten Ueberzeugung gemäß handeln können.“ Das möchte jedoch schwerlich der Fall sein; wenigstens ist dann die Ueberzeugung nicht lauter, und eine unlautere Ueberzeugung könnte die pflichtwidrigsten Handlungen hervorrufen. So hat es Menschen gegeben, welche *bona fide* die Ketzer verfolgten und verbrannten, weil sie für ihre Person überzeugt waren, dass Ketzerei ein höchst strafbares Verbrechen sei. Und doch ist sie gar kein Verbrechen, folglich jene Handlung durchaus pflichtwidrig, weil eine grobe Rechtsverletzung. Darum nennt auch der Verf. selbst seine Formel „ein leeres formales Gebot für die Gesinnung, welches erst durch seine Gehalterfüllung eine wahrhafte Anwendung erhalten kann“, und fragt ebendeswegen weiter: „Welches ist die richtige Ueberzeugung von der Pflicht oder der eigentlichen Gegenstand des Pflichtgebotes selbst?“ Darauf antwortet er dann S. 323: „Wenn das reine Tugendgebot fo-

mitteln und sogar zur leichtern Uebersicht tabellarisch darzustellen. Das erste Beispiel dieser Art hat, so viel wir wissen, KANT gegeben in seiner Kritik der praktischen Vernunft, S. 69. Aufl. 2. Hier theilt er nämlich jene Prinzipien zuerst in subjektive und objektive, und dann beide wieder in äufsere und innere. Daraus sollen sich nun folgende sechs Prinzipien ergeben:

- | | | |
|--|---|-----------------------|
| 1. P. der Erziehung | } | als subjektiv |
| 2. P. der bürgerlichen Verfassung | | äußere. |
| 3. P. des physischen Gefühls | } | als subjektiv innere. |
| 4. P. des moralischen Gefühls | | |
| 5. P. der Vollkommenheit, als ein objektiv inneres. | | |
| 6. P. des Willens Gottes, als ein objektiv äufseres. | | |

Zu diesen als materialen Prinzipien soll dann noch sein eignes als ein formales kommen, welches allein das gültige sei. Sonach gäb' es eigentlich überhaupt sieben Prinzipien in Bezug auf das Sittliche, sechs falsche und ein wahres. Allein KANT verwechselt hier offenbar zwei ganz verschiedene Dinge, verleitet durch das zweideutige Wort Prinzip. Unter einem sittlichen Prinzipie kann man erstlich verstehen das Prinzip der Sittlichkeit selbst, d. h. ihren ursprünglichen Grund oder Quell. Dieser kann offenbar nur ein einziger sein, lässt sich aber von

„dert, dass wir unsrer innern Ueberzeugung gemäß pflichtmässig aus Pflicht handeln, so wird dieses von dem Gebote der gebildeten, richtigen Ueberzeugung näher dahin bestimmt, dass wir uns die Persönlichkeit in dem Menschen überhaupt zum Zwecke machen wollen“ — oder vielmehr sollen. (Denn ein Gebot sagt nicht, was man will, sondern was man soll). Aber auch so erfahren wir nicht, wie man eigentlich zu handeln, was man zu thun oder zu lassen habe, um seine Pflicht zu erfüllen.

einer doppelten Seite betrachten, je nachdem man sich bloß auf den moralischen oder auf den religiösen Standpunkt stellt. In der ersten Hinsicht ist es die menschliche Vernunft, die sich in uns durch die Stimme des Gewissens ankündigt, in der zweiten aber die göttliche Vernunft oder, was eben so viel heißt, der Wille Gottes, weil dieser von uns nur als vernünftig gedacht werden kann. Da wir aber den Willen Gottes, selbst wenn wir irgend eine bestimmte äußere Offenbarung zu Hilfe nehmen, nur durch unsre Vernunft, als eine innere Offenbarung des göttlichen Willens betrachtet, erkennen können: so laufen zuletzt beide Ansichten vom Prinzip der Sittlichkeit auf eine hinaus. Man kann aber unter einem sittlichen Prinzip auch ein Prinzip der Sittenlehre verstehn d. h. irgend einen Grundsatz, eine doktrinale Formel, die man an die Spitze der Wissenschaft von der Sittlichkeit stellt, um daraus weiterhin andre untergeordnete Prinzipien oder Grundsätze, die aber dann eigentlich Folgesätze sind, abzuleiten. Solcher Formeln kann es nun sehr viele geben und jeder Moralist kann seine eigne haben, wenn ihm die frühern nicht passend scheinen und er glaubt, eine bessere geben zu können. Hier ist also an eine erschöpfende oder systematische Darstellung *a priori* nicht zu denken. Daher hat man denn mit Recht die kantische Tabelle als unvollständig getadelt; mit Unrecht aber hat man andre Versuche der Art gemacht, weil sie ebenfalls unvollständig bleiben mussten. In der kantischen Tabelle sind auch die ersten beiden Prinzipien nicht Prinzipien der Sittenlehre, sondern angebliche Prinzipien der Sittlichkeit selbst, wodurch aber alle Sittlichkeit über den Haufen geworfen wird. Denn wäre dieselbe bloß Sache der Erziehung oder der bürgerlichen Verfassung: so wäre das Haus oder der Staat (gleichsam

ein größeres Haus) der höchste Bestimmungsgrund der Sittlichkeit, und es müsste so viel Sittlichkeiten geben, als es Häuser oder Staaten giebt. An eine all-gemeingültige Beurtheilung menschlicher Handlungen nach sittlichen Ideen oder Prinzipien, an eine solche Beurtheilung dessen, was in den Häusern oder Staaten geschieht, wäre dann gar nicht zu denken. Alle Handlungen wären an sich sittlich gleichgültig. Ein absoluter moralischer Indifferentismus wäre die nothwendige Folge davon, und von da ist der Schritt zum Immoralismus oder Antimoralismus nicht mehr weit. *)

Anmerkung 4.

Verwandt mit jenem Indifferentismus, aber doch von ihm verschieden sind der moralische Skeptizismus und der moralische Probabilismus. Jener meint, der Unterschied des Guten und des Bösen in menschlichen Handlungen lasse sich gar nicht bestimmen, weil es unsrer Erkenntniss über-

*) Auch das absolute Identitätssystem der neuern naturphilosophischen Schule führt zu jenem Indifferentismus. Denn gut und böse sind dann nur Erscheinungsformen des ursprünglich Einen und Desselben, die an sich ebensowenig verschieden sind, als andre Erscheinungsformen des Absoluten, welche in der niedern Sphäre des Denkens einen Gegensatz bilden (wie Sein und Erkennen, Denken und Wollen, Geist und Materie) da im Absoluten selbst als Einem und Demselben alle jene Gegensätze aufgelöst sein müssen. — Uebrigens kann zwar der moralische Indifferentismus sich innerhalb der Grenzen der Spekulation halten; aber die Theorie wird doch leicht zur Praxis. Und dann verwandelt sich jener unstreitig in Immoralismus oder Antimoralismus.

haupt an sichern Entscheidungsgründen fehle und man für und wider jeden Lehrsatz, er sei theoretisch oder praktisch, gleich starke Gründe anführen könne; man müsse also jenen Unterschied an sich dahin gestellt sein lassen, im Leben aber sich nach den einmal eingeführten Sitten und Gewohnheiten richten. *) Dieser hingegen meint, der Unterschied des Guten und des Bösen lasse sich nur nicht mit Gewissheit, sondern nach bloßer Wahrscheinlichkeit bestimmen; man müsse also im Leben dasjenige thun, was nach überwiegenden Gründen gut zu sein scheine, und das Gegentheil lassen. **) Allein weder die eine noch die

*) So sagte PYRRHO: *Ουδεν στε καλον στε αισχρον, στε δικαιον στε αδικον: και ομοιωσ επι παντων μηδεν ειναι τη αληθεια, νομω δε και εθει παντα της ανθρωπος πραττειν· ε γαρ μαλλον τοδε η τοδε ειναι εκασον.* *DIOG. LAERT. IX, 61.* *Νομος* bedeutet hier nicht etwa das Gesetz der Vernunft, sondern das positive Gesetz sammt der Sitte und Gewohnheit, wie das beigefügte *εθος* beweist. Auch pflegten die Skeptiker die Ausdrücke *νομω* und *ετηη* = *δοξα* und *αληθεια* einander entgegensetzen, wie man aus mehreren Stellen beim *SEXTUS* (z. B. *hypot. pyrrh. I, 213—214. adv. math. VII, 135—140.*) sieht.

**) *Volunt (Academici) — probabile aliquid esse et quasi verisimile, eaque se uti regula et in agenda vita et in quaerendo ac disserendo.* *CIC. acad. II, 10. Probabile et quasi verisimile* ist hier eben das, was *ARCESILAS το ευλογον (cujus ratio probabilis reddi potest)* und *KARNEADES το πιθανον (quod vim persuadendi habet)* nannte. Denn der Unterschied, welchen *GERLACH* in seiner *Commentatio exhibens Academicorum juniorum, imprimis Arcesilai et Carneadis, de probabilitate disputationes etc.* (Göttingen, 1815. 4. S. 15 ff.) zwischen jenen beiden Ausdrücken annimmt, ist schwerlich gegründet, wenn man die Stellen hier-

andre Meinung verträgt sich mit der wahren Gewissenhaftigkeit. Diese will etwas Gewisses haben, woran sie sich halten kann, einen festen und sichern Grund alles Thuns und Lassens. Sie fragt daher, ob die einmal eingeführten Sitten und Gewohnheiten auch selbst gut seien, und fodert hierüber eine zuverlässige Norm des Urtheils, um sich danach in allen Fällen richten zu können. Jene Freudigkeit des Rechtthuns, jene Seelenruhe, die aus dem Bewusstsein erfüllter Pflicht hervorgeht, ist unmöglich, wenn das Urtheil über gut und böß zwischen bloßen Wahrscheinlichkeiten hin und her schwankt oder gar von Sitten und Gewohnheiten, die nach Zeit und Ort so veränderlich sind, abhängig gemacht wird. Daher führt auch der moralische Skeptizismus sowohl als der moralische Probabilismus sehr bald zum moralischen Indifferentismus und endlich zum wirklichen Immoralismus oder Antimoralismus.

Anmerkung 5.

Neuerlich hat man auch den Utilismus oder Utilitarismus, welcher das Gute und Böse für einerlei mit dem Nützlichen und Schädlichen erklärt

über beim SEXTUS (*hypot. pyrrh.* I, 231 ff. und *adv. math.* VII, 158 ff.) mit einander vergleicht. Wohin übrigens der Probabilismus im Moralischen führt, beweist schon der Umstand, dass ihn die Jesuiten in ihre Moral aufgenommen und mittels dieser probabilistischen Moral alle ihre Schandthaten vertheidigt haben. Nach dieser Moral ist es z. B. erlaubt, einen Menschen zu ermorden, wenn es wahrscheinlich ist, dass man dadurch einen wahrscheinlich guten Zweck erreicht! Ob die Moral der neu erweckten Jesuiten besser sein werde, muss die Zeit lehren. Nach Wahrscheinlichkeitsgründen aber ist es schwerlich zu hoffen.

oder die Ideen der Sittlichkeit und Unsittlichkeit mit den Begriffen der Nützlichkeit und Schädlichkeit identificirt, in die Moral aufgenommen. Man nennt daher solche Moralisten Utilisten oder Utilitarier und ihr Moralprinzip das Utilitätsprinzip, so wie das darauf erbaute Moralsystem das Utilitätssystem. Am konsequentesten hat dasselbe der britische Philosoph und Jurist, JEREMIAS BENTHAM, in seiner Deontologie oder Pflichtenlehre durchgeführt. S. Dessen *Deontology or the science of morality*, nach B.'s Tode von JOHN BOWRING herausgegeben. London und Edinburgh, 1834. 2 Bände. 8. Französisch von BENJAMIN LAROCHE. Paris, 1834. 2 BB. 8. Deutsch von einem Ungen. Leipzig, 1834. 2 BB. 8. Früher aber hat dieses System schon SPINOZA in seiner *Ethica ordine geometrico demonstrata* aufgestellt. Denn da sagt er P. IV. Def. 1. et 2. mit dürren Worten: *Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni (i. e. utilis) alicujus simus compotes.* Vergl. auch Propos. 19. 20. 24. 26. Der Hauptfehler dieses Systems ist jedoch, dass es dem Absolut- oder Sittlich-Guten und Bösen ein relatives unterschiebt. Denn das Nützliche und Schädliche ist nicht an und für sich selbst gut und böse, sondern nur in Bezug auf seine Folgen für den sinnlichen Trieb. Diese Folgen aber lassen sich nicht mit Gewissheit voraus bestimmen, wie SPINOZA meint, sondern nur mit einer bald größern bald geringern Wahrscheinlichkeit, weil nach Verschiedenheit der Umstände und Verhältnisse das sonst Nützliche schädlich und das sonst Schädliche nützlich werden kann; wie Geld und Gift, Thun und Leiden, Heurathen und Ledigbleiben. Insofern ist jener Utilismus auch nur ein moralischer Probabilismus, der die Sitten- oder Tugendlehre in eine bloße Klugheitslehre ver-

wandelt. Im Grunde aber ist er nichts andres als Eudämonismus. S. den folgenden Paragraphen. Uebrigens hat es allerdings praktische Utilisten zu allen Zeiten gegeben. Nur darf man nicht alle die so nennen, welche auch nach dem Nützlichen streben, sondern blofs die, welche ausschliesslich nach demselben streben, als wenn es nichts Höheres gäbe, mithin einzig und allein ihren Vortheil und Gewinn suchen. Diese heifsen daher mit Recht Eigennützigte oder Egoisten. Das Streben nach dem Guten aber schliesst das Streben nach dem Nützlichen um so weniger aus, da das Gute meist auch nützlich, das Böse hingegen meist auch schädlich ist. Wer daher aufrichtig nach dem Guten strebt, der wird immer auch zugleich nach dem Nützlichen streben, besonders nach dem Gemeinnützlichen, weil dieses gewiss auch etwas Gutes ist.

§. 7.

Das oberste Sitten- oder Tugendgesetz (§. 6.) ist ein reiner und formaler praktischer Grundsatz, weil die Vernunft dasselbe ursprünglich oder *a priori* giebt und dadurch blofs die Handlungsweise (*forma agendi*) eines vernünftigen Wesens in der Sinnenwelt überhaupt bestimmt. Ein empirischer und materialer Grundsatz, zu einem solchen Gesetz erhoben, würde den Willen vom sinnlichen Triebe, mithin von Naturgesetzen abhängig machen, und dadurch die Sittlichkeit selbst aufheben. Ebendaraus würde eine sensualistische Moral entstehn, dergleichen auch der Eudämonismus nach seiner eigentlichen Grundlage ist.

Anmerkung.

Ein empirischer Grundsatz, der sich auf das Praktische bezieht, sagt nicht aus, was von uns geschehen (gethan oder gelassen werden) soll, sondern was gewöhnlich geschieht, entweder weil es einmal so hergebracht ist oder weil es der natürliche Lauf der Dinge so mit sich bringt. Die Erfahrung, die uns im menschlichen Verhalten ebensoviel und vielleicht noch mehr Böses als Gutes darbietet, kann uns daher allein von dem, was gut und böse ist, nimmer belehren, sondern wir bedürfen dazu eines anderweiten und höhern Maßstabes; und diesen kann uns nur die Vernunft durch ein von der Erfahrung unabhängiges, mithin ursprüngliches oder *a priori* bestimmtes Gesetz an die Hand geben, wonach eben beurtheilt wird, was in der Erfahrung gut und böse sei, und wonach wir uns auch im Handeln richten sollen, um das Gute in oder für die Erfahrung wirklich zu machen. Man verwechselt also die bloße Sitte oder Gesittung mit dem Sittlichen oder dem Guten und Bösen, wenn man meint, dass irgend ein empirischer Grundsatz uns von diesem belehren könne. Die Sitte selbst kann ja entweder gut oder böse sein; und obwohl das Sittliche von der Sitte als seiner Erscheinung den Namen hat, so ist es doch gar nicht widersprechend, in gewissen Fällen die Sitte oder auch einen gesitteten Menschen unsittlich zu nennen. Es kann sogar in der sogenannten gesitteten (d. h. äußerlich gebildeten und verfeinerten) Welt, die auch die elegante heißt, weit mehr Unsittlichkeit geben, als da, wo es noch an jener Gesittung fehlt. — Ein materialer Grundsatz in Bezug auf das Praktische müsste aber ebenfalls empirisch sein. Man müsste nämlich etwas, wonach die Menschen der Erfahrung zufolge gewöhnlich streben, aufsuchen und dies als einen allgemeinen Gegenstand des menschlichen Wil-

lens, als die beständige Materie unsers Wollens betrachten, so dass nun der Grundsatz blofs aussagte, man sollte danach streben, weil einmal in der Regel danach gestrebt wird, d. h. man sollte durch seine Handlungen das zu verwirklichen suchen, was den Menschen in der Regel als Zweck ihres Handelns vorschwebt. Diefs ist nun der Erfahrung zufolge nichts andres als ein möglichst behagliches Dasein, ein Zustand, wo die natürlichen oder auch erkünstelten Bedürfnisse auf die leichteste, angenehmste und dauerhafteste Weise befriedigt werden können, also das, was wir gewöhnlich Wohlsein oder Glückseligkeit nennen und was die Griechen Eudämonie nannten, weil sie das Leben ihrer Götter oder Dämonen nach dieser Idee in ihrer Phantasie ausbildeten. *) Es ist aber offenbar, dass dadurch die Sitt-

*) *Δαίμων*, *δαίμων* oder *δαίμων* (von *δαειν* oder *δαειν*) bedeutet ursprünglich einen Eintheiler, Ordner, Lerner oder Wissener, dann überhaupt ein intelligentes Wesen, besonders von höherer oder übermenschlicher Natur. Daher nannten die Griechen auch ihre Götter Dämonen und ein Götterleben ein dämonisches oder eudämonisches. Diese Eudämonie hat niemand reizender ausgemahlt und in Bezug auf das Moralsystem konsequenter durchgeführt, als Epikur; weshalb er gewöhnlich als Koryphäus der Eudämonisten genannt wird, obwohl der Eudämonismus selbst nicht blofs als Praxis, sondern auch als Theorie weit älter ist, denn jener Philosoph. Wenn man also den Eudämonismus Epikureismus nennt, so geschieht diefs nur auf ähnliche Weise, wie man den Pantheismus Spinozismus nennt. Was den Hedonismus (von *ἡδονή*, *voluptas*) betrifft, so ist derselbe eigentlich nur eine niedrigere Art des Eudämonismus, indem sich jener blofs das grobsinnliche Vergnügen zum Zwecke

lichkeit ganz und gar in das Gebiet der Sinnlichkeit gezogen oder der Moralismus in einen bloßen (wenn auch vielleicht etwas verfeinerten oder, wie man es nennt, veredelten) Sensualismus verwandelt wird. Denn der Zweck des Strebens ist alsdann schon durch den sinnlichen Trieb gegeben, und zwar nach Gesetzen der Natur oder der Nothwendigkeit, und es bleibt nur für den Verstand noch die Erforschung der tauglichsten Mittel zu jenem Zwecke übrig, und für den Willen der Gebrauch dieser Mittel. Der oberste Grundsatz eines solchen Moralsystems würde also nicht lauten: Strebe nach Wohlsein! — weil dies jeder schon von selbst thut; sondern vielmehr: Brauche diejenigen Mittel des Wohlseins, welche dein Verstand als die zweckmäßigsten erkennt! Eine kluge Berechnung aller Umstände und Folgen jeder Handlung würde also das nothwendigste Erfoderniss zur Befolgung dieses Gesetzes sein. Klugheit (*prudentia*, *φρονησις*) wäre sonach die erste, ja die einzige Tugend in einer solchen Moral; wenigstens wären alle übrigen durch sie bedingt, wie auch die Epikureer ausdrücklich behaupteten. *) Will man übrigens die herrlichen Folgerungen, die sich aus solchen Prämissen ergeben, in ihrer ganzen Ausdehnung kennen lernen, so vergleiche man die Schrift eines der vorzüglichsten französischen Moralisten dieser Art, nämlich DUCLOS: *Considérations sur les moeurs*,

macht. Indessen kann ein konsequenter Endämonist auch gegen dieses nicht gleichgültig sein, und Epikur war es bekanntlich so wenig als Aristipp. Vergl. *DIOG. LAERT. X, 6. Cic. de fin. II, 3. Tusc. III, 18.*

*) *Παντων αρχη και το μεγαλον αγαθον η φρονησις — εξ ης αι λοιπαι πασαι πεφυκασιν αρεται.* *DIOG. LAERT. X, 132.*

im I. Th. seiner Werke. *) — Wenn demnach kein empirischer und materialer Grundsatz den Anforderungen

*) Nur Einiges zur Probe für den Liebhaber! *Chap. 4. pag. 109: „Les hommes n'ont qu'un penchant décidé, c'est l'intérêt; s'il est attaché à la vertu, ils sont vertueux, sans effort; que l'objet change, le disciple de la vertu devient l'esclave du vice, sans avoir changé de caractère.“* — *Ch. 14. p. 241: „C'est l'intérêt public, peut-être l'intérêt de ceux qui gouvernent, mais qu'il faut bien supposer justes, qui a dicté les loix et qui fait les vertus; c'est l'intérêt particulier, qui fait les crimes, quand il est opposé à l'intérêt commun“* — also nur dann! Aus diesem Privatinteresse leitet der Verf. auch die Freundschaft und die Liebe ab, *„les deux effets les plus sensibles de l'amour de nous mêmes.“* — *Ch. 15. p. 259: „Tout est et doit être calcul dans notre conduite; si nous faisons des fautes, c'est que notre calcul, soit défaut de lumières, soit ignorance ou passion, n'embrasse pas tout ce qui doit entrer dans le résultat.“* — *Ch. 16. p. 267: „L'amour propre bien entendu est la source des vertus morales et le premier bien de la société“* — gerade wie es in der bekannten Handschrift aus St. Helena heisst: *„Les intérêts sont ce qu'il y a de plus réel dans ce monde!“* — Wenn nun gleich DIDEROT in seinen *Principes de morale* sagt: *„C'est une thèse incontestable, que les loix naturelles sont suffisamment munies de sanction par la raison qui les découvre, et par l'intérêt de les pratiquer“* — so bemerkt doch LA HARPE in seinem *Cours de littérature* (T. 16. p. 115.) sehr richtig gegen diesen unbestreitbaren Satz: *„Un intérêt quelconque est un motif et non pas une sanction. Une sanction est invariable et imprescriptible, la même en tout tems et pour tous; au lieu qu'un intérêt et un motif (vom Interesse hergenommen) varient à l'infini suivant les caractères, les affections, les circonstances, les lumières etc.“*

der Wissenschaft an ein wahrhaftes Sitten- oder Tugendgesetz Genüge leistet: so müssen wir uns vor der Hand schon mit einem reinen und formalen begnügen und es der angewandten Moral überlassen, den erfahrungsmäßigen Stoff auszumitteln, auf welchen ein solcher Grundsatz in und für das Leben zu beziehen ist.

§. 8.

Das oberste Sitten- oder Tugendgesetz (§. 6.) ist ein apodiktischer praktischer Grundsatz, weil die Vernunft vermöge desselben eine gewisse Handlungsweise als schlechthin nothwendig fodert. Man kann es daher auch ein unbedingtes Gebot (*imperativus absolutus s. categoricus*) nennen. Aus diesem Gebote geht hervor alle sittliche Verbindlichkeit (*obligatio moralis*). Diese ist nämlich nichts andres als das Verhältniss einer von der Vernunft als schlechthin nothwendig anerkannten Handlung zu einem Willen, dem dieselbe nicht vermöge der natürlichen Beschaffenheit des Subjektes nothwendig ist, oder kürzer, die Nothwendigkeit einer an sich willkürlichen, mithin zufälligen, Handlung vermöge eines sittlichen Gesetzes. Jene Verbindlichkeit heisst auch Pflicht (*officium*) und eine Handlung, in Bezug auf welche eine sittliche Verbindlichkeit stattfindet, heisst daher pflichtmässig oder pflichtwidrig, je nachdem sie der sittlichen Verbindlichkeit entspricht oder widerspricht.

Anmerkung 1.

Jedes sittliche Gesetz, es mag sich beziehn, worauf es wolle, und sich als Gebot (*lex imperativa* —

Imperativ) oder als Verbot (*lex prohibitiva* — Prohibitiv) darstellen, enthält eine Art der Nöthigung (*necessitatio*) die sich durch das Sollen ankündigt. Nöthigung überhaupt findet nämlich statt, wenn jemand bestimmt wird zu handeln, wie er außerdem nicht von selbst handeln würde. Diese Bestimmungsgründe können erstlich äussere sein und nach Gesetzen der Körperwelt wirken; dann heisst die Nöthigung mechanisch. Sie können aber auch innere sein und nach Gesetzen der Geisterwelt wirken; dann heisst die Nöthigung psychisch. Die innern Bestimmungsgründe können ferner entweder sinnliche oder nichtsinnlliche (geistige in engerer Bedeutung, intellektuale oder rationale, ideale) sein, je nachdem man bloß durch Gefühle und Empfindungen, die aus dem sinnlichen Triebe hervorgehn, oder durch allgemeine Verhaltensregeln, die mittels des Verstandes oder der Vernunft gedacht werden, bestimmt wird. Wer z. B. durch Druck, Stofs, Zug, Fesseln u. d. g. bestimmt wird, sich wohin zu begeben oder irgendwo zu bleiben, der wird mechanisch genöthigt; wen die Furcht vor Gefahren oder das Gesetz eines Obern dazu bestimmt, der wird psychisch genöthigt. Die mechanische Nöthigung nennt man gewöhnlich Zwang (*coactio*); es kann aber auch die psychische Nöthigung eine Art von Zwang involviren, besonders wenn jemand nicht innere Kraft genug zum Widerstande hat. So entsteht im Kriege die Flucht oft nur durch psychische Nöthigung, indem man sich vor dem herandrängenden Feinde und den Gefahren, mit welchen er uns bedrohet, fürchtet; und dennoch betrachtet man diese rückgängige Bewegung als erzwungen. Oft tritt auch mechanische und psychische Nöthigung in Verbindung, z. B. bei dem, der sich durch Martern ein Geständniss entreissen lässt. Wenn nun mechanische oder psychische Nöthigung als zwingend betrach-

tet wird: so bezeichnet man sie durch Müssen und versteht daher unter diesem Ausdruck eine physische d. h. von bloßen Naturgesetzen abhängige Nothwendigkeit. Das Sollen hingegen zeigt eine Nöthigung an, die zwar auch psychisch aber nicht zwingend ist; es sind also höhere oder geistige Bestimmungsgründe, die uns dann auf gewisse Weise zum Handeln nöthigen, folglich allgemeine Verhaltensregeln, die an sich keine zwingende Kraft haben. Eine solche Nothwendigkeit heisst praktisch im weitern Sinne und wird auch Verbindlichkeit oder Obliegenheit in demselben Sinne genannt, indem es auch eine praktische Nothwendigkeit oder Verbindlichkeit im engern Sinne giebt, welche die sittliche, moralische oder ethische heisst.

Anmerkung 2.

Dieser Unterschied beruht auf dem Unterschiede der Regeln, durch welche unser Verhalten bestimmt werden kann. Wie nämlich die Urtheile in modaler Hinsicht (Th. Ph. I. §. 58.) in problematische, assertorische und apodiktische zerfallen: so lassen auch Regeln, als praktische Urtheile betrachtet, einen solchen Modalunterschied zu. Regeln, die sich bloß auf irgend einen möglichen Zweck dieses oder jenes sinnlich-vernünftigen Wesens beziehen, können also problematische heissen. Von der Art sind alle technische oder Kunstregeln, deren Anwendung eine besondere Geschicklichkeit voraussetzt. Ihre Gültigkeit ist daher auch nur individual oder höchstens partikular. Denn wer eine Kunst nicht ausüben will, braucht sich gar nicht an dieselben zu kehren. Regeln hingegen, die sich auf einen Zweck beziehen, der sich bei allen vernünftigen Wesen, wiefern sie zugleich sinnliche sind, als wirklich voraussetzen lässt, können assertorische heissen. Ein

solcher Zweck ist das physische Wohlsein. Mithin gehören alle Klugheitsregeln, die man auch pragmatische nennen kann, hieher. Ihre Gültigkeit ist zwar allgemein oder universal, aber doch nur in beschränkter oder komparativer Hinsicht. Denn es lässt sich wohl denken, dass Jemand um höherer Zwecke willen auf ein angenehmes, ruhiges und bequemes Leben, ja auf das Leben als ein bloß sinnliches Dasein selbst, mithin auf alles, was zum physischen Wohlsein gehört, verzichte. Regeln endlich, die sich auf einen Zweck beziehen, den die Vernunft als schlechtthin nothwendig anerkennt, können apodiktische heißen. Für schlechtthin nothwendig aber kann die Vernunft nur einen sittlichen Zweck d. h. einen solchen anerkennen, der unter der Idee des an sich oder absolut Guten steht. Folglich gehören in diese Klasse bloß die Regeln der Sittlichkeit, die man auch praktische im engeren Sinne nennen kann, um sie von den technischen und pragmatischen zu unterscheiden. Ihre Gültigkeit ist streng allgemein oder universal ohne Ausnahme, weil ein vernünftiges Wesen auf seine sittliche Würde in keinem Falle verzichten soll. Involvirt nun eine Regel zugleich eine gewisse Nothwendigkeit, so ist diese nur im letzten Falle eine strenge, unbedingte oder absolute; in den beiden ersten Fällen aber ist sie eine bloß bedingte, mithin im Grunde Zufälligkeit (Th. Ph. II. §. 76). Nennt man ferner jede Regel, die sich auf irgend ein Handeln bezieht, einen Imperativ: so müssen die ersten beiden Arten hypothetische, die sittlichen Regeln oder Tugendgesetze aber kategorische Imperative genannt werden. Da also die praktische Nothwendigkeit der Handlungen von verschiedner Art ist, so ist es auch die Verbindlichkeit oder Obliegenheit. Aber

nur die sittliche führt diesen Namen im strengen und eigentlichen Sinne.

Anmerkung 3.

Das Wort Pflicht wird ebenfalls bald im weitern bald im engeren Sinne genommen. Wenn z. B. von eigenthümlichen Pflichten des Redners, des Auslegers, des Geschichtschreibers, und in dieser Beziehung von einer rhetorischen, hermeneutischen, historischen Ethik die Rede ist: so denkt man nicht an die sittlichen Gesetze, die der Redner, Ausleger oder Geschichtschreiber als Mensch zu befolgen hat, sondern bloß an die technischen Regeln, durch welche das Geschäft des Redners, Auslegers oder Geschichtschreibers in seiner Eigenthümlichkeit bestimmt ist, damit es seinem Zweck entspreche. In diesem weitern Sinne hat jeder Handwerker oder Künstler, überhaupt jeder Mensch, der irgend ein Geschäft regelmäßig ausführen will, seine ganz besondern Pflichten. Wenn man aber von dem Menschen fodert, dass er seine Kunst oder Geschicklichkeit nicht zu bösen Zwecken brauche, dass er überhaupt jedes übernommene Geschäft mit Gewissenhaftigkeit ausführe: so betrachtet man dies als eine Pflicht im höhern und strengern Sinne, die sich daher auch in unserm Bewusstsein mit einer unabweislichen Nothwendigkeit ankündigt. In diesem Sinne nun wird hier allein das Wort Pflicht genommen. Verpflichtet sein heißt demnach hier soviel als zu einem gewissen Thun oder Lassen sittlich (durch ein Tugendgesetz) verbunden sein; und das Pflichtmäßige oder Pflichtwidrige im menschlichen Verhalten kann in der Ethik oder Moral, als Tugendlehre betrachtet, nur nach apodiktisch praktischen Grundsätzen beurtheilt werden.

§. 9.

Die Verpflichtung überhaupt setzt also voraus, dass in einer und derselben Person ein gesetzgebendes Vermögen, welches die praktische Nothwendigkeit einer Handlung bestimmt oder welches verpflichtet (aktive Verpflichtung) und ein demselben untergeordnetes Vermögen, dem die Nothwendigkeit einer von ihm abhängenden Handlung bestimmt oder welches verpflichtet wird (passive Verpflichtung) stattfindet. Jenes ist die praktische Vernunft als autonomisch, dieses der Wille als pathologisch oder empirisch bestimmbar gedacht (§. 1. Anm. 2. §. 7. Anm.).

Anmerkung 1.

Denken wir uns einen reinen Willen d. h. den Willen eines rein vernünftigen Wesens: so würde dieser schon von selbst (*natura sua*) auf das Absolutgute gerichtet sein, also mit der Vernunft durchgängig einstimmen. Da wir aber sinnlich-vernünftige Wesen sind, so ist unser Wille auch durch anderweite (von der natürlichen Beziehung der Erfahrungsgegenstände auf unsre Triebe und die in ihnen begründeten Neigungen hergenommene) Gründe, mithin empirisch bestimmbar. Ein solcher Wille aber heißt eben pathologisch (von *πάθος*, *affectio animi per sensus*). Die philosophische Moral setzt also zwar die aktive und die passive Verpflichtung in ein und dasselbe Subjekt, jedoch in verschiedner Hinsicht. Das Subjekt verpflichtet sich selbst, heißt ebensoviel als, seine Vernunft als gesetzgebendes Vermögen verpflichtet seinen auch anderweit bestimmbaren Willen zu einer gewissen Handlungsweise. Die theologische

Moral hingegen setzt die aktive Verpflichtung in Gott und die passive in den Menschen. Gott verpflichtet den Menschen, heisst dann ebensoviel als, der Wille Gottes verpflichtet den Willen des Menschen zu einer gewissen Handlungsweise. Man mag nun aber annehmen, Gott habe seinen Willen dem Menschen ursprünglich in's Herz geschrieben oder späterhin durch **Mittelspersonen** bekannt gemacht (natürlich oder übernatürlich; unmittelbar oder mittelbar geoffenbart): so muss doch die Vernunft den Willen Gottes (das göttliche Gesetz) erkennen oder wenigstens anerkennen und sich dabei nach ihren eigenthümlichen Prinzipien richten. Beide Ansichten (die moralische und die religiöse) laufen also im Grunde auf Eins hinaus (§. 6. Anm. 3). Man kann den Unterschied beider aber auch so ausdrücken: Der Wille Gottes als des höchsten Oberherrn aller endlichen vernünftigen Wesen verpflichtet uns *materialiter*, wiefern er bestimmt, was wir thun und lassen sollen; unsre Vernunft aber verpflichtet uns *formaliter* zu demselben Thun und Lassen, wiefern wir dadurch erkennen, dass das von Gott Gebotene gut und das von ihm Verbotene böse, mithin ebendarum jenes zu thun und dieses zu lassen sei. Wenn daher in menschlichen Verhältnissen der Eine als Unterer dem Andern als Oberen gehorchen soll: so muss auch hier der Wille des Oberen bloß als material verpflichtend, die Vernunft des Unteren aber als formal verpflichtend gedacht werden, so dass, wenn jener Wille zufällig etwas Böses geböte, der Untere dann nicht zu gehorchen bräuchte, weil seine Vernunft ihn nicht zum Bösen verpflichten kann. Daher die Regel: Man muss Gott (dessen Wille so wenig als das Gesetz der Vernunft auf das Böse gerichtet sein kann) mehr gehorchen als den Menschen!

Anmerkung 2.

Sieht man auf die Subjekte der Verpflichtung oder die, welche zu gewissen Handlungen verbunden sein sollen: so ist offenbar, dass weder leblose, noch vernunftlose, noch rein-vernünftige Wesen im eigentlichen Sinne verpflichtet sein können. Die ersten können nur mechanisch, die zweiten auch psychisch zu gewissen Thätigkeiten genöthigt werden. So nöthigt man eine Last mit dem Hebel zur Bewegung, und das Pferd mit der Peitsche, also durch ein unangenehmes Gefühl, zum Ziehen. Rein-vernünftige Wesen aber sind vermöge ihres reinen Willens schon von selbst auf das Absolutgute gerichtet, brauchen also nicht erst durch Vorhaltung eines Gesetzes zur Bewirkung des Guten bestimmt zu werden. Daher kann man von Gott nicht sagen, dass er Pflichten gegen sich selbst oder andre Wesen habe. Der Begriff der Pflicht hat also nur in Bezug auf sinnlich-vernünftige Wesen Bedeutung und Anwendbarkeit. Sieht man aber auf die Objekte der Verpflichtung oder die Handlungen, zu welchen solche Wesen verpflichtet sein sollen: so ist wieder offenbar, dass es freie, folglich an sich mögliche und willkürliche Handlungen sein müssen. Eine Handlung, die entweder schlechthin oder bedingt unmöglich wäre, als eine praktisch nothwendige zu denken, wäre Widerspruch. Daher der Grundsatz: *Ad impossibilia nemo obligatur.* Zu den unmöglichen Handlungen gehören aber auch die, welche durch das Sittengesetz verboten sind. Diese sind nämlich moralisch unmöglich. Ebendarum kann man nach der vorhin angeführten Regel durch einen Oberen nicht zum Bösen verpflichtet werden. Handlungen endlich, die der Willkür gar nicht unterworfen sind, sind kein Gegenstand der Pflicht, weil alles Sollen sich auf ein mögliches Wollen bezieht, mithin da, wo der Wille

nichts zu küren d. h. zu wählen hat, alle Verpflichtung aufhört. Daher ist niemand verpflichtet, ehrlich (d. h. in der Ehe) oder gut (d. h. von vornehmen Leuten) geboren, schön gestaltet u. s. w. zu sein; und ebendarum ist es unsinnig, einer Person ihre unehrliche oder niedrige Geburt, ihre Misgestaltung oder irgend ein andres Gebrechen vorzuwerfen, wenn sich auch durch solche Vorwürfe nicht schon an sich eine schlechte Denkart ankündigte. Doch giebt es Handlungen, die zwar als bloße Körperverrichtungen betrachtet unwillkürlich sind, auf die aber doch die Willkür einen hemmenden oder befördernden oder sonst modifizirenden Einfluss haben kann, z. B. das Verdauen, das Athmen, das Schlafen, das Träumen u. d. g. Was also in dieser Beziehung der Willkür unterworfen ist, wird ebendadurch zum Pflichtobjekte, z. B. die Verdauung nicht durch Unmäßigkeit zu stören, das Athmen nicht durch beengende Kleidung zu hindern u. s. w.

§. 10.

Wenn auch das Sitten- oder Tugendgesetz für alle sinnlich-vernünftige Wesen der höchste objektive Bestimmungsgrund ihrer Handlungen sein soll: so muss doch bei ihnen noch ein subjektiver Bestimmungsgrund oder eine sogenannte Triebfeder (*motivum — elater animi*) hinzukommen, welche die ganze Gesinnung des handelnden Subjektes dergestalt durchdringt und belebt, dass die aus dem sinnlichen Triebe hervorgehende Neigung oder Abneigung, wenn sie auch den Stoff zur Handlung darbietet, doch nie den Willen selbst und allein bestimmt, weil sonst die Uebereinstimmung der Hand-

lungen mit dem Gesetze nur eine äußere und zufällige sein würde. Jene Triebfeder aber muss ein aus der Vorstellung von der Heiligkeit des Gesetzes hervorgehendes Gefühl sein, welches man am schicklichsten Achtung gegen das Gesetz (*reverentia erga legem*) nennen kann — ein Gefühl, welches der Lust und Freude am Guten um so weniger Abbruch thut, je lebendiger und dauerhafter es ist, indem dadurch das Subjekt immer williger wird, dem Gesetze seine Huldigung darzubringen und so den Gegenstand dieser Huldigung selbst zu lieben.

Anmerkung 1.

Dass das Gewissen oder die Forderung der praktischen Vernunft mit dem Gelüsten oder der Forderung der Neigung nicht immer zusammenstimme, sondern beide vielmehr oft unser Gemüth nach entgegengesetzten Richtungen ziehn, dies lehrt jeden von uns sein innerstes Bewusstsein, wenn er nur aufrichtig gegen sich selbst sein will. Auch kann es nicht anders sein bei sinnlich-vernünftigen Wesen. Denn die Sinnlichkeit als praktisches Vermögen betrachtet ist nichts andres als der bloße Naturtrieb, der in Bezug auf die thierische Natur überhaupt auch Instinkt heißt (Fund. §. 76. und 78). Dieser hat seinen eigenthümlichen Wirkungskreis und fragt nicht nach dem, was recht und unrecht, gut und böß, sondern nur nach dem, was angenehm und unangenehm oder höchstens (durch Reflexion geleitet) was nützlich und schädlich ist. Dies hängt aber nicht von ethischen, sondern bloß von physischen Gesetzen ab. Es ist daher falsch, wenn ein berühmter Dichter (HALLER, glaub' ich) sagt:

Nie fodert die Natur, was uns die Tugend wehrt,
Die Tugend weigert nie, was die Natur begehrt —

man müsste denn unter der Natur blofs die vernünftige verstehen wollen, wo dann nichts weiter als eine Tautologie herauskäme. Ebendarum ist auch der Grundsatz: *Sequere naturam*, oder: *Naturae convenienter vive*, höchst zweideutig, indem er ebensowohl von der sinnlichen als von der vernünftigen Natur des Menschen verstanden werden kann. Wer aber der sinnlichen Natur, seinen natürlichen Antrieben und Neigungen unbedingt folgen, diese also nicht dem gebietenden Ansehn der Vernunft, der Zucht des Gesetzes unterwerfen wollte, der würde nicht einmal zur Rechtmäßigkeit des Verhaltens, geschweige zur Tugendlichkeit des Charakters gelangen. Soll nun aber der Mensch sein Gelüsten dem Gewissen unterwerfen, also zwar nicht die Sinnlichkeit ausrotten, aber doch der Vernunft unterordnen: so wird dies nicht anders möglich sein, als wenn in ihm ein Gefühl herrscht, welches der Gewalt der Neigung, so oft diese allein den Willen bestimmen möchte, Einhalt thut oder Widerstand leistet und ebendadurch die Wirksamkeit des Gesetzes der praktischen Vernunft in Bezug auf den Willen (als einer Norm für alle von diesem abhängigen Handlungen, mithin als eines objektischen Bestimmungsgrundes derselben) befördert. Dieses Gefühl kann nur aus dem Gedanken hervorgehn, dass jenes Gesetz etwas durchaus Unverletzliches und Ehrwürdiges, etwas Heiliges sei; es muss sich aber aus diesem Gedanken entwickeln, wenn derselbe dem Gemüthe stets lebendig genug vorschwebt, und es wird dann das Subjekt immerfort zur Folgsamkeit gegen das Gesetz antreiben, mithin bildlich eine Triebfeder, eigentlich zu reden aber ein subjektiver Bestimmungsgrund des Willens genannt werden können. Ein Gefühl nun, wodurch das Gesetz der

Vernunft sich immer als etwas Unverletzliches und Ehrwürdiges in unsrem Bewusstsein darstellt und daher gleichsam warnt vor Uebertretung und erweckt zur Befolgung seiner selbst, heißt mit Recht Achtung gegen das Gesetz; denn nur der achtet wirklich das Gesetz, welcher sich immer angetrieben fühlt, es auch in der That zu beobachten.

Anmerkung 2.

Die Achtung ist unstreitig ein gemischtes Gefühl. Sie entspringt nämlich aus der Vorstellung eines persönlichen Werthes, der eine gewisse Ueberlegenheit über uns ankündigt. Insofern ist das Gefühl allerdings unangenehm; denn wir fühlen uns durch jenen Werth in gewisser Hinsicht gedemüthigt, indem dessen Vorstellung unsern Eigendünkel (das unbegrenzte Wohlgefallen an uns selbst, das aus dem Bewusstsein unsrer Vorzüge hervorgehende aber leicht in Ueberschätzung ausartende Selbstgefühl) niederschlägt. Zugleich ist es aber auch angenehm; denn wir ergötzen uns doch an jenem Werthe, indem wir uns durch Anerkennung und Schätzung desselben erhoben fühlen. Das Sittengesetz affizirt nun unser Gemüth ebenfalls auf diese zwiefache Weise. Es zeigt uns in der Idee der sittlichen Vollkommenheit einen absoluten persönlichen Werth, den wir zwar nie vollständig besitzen, aber doch nach und nach erstreben können. Wir fühlen uns also dadurch zwar einerseits gedemüthigt, aber anderseits auch erhoben, und gewinnen selbst an eignem Werthe, indem wir jenen absoluten persönlichen Werth mit Wohlgefallen betrachten und zum beständigen Ziele unsers Strebens machen. Hiedurch hebt sich auch der Einwurf, dass Achtung nur gegen Personen, nicht aber gegen etwas Unpersönliches, dergleichen ein Gesetz, eine abstrakte Regel des Verhaltens sei, stattfinden könne. Denn

die Achtung bezieht sich auch bei Personen nur auf den persönlichen Werth, den sie uns vorhalten gleichsam zur Nacheiferung, mithin als Ziel des eignen Strebens. Und die Achtung gegen das Gesetz ist im Grunde doch nichts andres, als Achtung gegen die Vernunft als das Allerpersönlichste in uns. Ja sie kann in höchster Potenz als Achtung gegen Gott selbst, die unendliche Vernunft, den Urquell des Guten, den höchsten Gesetzgeber, betrachtet werden und nimmt auch in jedem religiösen Gemüthe diesen Charakter an. Ebenso verschwindet der Einwand, dass die Achtung etwas Zurückstossendes an sich habe, dass also ein Mensch, der das Gesetz nur achte, demselben nur widerstrebend gehorchen und an der Beobachtung desselben, mithin auch am Guten selbst, das er dadurch vollbringe, keine Lust und Freude haben könne; der wahrhaft Tugendhafte müsse das Gesetz vielmehr lieben, damit er ihm stets willig und gern gehorche, ja damit es ihm scheine, als wenn das Gesetz gar nichts andres foderte, als was er ganz von selbst auch ohne alle Vorschrift thun würde. Wer eine Person wahrhaft achtet, weiß sehr wohl, dass er sie auch in gewissem Grade liebt, weil Achtung ohne einige Beimischung von Liebe nicht bestehen kann, sondern sich dann unausbleiblich in Neid, Furcht oder Hass verwandelt. Daher pflegen Menschen, die nach bloßer Achtung streben und diese erzwingen wollen, alle Liebe zu verlieren, weil sich diese nicht erzwingen lässt; sie erregen aber dann statt Achtung bloß Neid, Furcht oder Hass. Darüber scheinen sie sich nun zwar nach dem Grundsätze der Tyrannen: *Oderint dum metuant*, und weil man, wenn eins von beiden sein muss, doch lieber noch Hass als Verachtung erträgt, hinwegzusetzen. Im Grunde ihres Herzens aber können sie den Wunsch doch nicht unterdrücken, dass sie auch ein wenig geliebt sein möchten, um der

Achtung desto sicherer zu sein. Eben so wer eine Person wahrhaft liebt, weifs sehr wohl, dass er sie auch in gewissem Grade achtet, weil die Liebe gleichfalls nicht ohne Beimischung von Achtung bestehen kann; sie würde sich dann sehr bald in Gleichgültigkeit auflösen. Darauf gründet sich auch die Regel, dass man sich in der Liebe, wie in der Freundschaft, nicht gemein d. h. verächtlich machen solle, weil Verachtung die Liebe unwiederbringlich vertilgt. Wenn nun Achtung und Liebe in Beziehung auf Personen vereinbar sind, so müssen sie es auch in Bezug auf das Gesetz sein. Aber die Achtung wird hier immer das Vorherrschende oder Ueberwiegende sein und bleiben. Denn das Gesetz kündigt sich ursprünglich in uns als etwas so Heiliges an, dass vor seiner Hoheit und Würde jede sinnliche Begierde verstummen muss, da wir ja der Pflicht sogar das Leben zum Opfer bringen sollen. Daher ist ohne Selbüberwindung, ohne innern Zwang und Kampf, ohne Kreuzigung des Fleisches sammt allen Lüsten und Begierden, kein Gehorsam gegen das Sittengesetz, keine wahre Pflichterfüllung in allen durch das Gesetz bestimmten Fällen möglich. Dies wird nun allerdings dem Tugendhaften immer leichter werden; er wird am Guten, was er schafft, indem er seine Pflicht erfüllt, immer mehr Geschmack oder Lust und Freude finden; er wird seine Pflicht und das Gesetz, das sie ihm vorhält, immer mehr lieb gewinnen. Aber bis zur blofsen oder reinen Liebe wird er es in dieser Hinsicht doch nicht bringen, so lang' er ein sinnliches Wesen ist, weil wir nur ein rein-vernünftiges, ein göttliches Wesen einer solchen über alles Sinnliche und Beschränkte erhabnen Gesinnung fähig halten können. Behauptet dennoch jemand das Gegentheil, so hat er entweder das blofse Ideal vor Augen und denkt es durch Selbsttäuschung als wirklich erreichbar, oder er

ist ein prahlerischer Tugendheld, dem es geht wie den prahlerischen Kriegshelden, die keine Furcht vor dem Tode kennen wollen und doch beim Anblick einer bloßen Degenspitze zittern. Solche Heuchler und Scheinheilige aber sind wahrlich gerade am weitesten von dem Ziel entfernt, das sie erreicht haben wollen.

Anmerkung 3.

Die Achtung gegen das Gesetz ist ein sittliches Gefühl und macht die Grundlage aller übrigen sittlichen Gefühle aus. Es stammt nämlich davon ab einerseits die Achtung gegen uns selbst, wieweil wir nicht bloß überhaupt (der Anlage nach) moralische Wesen, sondern auch insonderheit (der That nach) moralisch handelnde oder sittlichgute Wesen sind, anderseits aber die sittliche Scham oder Verachtung unsrer selbst, wieweil wir unsre Würde durch das Bewusstsein einer moralischen Verschuldung vermindert fühlen. Anjenes Gefühl schließt sich wieder an die Zufriedenheit mit uns selbst, an dieses aber die Reue oder Unzufriedenheit mit uns selbst. Wenn man daher den Satz: Folge dem sittlichen Gefühle! als einen praktischen Grundsatz aufstellt (§. 6. Anm. 2): so ist dieser an sich nicht verwerflich, setzt aber doch ein, wenn auch nur dunkles, Bewusstsein eines anderweiten Gesetzes voraus und kann daher nicht als oberster Grundsatz der Moral gelten. -- Die Achtung gegen das Gesetz kann auch ein praktisches Gefühl heißen, wieweil es durch die praktische Vernunft in Bezug auf die Neigung, die sich dem Gesetze unterwerfen soll, bewirkt wird. Es unterscheidet sich ebendadurch von allen bloß pathologischen Gefühlen, welche durch die Neigung selbst erregt werden, wie das Gefühl des Hungers, des Durstes, der Sättigung, der

Betrübniss, der Fröhlichkeit, der Hoffnung, der Furcht, der Rache u. s. w., und theils somatologisch theils psychologisch sind. — Als Triebfeder betrachtet ist die Achtung gegen das Gesetz 1. unbedingt, weil sie von keinen äufsern Bedingungen abhängig ist, wie die Achtung gegen einen Menschen, die zwar in einzelnen Fällen auch ein Antrieb werden kann, das Gute zu thun und das Böse zu lassen, aber doch nur unter der Bedingung, dass wir diesen Menschen als einen aufmerksamen Beobachter unsrer Handlungen wenigstens in Gedanken voraussetzen; 2) unbeschränkt, weil das Gesetz etwas durchaus Ehrwürdiges ist, während wir selbst an den geachtetsten Menschen leicht solche Mängel entdecken, die unsre Achtung gegen dieselben beschränken; 3. allgemeingültig, weil das Gesetz selbst für alle einfach-vernünftige Wesen gilt, während die Achtung gegen einen Menschen nur für diejenigen als Triebfeder wirken kann, die ihn als achtungswürdig erkannt haben. Pathologische Gefühle aber als Triebfedern gedacht, wie Hoffnung eines Vortheils vom Guten oder Furcht eines Schadens vom Bösen, würden die ganze moralische Gesinnung verderben, weil der Mensch alsdann das Gute und das Böse nicht um ihrer selbst, sondern blofs um des Nutzens und Schadens willen thun und lassen, mithin den absoluten Charakter des Guten und des Bösen verkennen und beides als etwas Relatives betrachten würde, so dass er gar wohl in manchen Fällen auf den Nutzen des Guten verzichten und den Schaden des Bösen übernehmen dürfte, wenn er es sonst seinen anderweiten Zwecken gemäfs fände oder etwa glaubte, durch seine Klugheit jenen Nutzen auf andre Art erreichen und diesen Schaden abwenden zu können. Man mag also die Sache betrachten wie man wolle, so bleibt die Achtung gegen das Gesetz immer die einzige echt-sittliche Triebfeder d. h. derje-

nige subjektive Bestimmungsgrund zur Pflichterfüllung, durch welchen diese erst einen echt-sittlichen Werth in den Augen der Vernunft erhält. Darum heissen diejenigen Handlungen, welche nur zufällig (weil etwa die Neigung in einem bestimmten Falle auch auf das Gute gerichtet ist oder es an Reiz und Gelegenheit zum Bösen fehlt) mit dem Gesetze zusammenstimmen, gesetzmässig oder legal, diejenigen aber, welche aus Achtung gegen das Gesetz selbst hervorgehen, sittlichgut oder moralisch im engsten Sinne. Man könnte sie auch Handlungen aus Pflicht oder aus Liebe zum Guten nennen; denn das freudige Rechtthun wird durch den Gedanken an die Pflicht nimmer ausgeschlossen. Daher sagt KANT in seiner Kritik der praktischen Vernunft (S. 154. Aufl. 2.) eben so richtig als schön: „Pflicht! du erhabner, „grofser Name, der du nichts Beliebttes, was Ein- „schmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern „Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, „was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und „schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern „blofs ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im „Gemüthe Eingang findet und doch sich selbst wider „Willen“ [auch bei Bösen] „Verehrung, wenn gleich „nicht immer Befolgung, erwirbt.“ Man vergl. auch (S. 288.) den letzten Satz, welcher mit den Worten beginnt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer „neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, „je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit „beschäftigt, der bestirnte Himmel über mir und das „moralische Gesetz in mir“ u. s. w.

§. 11.

Aus der gewissenhaften Pflichterfüllung entspringt die Tugend. Gewissenhaft aber ist die

Pflichterfüllung nur dann," wenn den Handlungen eine solche Gesinnung zum Grunde liegt, durch welche sie das Gepräge der echten Sittlichkeit annehmen. Da nun diese Gesinnung keine andre ist, als die unbedingte Achtung gegen das Sittengesetz selbst (§. 10): so besteht ebendarin der wahre Charakter oder die wesentliche Form der Tugend. Tugend überhaupt ist also das pflichtmäßige Verhalten eines sinnlich-vernünftigen Wesens aus Pflicht oder aus Liebe zum Guten, Tugenden aber sind die verschiedenen Arten, wie sich die Tugend überhaupt durch eine bestimmte Handlungsweise in Bezug auf gewisse Gegenstände ankündigt.

Anmerkung 1.

Das Wort Tugend bedeutet ursprünglich eine gewisse Tauglichkeit oder Tüchtigkeit, indem es von taugen stammt, wie ἀρετή von ἀρεiv, *aptam esse*, während *virtus* (von *vir*) ursprünglich Mannhaftigkeit oder Tapferkeit bedeutet. *) Daher nimmt man auch diese Ausdrücke oft im weitern Sinne und versteht dann jeden Vorzug darunter, durch welchen jemand zur Erreichung gewisser Zwecke tauglich oder geschickt ist. **) Die Moral aber beschränkt den Sinn

*) PLATO'S Ableitung des Worts ἀρετή von ἀρεiv, wählen, oder gar von αειρεiv, beständig fließen (im Kratylus, *Opp.* I, p. 415. *ed. Steph.*) ist schwerlich die wahre. Doch liesse sich die erste wohl noch mit der obigen vereinigen, da ἀρεiv von ἀρεiv, abstammt.

**) Darum wird auch die künstlerische Fertigkeit sowohl überhaupt als besonders in der Tonkunst von dem Ita-

dieses Wortes auf sittliche Vorzüge, die ein sinnlich-vernünftiges Wesen mit Freiheit erwerben soll, um seiner höhern Bestimmung zu genügen oder das, was schlechthin gut ist, durch sein ganzes Thun und Lassen zu verwirklichen. Tugend in dieser Bedeutung ist also nichts andres als sittliche Vollkommenheit, aber gedacht in Bezug auf den Menschen als ein sinnlich-vernünftiges und darum endliches Wesen. Denn die sittliche Vollkommenheit eines solchen Wesens ist selbst endlich d. h. beschränkt und eines beständigen Wachstums fähig, weil es immer mit widerstrebenden Neigungen zu kämpfen hat, deren Bekämpfung ihm aber immer leichter wird, je öfter es den Sieg davon getragen, indem dadurch seine Achtung gegen das Gesetz und seine Liebe zum Guten immer lebendiger und kräftiger wird. Denken wir uns aber ein unendliches, mithin rein-vernünftiges Wesen: so muss auch dessen sittliche Vollkommenheit unendlich oder unbeschränkt, folglich keines Wachstums mehr fähig sein, indem sein Wille durch Neigungen gar nicht bestimmbar ist. Diefs ist die Idee der Heiligkeit (*sanctitas*) die wir eigentlich nur als Eigenschaft Gottes denken können, die aber zugleich allen sinnlich-vernünftigen Wesen zum Ziel ihres Strebens, mithin als Urbild ihrer eignen Vollkommenheit dient. Darum kann man das Sittengesetz auch so ausdrücken: Strebe nach der Heiligkeit! oder wie es in der Schrift heisst: Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel! Da wir aber diese Vollkommenheit eigentlich nie erreichen, sondern uns nur derselben durch beständigen Fort-

liener vorzugsweise *Virtus* und der Besitzer derselben *Virtuoso* genannt, wenn dieser auch übrigens sehr untugendhaft ist.

schritt in unsrer Vervollkommnung annähern, also Gott nie gleich, sondern bloß ähnlich werden können, so hat jene Vorschrift eigentlich den Sinn: Strebe nach Aehnlichkeit mit Gott! Und da wir durch diese Verähnlichung, der Gesinnung nach, mit Gott in eine geistige Gemeinschaft treten oder gleichsam Eins mit dem Göttlichen werden, so kann man diese Formel auch so ausdrücken: Strebe nach Vereinigung mit Gott! Alle diese Formeln aber haben einen religiösen Charakter und setzen zu ihrem Verständniß einen anderweiten moralischen Grundsatz voraus, wie jene, welche den göttlichen Willen zur obersten Richtschnur des menschlichen Handelns machen (§. 6. Anm. 2).

Anmerkung 2.

Wer nach der sittlichen Vollkommenheit, als Heiligkeit gedacht, mithin nach einem Ziele strebt, das er nie vollständig erreicht, dem er sich aber immer fortschreitend annähert, erlangt ebendadurch eine gewisse Fertigkeit in der Erfüllung seiner Pflicht oder im Guten. Daher kann man die Tugend auch als ein beständiges Streben nach der Heiligkeit und eine daraus hervorgehende Fertigkeit im Guten erklären. Diese Fertigkeit muss aber nicht als eine mechanische d. h. durch bloße Angewöhnung entstandne, sondern als eine freie d. h. aus innerer Huldigung gegen das Gesetz sich immer neu erzeugende betrachtet werden. Die Tugend kann daher der Uebung so wenig als andre Fertigkeiten entbehren, und nicht mit Unrecht foderte der Kyniker DIOGENES diese Uebung (*ωπνησις*) von jedem Freunde der Tugend (DIOG. LAERT. VI, 70. 71). Ebendarauf beruht die Idee einer Asketik (§. 3. Anm.). Hieraus erhellet aber auch, dass man nicht mit CICERO (*de legg.* I, 8.) sagen kann: „*Virtus eadem in homine ac deo est.*“

Denn der Begriff der Tugend passt gar nicht auf das göttliche Wesen als ein heiliges. Wenn man aber in der Mehrzahl von Tugenden redet, also eine Tugend (insonderheit) von der Tugend (überhaupt) unterscheidet: so kann dieser Unterschied sich nicht auf das Wesen und die ursprüngliche Form der Tugend, sondern nur auf die durch den Stoff des Handelns bestimmten Modifikationen jener Form d. h. auf die verschiedenen Gestalten beziehen, unter welchen sich die Tugend in der Erfahrung zu erkennen giebt, z. B. als Mäßigkeit, Keuschheit, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit u. d. g. Diese Gestalten der Tugend (so wie des entgegenstehenden Lasters) alle aufzählen zu wollen, ist ein vergebliches Unternehmen, da sie unendlich mannigfaltig sind und nicht einmal die Sprache genug Zeichen dafür hat, wie schon ARISTOTELES im 3. und 4. Buche seiner Ethik gelegentlich bemerkt. Es ist aber auch nicht nöthig. Denn wer die Tugend überhaupt, also das Wesen derselben hat, bei dem wird sie sich auch nach Beschaffenheit der Umstände und Verhältnisse, unter welchen er handelt, in den mannigfaltigsten Gestalten zeigen. Wem aber jenes Wesen fehlt, dem hilft der Besitz einer einzelnen Tugend nichts, weil diese dann nur eine zufällige, aus anderweiten Motiven hervorgehende, legale Handlungsweise ist. Sehr richtig sagt daher CICERO (*de finibus* V, 23): „*Qualis est omnis haec conspiratio, consensusque virtutum, tale est illud ipsum honestum; quandoquidem honestum aut ipsa virtus est aut res gesta virtute. Quibus in rebus vita consentiens virtutibusque respondens recta et honesta et constans et naturae congruens existimari potest. Atque haec conjunctio confusioque virtutum tamen a philosopho ratione quadam distinguitur. Nam quum ita copulatae conexaeque sint, ut omnes omnium participes sint, nec alia ab alia possit separari: ta-*

„*men proprium suum cuiusque munus est, ut fortitudo in laboribus periculisque cernatur, temperantia in praetermittendis voluptatibus etc.*“ Die weitere Ausführung dieses Gedankens aber gehört in die angewandte Moral.

Anmerkung 3.

Giebt es nun blofs Eine wahre Tugend, bestimmt durch die ursprüngliche Gesetzgebung der praktischen Vernunft selbst und allein: so ist es ein antilogisches Verfahren, wenn man der sogenannten natürlichen oder philosophischen Tugend die christliche oder auch die bürgerliche entgegensetzt und über den Vorzug der einen vor der andern streitet. Was

1. den Gegensatz zwischen der natürlichen und der christlichen Tugend betrifft: so kann man zuvörderst unter jener die Tugend des sich selbst (seinen natürlichen Kräften) überlassenen, unter dieser aber die Tugend des unter einem höhern (göttlichen) Einflusse stehenden Menschen verstehn, indem manche Theologen behauptet haben, dass der Mensch durch sich selbst gar nicht tugendhaft werden könne, sondern die Tugend im Menschen durch Gott unmittelbar bewirkt werden müsse; und dazu dienten nach ihrer Meinung die durch das Christenthum dem Menschen dargebotnen Gnadenmittel, deren Gebrauch das Gemüth jener Einwirkung erst empfänglich machen soll. Sonach gäb' es gar keine natürliche, sondern nur eine übernatürliche Tugend, und eben diese wäre die christliche. Darum nannte auch der Kirchenlehrer AUGUSTIN, der eigentliche Urheber dieser Lehre, die Tugenden der Heiden nur glänzende Sünden (*splendida peccata*). Wir tragen aber kein Bedenken, diese moralische Lehre für sich selbst wi-

dersprechend, ja für immoralisch zu erklären, weil sie die innere Grundlage der Sittlichkeit selbst, die Willensfreiheit, aufhebt, Wer aber diese aufhebt, kann vernünftiger Weise von Tugend und Sünde gar nicht einmal reden. Die Ausflucht, dass doch der Gebrauch oder die Annahme der dargebotnen Gnadenmittel eine freie Willenshandlung sei, ist ganz nichtig. Denn wer nicht schon in einem gewissen Grade das Gesetz achtet und das Gute liebt, also der Gesinnung nach bereits tugendhaft ist, wird nach sittlichen Heilmitteln; die ihm von aussen geboten werden, wenig oder nichts fragen. Soll aber auch jene Gesinnung übernatürlicher Weise oder durch unmittelbare göttliche Einwirkung, die dann nicht anders als zwingend, also in der That eine unwiderstehliche Gnade (*gratia irresistibilis*) wäre, entstanden sein: so bleibt doch wahrlich zwischen dem Menschen und einem Klotz oder Stein, aus dem der Künstler bildet, was er nur will, kein Unterschied mehr übrig. Daher haben Andre den obigen Gegensatz blofs so gedeutet, dass er dem anderweiten Gegensatze zwischen der philosophischen Moral als einer natürlichen und der christlichen als einer positiven entspricht (§. 1. Anm. 2). In diesem Sinne wäre die natürliche Tugend die durch Vernunftgesetze, die christliche aber die durch die sittlichen Vorschriften des neuen Testaments (der Urkunden des Christenthums) bestimmte. Man kann aber als erwiesen annehmen, dass die christliche Moral im Wesentlichen keine andern sittlichen Vorschriften enthält, als die philosophische — vorausgesetzt, dass bei jener das Oertliche und Zeitliche vom Allgemeingültigen gehörig gesondert, und bei dieser die Aussprüche des Gewissens oder der gesetzgebenden Vernunft richtig aufgefasst sind. Jene unterscheidet sich dann von dieser blofs durch ihren religiösen Charakter; und

dadurch würde sich dann auch die christliche Tugend von der natürlichen unterscheiden. Da aber die natürliche Tugend in ihrer ganzen Fülle gedacht auch jenen Charakter annehmen soll, indem der Unterschied des Moralischen und des Religiösen überhaupt nur für die Wissenschaft, aber nicht für das Leben, wo beides innigst verschmolzen, gilt: so kann auch in dieser Hinsicht kein wesentlicher Gegensatz zwischen der natürlichen und der christlichen Tugend stattfinden. — Was aber

2. den Gegensatz zwischen der natürlichen und der bürgerlichen Tugend betrifft: so hebt sich derselbe dadurch auf, dass jene diese mit einschließt. Denn die Vernunft selbst fodert vom Menschen als Bürger Gehorsam gegen die Gesetze des Staats oder ein demselben angemessenes Verhalten, also eben das, was man bürgerliche Tugend nennt. Es muss aber auch hier dieselbe Triebfeder oder Gesinnung zum Grunde liegen, als bei der natürlichen Tugend. Denn ginge die bürgerliche aus bloßer Furcht vor dem Strafen, mit welchen die Staatsgesetze deren Uebertreter bedrohen, oder aus bloßer Hoffnung irgend eines durch deren Befolgung zu erlangenden Vortheils hervor: so wäre sie nichts weiter als Rechtlichkeit des äußeren Verhaltens oder Legalität und hätte keinen sittlichen Werth (§. 10. Anm. 3). Sie wäre daher keine wahre, sondern bloße Scheintugend, wiefern man unter dieser ein tugendähnliches Verhalten ohne tugendhafte Gesinnung versteht. Denn bei solcher Scheintugend kann sogar eine böse Denkart zum Grunde liegen, wie dieß bei allem Heuchlern der Fall ist. Heuchelei aber als ein bloßes Spiel mit dem Heiligen, das man als Maske vorhält, um Andre zum eignen Vortheile zu täuschen, ist unstreitig das gefährlichste Spiel, das man nur immer treiben kann.

Anmerkung 4.

Zu den Scheintugenden gehören auch die sogenannten Temperaments- Familien- Standes- und Nazional-Tugenden, so lange sie einen bloßen Tugendschein hervorbringen und nicht etwa durch anderweite Veredlung des Charakters in echte Tugend übergehn. Wer z. B. aus natürlicher Gutmüthigkeit wohlthätig, aus Mangel an Reizbarkeit enthaltsam ist, handelt freilich nur tugendhaft aus Temperament, weil bei jenem der sympathetische Trieb lebhaft und bei diesem der egoistische Trieb in einer gewissen Hinsicht schwach wirkt; was unstreitig in derjenigen Mischung des Körperlichen und des Geistigen seinen Grund hat, die man Temperament nennt und eben so wenig jemal befriedigend erklären wird, als die sogenannten Idiosynkrasien. Aber es kann doch eben diese natürliche Stimmung eines Menschen für ihn eine Veranlassung werden, dass sich die sittliche Gesinnung in ihm leichter entwickle, weil sie in seinen natürlichen Neigungen keinen zu heftigen Widerstand findet. Daher hat man wohl auch zuweilen bei einzelnen Menschen eine besondere Anlage zur Tugend, eine Art von Tugendgenie, angenommen; ungeachtet es dergleichen im eigentlichen Sinne des Wortes Genie nicht geben kann (Th. Ph. III. §. 62. Anm. 1). Wie lange sich indess die sittliche Gesinnung in einem solchen Menschen noch nicht entwickelt hat und seine ganze Handlungsweise durchdringt: so lange kann auch seine Wohlthätigkeit oder Enthaltsamkeit nur im weitern aber nicht im engern und eigentlichen Sinne für Tugend gelten. Sie ist nur eine rühmliche Eigenschaft, nicht sittliche Vollkommenheit. Daher können sich auch mit solchen Temperamentstugenden sehr bedeutende sittliche Fehler vereinigen. Der Wohlthätige dieser Art verschwendet vielleicht seine Wohlthaten an Unbedürftige und Unwürdige, und

schadet dadurch mehr als er nützt. Der Enthaltsame dieser Art ist vielleicht zugleich härtherzig, träge, gleichgültig gegen das Wohl des Vaterlandes u. s. w. Dasselbe gilt auch von andern rühmlichen Eigenschaften, die man bei gewissen Familien, Ständen oder Völkern gleichsam einheimisch trifft. Die Angewöhnung durch häusliche oder öffentliche Erziehung, vielleicht auch etwas Angebornes, das sich immer weiter fortpflanzt, wie der angestammte Muth, bringen jene Eigenschaften hervor. So rühmlich sie aber auch in äußerer Beziehung sein mögen, so fehlt es doch am innern Werthe, wenn sie nicht durch eine sittliche Denkart veredelt und gleichsam zu wahren Tugenden gestempelt werden. Und ebendarum werden wir auch nie einen Menschen oder ein Volk wahrhaft achten, wenn wir bei ihm nur solche äußere Vorzüge wahrnehmen. Ja wir werden einen Mann nicht einmal einen Tapfern, geschweige einen Helden nennen, wenn wir an ihm nichts weiter erblicken, als einen rohen physischen Muth, der keine Gefahr kennt. Solcher Muth heist daher auch brutal, weil er gleichsam etwas Thierisches ist.

§. 12.

Wiefern die Tugend als zunehmende Fertigkeit im Guten betrachtet wird (§. 11. Anm. 2): insofern ist sie auch einer Gradbestimmung fähig, d. h. die der Tugend zum Grunde liegende Gesinnung erscheint in Ansehung ihrer Wirksamkeit durch das pflichtmäßige Verhalten als intensive GröÙe (Th. Ph. II. §. 45. und 56). Um aber jenen Grad zu bestimmen, hat man nicht bloß auf einzelne tugendhafte Handlungen in Ansehung ihres Umfanges, der ihnen entgegenstehenden Hindernisse und

der dabei mitwirkenden Motive; sondern auch auf die Dauer des tugendhaften Verhaltens zu sehen. Darum bleibt jene Bestimmung immer ungewiss.

Anmerkung.

Die Tugend an sich (*virtus qua noumenon*) wird als etwas Vollendetes oder Absolutes gedacht. Es kann daher in dieser Beziehung von einem höhern oder niedern Grade der Tugend gar nicht die Rede sein. Die durch bestimmte Handlungen in der Zeitreihe erscheinende Tugend aber (*virtus qua phaenomenon*) muss wie jede wahrnehmbare Qualität der Dinge einen Gradualunterschied zulassen. Es kann daher sowohl die Tugend eines und desselben Subjektes zu verschiedenen Zeiten als auch die Tugend verschiedner Subjekte in derselben Zeit oder auch zu verschiedenen Zeiten (z. B. die Tugend des Sokrates als Jünglings und als Mannes, oder die Tugend des Sokrates, des Plato, des Thrasybulus, des Epaminondas, des Cato u. A.) mit einander verglichen werden, um zu bestimmen, welche gröfser oder geringer sei d. h. welche sich der Idee mehr oder weniger annähere. Diese Bestimmung aber ist aus leicht begreiflichen Gründen sehr ungewiss. Denn sehen wir auf einzelne tugendhafte Handlungen: so kommt es dabei nicht blofs auf deren Umfang (z. B. ob jemand durch seine Wohlthaten Vielen nützlich wurde) und die der Ausübung entgegenstehenden Hindernisse (z. B. ob jemand durch seine Wohlthaten viel von seinem Vermögen, seiner Zeit, seinen Genüssen aufopferte) sondern auch auf die mitwirkenden Triebfedern an (z. B. ob jemand aus reiner Menschenliebe oder auch aus Ehrgeiz, Hoffnung von Gegendiensten, Wunsch sich beliebt zu machen u. d. g. wohlthätig war). -Da indessen einzelne tugendhafte Handlungen noch keine

Fertigkeit im Guten beweisen: so muss auch noch die Beständigkeit in der Pflichterfüllung hinzukommen, damit man aus der Dauer des tugendhaften Verhaltens auf das Dasein einer sittlich-guten Gesinnung mit Wahrscheinlichkeit schliessen könne. Ein völlig gewisses Urtheil aber könnte nur ein allwissendes Wesen, dem alle äussern und innern Umstände des Handelnden genau bekannt wären, das also als Herzenskündiger (*καρδιογνωστης*) urtheilte, fällen.

§. 13.

Wenn die Handlungen eines sinnlich-vernünftigen Wesens den Gesetzen, welchen es unterworfen ist, widerstreiten: so heissen sie ungesetzmäfsig oder gesetzwidrig überhaupt (*actiones illegales*). Sind nun jene Gesetze sittliche Gebote oder Verbote und widerstreiten ihnen die Handlungen aus Mangel an Achtung dagegen auf Seiten des Handelnden: so heissen die Handlungen unsittlich (*actiones immorales*). Solche Handlungen werden auch Sünden (*peccata*) und, wenn die öftere Wiederholung derselben eine fehlerhafte, das Subjekt fortwährend beherrschende, Gesinnung, mithin eine zur Fertigkeit gewordene sündhafte Handlungsweise ankündigt, Laster (*vitia, flagitia*) genannt.

Anmerkung 1.

Da die praktischen Regeln (das Wort praktisch im weitern Sinne genommen) von verschiedener Art sind (§. 8. Aam. 2): so sind auch die unregelmäfsigen oder regelwidrigen Handlungen eben so vielfach. Die Verletzung einer problematisch-technischen oder Kunstregel ist ein bloßer Fehler oder eine Unge-

schicklichkeit; die Verletzung einer assertorisch-pragmatischen oder Klugheitsregel ist eine Unklugheit oder Thorheit; die Verletzung einer apodiktisch-praktischen oder sittlichen Regel (eines Sittengesetzes, welches im engeren Sinne eine praktische Regel heisst) ist eine Gesetzwidrigkeit oder Unsittlichkeit. Im letzten Falle heisst die Handlung blofs gesetzwidrig (illegal) wenn man nur auf ihren Widerstreit gegen das Gesetz sieht; unsittlich (immoralisch) aber, wenn man dabei auch eine böse Gesinnung als inneren Grund der gesetzwidrigen Handlung voraussetzt. Diese Voraussetzung findet jedoch nicht immer Statt. Denn wenn z. B. jemand eine fremde Sache in der Meinung, sie sei herrenlos, sich zueignet: so verletzt er allerdings das Gesetz, welches die Zueignung fremder Sachen verbietet. Seine Handlung ist also insofern gesetzwidrig. Aber unsittlich kann man sie doch nicht nennen, weil man in diesem Falle nicht sagen kann, dass er das Gesetz nicht geachtet habe. Es muss also bei Handlungen, welche mit Recht unsittlich heissen sollen, auf Seiten des Handelnden ein Mangel an Achtung gegen das Gesetz vorausgesetzt werden, welcher Mangel eben die böse Gesinnung ist, die der Handlung zum Grunde liegt. Da nun die böse Gesinnung sich durch unsittliche Handlungen äussert, so nennt man diese Handlungen auch selbst böse; und weil die Ausdrücke gut und böse sowohl im absoluten als im relativen Sinne genommen werden können (Fund. §. 80. Anm. 2): so nennt man die unsittlichen Handlungen auch wohl sittlich-böse, wie man die sittlichen sittlich-gut nennt, um anzudeuten, dass gut und böse hier im absoluten Sinne zu nehmen, also blofs auf das Sittliche in den menschlichen Handlungen zu beziehen sei.

Anmerkung 2.

Ebendarauf beziehn sich nun auch die Ausdrücke: Sünde, sündigen, sündlich und sündhaft. Zwar braucht man sie zuweilen auch wohl von bloßen Fehlern, z. B. wenn man von einem Schriftsteller sagt, er habe gegen die Grammatik, und von einem Künstler, er habe gegen die Aesthetik gesündigt, oder es habe sich der Eine an der Sprache, der Andre an der Kunst versündigt. Dieser Sprachgebrauch aber ist wahrscheinlich erst aus dem Griechischen und Lateinischen in's Deutsche übergetragen. Denn dort bedeuten *ἁμαρτανειν* und *peccare* etymologisch allerdings soviel als fehlen oder fehlschießen (*aberrare a scopo*). Das deutsche Sünde aber hat wohl mit Sühne einerlei Wurzel und bedeutet ursprünglich eine Handlung, die der Sühne bedarf, weil man sie als eine Beleidigung der Gottheit denkt. Das Wort Sünde ist daher religiöses Ursprungs und wird ebendeswegen vorzugsweise in der Theologie gebraucht. Aus dieser ist es aber in die Moral übergegangen und bedeutet hier jede unsittliche oder sittlich-böse Handlung, weil eine solche als Verletzung des Vernunftgesetzes auch eine Uebertretung des göttlichen Gebotes und insofern (anthropopathisch von Gott zu reden) eine Beleidigung der Gottheit ist. Eine Sünde setzt daher allemal das Dasein eines Pflichtgebotes voraus, welches verletzt worden; und ebendarum kann auf dieselben Subjekte und Objekte, auf welche der Begriff der Pflicht (§. 9. Anm. 2.) nicht beziehlich ist, auch der Begriff der Sünde nicht bezogen werden. Also können nur sinnlich-vernünftige Wesen (dergleichen wohl alle endliche moralische Weltwesen sein mögen) sündigen. Ihre Sündfähigkeit aber, d. h. der allgemeine subjektive Grund der Möglichkeit zu sündigen, besteht darin, dass sie nicht bloß das (aktive) Vermögen haben,

sich durch das Gesetz der Vernunft selbthätig zu bestimmen, sondern auch das (passive) Vermögen, sich durch sinnliche Antriebe gegen das Gesetz bestimmen zu lassen. Der letzte Grund dieser Passivität aber kann bloß in der Beschränktheit endlicher Naturen liegen, vermöge welcher ihre Thätigkeit nicht reine Spontaneität ist (Fund. §. 69). Da indessen der ursprüngliche Charakter der Endlichkeit oder das eigentliche Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen und der Hervorgang jenes aus diesem für uns, eben wegen unsrer Befangenheit im Endlichen, ein unerforschliches Geheimniß ist: so läßt sich auch der Ursprung der Sünde oder des Bösen in der Welt weder rational noch historisch nachweisen, und der Versuch einer solchen Nachweisung muss allemal entweder auf transzendente Spekulationen oder auf mythische Phantasien führen, von welchen beiderseit die Moral keinen Gebrauch machen kann. *) — Von der bloßen Sündfähigkeit, die zur Naturnothwendigkeit eines endlichen moralischen Wesens gehört und daher an und für sich eben so wenig sündlich oder strafbar, als die Tugendfähigkeit verdienstlich ist, muss die Sündhaftigkeit unterschieden werden. Diese ist ein wirkliches Behaftet- oder Beflecktsein von der Sünde; durch Freiheit entstanden und also auch der Zurechnung fähig. Denn wenn jemand sich durch sinnliche Antriebe gegen das Gesetz bestimmen ließe, während er sich doch vermöge der Freiheit sei-

*) Ob etwa in der menschlichen Natur aufser der bloßen Sündfähigkeit noch ein besonderer Hang zum Bösen liege und was von diesem zu halten sei, gehört in die angewandte Tugendlehre. Die reine braucht von dieser empirischen Modifikation unsrer sittlichen Anlagen keine Notiz zu nehmen.

nes Willens (Fund. §. 82.) durch das Gesetz der Vernunft selbsthätig bestimmen konnte: so muss auch dieses Sich-bestimmen-lassen, diese unterlassene, also für diesen Fall gleichsam aufgegebne Selbsthätigkeit in der moralischen Bestimmung seiner Handlungen, als ein freier Akt angesehen werden, da jedem, der gegen sich selbst aufrichtig sein will, sein Gewissen in einem solchen Falle sagen muss, dass er anders handeln sollte und konnte, also die Schuld von der bösen That doch zuletzt in ihm selbst, nämlich in seinem Willen lag, welcher den sinnlichen Antrieben diesmal lieber folgen wollte, als dem Gesetze. Die Stärke der sinnlichen Antriebe kann hier nicht zur Entschuldigung, vielweniger zur Rechtfertigung dienen, da der Wille als ein freies Vermögen immer in sich selbst stärker ist, mithin die Passivität über die Aktivität im Moralischen nie das Uebergewicht erlangen kann, wenn jemand nur von seiner ganzen moralischen Kraft Gebrauch machen will.

Anmerkung 3.

Wenn die Sündhaftigkeit eines moralischen Subjektes als etwas Stetiges und Herrschendes, gleichsam als eine Quelle immer wiederkehrender sündlicher Handlungen erscheint: so heisst sie Lasterhaftigkeit (von dem altdeutschen lastar = Schande, Schmach, Schimpf) weil sie den Menschen entehrt oder schändet. *) Unter dem Laster überhaupt versteht man also eine zur Fertigkeit gewordene sündhafte Handlungsweise, unter einem Laster insonderheit aber die bestimmte Art, wie sich diese Hand-

*) Die Ableitung jenes Wortes von Last oder lassen ist unstreitig falsch, besonders weil man dann sagen müsste, das Laster sei etwas, das man nicht lassen könne.

lungsweise in Bezug auf gewisse Gegenstände äufsert, z. B. als Laster der Völlerei, der Hurerei, der Verschwendung, des Geizes u. d. g. Das Laster als Fertigkeit im Bösen ist also das gerade Gegentheil von der Tugend als Fertigkeit im Guten. Wie aber diese nicht als etwas Mechanisches, durch bloße Angewöhnung Entstandnes, betrachtet werden darf, sondern immerfort in Beziehung auf die Freiheit gedacht werden muss (§. 11. Anm. 2): so ist diefs auch in Ansehung des Lasters der Fall. Wenn also der Lasterhafte ein Sklav der Sünde oder des Lasters genannt wird, weil ihn das Böse gleichsam so beherrscht, dass es scheint, als hätt' er seine Willensfreiheit gänzlich verloren: so ist diefs doch nur eine bildliche Redensart, weil die Willensfreiheit zu den ursprünglichen Bestimmungen eines vernünftigen Wesens gehört und folglich zwar in verschiednem Grade beschränkt sein, aber nie ganz aufgehoben werden kann. Die Sklaverei des Lasterhaften ist also eine freiwillige. Er könnte jeden Augenblick seine Fesseln zerbrechen, wenn er nur ernstlich wollte. Darum bedauern wir ihn nicht blofs, wie den, der aus Zwang sich in äufserer Sklaverei befindet, sondern es mischt sich in das Bedauern eine Art von Abscheu oder Verachtung, weil wir mit Recht urtheilen, dass der Lasterhafte sich selbst oder das Gesetz seiner Vernunft nicht gehörig achte und ebendarum die Würde eines vernünftigen und freien Wesens nicht, wie er sollte und könnte, behaupte. — Von dem Laster ist aber noch die Untugend zu unterscheiden. Diese ist eigentlich nur die Negazion der Tugend, in dem Sinne, wie man sprüchwörtlich zu sagen pflegt: Jugend hat nicht Tugend. Da aber ein vernünftiges und freies Wesen, sobald es als sinnliches Wesen diejenige Reife erlangt hat, welche nach seiner empirischen Beschaffenheit die natürliche Bedingung der

vollen Entwicklung seines geistigen und körperlichen Vermögens ist, tugendhaft sein soll: so ist alsdann die Untugend oder der Mangel der Tugend schon ein Beweis sittlicher Verdorbenheit oder einer gewissen Annäherung zum Laster. Daher pflegt man auch Handlungsweisen, die man noch nicht geradezu für lasterhaft zu erklären wagt, Untugenden zu nennen, z. B. wenn jemand, ohne der Trunkenheit ergeben zu sein, sich doch zuweilen berauscht, oder wenn jemand, der sonst wohl ehrlich ist, sich doch im Spiele kleine Betrügereien erlaubt, *pour corriger la fortune*, wie LESSING's nobler Franzose sagt.

Anmerkung 4.

Jedes sinnlich-vernünftige Wesen, das natürlich reif und seiner selbst mächtig ist, muss demnach entweder sittlich gut oder sittlich böse, entweder tugendhaft oder lasterhaft sein. Ein sittlich gleichgültiger Zustand kann nur da stattfinden, wo moralische Bestimmbarkeit, wo ein Handeln nach Gesetzen der Freiheit sich gar nicht annehmen lässt, wie bei einem neugeborenen Kinde oder einem ganz blödsinnigen Erwachsenen. Eben so müssen alle Handlungen unter obiger Voraussetzung entweder gut oder böse sein, indem das ganze Handeln eines solchen Wesens von seiner Gesinnung durchdrungen wird. Die scheinbar gleichgültigste Handlung wird dann durch die herrschende Gesinnung, Achtung oder Nichtachtung des Gesetzes, zur guten oder bösen gestempelt. Insofern giebt es also keine schlechthin gleichgültige Handlungen (*actiones absolute indifferentes — αδιαφορα*). Dieser Satz gilt jedoch nur in formaler Hinsicht, d. h. in Bezug auf die allgemeine, von der Gesinnung abhängige, Handlungsweise. In materialer Hinsicht aber, d. h. in Bezug auf den Inhalt und Gegenstand der einzelnen Handlungen, giebt es allerdings

manches, was die Vernunft als moralisch gleichgültig betrachten muss, weil sie es geradezu weder gebieten noch verbieten kann, folglich insofern erlaubt oder dem Belieben des Handelnden überlässt, z. B. ob ich dieses sitzend oder stehend schreiben will, vorausgesetzt dass die Heilsamkeit der einen oder andern Körperlage für den Augenblick mir völlig unbekannt — ob ich für eine Waare zwei einzelne Groschen oder ein Zweigroschenstück geben will, vorausgesetzt dass die Waare nicht mehr werth und ihr Ankauf nothwendig. Es würde unnütze, das Gewissen beschwerende und das Handeln selbst hemmende Grübeleien sein, wenn man in solchen Dingen mit ängstlicher Skrupulosität einen moralischen Unterschied ausklügeln und nicht eher handeln wollte, bis man einen solchen gefunden. Mit Recht könnte man dieß einen moralischen Kleinigkeitsgeist nennen, der alle Tritte und Schritte des Menschen mit geometrischer Genauigkeit ausmessen möchte, ehe sie gethan würden. Dagegen würd' es schon eine unsittliche Denkart verrathen, wenn man sich Handlungen, die offenbar pflichtwidrig sind, unter dem Vorwand erlauben wollte, dass sie unbedeutende Kleinigkeiten betreffen (z. B. Veruntreuungen kleiner Geldsummen). Denn hier giebt es keine Kleinigkeiten (*bagatelles*) keine Sündchen (*peccatilla*) die nach der Lehre einiger Jesuiten dem Menschen nachgesehen werden dürften, sondern wo von Pflicht die Rede, ist alles von Bedeutung. *) — Die Behauptung

*) Vergl. REINHARD'S Schrift vom Werthe der Kleinigkeiten in der Moral (Berlin, 1793. 8.) und Eben-
dess. Abhandlung über den Kleinigkeitsgeist in der
Sittenlehre (in der zweiten Aufl. der ersten Schrift.
Eben-
das. 1798. 8.).

tung aber, dass im Grunde alle Handlungen gleichgültig d. h. an sich weder gut noch böse wären, sondern beides erst durch äußere Gesetze, durch Sitte und Gewohnheit würden — dieser moralische Indifferentismus hebt alle Tugend auf und ist daher schon oben verworfen worden (§. 6. Anm. 3).

§. 14.

Wie die Tugend als zunehmende Fertigkeit im Guten, so lässt sich auch das Laster als zunehmende Fertigkeit im Bösen betrachten (§. 12). Es ist also ebenfalls einer Gradbestimmung fähig, indem auch die dem Laster zum Grunde liegende Gesinnung rücksichtlich ihrer Wirksamkeit durch das pflichtwidrige Verhalten als intensive Größe erscheint. Indessen ist die Bestimmung hier gleichfalls unsicher, weil es dabei nicht bloß auf einzelne unsittliche Handlungen in Ansehung ihres Umfangs, der ihnen entgegenstehenden Hindernisse und der dabei mitwirkenden Motive, sondern auch auf die Dauer des unsittlichen Verhaltens ankommt.

Anmerkung 1.

Wenn die Stoiker behaupteten, alle unsittliche Handlungen und Handlungsweisen, alle Sünden und Laster seien einander eben so gleich, wie alle Tugenden: so reflektirten sie bloß auf die innere Form oder den wesentlichen Charakter des Sittlichen und des Unsittlichen, der Tugend und des Lasters, so wie auf die Heiligkeit des Sittengesetzes überhaupt, welches in allen seinen besondern Anforderungen dem Menschen unverletzlich sein soll. Insofern hatten sie auch ganz Recht. Aber sie gingen zu weit, wenn

sie daraus folgerten, *nec virtutes, nec vitia crescere* (Cic. *de fin.* III, 15). Denn sobald man Tugenden und Laster in der Mehrzahl unterscheidet: so reflektirt man auf das Materiale oder Objektive, worauf sich unsre Handlungen in der Erfahrung beziehen können. In dieser Beziehung aber erscheint beides, sowohl Tugend als Laster, als eine intensive Grösse, die da wächst, je öfter und je beharrlicher man sittlich oder unsittlich handelt. Darum wird auch die Erfüllung der Pflicht dem Tugendhaften immer leichter, dem Lasterhaften immer schwerer. Da die Stoiker dies nicht leugnen konnten, ohne aller Erfahrung zu widersprechen: so halfen sie sich wie gewöhnlich mit einer Unterscheidung, wodurch sie den obigen Satz beschränkten, im Grunde aber aufhoben. Sie liessen nämlich doch eine Erweiterung oder Verbreitung der Tugend und des Lasters in den handelnden Subjekten zu. *Attamen utrumque eorum (virtutis et vitii) fundi quodummodo et dilatari putant* (Cic. *ibid.*). Dies heisst aber nichts andres, als dass Tugend und Laster, als zunehmende Fertigkeiten im Guten und Bösen betrachtet, einer Gradbestimmung fähig seien. Was nun über diese Bestimmung oben (§. 12.) in Ansehung der Tugend gesagt worden, gilt *mutatis mutandis* auch in Ansehung der Sünde und des Lasters. Wir halten mit Recht den für unmässiger, der sich täglich betrinkt, als den, der es nur zuweilen thut, den für unkeuscher, der auch die heiligen Bande der Ehe nicht achtet, als den, der diese noch respektirt, den für habsüchtiger, der auch des Armen nicht schont und selbst durch die grössten Hindernisse, die sich der Befriedigung seiner Habsucht entgegenstellen, nicht von Verletzung fremdes Eigenthums zurückgeschreckt wird, als den, der nur vom Ueberflusse nimmt, wo sich ihm die Gelegenheit dazu von selbst darbietet — überhaupt also den für

unsittlicher, aus dessen Verhalten eine starke, beharrliche, tief eingewurzelte böse Gesinnung hervorleuchtet, als den, dessen Betragen nur zuweilen einen vorübergehenden Mangel an Achtung gegen das Gesetz zu erkennen giebt. Unser Urtheil ist aber freilich auch hier sehr unsicher und schwankend, weil wir doch keinem Menschen in's Herz schauen können.

Anmerkung 2.

Noch unsicherer und schwankender wird die Beurtheilung, wenn man mit einigen Moralisten nach dem Vorgange des ARISTOTELES die Tugend für ein bloßes Mittelmaafs im Handeln (*μεσοτης*) und das Laster für eine bloße Abweichung von diesem Mittelmaafse entweder durch Uebermaafs (*κατ' υπερβολην, per excessum*) oder durch Mangel (*κατ' ελλειψιν, per defectum*) erklärt. ARISTOT. *eth. ad Nicom. II, 5 ff.* Hierauf bezieht sich auch der bekannte Ausspruch des HORAZ: *Est modus in rebus etc.* und das deutsche Sprüchwort: Der Mittelweg ist der beste; wiewohl das letzte mehr eine Klugheitsregel, wie das lateinische: *Medio tutissimus ibis*, als eine Tugendregel sein soll. Nun ist es zwar richtig, wie Aristoteles sagt, dass man nur auf Eine Art gut, aber auf vielfache Art böse handeln kann. Aber daraus folgt nicht, dass die Tugend ein bloßes Mittelmaafs und das Laster eine bloße Abweichung davon sei. Denn erstlich giebt es sittliche Handlungen, die gar nicht als die Mitte zwischen zwei Aeufsersten erscheinen, z. B. die Haltung eines Versprechens, und unsittliche, die nicht als Abweichung davon gelten können, wie Mord, Raub, Ehebruch u. d. g. Zweitens lässt sich bei solchen Lastern, die man als solche Abweichungen betrachten könnte, doch das Verhältniss oft gerade umkehren. Wenn man z. B. sagt, Verschwendung giebt zu viel, Geiz zu wenig aus: so könnte man

auch sagen, Verschwendung spart zu wenig, Geiz zu viel. Endlich aber hat man auf diese Art gar keinen objektiven und zureichenden Maafsstab für das, was gut und böse ist; und wenn man, um allemal die rechte Mitte zu treffen, also des Guten weder zu viel noch zu wenig zu thun, nach der Forderung des Aristoteles allemal erst untersuchen sollte, *ὅτε δεῖ, καὶ ὡς δεῖ, καὶ ἐφ' οἷς, καὶ πρὸς ἑς, καὶ ἕνεκα*: so würde man oft vor allem Ueberlegen nicht zum Handeln kommen. Auch gesteht Aristoteles selbst, dass jene Mitte, welche die Tugend überall halten soll, *εἰ μεσὸν τὸ πραγματὸς, ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς*, also ein subjektives Verhältniss derselben zu uns sei. Diefes ist aber zufällig und veränderlich. Und wenn es nun gar jemanden einfiel, die mathematische Lehre von entgegengesetzten Gröfsen auf diese Theorie von Tugend und Laster anzuwenden: so erschiene das eine von zwei entgegengesetzten Lastern = + a, und das andre = - a, mithin die Tugend als das Zero zwischen beiden oder als das absolute Nichts, weil + a und - a = 0. Es muss aber vielmehr Tugend und Laster als etwas Positives, jedoch so gedacht werden, dass dieses das gerade Widerspiel von jener, mithin insofern freilich negativ ist, weil es die Tugend aufhebt, so wie in Bezug auf den Vermögenszustand eines Menschen dessen Schulden auch etwas Positives (eine wirkliche Gröfse) sind, aber dennoch eine negative (ein *minus* a) genannt werden, weil sie jenen Vermögenszustand vermindern oder gar das ganze Vermögen aufheben können, wenn sie damit bezahlt werden sollen.

§. 15.

Unsittliche Handlungen heifsen vorsätzliche oder Bosheitssünden (*peccata prohaeretica* von

προαιρεσις, der Vorsatz) wenn sie unmittelbar aus einer bösen, den Entschluss zur That selbst motivirenden Gesinnung, Nachlässigkeits- oder Schwachheitssünden aber (*peccata negligentiae*) wenn sie nur mittelbar aus einem dem Entschlusse vorhergehenden Mangel an Achtung gegen das Gesetz entsprungen zu sein scheinen. Sie heißen ferner Begehungssünden (*peccata commissionis*) wenn etwas Verbotenes — was nicht geschehen sollte — gethan, Unterlassungssünden aber (*peccata omissionis*) wenn etwas Gebotenes — was geschehen sollte — nicht gethan worden. Es kann jedoch beides sowohl aus Bosheit als aus Nachlässigkeit stattfinden.

Anmerkung 1.

Ob jemand das Sittengesetz in einem bestimmten Falle aus Bosheit oder aus Nachlässigkeit verletzt habe, lässt sich nur mit Wahrscheinlichkeit beurtheilen. Im ersten Falle nimmt man an, dass der Urheber einer unsittlichen Handlung in dem Augenblicke, wo er sich dazu entschloss, ein klares Bewusstsein von deren Gesetzwidrigkeit hatte, mithin dem Gesetze gleichsam Trotz bot und ihm absichtlich die schuldige Achtung verweigerte. Diefes kann man aber nur selten mit hinlänglicher Sicherheit annehmen; und es scheint selbst die Billigkeit zu fodern, dass man, wo nicht alle Umstände der Handlung ein bedeutendes Uebergewicht für das strengere Urtheil geben, lieber der mildern Ansicht folge und also annehme, es habe jemand nur aus Nachlässigkeit oder Schwachheit gesündigt. Diese Annahme findet aber statt, wenn jemand aus verschuldeter Un-

wissenheit, Unbesonnenheit, Unachtsamkeit oder Uebereilung pflichtwidrig handelte, z. B. wenn er eine Amtspflicht verabsäumte, weil er sich mit dem Umfange seines amtlichen Wirkungskreises nicht gehörig bekannt gemacht hatte — wenn die Heftigkeit einer Begierde ihm diejenige Besonnenheit raubte, die zur klaren Vorstellung des Gesetzes nöthig war — wenn er seine Wohlthaten an einen Unwürdigen verschwendete, weil er auf den Gegenstand seiner Wohlthätigkeit nicht gehörig achtete — wenn er zu eifertig in der Wahl der Mittel zu einem guten Zwecke verfuhr und daher entweder ganz untaugliche oder wohl gar unerlaubte Mittel wählte. Sollen aber dergleichen Handlungen mit Recht als Sünden angesehen werden: so muss dem Entschlusse dazu immer ein gewisser Mangel an Achtung gegen das Gesetz vorausgegangen sein, so dass sie wenigstens mittelbar daraus entstanden. Denn wenn z. B. jemand beim Antritt eines Amtes von seinem Vorgesetzten falsch instruiert und bloß dadurch die Verabsäumung seiner Amtspflicht veranlaßt wurde: so kann man nicht sagen, dass er aus Nachlässigkeit gesündigt habe. Seine Handlung ist dann ein bloßer Fehler (§. 13. Anm. 2). Uebrigens nennt man die Bosheitssünden auch *peccata dolosa* und die Nachlässigkeitssünden *peccata culposa*, welche Ausdrücke aber aus der Rechtslehre (I. §. 65.) entlehnt sind.

Anmerkung 2.

Der Unterschied zwischen Begehungs- und Unterlassungssünden ist an sich nicht bedeutend. Denn er gründet sich bloß auf die verschiedene Gestalt, unter welcher sich das Gesetz in Bezug auf bestimmte Fälle ankündigt, nämlich als Gebot oder Verbot (§. 8. Anm. 1). Indessen lehrt doch die Erfahrung, dass es leichter sei, aus Nachlässigkeit

oder Schwachheit etwas Gebotenes nicht zu thun, als etwas Verbotenes zu thun, weil sich hier das Gewissen stärker zu regen pflegt, mithin, wenn man das Verbotene dennoch thut, ein böser Vorsatz eher anzunehmen ist. Daher sind die meisten Bosheitssünden Begehungs- und die meisten Nachlässigkeitssünden Unterlassungssünden. Gleichwohl ist dies nicht immer und nothwendig der Fall. Wer den in Lebensgefahr schwebenden Feind nicht rettet, wo er kann, damit derselbe in der Gefahr umkomme, unterlässt das Gebotene aus bösem Willen. Wer hingegen aus übelverstandner Wohlthätigkeit sein Vermögen verschwendet und die Seinigen darüber darben lässt, begeht das Verbotene, obwohl ohne bösen Willen. Da man übrigens jedem Gebote auch die Form eines Verbots und umgekehrt geben kann, so ist auch darum der beregte Unterschied von keiner Bedeutung.

Anmerkung 3.

Sogenannte Schoofssünden entstehen meist aus einer zu herrschend gewordenen Neigung, deren Befriedigung man selbst dann, wenn das Gesetz sie verweigert, für etwas Unbedeutendes hält. Sie sind dann recht eigentliche Schwachheitssünden. Indessen kann dabei zuweilen auch ein böser Vorsatz mitwirken, z. B. bei wollüstigen Neigungen, die jemand selbst auf Kosten der verführten Unschuld zu befriedigen sucht. Die Todsünden aber, so wie die Sünde wider den heiligen Geist, gehören nicht in die philosophische, sondern in die theologische Moral, weil jene Ausdrücke lediglich aus der heiligen Schrift als einer positiven Religionsurkunde entlehnt sind und mit der christlich-theologischen Theorie von der Sündenvergebung zusammenhängen, die ganz außer dem Kreise unsrer gegenwärtigen Untersuchung liegt. Wir bemerken also nur beiläufig,

dass jene Ausdrücke wohl Bosheitssünden vom höchsten Grade bezeichnen sollen. Welches ist aber dieser Grad? Unstreitig der, welchen man teuflische oder satanische Bosheit (*malitia diabolica*) nennt. Hier entsteht aber die neue Frage, was das für eine Bosheit sei. Denkt man nun unter dem Satan ein verkehrtes moralisches Ideal d. h. ein Ideal des Bösen, wie unter Gott ein Ideal des Guten: so würde jener ein vernünftiges und freies Wesen von absolut bösem Willen sein, also ein Wesen, das dem Vernunftgesetze nicht bloß aus Mangel an Achtung gegen dasselbe nicht gehorchte, sondern demselben aus positiver Verachtung durchaus widerstrebte, weil es am Bösen selbst seine Lust und Freude hätte und daher dieses auch außer sich durch Verführung anderer vernünftigen und freien Wesen überall zu verbreiten suchte. Das wäre denn allerdings das Maximum, die möglich höchste denkbare Bosheit. Ob aber irgend ein ursprünglich vernünftiges und freies Wesen, ob insonderheit irgend ein Mensch einer solchen fähig sei, dürfte wohl zu bezweifeln sein. Es scheint wenigstens, als wenn ein Wesen von solcher Bosheit gar nicht mehr als ein vernünftiges und freies beurtheilt, mithin ihm auch seine bösen Thaten gar nicht mehr zugerechnet werden könnten, weil ihm das Böse ganz zur andern Natur geworden, folglich seine Handlungen nun aus einer bloßen Naturnothwendigkeit hervorgingen. Was daher auch ERHARD in seiner Apologie des Teufels und DAUB in seinem Judas Ischarioth zur Rechtfertigung der objektiven Gültigkeit der Teufelsidee gesagt haben: so wird es doch für die ihr eignes Wesen erkennende und achtende Vernunft immer ein großer Anstoß bleiben, an das wirkliche und wahrhafte Dasein eines Teufels zu glauben. Wer indessen Gefallen an solchem Glauben findet und des Teufels als eines moralischen

Popanzes zur Abschreckung seiner selbst von bösen Thaten noch bedarf, dem mag man ihn wohl lassen. *)

§. 16.

Da Sittlichkeit schlechthin gut, Unsittlichkeit schlechthin böse ist: so beruht auf jener der innere und unbedingte Werth, die absolute Billigung — auf dieser der innere und unbedingte Unwerth, die absolute Misbilligung — der Handlungen sinnlich-vernünftiger Wesen und dieser Wesen selbst als freier Urheber derselben. Von diesem Werth und Unwerth hängt auch ab das Verdienst und die Schuld dieser Wesen in Bezug auf ihr sittli-

*) Auch KANT sagt in den kürzlich erschienenen Vorlesungen über die philos. Religionslehre, die mir eben, nachdem dieses geschrieben, in die Hände fallen, S. 2: „Die Bosheit denken wir uns, wenn wir den *höchsten Grad* derselben denken, als eine unmittelbare Neigung, die „ohne alle Reue und Lockungen am Bösen Gefallen hat und „es ohne alle Rücksicht auf Gewinn und Vortheil, bloß weil „es böse ist, ausübt.“ Er betrachtet dieß aber bloß als Idee, „um danach die mittlern Grade der Bosheit zu bestimmen.“ Wenn dagegen Manche (wie der Verf. des *Theofon*) meinen, „dass man an den Teufel glauben müsse, um „an Gott glauben zu können“: so ist ein Gottesglaube, der auf so erschlechtem Grunde ruht, wohl nicht zu beneiden. Uebrigens ist ja (nach dem Hamb. Korresp. vom 4. Nov. 1817.) am 14. Oct. d. J. in England der Teufel in Gestalt eines schwarzen Schweins förmlich todtgeschlagen, aufgehängt und verbrannt worden. Also existirt er wenigstens jetzt nicht mehr.

ches Verhalten überhaupt, oder ihr moralisches Verdienst und ihre moralische Schuld. Unschuld aber wäre bloße Abwesenheit der Schuld ohne wirkliches Verdienst.

Anmerkung.

Aller Werth und Unwerth von Personen (denn Werth und Unwerth von Sachen kommt natürlich hier in keinen Betracht) beruht auf ihrer Kausalität d. h. darauf, dass sie durch ihre Kräfte Ursachen von gewissen Wirkungen werden können. Als vernünftige Wesen aber betrachten sie sich nicht bloß als Ursachen überhaupt, sondern auch als freie Ursachen gewisser Wirkungen (Fund. §. 82. Th. Ph. II. §. 66). Ihr Werth und Unwerth beruht also eigentlich auf ihren freien Handlungen. Handlungen aber können einen doppelten Werth oder Unwerth haben, einen äußern oder relativen und einen innern oder absoluten. Jenen haben sie als nützliche oder schädliche, diesen als schlechthin gute oder böse, sittliche oder unsittliche Handlungen. Beurtheilt man nun Verdienst und Schuld der Personen nach dem Werth und Unwerth ihrer Handlungen, so können jene auch in doppelter Beziehung Verdienst oder Schuld haben. Werden nämlich ihre Handlungen bloß als nützlich oder schädlich betrachtet, so haben die Personen auch nur Verdienst oder Schuld in äußerer Beziehung. In dieser Bedeutung nimmt man z. B. die Ausdrücke, wenn von Verdienstorden die Rede ist, oder wenn man sagt, die Schuld vom Tode eines Menschen liege in der Ungeschicklichkeit seines Arztes. Denn jene Orden sind für die bestimmt, welche dem Staate oder auch nur dem Fürsten nützliche Dienste geleistet und sich auf diese Art verdient gemacht haben, sie mögen übrigens in sittlicher Hin-

sicht beschaffen sein, wie sie wollen; und Ungeschicklichkeit an sich ist blofs etwas Mangelhaftes, das freilich Andern schädlich und so die Quelle einer äufsern Verschuldung werden kann. In innerer Beziehung aber findet Verdienst und Schuld erst dann und sofern Statt, wann und wiefern die Handlung auch auf das sittliche Gesetz und die dasselbe achtende oder nichtachtende Gesinnung bezogen, wenn sie also als sittlich oder unsittlich gedacht wird. Darum heifst eben Verdienst und Schuld in dieser engern Bedeutung moralisches Verdienst und moralische Schuld. *) Sie sind daher auch nicht einerlei mit dem, was in der Rechtslehre (I. §. 63.) Verdienst und Schuld heifst. Denn juridisches Verdienst giebt es eigentlich gar nicht, weil das Enthaltene von Rechtsverletzungen nur dann verdienstlich wäre, wenn es aus einer rechtliebenden Gesinnung hervorginge; dann wäre jedoch das Verdienst schon moralisch. Die juridische Schuld aber entsteht aus Rechtsverletzungen als schädlichen Handlungen; und moralische Schuld findet dabei erst dann und sofern Statt, wann und wiefern dabei auch eine unsittliche Gesinnung vorausgesetzt wird. — Was endlich die Unschuld anlangt, so nimmt man freilich diesen

*) Die Ausdrücke Verdienst und Schuld haben in unsrer Sprache eine Zweideutigkeit, welche leicht Verwirrung der Begriffe veranlassen kann und daher noch kurz bemerkt werden muss. Verdienst bedeutet nämlich theils *meritum*, theils *lucrum*, so wie Schuld theils *culpa* theils *debitum*. Beim ersten Worte hilft sich unsre Sprache durch den Artikel. *Meritum* heifst das Verdienst, *lucrum* aber der Verdienst. Das zweite Wort hat immer denselben Artikel, wird aber nach der ersten Bedeutung nur im Singular, nach der zweiten auch im Plural (die Schulden) gebraucht.

Ausdruck nicht blofs in dem obigen negativen Sinne, sondern man versteht darunter auch oft etwas Positives, Verdienstliches und Lobenswürdiges. Dann verwechselt man aber die Unschuld selbst und die Bewahrung derselben mit einander. Diese ist allerdings verdienstlich, wie wenn ein Jüngling oder ein Mädchen seine Unschuld bewahrt; aber die Unschuld an sich giebt noch kein Verdienst. So war es, wenn wir die mosaische Erzählung vom Sündenfalle buchstäblich nehmen, kein Verdienst der ersten Eltern, dass sie sich anfangs im Stande der Unschuld befanden; denn aus Gottes Händen konnten sie nicht anders als unschuldig hervorgehn. Hätten sie aber bei der ihnen auferlegten Probe bestanden und so ihre Unschuld bewahrt, so wäre diefs allerdings verdienstlich gewesen. Die anfängliche Unschuld der ersten Eltern war also nichts weniger als sittliche Vollkommenheit; wie schon ihr nachmaliger Fall beweist. Denn die ihnen auferlegte Probe war so kinderleicht, dass gar kein hoher Grad von Tugend dazu gehört, eine solche Probe auszuhalten. — Dass übrigens Verdienst, Schuld und Unschuld bei leb- und vernunftlosen Wesen nicht stattfinden können, erhellet aus dem Bisherigen von selbst.

§. 17.

Das Verdienst eines endlichen moralischen Wesens ist eben so beschränkt als seine Schuld, weil ein solches Wesen sich sowohl dem Ideale des Guten als dem entgegengesetzten Ideale des Bösen in unendlich verschiedenen Graden annähern kann (§. 11. Anm. 1. vergl. mit §. 14. Anm. 3). Diese Gröfse seines Verdienstes und seiner Schuld aber ist bestimmt durch die intensive Quantität seiner sittlichen

(d. h. sittlich guten oder bösen) Thätigkeit, wie sie sich im Ganzen seines bis zu einem gewissen Zeitpunkte gegebenen Daseins ankündigt.

Anmerkung 1.

Das Ideal des Guten (*idea τῆς ἀγαθῆς*, wie PLATO sagt) ist ein heiliges Wesen, also Gott. Wäre nun hier der Ausdruck Verdienst nicht unpassend: so müsste man sagen, Gottes Verdienst sei unendlich, wie er selbst. Statt dessen ist es besser zu sagen: Gottes Würde ist unendlich, weil Würde (*dignitas*) den innern oder absoluten Werth eines vernünftigen und freien Wesens bezeichnet. Das Ideal des Bösen aber ist der Teufel, dessen Schuld auch unendlich genannt werden müsste, weil ein solches Wesen gar nichts Gutes, sondern lauter Böses und zwar um des Bösen selbst willen thäte, also durchaus oder gleichsam vollkommen böse wäre; was sich aber, wie schon bemerkt, von einem vernünftigen und freien Wesen (das doch allein der moralischen Verschuldung fähig) kaum ohne Widerspruch denken lässt. Die Schuld eines endlichen moralischen Wesens (dergleichen auch der Teufel sein müsste, wenn man nicht nach dem manichäischen Dualismus zwei unendliche im ewigen Widerstreite des Guten und des Bösen begriffene Wesen annehmen wollte) muss also immer als endlich gedacht werden, und eben so sein Verdienst. Denn es kann sowohl in der sittlichen Vollkommenheit als in der sittlichen Unvollkommenheit immer wachsen, wiefern Tugend und Laster als zunehmende Fertigkeiten im Guten und Bösen gedacht werden. Wie aber die Bestimmung des Grades dieser Fertigkeiten unsicher ist (§. 12. und 14.) ebenso und ebendarum ist auch die Bestimmung der Größe des Verdienstes oder der Schuld eines endlichen mo-

ralischen Wesens für uns höchst unsicher. Denn auch hier kommt es nicht auf einzelne gute oder böse Handlungen an, deren Zahl in der Zeitreihe immer zunehmen kann; auch nicht auf die extensive Quantität sittlicher Thätigkeit, weil zufällige Hindernisse diese Thätigkeit dergestalt beschränken konnten, dass sie sich nicht so weit ausbreitete, als es nach der, einem Subjekte inwohnenden, Kraft an sich möglich gewesen. Mithin lässt sich jene Größe bloß nach der intensiven Quantität sittlicher Thätigkeit schätzen, welche aber selbst dann für uns unbestimmbar sein würde, wenn das ganze sinnliche Dasein eines vernünftigen Wesens vor uns läge, weil wir doch nicht in sein Inneres schauen könnten.

Anmerkung 2.

Wenn manche Theologen dem Menschen auch nicht das kleinste Verdienst zugestehn, sondern ihm nichts als Schuld aufbürden wollen: so beruht diese Behauptung auf einem Misverständnisse. Allerdings ist die menschliche Tugend immer unvollkommen, der Mensch also insofern immer mit einer gewissen Schuld behaftet. Daher kann auch der Mensch, wenn er sich im Verhältnisse zur Gottheit, dem höchsten Gesetzgeber und Richter, denkt, sich selbst kein Verdienst beilegen, sondern er muss vielmehr sagen, wie es dort in der Schrift heisst: „Herr, wenn wir „alles gethan, was wir zu thun schuldig waren: so „sind wir doch unnütze Knechte.“ Hieraus folgt aber nicht, dass im Urtheile des Menschen über den Menschen von gar keinem moralischen Verdienste die Rede sein könne. Denn wo nur ein guter Wille, ein ernstliches Streben nach der sittlichen Vollkommenheit, ein Kampf auf Leben und Tod mit dem Bösen stattfindet: da erringt der Mensch schon einen gewissen Werth, er ist würdig der Achtung in den Augen

der Vernunft, sein Verhalten verdient Beifall und Billigung. Er hat also schon ein gewisses, wenn auch beschränktes, Verdienst. Ihm auch dieses absprechen, hiesse ihm allen Muth, alles Vertrauen auf sich selbst rauben. Dass er aber dieses Verdienstes sich nicht überhebe, dass er nicht gleichsam darauf trotzte und pochte, dafür ist schon dadurch gesorgt, dass, je ernstlicher und aufrichtiger der Mensch nach der sittlichen Vollkommenheit strebt, er desto stärker und lebendiger sich seiner Unvollkommenheit bewusst wird. Er fühlt sich also zugleich stets mit Schuld behaftet; und dieses Gefühl demüthigt ihn gewiss so, dass er nie auf sein Verdienst stolz werden kann.

§. 18.

Die Bestimmung des innern Werths oder Unwerths der Handlungen und dem zufolge auch der Person, von deren Wirksamkeit sie abhingen, heisst sittliche Zurechnung (*imputatio ethica s. moralis*) zum Unterschiede von der bloß rechtlichen (*imputatio dicaeologica s. juridica*). Jene geht sowohl auf Verdienst als auf Schuld, und zwar auf beide in ihrer ganzen Gröfse. Da nun Verdienst und Schuld (im eigentlichen oder moraliſchen Sinne) sich nicht übertragen lassen: so kann auch weder fremdes Verdienst noch fremde Schuld als zurechnungsfähig betrachtet werden.

Anmerkung 1.

Was in der Rechtslehre (I. §. 64. nebst den Anmm.) über die Zurechnung im Allgemeinen gesagt worden, gilt auch von der sittlichen. Sie besteht ebenfalls aus zwei Urtheilen, deren erstes die bloße Zurech-

nungsfähigkeit oder Imputativität einer Handlung als freier That eines gewissen Subjektes bestimmt, das zweite aber die wirkliche Zurechnung oder Imputation selbst enthält. Die sittliche Zurechnung unterscheidet sich jedoch von der rechtlichen durch folgende zwei Merkmale:

1. ist jene nicht bloß Zurechnung zur Schuld, sondern auch zum Verdienste. Denn selbst die Nichtverletzung des Rechts oder die Erfüllung der erzwingbaren Rechtspflicht kann sittlich als etwas Verdienstliches betrachtet und darum zugerechnet werden, wenn nicht der Gedanke an den möglichen Zwang oder die Furcht vor der Strafe, sondern die Achtung gegen das Gesetz selbst als eine sittliche Triebfeder den Willen zur Respektirung fremder Rechte bestimmt. Da indessen das Tugendgesetz in seinen Forderungen weiter geht, als das bloße Rechtsgesetz: so würde der, welcher sich in seinem Verhalten gegen Andre auf die Erfüllung der bloßen Rechtspflichten beschränken, folglich Andern zwar nichts zu Leide, aber auch nichts zu Liebe thun wollte, ebendadurch eine unsittliche Gesinnung verrathen. Daher sagt man auch, nicht die Erfüllung der Rechtspflichten, sondern die der Liebespflichten sei verdienstlich, oder diese sei verdienstlicher als jene.

2. Die sittliche Zurechnung sucht auch die ganze GröÙe der Schuld sowohl als des Verdienstes zu bestimmen, indem sie auf die innersten Motive der Handlungen reflektirt, während die rechtliche von diesen abstrahirt und sich nur an das hält, was sich durch die Erscheinung selbst äußerlich offenbart. Daher kann es sich auch treffen, dass die letzte zwei Verbrecher für gleich schuldig erklärt und daher auch mit derselben Strafe belegt, ungeachtet die Grade ihrer Verschuldung, sittlich gemessen, sehr weit auseinander liegen können. Aber eben weil die sittliche

Zurechnung auf die innersten Bestimmungsgründe der Handlungen sehen und den ganzen Charakter des Handelnden umfassen soll, ist sie auf unsrer Seite noch weit unsicherer, als die rechtliche. Nur auf ein höheres Forum bezogen, kann sie als völlig zutreffend gedacht werden.

Anmerkung 2.

Dass Verdienst und Schuld nicht von einem Subjekte auf das andre übertragen werden können, versteht sich eigentlich von selbst, sobald vom Moralschen dabei die Rede ist. Denn dieses muss immer als hervorgehend aus der Freiheit des Handelnden selbst gedacht werden. Weil aber oft das äussere Verdienst auch Andern (z. B. den Kindern eines um den Staat verdienten Mannes) zu Gute kommt oder die äussere Schuld auch Andre (z. B. die Familie eines Verbrechers) in's Verderben stürzt: so ist daraus der in der That widersinnige Gedanke hervorgegangen, dass dieses wohl auch in Ansehung des innern Verdienstes und der innern Schuld der Fall sein könnte. Daraus entwickelte sich dann (in Verbindung mit gewissen geschichtlichen oder doch für geschichtlich gehaltenen Thatsachen, die uns aber hier nichts angehn) weiter die theologische Theorie, dass die Schuld des ersten Menschenpaares auf alle Nachkommen desselben übergegangen sei und, da diese Nachkommen jene fremde Schuld noch durch eigne vermehrten, die ganze Summe menschlicher Schuld nur durch das Verdienst eines nicht blofs völlig Unschuldigen, sondern auch sittlich Vollkommenen ausgetilgt d. h. jene durch dieses gutgemacht oder kompensirt werden konnte und musste. Bei dieser Theorie dachte man sich die Schuld offenbar nicht als *culpa*, sondern als *debitum* (§. 16. Anm.) so dass nun der sündige Mensch als ein Schuldner (*debitor*) und Gott

als ein Gläubiger (*creditor*) erschien. Wie also ein Geldreicher eine fremde Geldschuld bezahlen und dadurch den menschlichen Gläubiger befriedigen kann: so meinte man, könne auch ein Verdienstreicher eine fremde Sündenschuld tilgen und dadurch den göttlichen Gläubiger zufrieden stellen. Dass aber eine Sündenschuld etwas ganz andres als eine Geldschuld und, was im Verhältnisse des Menschen zum Menschen in Ansehung des Eigenthums gilt, nicht auf das Verhältniss des Menschen zu Gott in Ansehung des Sittlichen anzuwenden sei, bedarf wohl keines Beweises. Und wollte man dennoch annehmen, dass eigne Schuld durch fremdes Verdienst getilgt werde: so müsste man auch zugeben, dass umgekehrt fremdes Verdienst durch eigne Schuld getilgt, also völlig unwirksam gemacht werde. Soll aber auf Seiten des fremden Verdienstes ein Ueberschuss bleiben, den man sich nur zueignen dürfe, um dadurch eine Art von eignem Verdienste zu erwerben: so trägt man wieder die juristischen Begriffe der Zueignung und Erwerbung, die nur auf sinnliche Dinge passen, auf das Uebersinnliche über, wohin sie gar nicht gehören (I. §. 37. und 38). Das sittliche Verdienst eines Andern kann man sich nicht anders als dadurch zueignen, dass man es dem Andern in der Sittlichkeit möglichst gleichthut. Diefs ist aber keine Uebertragung des fremden Verdienstes, welche nicht möglich, weil Verdienst im moralischen Sinne das allerpersönlichste und innerste Eigenthum ist, das sich nur denken lässt.

§. 19.

Wer über die Willenshandlungen einer Person und in Bezug auf dieselben über die Person selbst urtheilt, um danach den Werth oder Unwerth von

beiden und die demselben angemessenen Folgen zu bestimmen, der richtet. Es kann aber dieß sowohl von der handelnden Person selbst als von andern vernünftigen Wesen geschehn. Mithin ist jedes moralische Wesen, bei dem sich eine solche Bestimmung seines Werths oder Unwerths und der demselben angemessenen Folgen denken lässt, einer doppelten Gerichtbarkeit unterworfen, nämlich einer innern, die sich auf das eigne Urtheil eines moralischen Subjekts, und einer äußern, die sich auf das Urtheil andrer moralischen Subjekte gründet.

Anmerkung.

Richten ist ursprünglich ein juridischer Ausdruck, indem er so viel als Recht sprechen bedeutet (I. §. 67). Hier aber wird derselbe auf das Moralische im engern Sinne bezogen, wo das Urtheil des Richters nicht nach Rechtsgesetzen, sondern nach Tugendgesetzen bestimmt wird. Dieses Richten aber kann sich nur auf endliche moralische Wesen und deren Handlungen beziehen. Denn bei einem unendlichen moralischen, mithin heiligen, Wesen lässt sich eine solche Bestimmung seines Werths und der demselben angemessenen Folgen nicht denken. Von Gott kann man daher weder sagen, dass er sich selbst, noch dass ihn ein Anderer richte. Seine unendliche Würde, seine mit nichts vergleichbare Vollkommenheit ist keiner Schätzung oder Abwägung fähig. Er selbst ist sich derselben stets unmittelbar bewusst und ist in diesem Bewusstsein selig; wir aber können nur ihn als unsern, nicht über uns als seinen Richter denken. Der letzte Gedanke wäre Vermessenheit,

weil wir dann etwas messen wollten, das über jeden Maafsstab hinausliegt, wo wir uns also nur vermessen könnten.

§. 20.

Das innere Gericht wird vom Gewissen gehalten (§. 5). Wenn nämlich das ursprüngliche Bewusstsein der von der Vernunft geforderten Handlungsweise eines moralischen Subjekts auf dessen eigne Handlungen unmittelbar bezogen und dadurch diese als gut oder böse beurtheilt werden: so wird das handelnde Subjekt sich ebendadurch auch seines Werths oder Unwerths, seines Verdienstes oder seiner Schuld bewusst, und kann vermöge dieses Bewusstseins auch die moralisch nothwendigen Folgen seines Thuns und Lassens nach der Idee einer sittlichen Weltordnung, in welcher das Physische mit dem Moralischen genau zusammenstimmt, bestimmen. Das Gewissen erscheint in dieser Hinsicht als sittliche Urtheilskraft, welche in Bezug auf das eigne Verhalten und das demselben entsprechen sollende Befinden eines moralischen Wesens dessen innerer Richter genannt wird, aber keineswegs als untrüglich angesehen werden kann.

Anmerkung 1.

Wenn die Ausdrücke Gewissen, sittliche Urtheilskraft und innerer Richter als gleichgeltend gebraucht werden: so versteht man darunter nichts andres, als das Vermögen sich selbst zu richten. Dieses Vermögen aber ist kein besonderes, von den übrigen Ankündigungsweisen unsers Geistes

wesentlich verschiednes Thätigkeitsprinzip, sondern ein nothwendiges Resultat unsrer gesammten praktischen Anlagen. Die praktische Vernunft stellt ein Gesetz auf, dem der Wille huldigen soll, und die praktische Urtheilskraft subsumirt alle vom Willen abhängende Handlungen unter das Gesetz, um zu bestimmen, ob sie jener Handlungsweise gemäß oder nicht. Sind nun die Handlungen schon vollzogen, so verknüpft sich damit ganz natürlich der Gedanke an den Werth oder Unwerth, das Verdienst oder die Schuld ihres Urhebers, der nun sich selbst jene Handlungen zurechnet und zugleich bestimmt, was ihm dafür in einer sittlichen Weltordnung gebüre. Er erscheint sich also selbst in seinem Innern als sein eigener Richter vermöge jenes ihm ursprünglich inwohnenden Bewusstseins des Guten und Bösen (*conscientia recti et pravi*) welches eben Gewissen heißt. Man bezeichnet aber mit diesem Ausdrücke nicht blofs das Vermögen des Sich-selbst-richtens, sondern auch den innern Antrieb zu dieser Thätigkeit, z. B. wenn man sagt, das Gewissen rege sich in einem Menschen oder sei in ihm erwacht. Je öfter man nun diesem Antriebe folgt und von jenem Vermögen Gebrauch macht, eine desto gröfsere Fertigkeit erlangt man im Sich-selbst-richten und folglich auch in der Ausübung des Guten und der Vermeidung des Bösen. Daher heißt ein moralisches Subjekt dieser Art und sein Verhalten gewissenhaft, im entgegengesetzten Falle aber gewissenlos. Durchaus gewissenlos aber könnte nur entweder ein vernunftloses oder ein teuflisches Wesen sein. *) Hieraus ergibt sich von selbst, was

*) Sehr richtig sagt KANT in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre S. 99: „Jeder „Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen innern „Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekto

darunter zu verstehen, wenn das Gewissen in Hinsicht auf die empirische Art und Weise, wie es sich in einzelnen Subjekten äußert oder nicht äußert, ein gutes oder böses, enges oder weites, empfindliches oder unempfindliches, feines oder grobes, zartes oder rohes, ruhiges oder unruhiges, freudiges oder trauriges, kräftiges oder ohnmächtiges, wachendes oder schlafendes, vorhergehendes, begleitendes oder nachfolgendes, antreibendes, zulassendes oder abmahnen- des, belehrendes, anklagendes, entschuldigendes, rechtfertigendes, beschönigendes u. s. w. genannt wird. Gewissensbisse aber sind nichts anderes, als Regungen des nachfolgenden und anklagenden Gewissens, die oft so lebhaft sind, dass das Urtheil über die eigne Schuld sich dem Missethäter mit unwiderstehlicher Gewalt aufdringt und ihn sogar zur Aufsuchung des äußern Richters nöthigt, um in der Abbüßung der Schuld eine Art von Beruhigung zu finden. Dieß sind jene Qualen des Gewissens, welche die Alten unter dem Bilde der Rachgöttinnen (*furiae, ἐρινυες*) personifizirten. *)

„(mit Furcht verbundner Achtung) gehalten, und diese über „die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, das „er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem „Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn „er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste „und Zerstreungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber „nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen „oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme „desselben vernimmt. Er kann es in seiner äußersten Ver- „worfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht „mehr zu kehren; aber sie zu hören kann er doch nicht „vermeiden.“

*) SCHULZE in seiner philosoph. Tugendl. §. 46. betrachtet die Regungen des Gewissens, wiefern es sich als

Anmerkung 2.

Dass jedermann nicht nur befugt, sondern auch verbunden sei, sich vor dem Richterstuhle seines eigenen Gewissens immerfort zur Rechenschaft zu ziehn, versteht sich von selbst, weil ohnedieß kein Fortschritt im Guten möglich ist. Gleichwohl ist dieser innere Richter nicht untrüglich in seinen Aussprüchen, und es ist daher kein Widerspruch, wenn das Gewissen in manchen Fällen ein ungewisses, zweifelhaftes oder irrendes genannt wird. *) Denn obwohl das Vernunftgesetz an sich eine sichere Norm der Beurtheilung an die Hand giebt: so ist doch die Beziehung desselben auf alle Fälle und Gegenstände, die einer sittlichen Beurtheilung unterliegen, mit gewissen Schwierigkeiten verknüpft, indem dieselbe nicht bloß ein klares und deutliches Bewusstsein des Gesetzes, sondern auch eine im Anwenden des Allgemeinen auf das Besondere und Einzelne geübte Urtheilskraft fodert. Ueberdies muss beim moralischen Urtheile über uns selbst nicht bloß

innerer Richter äußert, als eine Folge der moralischen Selbsterkenntniß bei denen, die im Guten noch mit Hindernissen zu kämpfen haben, aber nicht beim Tugendhaften. Allein das Gewissen misbilligt nicht bloß, sondern es billigt auch, und regt sich nicht bloß im Lasterhaften, sondern auch im Tugendhaften. Und welcher Tugendhafte hätte nicht noch mit Hindernissen zu kämpfen?

*) Hierauf beziehen sich auch die sogenannten Gewissenskrupel, die nicht mit Gewissensbissen zu verwechseln sind. Denn diese finden nur beim bösen Gewissen Statt; jene aber können auch beim guten stattfinden, wenn es so ängstlich und peinlich ist, dass es auch an ganz unschuldigen Dingen Anstoß nimmt.

auf die Handlungen und deren Verhältniss zum Gesetze, sondern auch auf die innern Triebfedern des Handelns, ob diese sinnlich oder sittlich oder gemischt waren, so wie auf alle Nebenumstände, die auf die Willensbestimmung Einfluss haben konnten, Rücksicht genommen werden. Oft aber sind uns die innersten und geheimsten Bewegungen unsers Herzens selbst nicht bekannt, weil sie meistens dunkle, gleichsam im Hintergrunde des Bewusstseins schlummernde Gefühle sind. Auch verwechseln wir häufig das Urtheil über die Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit einer Handlung mit dem über ihre Sittlichkeit oder Unsittlichkeit. Wenn z. B. jemand einen an sich löblichen Zweck mit lebendigem Eifer für alles Gute verfolgt: so geschieht es leicht, dass er in der Voraussetzung, der Zweck heilige das Mittel, eine zwar unerlaubte, aber von ihm als nothwendiges Mittel zum Zwecke gedachte Handlung vollzieht und so sein Gewissen diese Handlung billigt, ob sie gleich eigentlich gemisbilligt werden sollte. Daher kommt es, dass Mancher sich etwas zum Verdienste anrechnet, wobei nicht nur kein wahres (sittliches) Verdienst, sondern wohl gar Verschuldung stattfindet, wie jene, welche glauben, sie thuen Gott einen Dienst, wenn sie ihre andersdenkenden Nebenmenschen verfolgen oder mit Gewalt zu bekehren suchen, damit diese nicht ewig verdammt werden. Umgekehrt aber kann es auch der Fall sein, dass sich jemand aus Verdruss über fehlgeschlagene Hoffnungen und Wünsche Vorwürfe wegen seiner Handlungen macht, als wären sie unsittlich, während sie nur wegen zufälliger Umstände, die er gar nicht in seiner Gewalt hatte, ihres Zwecks verfehlten. Es ist also möglich, aus irrendem Gewissen ebensowohl unrecht zu handeln, als über geschehene Handlungen unrichtig zu urtheilen.

§. 21.

Soll das äufsere Gericht, nicht blofs ein juridisches, sondern ein moralisches im engern und eigentlichen Sinne sein: so muss ein unendliches moralisches Wesen, welches heilig, allwissend und allmächtig ist, also Gott selbst, als Richter aller endlichen moralischen Weltwesen gedacht werden, um Verdienst und Schuld dieser Wesen genau ermessen und die beiden angemessenen Folgen in einer sittlichen Weltordnung verwirklichen zu können. Diese Verwirklichung heifst sittliche Vergeltung (*compensatio s. retributio moralis*) und zwar Belohnung (*remuneratio*) in Bezug auf das Verdienst, Bestrafung (*punitio*) in Bezug auf die Schuld jener Weltwesen, ist aber nur in einem sittlichen Gottesreiche denkbar.

Anmerkung 1.

Wenn der äufsere Richter schon in Hinsicht auf die blofse Rechtlichkeit des Verhaltens mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, um da, wo er nur Rechtsverletzungen bestrafen soll, das Dasein und die Gröfse der Verschuldung auszumitteln und sein Urtheil gehörig zu vollziehn (I. §. 65 ff.): so leuchtet von selbst ein, dass jenes Richteramt in Hinsicht auf die Sittlichkeit des Verhaltens keinem Menschen oder überhaupt keinem endlichen moralischen Wesen zustehen kann. Denn der äufsere Richter müsste hier das Innere eines handelnden Subjektes völlig durchschauen, um dessen sittlichen Werth oder Unwerth genau zu erkennen. Da nun das handelnde Subjekt dies nicht einmal in Bezug auf sich selbst, als inne-

rer Richter, vermag: so vermag es dasselbe noch viel weniger in Bezug auf andre Subjekte, als äusserer Richter. Wenn es also auch nicht an sich unerlaubt ist, fremde Handlungen oder deren Urheber nach sittlichen Gesetzen zu beurtheilen, um für sich selbst daraus moralischen Nutzen zu ziehn: so würd' es doch offenbar eine unbefugte Anmaassung sein, wenn jemand sein diefallsiges Urtheil in der Eigenschaft eines äussern Richters aussprechen und vollziehen wollte. Daher fehlt es unter Menschen überall an einem sittlichen Gerichte von voller Zuständigkeit (*forum morale plenae competentiae*). Dieses existirt eigentlich nur im Himmel d. h. in der Idee eines moralischen Gottesreiches. Da aber diese Idee nicht blofs ethisch, sondern ethikotheologisch oder religios ist: so gehört das Weitere hierüber in die philosophische Religionslehre. Nur vorbereitend sei hier noch das Folgende bemerkt.

Anmerkung 2.

Belohnung ist die von der praktischen Vernunft als nothwendig anerkannte Folge des Wohlverhaltens, wiewfern das Wohlsein damit im angemessnen Verhältnisse stehen soll. Sie ist also verschieden vom Lohne, der vertragsmäfsig als Ersatz für geleistete Dienste gegeben wird, von Preisen, die zur Aufmunterung in Bezug auf künftige Leistungen ausgedoten und daher auch *praemia auctorantia* genannt werden, von Geschenken, die man aus blofsem Wohlwollen ertheilt, und von Glücksfällen, die auch den Bösen treffen können. Eben so ist Strafe die von der praktischen Vernunft als nothwendig anerkannte Folge des Uebelverhaltens, wiewfern das Uebelbefinden damit im angemessnen Verhältnisse stehen soll. Sie ist also, gleichfalls verschieden von dem Zwange, durch welchen jemand zum Ersatze

des von ihm einem Andern zugefügten Schadens genöthigt wird, von Züchtigungen, durch welche jemand von künftigen Vergehungen abgeschreckt werden soll, von Mishandlungen, die sich jemand aus bloßer Rache oder gar aus Lust an fremden Leiden erlaubt, und von Unglücksfällen, die auch dem Guten begegnen können. Selbst die sogenannten natürlichen (d. h. nach bloßen Naturgesetzen eintretenden) angenehmen Folgen sittlich-guter und unangenehmen Folgen sittlich-böser Handlungen würden nicht als moralische Belohnungen und Strafen angesehen d. h. auf Verdienst und Schuld der endlichen moralischen Weltwesen bezogen werden können, wenn wir uns nicht alle Einrichtungen und Begebenheiten in der Sinnenwelt als abhängig von dem heiligen Willen eines unendlichen Wesens dächten, das alles so geordnet hat und fortwährend leitet, dass die Natur selbst den Zwecken der Sittlichkeit huldigen, das Physische dem Moralischen dienen muss. Daher ist es eine alte Meinung, dass alles Angenehme und Unangenehme, alles Erfreuliche und Traurige, was dem Menschen begegne, in einer gewissen (uns freilich meist unbekannt) Beziehung auf sein Verdienst und seine Schuld stehe, dass es ungeachtet aller scheinbaren Misverhältnisse in dieser Hinsicht zuletzt dem Guten doch wohl und dem Bösen übel ergehe, dass die Nemesis, wenn auch spät, endlich aber doch gewiss den Menschen erreiche, mit einem Worte, dass Gott als moralischer Weltregent das Gute belohne und das Böse bestrafe. Weil wir aber dies im gegenwärtigen Leben nicht wahrnehmen: so wendet sich der Glaube an das künftige und lässt dort den Frommen mit dehmüthigem Vertrauen auf Gottes belohnende Güte hoffen, während der Gottlose die strafende Gerechtigkeit Gottes mit bangem Vorgefühle fürchtet. Die Tugendlehre kann

doch aber keinen Bestimmungsgrund des Willens von dieser Hoffnung und Furcht entlehnen, weil ein solches Motiv die sittliche, dem Gesetze aus reiner Achtung huldigende und das Gute um seiner selbst willen liebende, Gesinnung unausbleiblich verderben, mithin immoralisch sein würde.

Zweites Hauptstück.

Von den Arten der Tugend und Pflicht.

§. 22.

Das Tugendgesetz verpflichtet jedes sinnlich-vernünftige Wesen ebensowohl gegen es selbst als gegen andre Wesen der Art, mit welchen es in Wechselwirkung treten kann, indem die tugendhafte Gesinnung, welche das Gesetz der Vernunft und also auch die vernünftige Natur überhaupt als Quelle der sittlichen Gesetzgebung achtet, diese Achtung ebensowohl auf das eigne Subjekt als auf fremde Subjekte, welche an jener Gesetzgebung theilnehmen, bezieht. Hierauf beruht der Unterschied zwischen Selbfpflichten und Gemeinschaftspflichten, so wie derjenigen Tugenden, welche aus der Erfüllung dieser beiden Arten von Pflichten hervorgehn.

Anmerkung 1.

Das Rechtsgesetz bestimmt nur Pflichten gegen Andre, nicht gegen uns selbst. Denn indem es jedem

sinnlich-vernünftigen Wesen gewisse Rechte ertheilt, so verpflichtet es alle Andern zur Nichtverletzung derselben (I. §. 16). Diese Verpflichtung ist zwar wechselseitig, weil eben jedes sinnlich-vernünftige Wesen berechtigt ist; aber sie bezieht sich doch immer nur auf den Andern als ein berechtigtes Subjekt, nie auf das berechtigte Subjekt selbst. Darum ist auch die Rechtspflicht eine Zwangspflicht, weil sie der Andre im Weigerungsfalle erzwingen darf (I. §. 18). Eine Selbfpflicht aber als Zwangspflicht zu denken, wäre ungereimt, da beim Begriff einer Zwangspflicht nur an äußern Zwang gedacht wird. Ein innerer oder Selbzwang wäre nichts andres als eine Nöthigung von Seiten des Gewissens. Daher kann eine Selbfpflicht nur als Gewissenspflicht gedacht werden. Aber auch von den Gemeinschaftspflichten fallen sehr viele nur unter den Begriff der Gewissenspflicht; und selbst die, welche auch als Zwangspflichten gedacht werden können, werden hier als Gewissenspflichten betrachtet, weil die Tugendlehre eigentlich keine andern als solche kennt und daher dieselben auch als Tugendpflichten bezeichnet. Dass aber das Tugendgesetz zweierlei Pflichten, nämlich gegen uns selbst und gegen Andre, bestimmt, kommt daher, dass es nicht nur einen weitem Kreis von Handlungen umfasst, als das Rechtsgesetz, sondern auch eine ganz andre Forderung an jeden von uns unmittelbar ergehen lässt. Es fodert nämlich eine innere Achtung gegen Alles, was den Charakter der Vernünftigkeit an sich trägt. Da nun jeder von uns diesen Charakter an sich trägt, so verpflichtet es auch jeden von uns zu einer tugendhaften Handlungsweise in Bezug auf sich selbst sowohl als gegen Andre. Es ist also zwar der Grund der Verpflichtung in beiderlei Pflichten derselbe, aber der nächste und unmittelbare Gegenstand der Handlungen, zu welchen wir durch

das Tugendgesetz verpflichtet werden, ist verschieden; und diese Objektsverschiedenheit ist der eigentliche Eintheilungsgrund der Pflichten in Selbst- und Gemeinschaftspflichten. Entfernter und mittelbarer Weise kann freilich die Erfüllung der Selbstpflichten auch Andern und die Beobachtung der Gemeinschaftspflichten auch mir selbst dienen. Aber hieraus folgt keine Identität beider Pflichtarten. Denn sobald ich nur auf das unmittelbare und nächste Pflichtobjekt reflektire, fallen sie in verschiedene Kreise des tugendhaften Handelns. Bloß im eudämonistischen Moralsysteme (§. 7. Anm.) würden sie zusammenfallen, wenn man es mit strenger Folgerichtigkeit durchführte. Denn hier könnt' es eigentlich bloße Selbstpflichten geben, weil alles, was man in Bezug auf Andre thäte, doch nur darum und sofern pflichtmässig wäre, weil und wiefern es die eigne Glückseligkeit des Handelnden beförderte. Die Gemeinschaftspflicht, wenn man dergleichen noch annähme, wäre dann eigentlich nur ein Rathschlag der Klugheit, nämlich sich gegen Andre wegen der unvermeidlichen Wechselwirkung, in der man einmal mit ihnen steht, so zu nehmen, dass man sie nicht nur zu keiner schädlichen Gegenwirkung, sondern vielmehr zu einer heilsamen Mitwirkung, d. h. zur Beförderung unsres eignen Wohls anreize. Die beiden Hauptregeln des Verhaltens gegen Andre wären also dann: Schade keinem Andern, damit er dir nicht wieder schade! — Sei gefällig gegen Andre, damit sie es wieder gegen dich seien!

Anmerkung 2.

Wenn einige Moralisten gemeint haben, es gebe nur Pflichten gegen Andre, nicht gegen uns selbst: so beruht diese Meinung auf einem Misverstande, indem man sich einbildete, Pflicht sei nicht Nöthigung

durch's Gesetz, sondern durch den Willen, und dieser müsse ein fremder sein, weil der Wille sich nicht selbst nöthigen könne. So sagt KLOTZSCH in seinem Versuch einer moralischen Anthropologie S. 63: „Spricht man von Pflichten gegen jemanden, so werden hiezu zwei verschiedene Personen vorausgesetzt, von welchen die eine der andern etwas zu leisten schuldig ist; und da ein und derselbe Mensch doch nicht als gedoppelte Person betrachtet werden kann“ — was doch sehr häufig in vielen Verhältnissen des menschlichen Lebens geschieht — „so ist es nach KANT“ — der aber den Unterschied zwischen Pflichten gegen sich selbst und gegen Andre weder zuerst aufgestellt noch auch verworfen hat — „ein Widerspruch, von Pflichten gegen sich selbst zu reden. Zwar sucht er sich durch „eine Künstelei hier heraus zu helfen“ — nämlich durch Unterscheidung einer wirklichen und einer idealen Persönlichkeit, eines erscheinenden Menschen (*homo phaenomenon*) und eines intelligibeln Menschen (*homo noumenon*) der jenem das Gesetz giebt und ihn auch danach richtet; — „aber vergeblich! Nur die „Vorstellung von dem gerechten Willen eines Andern kann mir den Entschluss abnöthigen, ihm Folge „zu leisten. Hieraus entspringt erst der Begriff von „Verbindlichkeit und Pflicht.“ — Keineswegs. Ein fremder Wille kann mich wohl material, aber nicht formal verpflichten, wie bereits oben (§. 9. Anm. 1.) gezeigt worden. Der eigentliche Verpflichtungsgrund liegt immer in der Vernunft, welche eben auch bestimmt, ob der Wille eines Andern gerecht sei, so dass er uns zu irgend einer Handlung verpflichten könne. Diese Vernunft aber ist nicht als die individuelle dieses oder jenes Menschen, sondern als die gemeinschaftliche aller sittlichen Wesen (*λογος κοινος* nach den Stoikern) zu denken. Ebendarum ist die

vorhin angeführte Unterscheidung keineswegs eine kantische Erfindung oder bloße Künstelei, sondern in der Natur der Sache selbst gegründet. Sie ist daher auch in allen Moralsystemen, die von einer Gesetzgebung der Vernunft ausgehen, wenn nicht ausdrücklich, doch stillschweigend angenommen.

Anmerkung 3.

Da die Selbfpflichten auf das Ich gehen, so ist ihr Umfang völlig bestimmt. Nicht so bei den Gemeinschaftspflichten. Denn wenn diese nur als Pflichten gegen Andre überhaupt gedacht werden, so fragt sich's: Wer sind diese Andern? Hierüber sind die Moralisten nicht einig. Manche nehmen z. B. auch Pflichten gegen Thiere, gegen Verstorbene, gegen Gott an, manche nicht. Nimmt man die Sache bloß logisch und theilt die Pflichten gegen Andre, um den Umfang dieses Begriffs zu bestimmen, nach dem Principe der Dichotomie (Th. Ph. I. §. 125.) wieder von Neuem ein, so ergibt sich folgende Klassifikation der Pflichten in Ansehung ihrer möglichen oder bloß denkbaren Objekte:

- I. Pflichten gegen sich selbst oder das Ich.
- II. Pflichten gegen andre Wesen oder das Nichtich.
 - A. gegen leblose Wesen.
 - B. gegen lebendige Wesen.
 - 1. gegen vernunftlose Wesen (Thiere, bruta).
 - 2. gegen vernünftige Wesen.
 - a. gegen menschliche Wesen (Menschen) sowohl
 - a. lebende, als
 - β. verstorbene.
 - b. gegen übermenschliche Wesen, sowohl
 - a. von endlicher Natur (Engel) als
 - β. von unendlicher Natur (Gott).

Was nun 1. die leblosen Wesen betrifft, so ist offenbar, dass wir keine Pflichten gegen dieselben haben können, weil sie sich nicht als Theilnehmer an der Gesetzgebung der Vernunft betrachten lassen, mithin uns auch nicht zu einer Handlungsweise verpflichten können, die ein Ausdruck unsrer Achtung gegen die vernünftige Natur überhaupt wäre. Alles Leblose dürfen wir also schlechthin als Mittel für unsre Zwecke brauchen; und wenn dabei unsre Handlungsweise pflichtmäßigen Schranken unterliegt, so gehen diese nur aus der Rücksicht auf die vernünftige Natur in uns und Andern hervor. Es würde z. B. pflichtwidrig sein, ein lebloses Ding zu zerstören, welches fremdes Eigenthum ist oder an dessen Erhaltung der Menschheit überhaupt gelegen sein muss. Der Muthwille also, welcher sich an solchen Erzeugnissen der Natur oder der Kunst vergreift, die zum Vergnügen, zum Nutzen oder zur Bildung der Menschen dienen, ist allerdings pflichtwidrig, weil der Mensch dadurch nicht nur eine seiner vernünftigen Natur unwürdige und gleichsam thierische Rohheit (Brutalität) sondern auch eine der tugendhaften Gesinnung durchaus widerstrebende Nichtachtung der Zwecke der Menschheit verräth. Daher heisst es mit Recht: „Im Erhalten liegt Tugend, im Zerstören Laster.“ Aber dass der Zerstörer einer Mauer oder einer Bildsäule seine Pflicht gegen diese Dinge selbst verletzt habe, wird wohl niemand behaupten. — Schwieriger ist die Frage

2. in Ansehung der Thiere. Da diese Leben und Empfindung mit uns gemein haben, so haben ihnen Manche auch Vernunft oder wenigstens ein Analogon derselben beigelegt. Hieraus folgerten dann einige Moralisten weiter, dass der Mensch kein Thier schlachten und essen dürfe; wiewohl diese Behauptung auch mit der Hypothese von der Seelenwanderung

(Th. Ph. II. §. 161. Anm.) zusammenhing, indem man meinte, der Mensch könnte sich auf diese Art wohl gar an seinen Eltern vergreifen, wenn nach deren Tode ihre Seelen unglücklicher Weise in solche Thiere gefahren, deren Fleisch wir zu unsrer Nahrung zu brauchen pflegen. Allein auch von dieser ganz unerweislichen Hypothese abgesehn, folgt doch ganz richtig aus der angenommenen Vernünftigkeit der Thiere, dass wir Pflichten gegen dieselben als Mittheilnehmer an der sittlichen Gesetzgebung haben. Dann muss man aber noch einen Schritt weiter gehn und nicht blofs das Schlachten und Essen, sondern auch das Töden der Thiere überhaupt, aufser dem Falle gerechter und darum schuldloser Nothwehr, ja selbst das gewaltsame Einfangen und Zähmen der wilden Thiere, um sie als Haussklaven zu brauchen, für pflichtwidrig erklären. Denn alles, was sich gegen die Menschenklaverei sagen lässt, gilt auch gegen die Thiersklaverei, sobald man allen animalischen Wesen Vernunft beilegt, sei es in welchem Grade man wolle (I. §. 116. Anm. 1). Da indessen hiezu kein hinreichender Grund vorhanden, vielmehr die Vernunft als ein ausschließliches Eigenthum der menschlichen Natur, wenn blofs von irdischen Naturen die Rede, anzusehen ist (Th. Ph. II. §. 143): so kann die Moral auch keine Pflichten gegen die Thiere anerkennen. Hieraus folgt aber keineswegs, dass es für uns kein pflichtmäßiges Verhalten in Bezug auf die thierische Natur aufser uns gebe. Vielmehr ist es unsre Pflicht, Leben und Empfindung in derselben möglichst zu schonen, zu erhalten und zu befördern. Denn die Vernunft muss es als einen allgemeinen Naturzweck betrachten, dass Leben und Empfindung auf der Erde möglichst verbreitet sei. Zum vernunftmäßigen, also auch pflichtmäßigen und tugendhaften, Handeln gehört aber auch, dass man

den Zwecken der Natur gemäß handle. Daher soll der Mensch, um nicht sich selbst zu entehren, kein Thier, wär' es auch der geringste Wurm, muthwillig quälen oder tödten, weil er sich dadurch selbst unter die Thiere erniedrigen würde, die einander nur um der Selberhaltung willen befeinden. Wenn also dieses Gesetz der Selberhaltung auch den Menschen berechtigt, die Thiere überhaupt seinen Zwecken zu unterwerfen und daher einige zu zähmen und lebendig zu benutzen, andre entweder um ihrer Schädlichkeit oder um der eignen Ernährung willen zu tödten: so soll er doch dabei sich jeder Mishandlung der mit ihm selbst verwandten thierischen Natur enthalten. *) Kommt hiezu noch der religiöse Gedanke an den Urheber der Natur, der vielleicht auch in Ansehung der vernunftlosen Thiere seine höhern, uns noch verborgenen, Zwecke hat: so wird der Mensch sich innig freuen, dass auch außer ihm soviel Leben und Empfindung verbreitet ist, und die thierische Natur selbst mit einer gewissen Zuneigung und Scheu behandeln, die aber der Liebe und Achtung gegen Menschen immer nachstehen muss. **) — Was

*) Trefflich sagt MARKAUREL in seiner Schrift *εις εαυτον* VI, 23: *Τοις αλογοις ζωοις και καθολοις πραγμασι και υποκειμενοις, ως λογον εχων, λογον μη εχουσι, χωρ μεγαλοφρονως και ελευθερωσ.* Was soll man nun zu den Thiergefechten, den Parforce-Jagden, den Quälereien der Thiere in unsern Kinderstuben und Küchen sagen? — Wahrlich vom Thierquäler ist nur Ein Schritt zum Menschenquäler! — Selbst wissenschaftliche Zwecke können dergleichen Quälereien nicht rechtfertigen. Denn diese Zwecke lassen sich auch auf andre Art erreichen.

**) Die Zuneigung zu gewissen Hausthieren artet besonders bei Frauen oft in eine solche Zärtlichkeit aus, dass

3. die Verstorbenen betrifft, so ist es dem menschlichen Herzen so natürlich, denen, die man im Leben geliebt und geachtet, diese Gefühle auch nach dem Tode noch zu bewahren, dass der Moralist ebendadurch auch bestimmt werden kann, Pflichten gegen Verstorbene anzunehmen. Wenn aber ein gegenseitiges Pflichtverhältniss stattfinden soll, so müssen die Personen doch in Wechselwirkung stehen. Da nun eine solche zwischen Lebenden und Verstorbenen nicht erweislich, indem alle darauf sich beziehenden Erzählungen wegen ihrer Zweideutigkeit keinen Glauben verdienen: so muss die Moral wenigstens so lange von dergleichen Pflichten schweigen, bis durch unzweifelhafte Thatsachen die fortdauernde Gemeinschaft der Todten mit den Lebendigen erhärtet worden. Indessen ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst und die Menschheit überhaupt, einen menschlichen Leichnam menschlich (nicht wie todes Vieh) zu behandeln, die billigen Wünsche eines Sterbenden in Bezug auf die Zukunft gern zu erfüllen, den Verstorbenen geweihte Denkmäler und Ruheplätze unverletzt zu erhalten und auch den guten Namen derer, die aus unsrer Mitte getreten und sich nicht vertheidigen können, nicht durch Verleumdungen zu beflecken. Dies will unstreitig auch der Grundsatz sagen: *De mortuis non nisi bene*. Denn dass man

ihnen ihr Papagei oder Schoofshund werther ist als Gatte und Kinder. Aber auch bei Männern, welche Liebhaber vom Reiten und Jagen sind, findet man nicht selten, dass sie ihre Pferde und Hunde besser behandeln, als die Menschen, welche das Unglück haben, ihnen untergeben zu sein. — Die Verehrung der Thiere als göttlicher Wesen (Zoolatrie) ist eine Ausgeburt des Aberglaubens, die nur auf gewissen Kulturstufen der Menschheit vorkommen kann.

auch von Bösen nach ihrem Tode Gutes rede oder überhaupt gar kein nachtheiliges Urtheil über einen Verstorbenen fälle, kann vernünftiger Weise nicht gefodert werden. — Was von Verstorbenen gilt, gilt

4. auch von Engeln, man mag nun unter diesen bloß geistige Wesen höherer Art, die man auch Dämonen nennt, oder die vernünftigen Bewohner jener entfernten Weltkörper verstehn, die wir unter dem Namen des Himmels befassen. Auch hier hat die Einbildungskraft, die sich in Ansehung der Geisterwelt so gern ihren Träumereien überlässt, allerlei Verhältnisse erdichtet, die sich auf eine Verbindung des Menschen mit jenen unsichtbaren Wesen beziehen sollen. Da aber diese Gemeinschaft höchst problematisch ist und wir nicht einmal vom Dasein solcher Wesen aus irgend einem theoretischen oder praktischen Grunde mit voller Gewissheit überzeugt sein können: so kann uns die Vernunft auch keine Pflichten gegen dieselben auflegen. Hierüber sind auch die Moralisten wohl größtentheils einig. Weit streitiger aber ist die Frage, welche

5. unser Verhältniss zu Gott und die darauf sich beziehenden Pflichten betrifft. Setzt man voraus, dass derjenige, gegen den wir verpflichtet sein sollen, auch wieder gegen uns verpflichtet sein, dass also bei allen Pflichten gegen Andre ein wechselseitiges Pflichtverhältniss stattfinden müsse: so ist offenbar, dass es dann keine Pflichten gegen Gott geben könne. Denn der Pflichtbegriff ist überhaupt nicht anwendbar auf Gott als ein verpflichtetes Subjekt (§. 9. Anm. 2). Also kann Gott auch nicht als verpflichtet gegen uns zu irgend einer Handlungsweise gedacht werden. Setzt man ferner voraus, dass derjenige, gegen den wir verpflichtet sein sollen, unsrer Wirksamkeit unterworfen sein, dass also bei allen Pflichten gegen Andre wenigstens eine auf Wechsel-

wirkung beruhende Gemeinschaft stattfinden müsse: so kann es auch dann keine Pflichten gegen Gott geben. Denn Gott als ein schlechthin unabhängiges, mithin allgenugsames Wesen (Th. Ph. II. §. 188. Anm.) ist über alle Bestimmbarkeit seines Seins und Wirkens von Seiten jedes endlichen Wesens erhaben. Er bedarf unsrer nicht; wir können ihm nichts geben oder leisten, was er nicht schon in seiner ursprünglichen Machtvollkommenheit hätte; und eben so wenig können wir ihm etwas davon entziehen, können ihn nicht hemmen in der Ausführung seiner Zwecke oder stören in seiner Seligkeit. Die Pflichten gegen Gott scheinen sonach gleichsam ein leeres Fach in der Moral zu sein, das sich mit keiner menschlichen That ausfüllen lässt. Bedenkt man aber auf der andern Seite, dass der Mensch Gott nicht nur überhaupt als ein heiliges Wesen im höchsten Grade zu achten, sondern auch dessen Willen als sein Gesetz anzusehn, mithin Gott als obersten Gesetzgeber und Richter aller endlichen moralischen Weltwesen zu verehren habe: so erscheinen wieder alle Pflichten des Menschen gegen sich und Andre als Pflichten gegen Gott. Denn wir sind durch Gottes heiligen Willen dazu verpflichtet und sind demselben unbedingten Gehorsam schuldig. Dieser Gesichtspunkt aber ist nicht mehr bloß moralisch, sondern religios. Wenn es also gewisse Gesinnungen und Handlungen giebt, die sich nothwendig auf Gott als den Urheber und Vollzieher des Sittengesetzes, als den moralischen Weltregenten beziehn: so können diese wohl als Pflichten gegen Gott aufgeführt werden, aber nicht in der Moral, sondern in der Religionslehre, wo sie dann schicklicher Religionspflichten heißen. Auf diese Art werden wir auch im gegenwärtigen Systeme der praktischen Philosophie verfahren. — Uebrigens gilt alles Bisherige nur in Bezug auf die

Wissenschaft und den ihr angemessenen Ausdruck. Im Leben und nach dem für's Leben bestimmten volkmäßigen Redebrauche kann man unbedenklich nicht nur von Pflichten gegen Gott, sondern auch von Pflichten gegen Verstorbne, gegen Thiere und gegen die leblose Natur sprechen.

§. 23.

Vermöge des Tugendgesetzes ist jedes sinnlich-vernünftige Wesen verpflichtet, die Würde der vernünftigen Natur in sich und Andern dergestalt zu achten, dass es nicht nur alles lasse, wodurch den Zwecken solcher Wesen Abbruch geschehen würde, sondern auch alles thue, wodurch jene Zwecke befördert werden können — vorausgesetzt nämlich (was sich hier eigentlich von selbst versteht) dass jene Zwecke auch von der Vernunft gebilligt werden oder Zwecke der vernünftigen Natur selbst seien. Hieraus entspringt der Unterschied zwischen Pflichten der Gerechtigkeit und Pflichten der Gütigkeit. Jene sind ihrem Wesen nach negativ, diese positiv, ob sie gleich in ihrer Anwendung auf bestimmte Fälle diesen Charakter umtauschen können. Gerechtigkeit und Gütigkeit selbst können demnach als die beiden Haupttugenden (*virtutes cardinales*) betrachtet werden, durch welche alle sittlich-gute Handlungsweisen eines sinnlich-vernünftigen Wesens, welche als besondere Tugenden aufgeführt zu werden pflegen, bedingt sind.

Anmerkung 1.

Gerechtigkeit im ethischen Sinne ist etwas andres als Gerechtigkeit im juridischen Sinne,

obgleich das Wort seinem Ursprunge nach juridisch ist (I. §. 21). Jene bezieht sich nicht blofs auf Andre und den im Verkehre mit ihnen zu beschränkenden äufsern Freiheitsgebrauch, sondern auch auf das handelnde Subjekt selbst und dessen innere Gesinnung, durch welche eben dessen Handlungsweise den Charakter der Tugend annimmt. Die Tugend der Gerechtigkeit ist also diejenige sittlich-gute Handlungsweise, vermöge der man aus Achtung gegen die Würde der vernünftigen Natur in sich selbst und Andern alles unterlässt, wodurch den Zwecken sinnlich-vernünftiger Wesen Abbruch geschehen würde. Daher ist auch eine Pflicht der Gerechtigkeit mehr als eine blofse Rechtspflicht. Es ist Rechtspflicht, seine Schulden zu bezahlen, aber eine Pflicht der Gerechtigkeit, dies gern und willig und daher selbst dann zu thun, wenn es nicht erzwungen werden könnte. Es ist eine Pflicht der Gerechtigkeit, auch sein eigenes Leben nicht zu zerstören, während nach der Rechtspflicht blofs die Zerstörung eines fremden Lebens unerlaubt ist. Unmäßigkeit im Genusse der Nahrungsmittel widerstreitet der Pflicht der Gerechtigkeit gegen sich selbst, während in dieser Beziehung gar keine Rechtspflicht stattfindet. Denn was geht es Andre an, wenn ich mich durch Trunkenheit entehre, wofern ich nur in diesem Zustande ihr Rechtsgebiet unverletzt lasse? — Das Prinzip aller Pflichten der Gerechtigkeit ist daher kurz ausgedrückt der Satz: Unterlass alles, was den Zwecken der Vernunft widerstreitet, aus Achtung gegen die Würde eines vernünftigen Wesens! Und der Grund dieses allgemeinen Pflichtgebotes ist, weil die Maxime, den Zwecken der Vernunft entgegen zu wirken, unmöglich als Gesetz für alle vernünftige Wesen gelten könnte (§. 6). Hieraus erhellet zugleich der negative Charakter der Pflichten der Gerechtigkeit. Denn

ihr allgemeines Prinzip hat die Gestalt eines Verbots. In seiner Anwendung auf bestimmte Fälle und Gegenstände aber werden dadurch nicht immer bloße Unterlassungen, sondern auch oft wirkliche Thätigkeiten gefodert, z. B. die gewissenhafte Erfüllung eines Versprechens, wenn es auch nach dem Rechtsgesetze keinem Zwange unterliegen würde; die freiwillige Erklärung der Wahrheit in Fällen, wo uns niemand der Unwahrheit überführen könnte u. d. g.

Anmerkung 2.

Gütigkeit ist etwas andres als Güte, wiewohl der gemeine Redegebrauch beide Ausdrücke oft verwechselt, wie im Lateinischen *benignitas* und *bonitas*. Denn die sittliche Güte, welche eigentlich Gütheit heißen sollte, äußert sich ebensowohl durch Gerechtigkeit als durch Gütigkeit. Die Tugend der Gütigkeit ist nämlich diejenige sittlich-gute Handlungsweise, vermöge der man aus Achtung gegen die Würde der vernünftigen Natur in sich selbst und Andern alles thut, wodurch die Zwecke sinnlich-vernünftiger Wesen befördert werden können. Wer also Vollkommenheit und Glückseligkeit, unter welchen beiden Titeln man alle Zwecke sinnlich-vernünftiger Wesen befassen kann, nicht nur in Bezug auf sich, sondern auch in Bezug auf Andre, soweit es überhaupt in seinem Vermögen steht, zu befördern strebt, der heißt gütig im ganzen Umfange des Worts. Daher wird auch die Gütigkeit im Verhältnisse zur Gerechtigkeit als etwas Verdienstliches betrachtet, ungeachtet sie an und für sich ebenfalls Schuldigkeit d. h. etwas Pflichtmäßiges ist. Das Prinzip aller Pflichten der Gütigkeit aber ist der Satz: Thue alles, was du kannst, zur Verwirklichung der Zwecke der Vernunft aus Achtung gegen die Würde eines vernünftigen Wesens! Und der Grund dieses Gebots ist

wieder die Idee einer allgemeinen Gesetzgebung, in welche die Maxime, die Zwecke der Vernunft nicht befördern zu wollen, keineswegs passen würde. Da nun die Beförderung gewisser Zwecke eine positive Thätigkeit ist, so sind auch die hierauf sich beziehenden Pflichten der Gütigkeit ihrem wesentlichen Charakter nach positiv. In einzelnen Fällen aber kann wohl ein bestimmter Zweck auch durch eine gewisse Unterlassung befördert werden, z. B. wenn jemand auf den Besitz eines Gutes verzichtet, nach welchem ein Anderer strebt, und dieser dadurch seinen Zweck erreicht, oder wenn jemand seinem verunglückten Schuldner Nachsicht oder Erlass giebt und ihm dadurch wieder aufhilft.

Anmerkung 3.

Sobald man Gerechtigkeit und Gütigkeit in dem hier angedeuteten Umfange nimmt und nicht dem beschränkten gemeinen Redegebrauche folgt, welcher jene auf die bloße Nichtverletzung des strengen Rechts und diese auf bloße Gefälligkeiten und Geschenke beschränkt: so kann es keine sittlich-gute Handlungsweise geben, die nicht entweder unter der Idee der Gerechtigkeit oder unter der Idee der Gütigkeit stände. Denn das, was man Frömmigkeit oder auch Gottseligkeit nennt, ist nicht bloße moralische, sondern religiöse Güte, und kommt also hier noch nicht in Erwägung. Sonach gäb' es nur zwei Kardinaltugenden, die sich aber leicht in vier, wie gewöhnlich, zerfallen lassen, wenn man darauf reflektirt, dass die Pflichten der Gerechtigkeit und der Gütigkeit sowohl Selbst- als Gemeinschaftspflichten sein können (§. 22). Die vier Kardinaltugenden wären dann

1. Gerechtigkeit gegen sich selbst.
2. Gerechtigkeit gegen Andre.

3. Gütigkeit gegen sich selbst.

4. Gütigkeit gegen Andre.

Dagegen führt PLATO (*de rep.* IV. *de legg.* III. XII. *Opp.* II. pag. 428. 688. 963. *ed. Steph.*) als Haupttugenden, die er auch *ειδη* oder *μωρη της αρετης* (*formae s. partes virtutis*) nennt, folgende vier auf: *Σοφια* (*φρονησις, νος*) *σωφροσυνη*, *ανδρεια*, *δικαιοσυνη*. Hierin folgten ihm auch grösstentheils die späteren Sittenlehrer, besonders die Stoiker, welche nach CICERO (*de off.* I, 3 ff.) folgende vier Haupttugenden annahmen: *Solertia in perspicendo vero*, *justitia cum liberalitate conjuncta*, *fortitudo s. animi magnitudo*, *modestia s. temperantia*. Auch nahmen manche Stoiker nach den drei Haupttheilen der Philosophie (Logik, Physik und Ethik) drei Hauptarten der Tugend an, eine logische, eine physische und eine ethische. Allein bei der letzten Eintheilung wird das Wort Tugend in einer viel zu weiten Bedeutung genommen, indem man es auch auf das Nichtsittliche bezieht; und der ersten fehlt es an aller logischen Schärfe, indem man gar nicht einsieht, warum gerade vier solche Haupttugenden angenommen werden. Auch befasst die Weisheit (*σοφια*, welches Wort eigentlich weit mehr sagen will als *solertia in perspicendo vero*) alle Tugenden überhaupt, wiefern dieselben mit einer praktischen (d. h. den Willen antreibenden und über die Macht der Neigung erhebenden) Erkenntniss des Guten verknüpft sind und durch dieselbe in allen ihren Aeusserungen geleitet werden. Daher nennt PLATO auch die Weisheit eine Führerin der übrigen Tugenden (*ηγουμεν της ευμπασης αρετης*); und die Stoiker dachten sich unter ihrem Weisen nichts andres, als das Ideal eines vollendeten Tugendhaften. Weil aber der Mensch dieses Ideal nie erreicht, so sagt PLATO am Ende des Phädrus, dass *το σοφον* Gott allein, dem Menschen hin-

gegen nur το φιλοσοφον zukomme, indem eben die Philosophie von ihrer wesentlichen Richtung auf die Weisheit als ihr letztes Ziel den Namen hat. In diesem höhern Sinne wäre dann die Weisheit noch weniger eine besondre Tugend, sondern vielmehr, wie die Heiligkeit, eine Eigenschaft Gottes (§. 11. Anm. 1).

— Ein neuerer Moralist (CLONIUS *de virtutibus, quas cardinales appellant. Lips. 1615. 4.*) hat zwar die alte Unterscheidung der vier Kardinaltugenden psychologisch durch Beziehung auf die vier Grundvermögen der Seele, Wille, Verstand, Sinn und Vernunft, zu rechtfertigen gesucht. Er sagt nämlich S. 14: „*Quodsi animus humanus quatuor formis, scilicet voluntate, intelligentia, sensu et ratione, est praeditus, facile intelligitur, fortitudinem voluntatis, sapientiam intelligentiae, temperantiam sensus, iustitiam rationis virtutem atque perfectionem esse*“. Allein erstlich unterliegt selbst jene psychologische Eintheilung der Seelenvermögen manchem Zweifel; und dann spielt hier die Weisheit eine sehr untergeordnete Rolle, indem sie als bloße Verstandestugend nichts weiter als Lebensklugheit sein würde. Dies ist aber gar nicht im Sinne der Alten, am wenigsten PLATO'S, der die Weisheit als die Königin aller Tugenden preist. — Ein andrer neuerer Moralist (KLOTZSCH im Versuch einer moralischen Anthropologie, S. 46 ff.) himmt auch vier Kardinaltugenden an, nennt aber als solche: Klugheit, Gerechtigkeit, Humanität und Religiosität. Die erste, welche der fest entschiedne Wille sein soll, „bei allen freien und überlegten Handlungen den Empfindungen eines sichern Vortheils gemäß sich zu entschließen,“ können wir nach unsern Grundsätzen für keine wahre Tugend anerkennen. Die letzte gehört in die Religionslehre. Also bleibt für die eigentliche Tugendlehre nur Ge-

rechtigkeit und Humanität übrig. Für Humanität aber setzen wir lieber Gütigkeit, weil der Gütige im obigen Sinne nothwendig auch den festen Willen hat, „den Vorstellungen von dem Werthe andrer Personen, nach den Forderungen des sittlichen Gefühls, gemäß zu handeln,“ was eben dieser Moralist unter Humanität versteht. — Sind nun Gerechtigkeit und Gütigkeit die beiden Kardinaltugenden: so sind Ungerechtigkeit und Ungütigkeit, die man gewöhnlicher Lichlosigkeit nennt, die beiden Kardinallaster, gleichsam die Wurzeln alles moralischen Übels. Jene widerstrebt den Zwecken der vernünftigen Natur, hat also einen positiven — diese will jene Zwecke nur nicht befördern, hat also einen negativen Charakter; wie es auch vermöge des Gegensatzes nicht anders sein kann.

§. 24.

Da ein Tugendgesetz entweder ein reines d. h. bloß formales, oder ein angewandtes d. h. ungleich materiales sein kann: so können auch die dadurch bestimmten Pflichten in reine und angewandte eingetheilt werden. Da ferner ein angewandtes Tugendgesetz die sittliche Handlungsweise in Bezug auf das Materiale der Handlung entweder durchgängig d. h. für alle Fälle zureichend, oder nur im Allgemeinen d. h. auf eine für jede und für die ganze Handlung unzureichende Weise bestimmen, mithin ein vollkommen oder unvollkommen bestimmendes Gesetz sein kann: so können auch die dadurch bestimmten Pflichten in vollkommene und unvollkommene eingetheilt werden. Jene sind von enger,

diese von weiter Verbindlichkeit. Jene gehören zu den Pflichten der Gerechtigkeit, diese zu den Pflichten der Gütigkeit.

Anmerkung 1.

Ein reines Tugendgesetz erklärt nur eine gewisse Handlungsweise für vernunftmäßig und sittlich nothwendig, z. B. die gerechte oder die gütige (§. 23. Anm. 1. und 2); ein angewandtes aber bestimmt zugleich einen Gegenstand oder Handlungsfall, in Beziehung auf welchen ich so oder so handeln soll, z. B. dass ich ein anvertrautes Gut gehörig verwahren und zurückgeben, oder einen Hilfsbedürftigen nach Kräften unterstützen soll. Jedes angewandte Tugendgesetz ist also zwar ein materialer praktischer Grundsatz; denn es bestimmt etwas als Gegenstand des Willens oder als Stoff der Handlung (*objectum voluntatis tanquam materia agendi*). Aber es unterscheidet sich wesentlich von den bloß materialen Grundsätzen, indem es zugleich auch formal ist; denn es bestimmt den Gegenstand oder Stoff nur in Bezug auf jene Handlungsweise (*forma agendi*) die an und durch ihn verwirklicht werden soll. Die sittliche (gerechte oder gütige) Handlungsweise ist in dem gegebenen Handlungsfalle selbst der Grund, warum ich gerade dieses oder jenes will, diese oder jene Handlung vollziehe; während die praktischen Grundsätze, welche bloß material sind, den Bestimmungsgrund des Willens selbst vom dargebotnen Gegenstande und dessen Verhältnisse zum sinnlichen Triebe hernehmen; wobei die Frage, ob das, was geschieht, auch an sich gut sei, gar nicht in Betrachtung kommt (§. 7. nebst der Anm.). Denn es sind eigentlich nur die angenehmen oder nützlichen Folgen der Handlung, auf welche dabei gesehen und um welcher willen ge-

handelt wird. Ist nun dieser Unterschied zwischen reinen und angewandten Tugendgesetzen gegründet, so können auch die aus jenen Gesetzen hervorgehenden Pflichten mit Recht in reine und angewandte eingetheilt werden. Indessen ist so viel gewiss, dass alle im Leben zur wirklichen Erfüllung gegebne Pflichten angewandter Natur sind; denn man kann nicht wirklich handeln als in Bezug auf einen bestimmten Gegenstand oder Stoff. Die reinen Pflichten kennt nur die Wissenschaft, und es giebt deren, genau genommen, nur zwei, die Pflicht der Gerechtigkeit und die der Gütigkeit überhaupt. Denn schon durch den Zusatz: — gegen sich selbst, oder Andre — wird ein Gegenstand des Handelns angedeutet. Da jedoch hiedurch noch kein bestimmter Handlungsfall gegeben ist, auf welchen nun die Anwendung von der Pflicht der Gerechtigkeit oder der Gütigkeit gegen mich oder Andre zu machen wäre: so sind erst diejenigen Pflichten angewandt im eigentlichen Sinne zu nennen, welche im Leben selbst zur Erfüllung gegeben sind, z. B. die Pflichten eines bestimmten Berufs oder eines sonst gegebenen Lebensverhältnisses. Wir werden uns auch im Grunde erst durch solche bestimmte Pflichtverhältnisse bewusst, dass unsre Handlungen sich nach allgemeinen Gesetzen richten sollen. Die angewandten Pflichtgebote oder Tugendgesetze treten daher allerdings früher in unser empirisches Bewusstsein; aber die reinen sind doch die ursprünglichen Bedingungen von jenen und haben daher auch in der Wissenschaft von dem Ursprünglichen in Ansehung des Praktischen die Priorität vor denselben.

Anmerkung 2.

Ein angewandtes Tugendgesetz heißt vollkommen bestimmend (*lex perfecta determinans*, auch schlechtweg *lex obligans*) wenn dadurch sowohl der

Gegenstand, auf welchen sich die gesetzliche Forderung bezieht, als auch das, was in Bezug auf denselben gethan oder unterlassen werden soll, vollständig und genau für alle Fälle bestimmt ist, z. B. Halte jeden rechtmäßigen Vertrag! Zerstöre nicht dein eigenes Leben! Beraube dich nicht des Vernunftgebrauchs! Ebendaram heißen auch die daraus hervorgehenden Pflichten vollkommen bestimmte oder schlechtweg vollkommene (*officia perfecte determinata s. perfecta — αὐτοδωματα, recte facta*, nach den Stoikern und Cicero) indem sie von einem für jede und für die ganze Handlung zureichenden Grunde abhängen. Dagegen heißt ein angewandtes Tugendgesetz unvollkommen bestimmend (*lex imperfecte determinans, auch lex obligans*) wenn es den Gegenstand und das in Bezug auf denselben zu Thun oder zu Lassende nur überhaupt bestimmt, so dass für den Handelnden im einzelnen Falle noch eine nach anderweiten Gründen anzustellende Wahl übrig bleibt, z. B. Sei fleißig oder sparsam! Unterstütze die Nothleidenden! Denn hier fragt sich noch, in Bezug worauf, auf welche Art und in welchem Grade man fleißig oder sparsam oder hilfreich sein soll. Darum heißen auch die aus solchen Gesetzen entspringenden Pflichten unvollkommen bestimmte oder schlechtweg unvollkommene (*officia imperfecte determinata s. imperfecta — καθήκοντα, honesta et decora*, nach den Stoikern und Cicero) indem sie von einem nicht für jede und die ganze Handlung zureichenden Grunde abhängen. Das handelnde Subjekt hat hier gleichsam noch einen Spielraum für die Wahl des Gegenstandes, der Art und des Grades seiner Thätigkeit, welcher dort nicht stattfindet. Darum betrachtet man die Verbindlichkeit zum Handeln als weiter oder enger (*obligatio latior vel angustior*) je nachdem

man nach einem unvollkommenen oder vollkommenen bestimmenden Gesetze zu handeln hat.

Anmerkung 3.

Wenn man den Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten genauer betrachtet, so fällt er eigentlich mit dem zusammen, wo wir Pflichten der Gerechtigkeit und der Gütigkeit unterscheiden (§. 23). Denn nur bei jenen ist eine vollkommene oder durchgängige Bestimmung der Handlung mittels eines angewandten Tugendgesetzes möglich. Der Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten bezieht sich daher auch bloß auf die angewandte Gesetzgebung der Vernunft. Denn wenn man von den reinen Pflichtgeboten der Gerechtigkeit und der Gütigkeit eine Anwendung auf einzelne Handlungsfälle im menschlichen Leben macht, so zeigt sich bei den Pflichten der Gütigkeit eine gewisse Unzulänglichkeit in der gesetzlichen Bestimmung; indem ich z. B. wenn ich wohlthätig gegen Andre sein soll, nur erst noch entscheiden muss, gegen wen, auf welche Art und in welchem Maasse ich wohlthätig sein soll, da ich es gegen Alle und auf dieselbe Art und in demselben Grade doch nicht sein kann, auch nicht soll. Die Pflicht selbst ist also zwar nicht unvollkommen — denn die Verpflichtung zur Wohlthätigkeit als einer sittlich nothwendigen Handlungsweise kann keinem Vernünftigen zweifelhaft sein — wohl aber die gesetzliche Bestimmung dessen, was in jedem Falle, wo die Pflicht der Wohlthätigkeit oder irgend eine andre Pflicht der Gütigkeit zur Anwendung kommt, zu thun oder zu lassen. Um jedoch aller Missdeutung vorzubeugen, als könnte man sich der unvollkommenen Pflichten wohl entschlagen, wenn man nur die vollkommenen gehörig erfüllte, wär' es wohl besser, diese Pflichten nur vollkommen

und unvollkommen bestimmte zu nennen. Hieraus erhellet zugleich, dass es auch vollkommen oder vollkommen bestimmte Pflichten des Handelnden gegen sich selbst geben könne und müsse — dass vollkommene und Zwangs- oder Rechtspflichten keine Wechselbegriffe seien — und dass die Ethik oder Moral, als Tugendlehre betrachtet, ebensowohl von vollkommenen als von unvollkommenen Pflichten zu handeln habe. Die Frage aber, ob es auch Handlungen gebe, die das Gesetz nicht bloß unvollkommen, sondern gar nicht bestimme, d. h. völlig unbestimmt (ungeboten und unverboden) lasse, mithin als gleichgültige Dinge (*adiaphora*) dem Belieben des Handelnden anheim stelle, ist bereits oben (§. 13. Anm. 4.) beantwortet. Wir bemerken also nur noch, dass es eigentlich eine bloße, obwohl nothwendige, Folge unsrer Beschränktheit in der Erkenntniss, mithin auch in der sittlichen ist, wenn uns gewisse Handlungen als unvollkommen oder gar nicht bestimmt durch das Sittengesetz erscheinen. In den Augen einer unendlichen Vernunft müsste jeder Handlungsfall der genauesten sittlichen Bestimmung unterworfen sein.

§. 25.

Da reine Tugendgesetze einander nicht widerstreiten d. h. ganz oder zum Theil aufheben können, so können auch die dadurch bestimmten reinen Pflichten nicht mit einander kollidiren. Angewandte Tugendgesetze aber können wegen der zusammengesetzten Handlungsfälle, auf welche sie sich beziehen, einander wohl gegenseitig beschränken. Daher ist auch eine Kollision angewandter Pflichten möglich; und wiefern in einem solchen Falle

die eine Pflicht als die eben jetzt zu erfüllende der andern sonst auch zu erfüllenden vorgeht, insofern, also nur vergleichungsweise, kann man auch höhere und niedere Pflichten unterscheiden.

Anmerkung 1.

Da reine Tugendgesetze nur eine gewisse Handlungsweise überhaupt als sittlich nothwendig bestimmen: so kann das eine Gesetz dem andern nicht widerstreiten, weil sonst in der Gesetzgebung der Vernunft selbst ein Widerstreit enthalten sein müsste, der, wo nicht alles Handeln überhaupt, doch ein durchaus einstimmißes Handeln unmöglich machte. Jede Gesetzgebung aber ist eben auf Bewirkung einer absoluten Harmonie unsrer praktischen Thätigkeit gerichtet (I. §. 5). Mithin können auch weder die Pflichten gegen uns selbst mit denen gegen Andre, noch die Pflichten der Gerechtigkeit mit denen der Gütigkeit kollidiren, wenn dieselben bloß als reine Pflichten d. h. als allgemeine sittlich-nothwendige Handlungsweisen betrachtet werden. Denn Kollision bedeutet in der Moral nicht etwa einen Widerstreit der Pflichten und der Neigungen. — Wo kein Zweifel ist, dass diese jenen überalk nachtheilen müssen — sondern einen Widerstreit der Pflichten selbst d. h. ein solches Verhältniß derselben, vermöge dessen eine Pflicht die andre entweder ganz oder doch zum Theil aufhebt, mithin wenigstens ihren Umfang beschränkt. Soll also ein solches Verhältniß stattfinden, so kann es nur im Kreise der angewandten Tugendgesetze und Pflichten vorkommen. Hier sind nämlich Fälle von so zusammengesetzter Natur denkbar, dass es nicht möglich, zwei an und für sich gute und darum pflichtmäßige Handlungen zugleich auszuüben, wo also entschieden werden muss, welche von beiden

oder was überhaupt geschehen solle, damit doch etwas geschehe oder die Vernunftforderung in irgend einer Hinsicht befriedigt werde. Wird nun in solchen Fällen nach dem Urtheile der Vernunft selbst die eine Pflicht der andern vorgezogen oder diese durch jene in der Ausübung beschränkt: so kann jene allerdings die höhere und diese die niedere heißen. Offenbar aber ist dieser Unterschied der Pflichten durchaus relativ. Denn an und für sich oder absolut betrachtet ist eine Pflicht so hoch oder wichtig als die andre. Daber würde auch die Geringschätzung und Vernachlässigung irgend einer Pflicht unter dem Vorwand ihrer Unwichtigkeit schon eine unsittliche Denkart verrathen, weil sie mit der Achtung gegen das Gesetz und der damit verbundenen Liebe zum Guten unmitglich bestehen könnte (§. 10).

Anmerkung 2.

Da die Kollision der Pflichten nur aus der angewandten Gesetzgebung der Vernunft hervorgeht und daher nur in Bezug auf angewandte Pflichten stattfindet: so gehört die Auflösung der Kollisionsfälle, die sich in der Erfahrung ergeben können, eigentlich in die angewandte Moral; weil dieser alles Kasuistische in der Tugendlehre anheimfällt (§. 3. Anm.). Indessen muss doch die reine Moral einige regulative Prinzipien aufstellen, nach welchen sich die moralische Urtheilskraft in dieser Hinsicht zu richten hat. Dergleichen Grundsätze dürften folgende sein:

1. Unter sonst gleichen Umständen geht die Selbstpflicht der Gemeinschaftspflicht vor. Der gesunde Menschenverstand hat diesen Grundsatz bereits in der spröchwörtlichen Sentenz angedeutet: Jeder ist sich selbst der Nächste. Wie er aber allen solchen Sentenzen geht, dass sie leicht gemisdeudet werden können: so ist es auch jener begegnet, dass

sich der Egoismus ihrer bemächtigte und sie zu seinem Vortheile auslegte und anwandte. Die Regel will nämlich nicht sagen: Das liebe Ich geht aller Welt vor, sondern: Wenn eine Pflicht gegen die eigne Persönlichkeit mit derselben Pflicht gegen eine fremde Persönlichkeit dergestalt kollidirt, dass sie nicht beide zugleich erfüllt werden können, so geht jene dieser vor. Der Grund aber ist, weil die eigne Persönlichkeit zunächst im Wirkungskreise des Verpflichteten liegt und dieser seine Pflichten gegen fremde Personen gar nicht erfüllen könnte, wenn er nicht die gegen sich selbst erfüllen wollte. Daher darf man nicht bloß nach dem Rechtsgesetze (E §. 61. Anm. 1.) sondern auch nach dem Tugendgesetze einen mörderischen Angriff selbst durch Tödtung des Angreifers abwehren. Die Pflicht, das eigne Leben zu erhalten, geht hier der Pflicht, das fremde Leben zu erhalten, vor. Jene Regel gilt aber auch in Bezug auf das Wohlsein, sobald nur die Umstände gleich sind. Das Tugendgesetz kann nicht fordern, dass ein Kaufmann sein Gewerbe vernachlässige, damit das Gewerbe eines andern Kaufmanns desto mehr aufblühe, wenn es gleich fordern kann, dass beiden andern nicht zu Grunde richte, damit das eigne Gewerbe desto glücklicher von Statten gehe. Endlich gilt auch jene Regel nicht bloß für physische, sondern auch für moralische Personen. Jede Familie, jeder Staat ist zunächst gegen sich selbst verpflichtet, weil eine häusliche oder bürgerliche Gesellschaft nicht für andre Gesellschaften der Art wirken könnte, wenn sie nicht zuvörderst für die Erhaltung und Beförderung ihrer eignen Wirksamkeit sorgen wollte.

2. Unter sonst gleichen Umständen geht die Pflicht der Gerechtigkeit der Pflicht der Gütigkeit vor. Dieser Regel widerstreitet zwar oft die Praxis. Denn da die Gütigkeit in den Augen der

Menge mehr glänzt, als die Gerechtigkeit, ebendarum auch mehr gerühmt wird und so der Eitelkeit schmeichelt: so ist man gewöhnlich lieber gütig als gerecht, und erfüllt wohl gar die Pflichten der Gütigkeit auf Unkosten der Gerechtigkeit, wie jener Kri-spin, der das Leder stahl, um den Armen Schuhe zu machen. Die Theorie aber kann dies nicht billigen; sie muss vielmehr die Gerechtigkeit für die *Conditio sine qua non* der Gütigkeit erklären. Denn wie kann man vernünftiger Weise die Zwecke der vernünftigen Natur in uns selbst oder Andern dadurch befördern wollen, dass man jenen Zwecken entgegenwirkt? Es ist wohl Pflicht, einem Unglücklichen aus der Noth zu helfen. Könnst' ich aber dies nicht anders, als durch Unglücklichmachung eines Dritten, durch Ablegung eines falschen Zeugnisses, durch Fällung eines ungerechten Richterspruchs u. d. g., so hebt sich die Pflicht der Gütigkeit, weil sie in dieser Anwendung auf den gegebenen Fall mit einer Pflicht der Gerechtigkeit kollidirt, welche höher ist als jene.

3. Unter sonst gleichen Umständen geht die auf das Ganze sich beziehende Pflicht der Pflicht in Bezug auf einen Theil desselben vor. Denn das Ganze ist auch in moralischer Hinsicht mehr als der Theil. Es ist z. B. Pflicht, jedes einzelne Glied unsers Körpers zu erhalten. Aber wenn der ganze Körper nicht anders als mit Aufopferung eines Arms oder Fusses erhalten werden kann, so ist eben diese Aufopferung Pflicht. Die Pflicht in Bezug auf den ganzen Körper hebt also hier die Pflicht in Bezug auf dieses einzelne Glied desselben auf. Dies lässt sich auch auf ideale Ganze anwenden. Ein solches ist z. B. der Staat. Denn als ein Ganzes, in welchem eine Menge von einzelnen Menschen zur gemeinschaftlichen Wirksamkeit für gewisse Zwecke vereinigt sind, existirt er eigentlich nur in der Idee. Da es aber eine prak-

tische Idee ist, deren Realisirung die Vernunft selbst fodert (I. §. 71): so fodert auch die Vernunft, dass sich jedes Glied jenes Vereins dem Ganzen unterordne und selbst sein einzelnes Leben hingebende, wenn das Leben des Ganzen in Gefahr ist. Auch hier geht die Pflicht in Bezug auf das Ganze (den Staat) der Pflicht in Bezug auf den Theil (den einzelnen Bürger) vor. Dadurch wird also der erste Grundsatz näher bestimmt. Die Pflicht des einzelnen Bürgers gegen sich selbst (sein eignes Leben zu erhalten) kollidirt nämlich dann nicht mit einer einfachen Gemeinschaftspflicht (das Leben anderer einzelnen Bürger zu erhalten) sondern mit einer zusammengesetzten (das Leben des ganzen Staats zu erhalten, in welchem auch sein eigenes, wie das Leben aller einzelnen Bürger, begriffen ist). Die Umstände sind also hier nicht gleich und darum muss immer bei Entscheidung gegebener Kollisionsfälle auf alle drei Grundsätze zugleich gesehen werden.

Anmerkung 3.

Die Entscheidung eines Kollisionsfalles nach den angezeigten drei Grundsätzen ist eigentlich nichts andres als die Bestimmung, welches von zwei angewandten Pflichtgeboten, die sich auf einen gegebenen Handlungsfall zu beziehen scheinen, in dieser Beziehung aber nicht zugleich erfüllbar sind, sich eigentlich auf jenen Fall beziehe, was also in demselben wirklich und allein Pflicht sei. Zu einer solchen Bestimmung aber sind allgemeine Regeln, dergleichen obige Grundsätze sind, nicht hinreichend. Denn diese Regeln bedürfen ja auch wieder einer besondern Anwendung auf den gegebenen Fall durch moralische Urtheilskraft. Mischt sich nun hier, wie gewöhnlich, die Neigung in's Spiel: so besticht sie leicht die Urtheilskraft und macht diese zum Sophisten. So be-

rufen sich z. B. die, welche sich der Pflicht, das Vaterland selbst mit Aufopferung des Lebens zu vertheidigen, entziehen wollen, auf die Pflicht der Selbsterhaltung, um sich vor sich selbst oder Andern wegen ihrer Feigheit zu entschuldigen. Aber es ist nicht der Gedanke der Pflicht, sondern der natürliche Trieb, welcher hier den Ausschlag giebt. Wäre jenes der Fall, so würden sie nicht blos bedenken, was sie dem Theile (sich selbst) sondern auch was sie dem Ganzen (dem Staate) schuldig sind. Zur richtigen Entscheidung der Kollisionsfälle ist daher Gewissenhaftigkeit nöthig. Wo diese herrscht, da tritt das moralische Urtheil, was in diesem Augenblicke gethan oder gelassen werden soll, so schnell und so lebendig in's Bewusstsein, dass es keines Abwägens der Gründe für und wider bedarf. Entstehen dennoch Zweifel, so rühren sie gewöhnlich von der sich immerfort regenden Neigung her, die da fragt, ob es denn auch wirklich nothwendig sei, dieses oder jenes Opfer zu bringen. Soll nun wirklich geschehen, was das Tugendgesetz oder die Pflicht heischt: so muss der Handelnde schon eine höhere sittliche Kraft, einen stärkern Willen, d. h. einen tugendhaften Charakter haben. Und so entsteht natürlich die Frage, wie und wodurch ein solcher gebildet werde. Diese Frage führt uns also nun von der Ethik im engsten Sinne zur sogenannten Asketik oder Tugendmittellehre, als einer moralischen Methodenlehre (§. 3. Anm.).

Der reinen Tugendlehre

zweiter Abschnitt.

Reine ethische Methodenlehre.

§. 26.

Die erste und ursprüngliche Bedingung der Tugend in jedem sinnlich-vernünftigen Wesen ist die Freiheit des Willens oder das Vermögen der Selbstbestimmung zum Handeln nach den Gesetzen der Vernunft (Fund. §. 82). Daher muss derjenige, welcher tugendhaft werden soll, vor allen Dingen an seine Freiheit glauben, weil er sonst nicht einmal ernstlich nach der Tugend streben könnte; ohne dieses Streben aber würd' es auch keine Tugendübung und kein Tugendmittel geben.

Anmerkung.

Durch das in unsrem Bewusstsein sich ankündigende Vernunftgebot ist nur die Form der Sittlichkeit überhaupt bestimmt (§. 7). Der Stoff derselben aber ist gegeben durch gewisse Gegenstände in der Sinnenwelt, auf welche sich unsre Vorstellungen und Bestrebungen beziehen, vermöge des Wechselverhältnisses zwischen uns und der Natur und unsres davon

abhängigen Zustandes. Bei jedem Handlungsfalle, der unter den Begriff der Sittlichkeit fällt, kommt daher eine doppelte Forderung vor, eine Forderung des Gewissens d. h. der Vernunft, die uns in den sogenannten Regungen des Gewissens ihr Gesetz verkündet, und eine Forderung des Gelüstens d. h. des nach Befriedigung strebenden Triebes, der da begehrt, was ihm Lust, und verabscheut, was ihm Unlust erregt. Dieses Begehren und Verabscheuen ist, an und für sich betrachtet, unwillkürlich und steht unter dem Gesetze der Naturnothwendigkeit; daher wir es mit den vernunftlosen Thieren gemein haben. Wäre nun auch unser Wille genöthigt zu wollen, was der Trieb begehrt, und nicht zu wollen, was der Trieb verabscheut: so könnte vom Sollen d. h. von der Pflicht, und also auch von der Tugend als einem pflichtmäßigen Verhalten aus Achtung gegen ein Gesetz, welches ohne Rücksicht auf den Trieb etwas als schlechthin gut gebietet und das Entgegengesetzte als schlechthin böse verbietet, nicht die Rede sein. Der Wille muss also ein über den Trieb und die denselben beherrschende Naturnothwendigkeit erhabenes, mithin freies Vermögen sein, damit wir auch wollen können, was wir sollen. Darum betrachten wir mit Recht in der ethischen Methodenlehre die Freiheit des Willens als die erste und ursprüngliche Bedingung der Tugend, so dass dieselbe nicht erst durch irgend eine Uebung oder irgend ein Hülfsmittel hervorgebracht zu werden braucht, sondern schon *a priori*, das heißt eben ursprünglich, jedem vernünftigen Wesen zukommt. Die spekulativen Schwierigkeiten, welche mit der Annahme der Freiheit verknüpft sind, gehn uns hier nichts an, sind auch schon beseitigt, soweit dies für die Theorie möglich (Th. Ph. II. §. 173). Wir fodern hier bloß, dass der, welcher tugendhaft werden soll und will, an seine Freiheit fest und innig

glaube, weil er sonst jenes gar nicht ernstlich wollen, mithin auch von allen ethisch-methodischen Vorschriften gar keinen Gebrauch machen könnte. Das erste Wort also, was die Asketik gleichsam zu dem Kandidaten der Tugend spricht, ist der Zuruf: Glaube an die Freiheit deines Willens d. h. an die Möglichkeit der Tugend! Dieser Glaube ist um so nöthiger, je öfter vielleicht jemand mit seinen der Tugend widerstrebenden Begierden gekämpft und in diesem Kampfe untergelegen hat. Denn alsdann entsteht gar leicht der Gedanke, es sei doch alles Streben nach dem Guten vergebens; man müsse sich der Naturnothwendigkeit unterwerfen, sie möge zum Guten oder zum Bösen führen. *Quo me fata trahant, sequar.* Dass dieser moralische Fatalismus nichts anderes als Verzweiflung an der Tugend sei und daraus nur ein unbedingtes Ergeben an das Laster (gleichsam ein Sich-selbst-verschreiben an den Teufel) entstehen könne, leuchtet von selbst ein.

§. 27.

Da jedes sinnlich-vernünftige Wesen auch in sittlicher Hinsicht unter dem Gesetze der allmählichen Entwicklung steht, dieser Entwicklung aber mancherlei Hindernisse entgegengetreten können: so kommt es beim Streben nach der Tugend und bei aller sogenannten Tugendübung hauptsächlich darauf an, dass die Hindernisse der Bildung eines tugendhaften Charakters möglichst entfernt werden. In dieser Entfernung besteht die zweite Bedingung der Tugend, weil ebendadurch dem handelnden Subjekte die Aeußerung seiner freien

moralischen Kraft erleichtert wird. Nur in dieser Hinsicht kann man sagen, dass die Tugend etwas Lehr- und Lernbares sei.

Anmerkung 1.

Wenn wir uns irgend ein sinnlich-vernünftiges Wesen, z. B. ein menschliches Individuum, denken, dessen körperliche und geistige Kräfte nicht nur in ihrem natürlich-gesunden Zustande sich befinden, sondern auch in jeder Hinsicht bis zur völligen Reife entfaltet sind: so können wir nicht umhin, es auch zugleich als tugendhaft zu denken. Denn es werden dann alle seine natürlichen Anlagen und Vermögen in ihrer Wirksamkeit zu einer vernunftmäßigen Handlungsweise zusammenstimmen; es werden dann alle diejenigen Bestimmungen seiner Thätigkeit beisammen sein, wodurch ihm die freie Aeußerung seines guten Willens nicht nur nicht erschwert, sondern erleichtert, wodurch seine sittliche Kraft in ihrem Aufschwunge zu allem Edlen und Großen nicht nur nicht gehemmt, sondern vielmehr befördert wird. Da aber ein sinnlich-vernünftiges Wesen nicht sogleich ursprünglich in einem solchen Zustande sich befindet: so muss es sich nach dem Gesetze der allmählichen Entwicklung, welchem alles Lebendige, wiefern es in den Schranken der Sinnlichkeit befangen, unterworfen ist, erst nach und nach zu demselben emporarbeiten. Hiebei treten ihm natürlich eine Menge von Hindernissen entgegen, die selbst aus jenen Schranken der Sinnlichkeit hervorgehn, und durch die eigne Kraft des Handelnden überwunden sein wollen. Es liegen aber diese Hindernisse theils in gewissen natürlichen Bestimmungen des Subjectes, die man daher auch dessen Naturell nennt (wohin vorzüglich das sogenannte Temperament -- die eigenthümli-

che Mischung des Körperlichen und Geistigen, des Thierischen und Vernünftigen in uns — gehört) theils in solchen Bestimmungen, die das Subjekt in der Zeitreihe durch zufällige Umstände, also meist unwillkürlich angenommen (wohin besonders alle Arten von Gewohnheiten — durch öftere Wiederholung entstandene Dispositionen zu gewissen Handlungsweisen — gehören). Hieraus ergibt sich dann eine natürliche Sinnes- oder Gemüthsart, die der sittlichen Gesinnung oder Denkart, wie sie sein soll, bald mehr bald weniger widerstrebt. Ohne möglichste Entfernung jener Hindernisse — denn ganz beseitigen lassen sie sich nie — ist daher an keine Bildung eines tugendhaften Charakters zu denken. Und darum halten wir diese Entfernung mit Recht für die zweite Bedingung der Tugend, von der aber die Willensfreiheit als erste immer wieder vorausgesetzt wird. Denn ohne alle geistige Selbmacht würden wir, wie von Tugend überhaupt, so auch von Beseitigung der Hindernisse der Tugend gar nicht einmal reden können.

Anmerkung 2.

Die Frage, ob die Tugend lehr- und lernbar sei, ist schon von den alten Sittenlehrern aufgeworfen und verschieden beantwortet worden. Sieht man bloß auf die erste und ursprüngliche Bedingung der Tugend, so muss jene Frage freilich verneint werden. Denn wiefern die Tugend eine Sache der Freiheit ist, hängt sie bloß von dem eignen freien Entschlusse ab, dem Gesetze der Vernunft unbedingt zu huldigen. Man kann also dem Andern wohl sagen, was er zu thun und zu lassen hat; man kann ihn auch zu einem solchen Thun und Lassen ermahnen; aber dass er der Ermahnung folge und nach den sittlichen Vorschriften wirklich handle, ist und bleibt immer seine

eigne That. Sieht man dagegen auf die zweite Bedingung der Tugend, so kann durch Belehrung und damit verbundene Ermahnung allerdings manches Hinderniss der Tugend entfernt werden; und insofern ist jene Frage zu bejahen. Auch wäre ja die Ethik mit-sammt der Asketik eine völlig überflüssige Sache, wenn dadurch die Bildung eines tugendhaften Charakters auf keine Weise befördert werden könnte. Daher widersprechen sich auch diejenigen, welche obige Frage durchaus verneinen und dennoch ethisch-asketische Regeln geben.

Anmerkung 3.

In denselben Widerspruch verwickeln sich diejenigen Moralisten, welche die Tugend für ein göttliches Geschenk ausgeben, das vermöge einer gewissen Vorherbestimmung (*praedestinatiō*) nach einem uns unbegreiflichen Rathschlusse Gottes (*per decretum dei absolutum*) einigen Auserwählten zu Theil werde, die also dann wohl durch eine unwiderstehliche Gnade (*gratia irresistibilis*) tugendhaft werden müssten. Diese Meinung ist nicht erst aus der christlichen Theologie nach Anleitung einiger Schriftstellen, welche darauf hinzudeuten scheinen, in die Moral übergegangen, sondern sie findet sich schon bei PLATO, indem dieser am Ende des Dialogs Meno (worin hauptsächlich von der Tugend, wiefern sie Lehr- und lernbar sei oder nicht, gehandelt wird) den SOKRATES sagen lässt: *Εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τῷ τῷ καλῶς ἐζητήσαμεν τε καὶ ἐλεγόμεν, ἀρετὴ ἀν εἴη ἢ οὐκ εἴη, ὅτι διδάκτων, ἀλλὰ θεῖα μοῖρα παραγιννομένη, ἀνευ νοῦ, ὅς τις ἀν παραγίγνηται. *)* Es hängt aber

*) Ueber die Frage, ob diefs die wahre Meinung des SOKRATES gewesen, vergl. die Anmerkung zu dieser Stelle

diese Meinung mit der alten Idee eines Schicksals zusammen, vermöge der man ebenfalls den Menschen als ein bloßes Werkzeug des Schicksals in Vollbringung des Guten sowohl als des Bösen dachte und ihn dennoch durch ebendieses Schicksal für das Gute belohnt und für das Böse bestraft werden liefs, gleich als wenn dann noch von einem wesentlichen Unterschiede des Guten und des Bösen, von Tugend und Laster, Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe die Rede sein könnte. Jene Meinung ist also im Grunde nichts andres, als moralischer Fatalismus, der folgerecht wieder zum Antimoralismus führt. Veranlassung dazu mochte aber die an sich wahre Bemerkung geben, daß die Pflichterfüllung Manchem durch sein gemäßigtes Naturell erleichtert, Manchem dagegen durch seine heftige und leidenschaftliche Gemüthsstimmung erschwert werde; weshalb auch Einige ein angebornes Tugendgenie bei jenen von der Natur selbst sittlich begünstigten Subjekten annehmen wollten. Wenn aber dadurch die Freiheit des Willens, durch welche sich der Mensch über alles, was in ihm bloße Natur ist, erheben, folglich auch ein sittlich ungünstiges Naturell verbessern und dagegen ein sittlich günstiges verderben kann, aufgehoben werden sollte: so wäre auch diese Annahme nichts andres, als moralischer Fatalismus.*) — Man kann in-

in BIESTER'S Ausgabe der vier platonischen Dialogen Meno, Krito und Alkibiades I. u. II. Ob alle diese Dialogen echt platonisch seien, ist eine Frage, welche die Kritik zu beantworten hat. Zweifelhaft sind einige allerdings.

*) Derselbe SOKRATES, dem sein Schüler obige Aeußerung in den Mund legt, gestand doch, dass er von Natur ein wollüstiges Temperament (dergleichen auch der Physiognom Zopyrus an ihm erkannte) gehabt, dasselbe aber durch

dessen die Behauptung, dass die Tugend ein göttliches Geschenk sei, auch als eine Folgerung aus jener religiösen Weltansicht betrachten, vermöge welcher der Fromme das Gute, was er besitzt und genießt, auf Gott als den Urquell alles Guten bezieht. Mit dieser Ansicht verträgt sich dann auch gar wohl der Glaube, dass Gott als sittlicher Weltregent die Anstrengung, mit welcher der Mensch nach der Tugend strebt, unterstützen, folglich ihn auch eines höhern Beistandes, wo und wann er eines solchen bedarf, würdigen werde. Nur muss der Mensch diesen Beistand nicht unmittelbar fühlen, noch dessen Art und Weise erklären wollen. Denn das Eine führt zur Schwärmerei, und das Andre zur leeren Spekulation, weil Gottes Wirksamkeit für uns einmal unbegreiflich ist. Noch weniger soll der Mensch deshalb die Hände müßig in den Schoofs legen und warten, bis ihm jener höhere Beistand zu Theil werde oder ihn, wie man auch sagt, die göttliche Gnade ergreife. Denn das wäre ein höchst gefährlicher Glaube, weil derselbe die eigne sittliche Kraft des Menschen nicht nur nicht beleben, sondern vielmehr ertöden würde. Es wäre also kein lebendiger, sondern ein todter, mithin

beharrliche Anstrengung (z. B. durch Umarmung kalter Bildsäulen im strengsten Winter) gebändigt habe. Seine Tugend war also weder Folge eines moralischen Genies, noch ein bloßes Geschenk göttlicher Gnade, sondern die Frucht eigener und freier Willenskraft verbunden mit sittlicher Einsicht und Uebung. Denn wenn CICERO (*de fato* c. 5. *coll. Tuscc.* II, 37. IV, 38.) ihn sagen läßt: „*Non errat (Zopyrus); hujusmodi enim natura essem, nisi naturam philosophia superassem*“ — so ist *philosophia* hier im praktischen Sinne der Alten zu nehmen, wo sie darunter ein anhaltendes Streben nach echter Weisheit verstanden.

grundfalscher Glaube. Denn aller wahre Glaube ist werthtätig d. h. lebendig in sittlich guten Handlungen, weil er selbst auf sittlichem Grunde ruht, wie die Religionslehre ausführlicher zeigen wird. Man vergl. auch §. 11. Anm. 3. und 4.

§. 28.

Die Hindernisse der Tugend sind theils nächste theils entfernte (*impedimenta virtutis proxima — remota*). Jene beziehen sich unmittelbar auf den Willen und können daher durch eine fehlerhafte Bestimmung desselben die Pflichterfüllung erschweren und das handelnde Subjekt vom Wege der Tugend ablenken. Diese vermögen diefs nur insofern, als sie jene herbeiführen und dadurch einen mittelbaren Einfluss auf die Willensbestimmung erlangen.

§. 29.

Als nächste Hindernisse der Tugend sind zu betrachten: Mangel- oder Fehlerhaftigkeit der moralischen Erkenntniss und der damit genau verbundenen religiösen Denkart — Ungeübtheit der Urtheilskraft im Anwenden sittlicher Begriffe* und Grundsätze auf gegebne Fälle — Unempfindlichkeit des moralischen und Uebergewicht des physischen Gefühls.

Anmerkung.

Eine Menge unsittlicher Handlungen entstehen daraus, dass es dem Handelnden entweder an deutlichen und bestimmten Begriffen von dem, was sittlich gut und böse ist, oder an einer gewissen und hin-

länglichen Kenntniss des Stoffs seiner Handlungen d. h. der Gegenstände, in Bezug auf welche, und der Umstände, unter welchen gehandelt werden kann und soll, oder auch an beidem, an formaler und materialer moralischer Erkenntniss fehlt. Wenn nun hierzu noch eine irreligiöse Denkart kommt, so dass man an nichts Ewiges und Göttliches glaubt, oder eine superstiziose, so dass man sich Gott als ein sinnlichen Neigungen und Leidenschaften unterworfenen Wesen vorstellt, dessen Beispiel selbst im Bösen nachzuahmen (*ego homuncio hoc non facerem!*) und dessen Gunst auch durch bloße Geschenke zu gewinnen sei, oder das künftige Leben als ein Paradies der Wollust denkt, in welchem ein seliges Nichtsthun und ein fesselfreier Umgang mit schönen Huris den Menschen erwarte: so kann es wohl nicht fehlen, dass der Mensch sich jede wenn auch noch so unsittliche That erlaube, sobald sie nur seinen Lüsten und Begierden Befriedigung verspricht. — Aber eine eben so reichhaltige Quelle unsittlicher Handlungen liegt zweitens darin, dass das handelnde Subjekt den gegebenen Fall, auf welchen die allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze nun anzuwenden sind, falsch beurtheilt und daher auch eine unrichtige Anwendung von jenen macht. Es erkennt z. B. jemand wohl seine Verbindlichkeit zur Wohlthätigkeit im Allgemeinen an. Wenn sich ihm aber jetzt eine Gelegenheit dazu darbietet, so entzieht er sich dem Hilfsbedürftigen, weil er glaubt, dass sein Vermögen zu helfen zu beschränkt sei, oder dass Andre noch eine nähere Verbindlichkeit dazu haben, mithin er in diesem Falle nicht dazu verpflichtet sei. So werden auch eine Menge von Ungerechtigkeiten in der Welt begangen, in der Meinung, dass man zu dieser oder jener Forderung an Andre befugt sei, oder dass Andre durch ihre Ungerechtigkeit uns berechtigt haben, Gleiches

mit Gleichem zu vergelten. Die moralische Urtheilskraft veranlasst also dann durch ihre Ungeübtheit das handelnde Subjekt zu Pflichtverletzungen, und so verhindert diese Ungeübtheit die Ausbildung eines tugendhaften Charakters in jenem Subjekte. Denn je öfter man, wenn auch nur aus falschem Urtheile, sündigt, desto leichter gewöhnt man sich an eine pflichtwidrige Handlungsweise, und desto mehr stumpft sich das sittliche Gefühl ab. — Diese Unempfindlichkeit des sittlichen Gefühls kann nach und nach einen so hohen Grad erreichen, dass das physische Gefühl mit allen daraus hervorgehenden Affekten und Leidenschaften ein entschiednes Uebergewicht erhält und den Willen gleichsam wider Willen mit sich fortreißt. *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Hieraus entsteht zuletzt jene Herrschaft der Sünde, die man auch Sklaverei des Lasters nennt, wo der Mensch seine Willensfreiheit gleichsam verloren zu haben scheint, weil er nicht stark genug ist, den sinnlichen Antrieben zum Bösen zu widerstehn, ungeachtet er dieselbe als etwas Ursprüngliches eigentlich nie verlieren kann. Dadurch wird selbst das Bewusstsein der sittlichen Begriffe und Grundsätze verdunkelt und die Urtheilskraft im richtigen Anwenden derselben auf gegebne Fälle geschwächt. Mithin liegt in jener Unempfindlichkeit des sittlichen Gefühls ein Haupthinderniss der Tugend, indem dadurch auch die beiden ersten Hindernisse an Wirksamkeit gewinnen.

§. 30.

Als entfernte Hindernisse der Tugend sind alle die äufsern Umstände zu betrachten, durch welche die nächsten theils veranlasst theils verstärkt werden können. Dahin gehören vornehmlich, aufser jenen Bestimmungen des Körperlichen, die auf das

Geistige überhaupt einwirken, Erziehung und Unterricht, Beispiel und Umgang, und alle die geselligen Verhältnisse, welche neben so manchen Anforderungen zum Guten doch auch eine Menge von Anreizungen zum Bösen enthalten und daher der Bildung eines tugendhaften Charakters manches schwer zu besiegende Hinderniss in den Weg legen.

Anmerkung.

Weil ein sinnlich-vernünftiges Wesen nur durch einen organischen Körper mit der Außenwelt zusammenhangt, so wird es auch in Ansehung seiner sittlichen Wirksamkeit in einer gewissen Abhängigkeit von demselben stehn. Der Geist entwickelt sich in und mit dem Körper. Wachsthum und Abnahme des letzten kündigen sich auch in der Wirksamkeit des ersten an. Weil der jugendliche Körper mehr physisches Bedürfniss hat, so hat auch der jugendliche Geist gewöhnlich heftigere Begierden, denen der Wille, der sonst wohl auf das Gute gerichtet sein kann, nicht selten unterliegt. Daher das Sprüchwort: Jugend hat nicht Tugend. Indessen macht auch das Alter wegen seiner Hülflosigkeit zu gewissen Fehlern (z. B. zum Geize) vorzugsweise geneigt und ist, wenn einmal böse Gewohnheiten herrschend geworden, dann ein größeres Hinderniss der Tugend, als die Jugend. Daher sagt man auch wohl: Ein grauer Sünder bekehrt sich nicht. Nicht geringer ist der Einfluss des Temperaments, das doch hauptsächlich im Körperlichen begründet ist, auf die sittliche Wirksamkeit, indem das sanguinische zur Wollust, das cholericische zum Zorne, das melancholische zum Mistrauen, das phlegmatische zur Faulheit geneigt macht, mithin jedes in einer bestimmten Sphäre des Sittlichen ein Hinderniss der Tugend werden kann. Und selbst der jedes-

malige Zustand des Körpers kommt hier in Betracht, indem z. B. Kränklichkeit unser Gemüth dergestalt verstimmen kann, dass es uns schwerer wird, unsern Pflichten in allen Lebensverhältnissen Gnüge zu leisten. — Wie nachtheilig Erziehung und Unterricht auf das Gemüth in sittlicher Hinsicht wirken und dadurch der Bildung eines tugendhaften Charakters hinderlich werden können, theils durch einseitige Kultur des Gedächtnisses oder der Einbildungskraft oder des Verstandes und Vernachlässigung der höheren, auf das Uebersinnliche gerichteten, Anlagen des Geistes, theils durch Veranlassung böser Gewohnheiten, die nachher nur mit grosser Anstrengung wieder abzulegen, ist so bekannt, dass es keines Beweises bedarf. — Dasselbe gilt vom geselligen Umgange, durch welchen man sich oft verleiten lässt, seinen Grundsätzen untreu zu werden und eine unsittliche Handlungsweise anzunehmen, bloß weil sie von Andern befolgt und gebilligt wird. Dieses Mitmachen, was Andre machen, gegen das bessere Gefühl, um nur nicht von der Welt als ein Tropf oder Sonderling ausgelacht zu werden, kann den Charakter von Grund aus verderben, weil es ihm die zur Tugend nöthige Haltung entzieht. Das Sprüchwort: Böse Beispiele verderben gute Sitten, sagt daher zu wenig, weil es die ansteckende Kraft des Beispiels nur in Bezug auf die Gesittung, aber nicht auf die Gesinnung, bezeichnet. — Noch ein mächtigeres Hinderniss der Tugend aber können diejenigen Gesellschaftsverhältnisse werden, welche in's Ganze und Grosse gehen, nämlich die bürgerlichen und die kirchlichen. Denn wenn der Staat das Unrecht, den Betrug und die Sittenlosigkeit begünstigt — durch Bedrückung und Erniedrigung gewisser Bürgerklassen, durch Hemmung des freien Gedankenverkehrs in Rede und Schrift, durch Einführung geheimer Kundschafterei, durch

Privilegirung von Spiel- und Wollusthäusern u. s. w. — oder wenn die Kirche und deren Diener das Ansehen und den heilsamen Einfluss der Religion auf das Leben schwächen — durch Verwandlung der Frömmigkeit in leeres Zerimonienwerk, durch Zusage der Sündenvergebung für baares Geld, durch Beförderung des Aberglaubens oder des (diesem gewöhnlich zur Seite gehenden) Unglaubens u. s. w.: so treten Staat und Kirche selbst als mächtige Hindernisse denen entgegen, die im Schoofse und unter der Leitung derselben nach dem Ziele einer echtsittlichen Bildung streben sollen.

§. 31.

Die sogenannten Tugendmittel können nichts andres sein als Hülfsmittel zur Beförderung einer sittlich guten Gesinnung und Handlungsweise durch Gegenwirkung gegen die bisher angezeigten Hindernisse der Tugend. Die Gegenwirkung aber besteht darin, dass entweder die Hindernisse ganz weggeräumt, oder wenigstens ihrem nachtheiligen Einflusse auf die Willensbestimmung möglichst vorgebeugt werde.

Anmerkung.

Das letzte findet vornehmlich in Bezug auf die in den äußern Umständen z. B. in den Geselligkeitsverhältnissen liegenden Hindernisse Statt. Diese können nie völlig aufgehoben werden. Die Eremiten zwar gingen darauf aus. Denn indem sie sich aus der menschlichen Gesellschaft in die tiefste Einsamkeit zurückzogen: hatten sie (wenigstens die es ehr-

lich meinten, deren Eremitismus also nicht aus Aberglauben oder Eitelkeit oder Menschenhass oder auch aus bloßer Nachahmungssucht hervorging) die gute Absicht, an ihrer sittlichen Vervollkommnung desto ungestörter zu arbeiten, mithin wenigstens in Bezug auf sich selbst diejenigen Hindernisse der Tugend ganz zu entfernen, welche aus den Geselligkeitsverhältnissen der Menschen hervorgehen. Darum nannte man dies auch der bösen Welt und allen Herrlichkeiten derselben als eben so vielen Anreizungen zum Bösen entsagen. Dieselbe Idee lag auch dem Klosterleben oder Monachismus zum Grunde, nur dass hier an die Stelle der größeren Gesellschaft eine kleinere trat, die aus lauter gleichgesinnten Tugendfreunden bestehen sollte, um sich mit denselben gemeinschaftlich im Guten zu üben. Allein das Gegenmittel war hier noch schlimmer als das Uebel, welches dadurch beseitigt werden sollte. Denn wer sich der menschlichen Gesellschaft entzieht, entzieht sich auch den Pflichten gegen dieselbe, deren gewissenhafte Erfüllung eben so nothwendig zum Begriffe des tugendhaften Charakters gehört, als die Erfüllung der Pflichten gegen sich selbst. Er beraubt sich überdies aller der Bildungsmittel und der mannigfaltigen Aufforderungen zum Guten, die neben den Anreizen zum Bösen auch in der Gesellschaft liegen. Es mag daher wohl als ein Tugendmittel empfohlen werden, dass man sich von Zeit zu Zeit in die Einsamkeit zurückziehe, um über sich selbst und seinen sittlichen Zustand im Stillen nachzudenken und gute Vorsätze für den Umgang mit der Welt zu fassen. Aber die Einsamkeit schlechthin oder als solche ist gar kein Tugendmittel; vielmehr hat sie selbst ihre grossen sittlichen Gefahren, denen auch Eremiten und Mönche häufig unterlagen.

§. 32.

In Bezug auf die nächsten Hindernisse der Tugend (§. 29.) gelten folgende asketische Regeln:

1. Benutze jede Gelegenheit zur Berichtigung und Erweiterung deiner moralischen Erkenntniß, so wie zur Läuterung und Befestigung deiner religiösen Ueberzeugung!

2. Prüfe oft deine, so wie fremde, Handlungen nach sittlichen Begriffen und Grundsätzen, um deine moralische Urtheilskraft zu schärfen und deine Fehler kennen zu lernen!

3. Unterdrücke nie die Regungen deines Gewissens, sowohl des vorhergehenden als des nachfolgenden, und unterlass im zweifelhaften Falle lieber die Handlung, als dass du etwas auf die Gefahr zu sündigen wagen solltest!

Anmerkung.

Die erste Regel zweckt darauf ab, das dunkle und verworrene Bewusstsein der moralisch-religiösen Wahrheiten, das sich ohne unser Zuthun im Gemüthe vorfindet, sobald nur unser Leben das Gepräge der Vernünftigkeit anzunehmen begonnen, das aber kein durchaus sichrer Führer in allen Lebensverhältnissen ist und daher auch zur Bildung eines tugendhaften Charakters im vollen Sinne des Wortes noch nicht hinreicht, zu einem klaren und deutlichen Bewusstsein durch absichtliche Richtung unsers Nachdenkens auf jene Wahrheiten zu erheben. Dieses Bewusstsein braucht darum noch kein wissenschaftliches oder philosophisches zu sein. Denn dazu würde auch die systematische Form und die Ableitung jener Wahrheiten aus ihren höchsten und letzten Prinzipien ge-

hören; was nicht jedermanns Sache und Beruf ist. Indessen lässt sich hier kein Punkt bestimmen, bis zu welchem die Verklärung und Verdeutlichung unsers Bewusstseins von jenen Wahrheiten gehen müsse; und wenn nur das wissenschaftliche Streben in dieser Hinsicht nicht zur herzlosen Spekulation gemacht wird, so kann die Tugendlehre selbst gar wohl auf das Gemüth als eine Art von Tugendmittel wirken. — Was die zweite Regel anlangt, so setzt diese die Befolgung der ersten schon voraus. Denn Prüfung der Handlungen nach sittlichen Begriffen und Grundsätzen ist, wenn diese nicht schon mit einer gewissen Klarheit und Deutlichkeit gedacht werden, höchst unsicher und schwankend. Die Prüfung selbst betrifft natürlich zunächst unsere eignen Handlungen. Denn diese sind uns am genauesten bekannt und hier können wir, wenn wir nur sonst aufrichtig gegen uns sein wollen — was die erste Bedingung aller Selbprüfung ist — am ersten die wahren Triebfedern der Handlungen ausmitteln; worauf es doch hauptsächlich ankommt. Aber auch fremde Handlungen können ein Gegenstand dieser Prüfung werden, wenn dieselbe nur nicht in ein Splitterrichten ausartet. Daher muss Eigenliebe und Tadelsucht hier besonders in Schranken gehalten werden, damit wir nicht, während wir den Splitter in des Nachbars Auge bemerken, den Balken im eignen übersehen und uns einbilden, schon recht vollkommen zu sein, weil wir diesen oder jenen Flecken Andrer nicht an uns haben. Uebrigens ist es nicht nothwendig, dass die Prüfung gerade täglich zu gewissen Stunden, wie PYTHAGORAS seinen Schülern vorschrieb, angestellt, oder das Ergebniss derselben in einem Tagebuche niedergeschrieben werde. Denn dadurch wird die Sache leicht zu mechanisch und verfehlt dann ihres Zwecks. Dieser Zweck aber ist nicht bloß die Schärfung der

moralischen Urtheilskraft, sondern auch die Erforschung dessen, was uns in sittlicher Hinsicht noch fehlt, und unsers sittlichen Charakters überhaupt, also Selbkenntniss (*heautognosia*, nach dem Sprüche *γνωσι σεαυτον*). Denn ohne diese ist in moralischer so wenig als in intellektueller Hinsicht an Fortschritte zum Bessern zu denken. — Die dritte Regel endlich ist die wichtigste und umfassendste. Denn wer nur auf die Regungen seines Gewissens stets aufmerksam ist, es mag sich vor oder nach der Handlung anmelden, der wird ebendadurch an moralischer Selbkenntniss, an Schärfe und Sicherheit des moralischen Urtheils, und an moralischer Einsicht überhaupt gewinnen; er wird aber auch zugleich, was die Hauptsache ist, in seinem ganzen Verhalten immer gewissenhafter werden, während die gewaltsame Unterdrückung der Gewissensregungen unausbleiblich zur Gewissenlosigkeit in dem oben angezeigten Sinne führt (§. 20. Anm. 1). Hieher gehört dann auch eine sehr wichtige Kautel, welche bereits die alten Asketiker einschärften, wie man aus Cic. *de off.* I, 30. sieht, wo es heisst: „*Bene praecipiant, qui vetant, quidquam agere, quod dubites, aequum sit an ini- quum*“ — oder kürzer nach PLIN. *epp.* I, 18: „*Quod dubitas, ne feceris!*“ — Denn die Achtung gegen das Gesetz bringt es nothwendig mit sich, das zu lassen, wovon man nicht die gewisse Ueberzeugung hat, dass es gut oder wenigstens erlaubt ist. Handelt man in solchen Fällen dennoch, so stumpft sich ebendadurch das sittliche Gefühl ab, und man wird bald dahin gerathen, auch das nicht zu lassen, wovon man weiß, dass es dem Gesetze widerstreitet. Indessen wird nach Befolgung der obigen Regeln der Fall gewiss sehr selten eintreten, wo diese Kautel ihre Anwendung fände. Denn es wäre doch schlimm um unsre Sittlichkeit bestellt, wenn man bei gehöriger

moralischer Einsicht und, geübter moralischer Urtheilskraft, so wie bei der aufmerksamsten Beachtung jeder Gewissensregung, dennoch oft zweifelhaft sein könnte, in welchem Verhältnisse eine gegebne Handlung zum Gesetze der Vernunft stehe.

§. 33.

In Bezug auf die entfernten Hindernisse der Tugend (§. 30.) kann die Asketik weiter keine Regel geben, als dass man nach möglichster Unabhängigkeit von solchen äußern Umständen, welche auf die Willensbestimmung nachtheilig einfließen könnten, strebe und dadurch diejenige Selbständigkeit des Geistes in Bezug auf das Praktische zu gewinnen suche, welche man mit dem Namen der erworbnen Freiheit (*libertas adquisita*) im Gegensatze der ursprünglichen Freiheit (*libertas originaria*) des Willens selbst zu benennen pflegt (§. 26).

Anmerkung.

Das hier empfohlne Streben nach Unabhängigkeit von äußern Umständen kann, wie sich eigentlich von selbst versteht, nicht bedeuten, dass man sich ganz und gar vom Aeufsern unabhängig zu machen suchen solle. Diese absolute Independenz (von den Scholastikern auch *aseitas* genannt) kann nur Gott zukommen. Wohl aber ist es möglich, dass die natürliche Abhängigkeit, in welcher bei uns das Geistige vom Körperlichen und dadurch von allem Aeufserlichen steht, sich nach und nach bis auf einen gewissen Grad, der sich freilich nicht bestimmen lässt, vermindere. Können wir nun diese Verminderung absichtlich

bewirken, so machen wir uns dadurch immer unabhängiger von allem, was mittelbarer Weise ein Hinderniss der Tugend für uns werden könnte, und vernichten so entweder das ganze Hinderniss oder wehren es doch gleichsam von uns ab, dass es nicht nachtheilig auf den Willen einwirke. Wir können z. B. weder alle Krankheiten von unsrem Körper noch die aus dem Uebelbefinden des Körpers hervorgehenden unangenehmen Gefühle von unsrem Geiste entfernen. Wohl aber können wir theils manchen Krankheiten vorbeugen, theils das Uebelbefinden während derselben vermindern, theils endlich die mit diesem Uebelbefinden verknüpften Gefühle dergestalt beherrschen, dass sie uns nicht zu irgend etwas Unsittlichem verleiten. Denn es giebt, wie KANT in einer besondern Abhandlung (Verm. Schriften, B. 3. S. 389 ff.) trefflich erwiesen, eine „Macht des Gemüths, „durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein.“ — Eben so wenig können wir verhindern, dass Andre uns durch Reden oder Handlungen zum Bösen auffodern oder anreizen. Wenn wir aber im Urtheile über sittliche Gegenstände und in unsrer ganzen Lebensweise eine gewisse Selbständigkeit erlangt haben: so werden jene Reden und Handlungen nicht mehr ein Hinderniss der Tugend für uns sein, weil wir dann weder das Urtheil noch die Handlungsweise der Welt zur Richtschnur unsres eignen Urtheilens und Handelns nehmen werden. — Am schwierigsten scheinen diejenigen Hindernisse der Tugend zu beseitigen, welche in der Erziehung liegen, weil diese den heranwachsenden und ebendarum seiner noch nicht selbst mächtigen Menschen einer äussern Gewalt unterwirft, der er nur schwach entgegen wirken kann. Daher sagt man, die Erziehung könne den Menschen physisch und moralisch verkrüppeln, an Leib und Seele ver-

derben. Allein so wenig alle gut Erzogene sittlich gut, so wenig werden auch alle schlecht Erzogene sittlich böß. Es muss also doch in dem Erzogen selbst eine verborgne Kraft liegen, die sich unabhängig von der Erziehung äußern, die den Menschen zu seinem eignen Erzieher machen und die Fehler der von Andern empfangenen Erziehung verbessern kann. Folglich darf man auch nicht eine schlechte Erziehung ein unübersteigliches Hinderniss der Tugend nennen, weil ein sinnlich-vernünftiges Wesen doch immer ein ursprünglich freies Wesen bleibt, das sich, wenn es nur will, zu derjenigen Selbständigkeit oder Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen auf seine Moralität erheben kann, welche man erworbne Freiheit nennt. Wir werden also durch unsre Untersuchung immer wieder auf jene erste und ursprüngliche Bedingung der Tugend zurückgewiesen, von welcher jeder Asketiker ausgehen muss, so viel Rätselfhaftes auch dieselbe für die bloße Spekulation haben mag. — Alle Tugendübung oder Askese hat demnach keinen andern Zweck, als der sittlichen Beschaffenheit eines sinnlich-vernünftigen Wesens nach und nach immer mehr Lauterkeit, Stärke, Ausbreitung und Dauer zu geben und so einen tugendhaften Charakter zu bilden, der sich durch Hoheit, Einstimmung und Kraft der Gesinnungen unter allen Umständen und Verhältnissen bewähre — also einen Charakter, wie ihn JUVENAL in den herrlichen Versen schildert:

*Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer! Ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dicitur perjuriam tauro:
Summum crede nefas animam praeferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas!*

Was nun in näherer Beziehung auf die menschliche Natur und deren empirische Beschaffenheit hierüber in ethischer sowohl als asketischer Hinsicht noch zu bemerken, wird sofort die folgende Abtheilung zeigen.

Der Tugendlehre

zweiter Theil.

Angewandte Tugendlehre.

§. 34.

Da die angewandte Tugendlehre die sittlichen Begriffe und Grundsätze auf die empirische Lage und die daraus hervorgehenden mannigfaltigen Verhältnisse des Menschen in der Sinnenwelt bezieht (§. 2): so heisst sie auch eine moralische Anthropologie oder richtiger eine anthropologische Moral. Sie erwägt aber jene Verhältnisse nur im Allgemeinen, nicht im Besondern und Einzelnen, indem sich ihr Umfang in's Unendliche erweitern würde, wenn sie die moralischen Vorschriften auch auf die besondern und einzelnen Verhältnisse der Menschen anwenden wollte. Diese Art der Anwendung (die sogenannte *ethica specialis et specialissima*) wird billig jedem selbst überlassen, da sie mehr dem Leben als der Wis-

senschaft zusteht. Uebrigens aber zerfällt auch dieser angewandte Theil der Wissenschaft wieder in eine Elementarlehre und eine Methodenlehre oder in Ethik (im engsten Sinne) und Asketik (§. 3).

Der angewandten Tugendlehre

erster Abschnitt.

Angewandte ethische Elementarlehre.

§. 35.

Wenn wir auf die natürlichen Anlagen des Menschen als eines in der Erfahrung gegebenen sinnlich-vernünftigen Wesens in praktischer Hinsicht reflektiren: so zeigt sich in demselben zuerst eine Anlage für die Thierheit (*animalitas*). Als thierisches d. h. lebendes und empfindendes Wesen strebt der Mensch theils nach Erhaltung seiner selbst, theils nach Erhaltung seiner Gattung, theils nach einer gewissen Verbindung mit seines Gleichen. Aus diesem dreifachen Streben entspringt zuvörderst eine blofs instinktartige Selb- und Menschenliebe. Aber es zeigt sich auch in ihm eine Anlage für die Menschheit insbesondere (*humanitas in specie*) und zwar 1. dadurch, dass er als ein denkendes und bei seiner Thätigkeit durch Regeln in Bezug auf gedachte Zwecke bestimmbares Wesen zur Befriedigung seiner natürlichen Triebe durch

Nachdenken über die möglichen Folgen dieser Befriedigung und durch Vergleichung seines Zustandes mit dem Zustande anderer Menschen geleitet werden kann, woraus die reflektirende Selb- und Menschenliebe hervorgeht; 2. dadurch, dass er als ein vernünftiges und freies, mithin der Zurechnung fähiges Wesen sich selbst und seines Gleichen als Theilnehmer an der sittlichen Gesetzgebung betrachten, folglich aus Achtung gegen das Gesetz, als obersten Bestimmungsgrund seiner Willkür, auch sich selbst und andre Wesen seiner Art achten kann, woraus die moralische Selb- und Menschenliebe entspringt, die man auch zum Unterschiede von den ersten beiden Arten, welche pathologisch sind, die praktische nennen kann.

Anmerkung 1.

Quaevis natura est conservatrix sui — von diesem Grundsatz gingen viele ältere und neuere Moralisten aus, um zu beweisen, dass der Mensch ein natürliches Streben habe, sich selbst zu erhalten, und dass er ebendarum auch zu einer gewissen Handlungsweise verpflichtet sei. Da aber der Mensch diesen Selberhaltungstrieb mit allen Thieren gemein hat: so kann daraus noch keine Verpflichtung folgen, weil sonst alle Thiere mit dem Menschen gleiche Verpflichtung haben müssten. Die Wirksamkeit dieses Triebes ist auch an sich etwas so Unwillkürliches, dass es darüber keiner Vorschriften bedarf, aufser wiefern er beim Menschen doch unter der Herrschaft der Vernunft stehen kann und soll, damit er nicht auf unsittliche Weise befriedigt werde. Eben-dies ist der Fall in Ansehung des Begattungs-

(Geschlechts- oder Fortpflanzungs-) und des Gesellschaftstriebes. Auch sie hat der Mensch mit allen oder doch den meisten und vollkommern Thieren gemein. Durch sie fühlt er sich natürlicher Weise hingezogen theils zu Personen des andern Geschlechts theils zu denjenigen Personen, die aus der Geschlechtsverbindung entsprossen sind. Auch fodert ihn der Selberhaltungstrieb auf, sich mit andern Menschen zu Schutz und Trutz zu verbinden. Dadurch legt die Natur selbst den Grund zu den mannigfaltigsten Gesellschaftsverhältnissen der Menschen. Die Zuneigung also, welche der Mensch als thierisches Wesen zu sich selbst und andern Wesen seiner Art fühlt, ist durch den bloßen Naturtrieb erregt, welchen man auch den Instinkt nennt. Darum heisst diese Selb- und Menschenliebe ebenfalls instinktartig. Denn sie wirkt im Menschen nach Art des Instinkts bei den Thieren; und je roher der Mensch ist, je mehr er sich also noch dem Thiere nähert, desto stärker und lebendiger regt sich auch in ihm dieser Instinkt; je mehr aber seine höheren Anlagen sich entwickeln und ausbilden, desto freier wird er auch von der Herrschaft desselben. Er kann sich dann die Befriedigung jener Triebe (selbst des unter allen am stärksten wirkenden Selberhaltungstriebes) entweder ganz oder zum Theile versagen, kann die Mittel ihrer Befriedigung beliebig wählen und veredeln, kann sogar untersuchen, ob eine bestimmte Art und Weise ihrer Befriedigung rathsam, schicklich, erlaubt, pflichtmässig oder pflichtwidrig sei.

Anmerkung 2.

Die höhern Anlagen des Menschen zusammengenommen, durch die er sich über die bloße Thierheit erhebt, kann man mit Recht die Anlagen für die Menschheit *in specie* nennen. Denn ebendadurch

unterscheidet sich die Thierart, welche Mensch heisst, von allen übrigen, die neben uns noch auf der Erde wohnen, wie sich der Mensch hinwiederum von allen sinnlich-vernünftigen Wesen, die mit uns das Weltall bewohnen mögen, unstreitig durch seine irdische Thiernatur und die davon abhängigen Bestimmungen seiner geistigen Natur unterscheidet. Der Mensch gehört daher nicht blofs der Erde, sondern auch dem Himmel an, und trägt ebendeshalben sein Antlitz gen Himmel gerichtet.

*Pronaque cum spectent animalia cetera terram,
Os homini sublime dedit, coelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.*

Die Anlage zur Menschheit aber äussert sich in praktischer Hinsicht wieder auf doppelte Weise. Zuerst reflektirt der Mensch auf das Nützliche und Schädliche in seinen Handlungen d. h. er denkt dieselben als Mittel zu gewissen Zwecken, als Ursachen von gewissen Wirkungen, die er in der Vorstellung gleichsam antizipirt, um sein Verhalten danach einzurichten, damit es für ihn keine nachtheiligen Folgen habe. Zugleich reflektirt er dabei nothwendig auf sein Verhältniss zu andern Menschen, weil er aus Erfahrung weifs, dass der Zustand derer, mit welchen er in geselliger Verbindung steht, auf seinen eignen Zustand Einfluss habe und dass er ebensowohl durch sie als sie durch ihn glücklich oder unglücklich werden können. Die Zuneigung, mit welcher er auf diese Art sich und seines Gleichen umfasst, heisst daher mit Recht die reflektirende Selbst- und Menschenliebe. Dadurch erscheint aber der Mensch eigentlich blofs als ein sehr vernünftiges und kluges Thier, und der Unterschied zwischen ihm und den übrigen Thieren ist nur noch komparativ. Denn es lässt sich nicht leugnen, dass unter diesen sich manche Gattun-

gen finden, denen man nicht jede Art der Reflexion abstreiten kann und die man daher auch wohl verständige und kluge Thiere nennt. Die Anlage zur Menschheit zeigt sich daher erst dort im vollen Lichte, wo der Mensch durch die Idee des Guten und Bösen in seinem Verhalten bestimmt wird. Denn da diese Idee aus der Vernunft stammt und nur im Gebiete der Freiheit gilt, so erscheint er nun auch sich selbst und seines Gleichen als vernünftig und frei und achtungswürdig; er betrachtet nun sich und seine Mitmenschen als Theilnehmer an einer sittlichen Gesetzgebung, als Glieder eines moralischen Reiches, das weit über die Schranken von Raum und Zeit hinausreicht und die gesammte Geisterwelt vereinigt. Die Zuneigung gegen alles, was ein menschliches Antlitz trägt, auf jene Achtung gegen sich und seines Gleichen als vernünftige und freie Wesen gegründet, heist daher mit Recht eine moralische Selb- und Menschenliebe. Wiesfern aber das Moralische auch praktisch heisst und diesem das Pathologische, was von sinnlichen Affektionen, insonderheit von den vorhin genannten Trieben abhängt, entgegensteht: insofern kann man auch nur zwei Arten der Selb- und Menschenliebe unterscheiden, die praktische und die pathologische, wo dann diese die reflektirende mit unter sich befasst. Wollte man aber alle diese fremdartigen Ausdrücke nicht, so könnte man jene drei Arten nicht unschicklich die sinnliche, die verständige und die vernünftige Selb- und Menschenliebe nennen.

Anmerkung 3.

Die Anlage zur Menschheit ist positiv gut d. h. eine Anlage zum Guten. Denn dadurch, dass der Mensch nicht bloß über die Folgen seiner Handlungen und seine Verhältnisse zu Andern nachdenken,

sondern sich auch nach Gesetzen der Vernunft mit Freiheit bestimmen kann, ist er eben empfänglich für die Tugend oder Sittlichkeit. Die Anlage zur Thierheit aber ist wenigstens negativ gut d. h. keine Anlage zum Bösen. Denn das Streben des Menschen nach Befriedigung seiner thierischen Bedürfnisse ist nicht nur nicht pflichtwidrig, wenn es sich in den gehörigen Schranken hält, sondern sogar pflichtmäfsig, weil, so lange der Mensch auf dieser Erde lebt, selbst seine sittliche Thätigkeit durch jene Befriedigung zum Theile bedingt ist. Der Mensch kann und soll also nicht die thierische Natur belüßig ablegen oder in sich ausrotten, da sie ja zu seinem Wesen gehört und an sich gar nichts Böses ist, sondern sie nur durch das, was in ihm zur Menschheit im eigentlichen Sinne gehört, dergestalt beherrschen, dass er nicht durch jene zum Bösen verleitet werde. — Wenn übrigens einige Moralisten mit KANT (in der Religion innerhalb der Gränzen der blofsen Vernunft S. 14.) die Anlage zur Persönlichkeit noch von der Anlage zur Vernünftigkeit unterscheiden, weil es sich wohl denken lasse, dass ein vernünftiges Wesen nur theoretisch, aber nicht praktisch vernünftig sei: so ist dieß eine leere Abstraktion. Die Vernunft ist eine und dieselbe im Theoretischen, wie im Praktischen (Fund. §. 81. nebst den Anmm.). Die Anlage zur Vernünftigkeit schließt also die Anlage zur Persönlichkeit d. h. zur Sittlichkeit mit in sich, und die Anlage zur Menschheit lässt sich ohne die letzte so wenig als ohne die erste in ihrer Vollständigkeit denken.

§. 36.

Die Pflichten des Menschen beziehen sich unmittelbar auf die vernünftigen Wesen seines mög-

lichen Wirkungskreises, also auf ihn selbst und andre Menschen, mittelbar aber auf alles, was mit jenem in Verbindung steht als Mittel zu deren Zwecken. Daher zerfallen alle Pflichten, welche die angewandte Ethik abzuhandeln hat, in menschliche Selbfpflichten und menschliche Gemeinschaftspflichten, und beide Arten von Menschenpflichten haben theils persönliche theils unpersönliche Gegenstände.

Anmerkung.

Die persönlichen Pflichtobjekte sind eben die, auf welche sich unsre Pflichten unmittelbar beziehen, also das eigene Subjekt und andre Subjekte. Dass unter diesen bloß andre Menschen, und zwar nur die lebenden, nicht die verstorbenen, zu verstehen seien, ergibt sich aus dem von selbst, was schon oben (§. 22. Anm. 3.) über den möglichen und wirklichen Umfang der Gemeinschaftspflichten gesagt worden. Wenn aber diese zweite Klasse unsrer Pflichten schlechtweg Menschenpflichten genannt werden; so ist das Wort im engern Sinne zu nehmen; denn im weitern sind alle unsre Pflichten Menschenpflichten. — Die unpersönlichen Pflichtobjekte hingegen sind die, auf welche sich unsre Pflichten mittelbar beziehen, also die Dinge, die der Mensch mit sich in Verbindung gesetzt hat, um sie als Mittel für seine Zwecke zu brauchen; wohin alles äußere Eigenthum gehört. Denn dieses nimmt an der Persönlichkeit des Menschen nur insofern Theil, als es der Mensch in seinen Freiheitskreis aufgenommen, um dadurch seine Zwecke in der Sinnenwelt zu verwirklichen (I. §. 34).

§. 37.

Wie mannigfaltig auch die Zwecke des Menschen im Besondern sein mögen, so lassen sie sich doch im Allgemeinen auf zwei Hauptzwecke zurückführen: Glückseligkeit und Vollkommenheit. Es lassen sich also auch alle besondere Pflichtgebote unter den beiden Hauptgeboten zusammenfassen: Strebe nach (eigner und fremder) Glückseligkeit! und: Strebe nach (eigner und fremder) Vollkommenheit! — wiewohl beide Zwecke so genau zusammenhängen, dass in den meisten Fällen das pflichtmäßige Streben nach Glückseligkeit auch die Vollkommenheit und das pflichtmäßige Streben nach Vollkommenheit auch die Glückseligkeit befördert wird.

Anmerkung 1.

Glückseligkeit ist ein Zustand, in welchem der Mensch sich wohl fühlt, und heißt daher auch Wohlsein. Sie ergiebt sich aus der Befriedigung gewisser Bedürfnisse, aus der Erfüllung gewisser Wünsche, es mögen nun diese natürlich oder erkünstelt sein. Da jene Befriedigung oder Erfüllung nicht immer in unsrer Gewalt steht, sondern oft von glücklichen Zufällen abhängt: so hat ebendaher der daraus entstehende Gemüthszustand den Namen der Glückseligkeit erhalten, zum Unterschiede von der Seligkeit, die eine von zufälligen Umständen unabhängige und also auch durch keine Störung von aussen getrübt Selbstzufriedenheit bedeutet. *) Diese

*) Das Wort Seligkeit kommt nicht her von Seele, wiewohl es auch Seeligkeit geschrieben wird, sondern von

geht aus der Sittlichkeit hervor, kann aber im vollen Sinne des Worts nur bei einem Wesen von absoluter Moralität, also beim Heiligen stattfinden; wiewohl sie der Mensch ebenso wie die Heiligkeit zum Ziele seines Strebens machen kann und soll (§. 11. Anm. 1). Vollkommenheit ist dagegen ein Zustand, wo der Mensch nicht nur alles hat, was zu seinem Wesen gehört, sondern es auch auf die Art und in dem Grade hat, als es zur Erreichung seiner Bestimmung nothwendig ist. Die Vollkommenheit ist daher theils quantitativ oder material (der Inbegriff aller zum Wesen eines Dinges gehörigen Bestimmungen) theils qualitativ oder formal (die aus der Entwicklung und Zusammenstimmung derselben hervorgehende Tauglichkeit des Dinges oder dessen Angemessenheit zu gewissen Zwecken). Jene hat der Mensch schon von Natur, diese soll er erst durch eigne Thätigkeit in sich hervorbringen, weshalb man die Vollkommenheit auch in die natürliche und die erworbene eitheilen kann. Wenn nun der Mensch nach Vollkommenheit strebt, so erhöht er dadurch sein gesamtes Wirkungsvermö-

dem altdutschen Sal = Wohnsitz (wovon auch Saal = großes Zimmer, abstammt) daher salic = besitzend, reich an Gütern; weshalb es eigentlich nach Abstammung und Aussprache Säligkeit geschrieben werden sollte. Durch die Verbindung mit Glück bekommt es die bestimmtere Bedeutung des Besitzes und Genusses (gleichsam einer Fülle) von Glücksgütern. Vielleicht sagte man sonst auch kurzweg Glücksal, wie man noch jetzt Schicksal, Drangsal, Trübsal sagt. Von letzterem ist trübselig und Trübseligkeit eben so abgeleitet, wie von craterem glückselig und Glückseligkeit. An eine solche Beziehung auf das Glück braucht man aber bei Seligkeit nicht zu denken.

gen und seinen ganzen persönlichen Werth. Er gewinnt also ebendadurch an Glückseligkeit. Denn es ist nicht bloß das Bewusstsein seines erhöhten Wirkungsvermögens und Werthes mit einem sehr wohlthuenden Gefühle verknüpft, sondern es verbessert sich auch sein ganzer Zustand dermassen, dass er sich immer wohler fühlt, dass ihm gleichsam immer besser zu Muthe wird. Wenn aber der Mensch nach Glückseligkeit überhaupt oder im Ganzen seines Lebens, als einem stetigen Zwecke desselben, strebt: so strebt er nicht nach einem flüchtig vorübergehenden Genusse, dem vielleicht bald ein starkes und anhaltendes Schmerzgefühl folgt, sondern nach einem dauerhaften Wohlgeföhle, nach einem beharrlichen Wohlbefinden. Dieses kann er jedoch nicht erreichen, wenn er nicht auf die vorhin angezeigte Weise seinen ganzen Zustand verbessert, nämlich durch das Streben nach Vollkommenheit. Glückseligkeit und Vollkommenheit sind also zwar dem Begriffe nach verschieden, aber in der Wirklichkeit nicht von einander trennbar, wenn man nicht willkürlich den Begriff der Glückseligkeit auf das grobsinnliche Vergnügen beschränken und ebenso willkürlich leugnen will, dass das Streben nach Vollkommenheit und das Bewusstsein derselben den Menschen auch und zwar in einem sehr hohen Grade glücklich mache.

Anmerkung 2.

Wenn hier die Sätze: *Strebe nach Glückseligkeit!* und: *Strebe nach Vollkommenheit!* als Pflichtgebote aufgestellt werden, so steht damit nicht im Widerspruche, was oben (§. 6. Anm. 2.) von den sogenannten Prinzipien der Glückseligkeit und der Vollkommenheit gesagt worden. Denn diese wurden nicht schlechthin verworfen, sondern nur untauglich befunden.

den, als oberste Sittengesetze an der Spitze der Tugendlehre zu stehn. Hier aber werden sie bloß als angewandte Pflichtgebote betrachtet, und in dieser Eigenschaft hat selbst die reinste und erhabenste Moral nichts gegen sie einzuwenden. Zwar hat man gesagt, der Mensch strebe schon von selbst nach Glückseligkeit; es bedürfe also wenigstens keines Gebotes in dieser Hinsicht. Allein erstlich würde sich ebendasselbe in Ansehung der Vollkommenheit sagen lassen; denn auch nach dieser strebt der Mensch zum Theile schon von selbst. Ist nicht z. B. das Streben des Kindes nach Entwicklung seiner Kräfte ein ganz natürliches Streben nach Vollkommenheit? Denn da das Kind noch keinen Begriff von der Vollkommenheit hat, so kann es sich auch dieselbe noch nicht als Zweck vorsetzen und mit Bewusstsein danach streben. Jener Einwand beweist also zu viel. Sodann beweist er auch an und für sich nichts. Denn wie es ein pflichtwidriges Streben nach Glückseligkeit und Vollkommenheit geben kann, so muss es auch ein pflichtmäßiges Streben nach diesen Zwecken geben; und davon ist eben in der angewandten Moral die Rede, weshalb man auch diese eine sittliche Zwecklehre (*teleologia ethica s. moralis*) nennen kann. Sie zeigt nämlich, wie der Mensch nach jenen beiden Zwecken streben solle, damit sein Streben den Charakter der Sittlichkeit annehme, oder sie handelt von Zwecken, wiefern dieselben unter dem Begriffe der Pflicht stehen. Daran also, dass der Mensch schon von selbst oder, wie man auch sagt, von Natur nach Glückseligkeit und Vollkommenheit strebt, mithin dieses Streben in der einen Hinsicht ein natürliches ist, braucht die Moral keinen Anstoß zu nehmen; denn sie soll ja nicht etwa dem Menschen ein unnatürliches oder widernatürliches Stre-

ben einreden. Wohl aber soll sie dieses Streben nach Gesetzen der Vernunft lenken und leiten, so dass es von der andern Seite auch ein sittliches werde. Man kann daher mit Recht sagen: Der Tugendhafte und der Lasterhafte streben von Natur nach denselben Hauptzwecken, nach Glückseligkeit und Vollkommenheit. Denn gewiss hat kein noch so großer Bösewicht die Absicht, sich selbst unglücklich und unvollkommen zu machen. Selbst dem Teufel könnte man diese Tollheit nicht zutrauen. Aber der Tugendhafte und der Lasterhafte streben nach sehr verschiedenen Maximen, Handlungsweisen und Gesinnungen, nach Glückseligkeit und Vollkommenheit. Und das macht eben ihren wesentlichen Unterschied. Denn es ist nicht genug, dass ein Zweck an sich erlaubt oder gut sei; man soll ihn auch auf die rechte Art und durch die rechten Mittel erstreben, indem der Zweck allein noch nicht die Mittel heiligt, wie jesuitische Moralisten behaupten. — Ueberdies lassen sich ja auch Glückseligkeit und Vollkommenheit selbst so bestimmen, dass die Sittlichkeit einen wesentlichen Bestandtheil davon ausmacht. Daher haben einige Moralisten nicht mit Unrecht physisches und moralisches Wohlsein, physische und moralische Vollkommenheit unterschieden. Um so weniger also wird es als eine Verunreinigung der Moral angesehen werden können, wenn sie da, wo man ihre allgemeinen Gesetze auf das menschliche Leben in seinem ganzen Umfange angewandt werden sollen, auf diejenigen Zwecke des Menschen Rücksicht nimmt, die jenen Gesetzen als bloß formalen Prinzipien erst einen bestimmten Gehalt darbieten. Ebendaram sagten wir auch oben, dass alle angewandte Tugendgesetze oder Pflichtgebote nicht bloß formal, sondern zugleich material seien (§. 24. Anm. 1).

Anmerkung 3.

Wenn die Sätze: **Strebe nach Glückseligkeit!** und: **Strebe nach Vollkommenheit!** als Pflichtgebote betrachtet werden, so fragt es sich noch, ob der Mensch bloß nach der eignen, oder bloß nach der fremden Glückseligkeit und Vollkommenheit, oder nach beiden zugleich streben solle. Nähme man das Erste an, so hiefse dies so viel als, der Mensch habe nur Pflichten gegen sich selbst, nicht gegen Andre, außer höchstens mittelbar, wiefern er durch fremde Glückseligkeit und Vollkommenheit seine eigne befördere. Dies wäre aber nichts als der größte Egoismus. Nähme man das Zweite an, so hiefse dies so viel als, der Mensch habe nur Pflichten gegen Andre, nicht gegen sich selbst, außer höchstens mittelbar, wiefern er durch eigne Glückseligkeit und Vollkommenheit die fremde befördere. Dies wäre aber widersinnig, weil, wenn meine Vernunft mich nicht zu einer gewissen Handlungsweise gegen mich selbst verpflichten könnte, dies noch weniger in Ansehung Anderer der Fall sein würde. Auch ist bereits in der reinen Tugendlehre (§. 22.) erwiesen, dass es sowohl Selbst- als Gemeinschaftspflichten gebe. Also bleibt nur das Dritte annehmbar. Hierbei ist aber noch eine andre Streitfrage zu beantworten. KANT behauptet nämlich in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre (S. 13.) dass nur eigne Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, nicht aber umgekehrt eigne Glückseligkeit und fremde Vollkommenheit als Zwecke anzusehn, die zugleich Pflichten seien. — „Denn“ — sagt er — „eigne Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen vermöge des Antriebs ihrer Natur haben; sie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein Jeder unvermeidlich schon von selbst will, das

„gehört nicht unter den Begriff der Pflicht; denn diese
 „ist eine Nöthigung zu einem unger n genommenen
 „Zwecke. Es widerspricht sich also zu sagen: Man
 „sei verpflichtet, seine eigne Glückseligkeit mit allen
 „Kräften zu befördern. Eben so ist es ein Wider-
 „spruch, eines Andern Vollkommenheit mir zum
 „Zwecke zu machen und mich zu deren Beförderung
 „für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben
 „die Vollkommenheit eines andern Menschen als einer
 „Person, dass er selbst vermögend ist, sich seinen
 „Zweck nach seinen eignen Begriffen von Pflicht zu
 „setzen; und es widerspricht sich, zu fodern (mir
 „zur Pflicht zu machen) dass ich etwas thun soll,
 „was kein andrer als er selbst thun kann“. — Die
 Unstatthaftigkeit dieses Beweises erhellet schon aus
 der vorigen Anmerkung. Denn die eigne Vollkom-
 menheit ist ebensowohl ein Zweck, den alle Menschen
 von Natur haben, als eigne Glückseligkeit. Wenn
 daher die Pflicht blofs da stattfände, wo wir zu einem
 unger n genommenen Zwecke genöthigt sind: so wären
 wir eines Theils auch nicht zur eignen Vollkommen-
 heit verpflichtet, und anderes Theils würde selbst die
 Verpflichtung zur fremden Glückseligkeit in dem Falle
 wegfallen, wo wir uns diese gern zum Zwecke mach-
 ten. Die Vernunft fragt aber nicht danach, ob wir
 uns etwas gern oder unger n zum Zwecke machen,
 sondern blofs, ob der Zweck an sich selbst zu billi-
 gen. Nun wär' es doch offenbar widersinnig zu sagen,
 die Vernunft billige zwar die fremde Glückseligkeit
 als Zweck, aber nicht die eigne. Denn was hat denn
 jene an sich vor dieser voraus? Und lässt es sich
 denken, dass der Mensch in Ansehung dessen, was
 zu seinem wahren Wohlsein gehört, gar nicht ver-
 pflichtet sein sollte, sondern sich hier blofs dem An-
 triebe seiner Natur zu überlassen hätte? KANT selbst
 gesteht späterhin (S. 17.) dass es Pflicht sei, Wider-

wärtigkeiten, Schmerz und Mangel von uns selbst abzuhalten, und dagegen nach Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt zu streben. Aber es soll dies bloß indirekte Pflicht sein, nämlich wiefern wir dadurch unsre Vollkommenheit befördern. Heißt dies nicht mit Worten spielen? — Wenn KANT ferner sagt, fremde Vollkommenheit könne man sich ohne Widerspruch nicht als Zweck zur Pflicht machen, weil jeder sich selbst allein vollkommen zu machen habe: so könnte man dasselbe auch von der fremden Glückseligkeit sagen. Denn ohne Zuthun des Andern ist alles Streben, sein Wohlsein zu befördern, ganz vergeblich. Also würd' es dann auch keine Pflicht in Bezug auf fremde Glückseligkeit geben. Wie man aber in dieser Beziehung nichts weiter thun kann, als dass man gewisse Hindernisse der Glückseligkeit wegräumt und gewisse Mittel dazu dem Andern darbietet: so findet dies auch in Bezug auf fremde Vollkommenheit Statt. Man kann also diese sowohl wie jene theils stören oder hemmen, theils erhalten und befördern. Und ebendarauf bezieht sich die Pflicht, nämlich jenes zu lassen und dieses zu thun. Etwas Wahres liegt jedoch in der kantischen Behauptung. Da nämlich der Mensch von Natur mehr zur eignen Glückseligkeit als zur eignen Vollkommenheit angetrieben wird und über dem Streben nach jener oft das Streben nach dieser versäumt: so bezieht sich die Selbtpflicht allerdings vorzugsweise auf eigne Vollkommenheit. Und da man zur fremden Vollkommenheit weniger beitragen kann als zur fremden Glückseligkeit, weil jene mehr eigne Anstrengung erfordert als diese: so bezieht sich die Gemeinschaftspflicht wieder vorzugsweise auf fremde Glückseligkeit. Aber ausschließlich die eine auf jenen, die andre auf diesen Zweck beziehen, ist eine willkürliche Beschränkung des Pflichtbegriffes, die sehr

leicht so gemisdeutet werden könnte, als fände in Bezug auf eigne Glückseligkeit und fremde Vollkommenheit gar kein pflichtmäßiges Verhalten statt.

Anmerkung 4.

Das pflichtmäßige Streben nach eigener und fremder Glückseligkeit und Vollkommenheit in seinem größten Umfange gedacht ist ein Streben nach allgemeiner Glückseligkeit und Vollkommenheit. Denn es findet dann jedermann wechselseitig in der eignen die fremde und in der fremden die eigne; und es geht daraus eben jene innere und durchgängige Einstimmung oder absolute Harmonie unsrer praktischen Thätigkeit hervor, auf welche die praktische Gesetzgebung der Vernunft zuletzt gerichtet ist (I. §. 5). Man kann daher die obigen Pflichtgebote in dem Einen Satze zusammenfassen: **Strebe nach allgemeiner Glückseligkeit und Vollkommenheit!** Dieses Gebot aber schließt wieder eine doppelte Verpflichtung in sich, eine negative und eine positive. Denn es fodert erstlich alles zu lassen, was die allgemeine Glückseligkeit und Vollkommenheit stören kann. Es fodert aber auch zweitens alles zu thun, was die allgemeine Glückseligkeit und Vollkommenheit befördern kann. Jene Foderung bezieht sich auf die unverminderte Erhaltung alles dessen, was Bedingung allgemeiner Glückseligkeit und Vollkommenheit ist; diese auf die möglichste Erhöhung derselben. Das Erste ist Pflicht der Gerechtigkeit, das Zweite Pflicht der Gütigkeit (§. 23).

Der angewandten ethischen Elementarlehre

erstes Hauptstück.

Von den Selbpflichten des Menschen.

§. 37^b.

Alles, was aus Achtung für die Menschenwürde im eignen Subjekte gethan oder unterlassen werden soll, oder jede (positive oder negative) Handlung, deren Bestimmungsgrund die Vorstellung von meiner Person als einem sinnlich-vernünftigen Wesen ist, das den Zweck seiner Thätigkeit in sich selbst hat, wird unter dem allgemeinen Titel einer menschlichen Selbpflicht begriffen. Die Quelle aller besondern hieher gehörigen Pflichten ist also nicht die pathologische, sondern die praktische Selbliebe (§. 35).

Anmerkung.

Handlungen, die aus der pathologischen Selbliebe hervorgehen, es mag dieselbe instinktartig oder reflektirend wirken, geschehen blofs aus Neigung, haben also, wenn sie auch äußerlich dem Gesetze der Vernunft gemäfs sind, keinen innern echtsittlichen Werth. Sie werden aber auch oft dem Gesetze widerstreiten und dadurch einen unsittlichen Charakter annehmen. Denn die Selbliebe, die nicht durch Achtung gegen die vernünftige Natur (in uns sowohl als

Andern) gezügelt ist, wird zur Eigenliebe (Philautie) d. h. zum unbegrenzten Wohlwollen gegen sich selbst als ein sinnliches Wesen. *) Diese Eigenliebe äußert sich dann erstlich durch Selbsucht (Solipsismus, moralischer oder praktischer Egoismus, so genannt im Gegensatze des spekulativen — Th. Ph. II. §. 159.) d. h. durch uneingeschränktes Streben nach eignem Genuss und Vortheil, und erzeugt also den Eigennutz, vermöge dessen man nichts für fremde Glückseligkeit und Vollkommenheit thun will, aufser wiefern die eigne dabei gewinnt; zweitens durch Eigendünkel d. h. durch unbegrenztes Wohlgefallen an den eignen (oft nur eingebildeten) Vorzügen, und erzeugt also theils die Eitelkeit und Prahlerei, vermöge der man jene Vorzüge gern zur Bewundrung ausstellt, theils den Hochmuth, vermöge dessen man um jener Vorzüge willen Andre neben sich verachtet. Es kann aber die blofs pathologische Selbliebe nicht nur in Ueberschätzung, sondern auch in Geringschätzung seiner selbst ausarten, weil sie blofs auf sinnliche Zwecke gerichtet ist und daher zur Nichtachtung und Vergessenheit der Menschenwürde in uns selbst verleitet. Daraus entspringt jene niedrige Denkart und Handlungsweise, welche unsre Sprache sehr treffend Niederträchtigkeit nennt, indem der Niederträchtige sich selbst gleichsam wegwirft und von Andern misbrauchen lässt, wenn er nur seine sinnlichen Zwecke dadurch erreichen kann. Schmeichlerei, Speichelleckerei, Schmarotzerei, Liebedienerei, sklavische

*) *Philautia* ist freilich etymologisch nichts andres als Selbliebe überhaupt. Aber im gewöhnlichen Redebrache bedeutet *Philautie* eine fehlerhafte Selbliebe oder das, was wir in unsrer Sprache Eigenliebe nennen.

Unterwürfigkeit unter Andre, besonders Vornehmere, und überhaupt alle die verächtlichen Eigenschaften, welche die Alten im Charakter des Parasiten zusammenfassten, sind die Folgen jener niedrigen Denkart und Handlungsweise, bei der sich übrigens jemand recht von Herzen lieb haben kann, aber freilich nur pathologisch. Wenn dagegen die Selbsterliebe praktisch ist, so entspringt aus ihr unmittelbar die Tugend der Selbsterhöhung, welche sich äußert einerseits als edler Stolz, vermöge dessen man sich wegen des Bewusstseins seiner Menschenwürde nicht selbst erniedrigt *) — anderseits aber auch als echte Demuth, vermöge der man sich wegen des Bewusstseins seiner Unangemessenheit zum Ideale der Mensch-

*) Wir nennen diesen Stolz edel, weil es auch einen unedeln giebt, den man aber lieber Hochmuth nennen sollte. Hieher gehört vornehmlich der Adel- oder Ahnenstolz, der wegen angeblich angeborener Verdienste Andre verachtet. Aber auch der Geldstolz, der Künstler- und Gelehrtenstolz, und der geistliche Stolz gehören hieher. Denn wenn es gleich mehr oder weniger verdienstlich sein mag, Geld, Kunstfertigkeit, Gelehrsamkeit und geistliche Würden erworben zu haben: so ist es doch nicht edel, Andre deshalb zu verachten. Der edle Stolz anerkennt und achtet auch die Vorzüge Andre, und ist eine wirkliche Tugend. Diefes gilt auch vom Nationalstolze, der aber bei eiteln und selbstgefälligen Menschen ebenfalls leicht in Hochmuth ansartet. Einen Tugendstolz aber kann es eigentlich nicht geben, weil der Tugendhafte sehr wohl weiß, dass seine Tugend noch sehr unvollkommen ist. Dasselbe gilt auch vom sogenannten Vernunftstolze, weil die Einzelvernunft doch immer eine beschränkte, noch nicht völlig entwickelte und ausgebildete ist.

heit nicht selbst erhebt. *) Hieraus entspringt auch sofort die wahre Bescheidenheit, vermöge der man sich beim Geltendmachen seines Werthes und seiner Verdienste durch freiwillige Anerkennung seiner Unvollkommenheiten beschränkt. **) Daher verträgt sich mit der Tugend der Selbschätzung sehr wohl die Tugend der Selbverleugnung oder Resignation, vermöge der man auf die Erreichung sinnlicher Zwecke um höherer Zwecke willen (in sich oder Andern) freiwillig verzichtet und folglich auch zu jedem Opfer bereit ist, welches die Pflicht in einzelnen Fällen heischen kann.

*) Die echte Demuth ist stets mit edlem Stolze verbunden, weil beide nur verschiedene Aeußerungsarten der vernünftigen Selbschätzung sind. Wenn aber die Demuth unecht ist d. h. das lebendige Bewusstsein der Menschenwürde ausschließt: so erniedrigt sich der Demüthige in der einen Hinsicht unter seinen Werth und kann dann leicht in andrer Hinsicht sich über denselben erheben und Andre verachten, mithin hochmüthig werden. Die Frömmlinge sind gewöhnlich in dieser Art hoch- und demüthig zugleich. Sie demüthigen sich vor Gott wie verworfene Sklaven, verachten aber Alle, die nicht ihres Sinnes sind.

**) Wenn Einige behauptet haben, Bescheidenheit sei gar keine Tugend, so dachten sie wohl nur an jene verstellte oder affectirte Bescheidenheit, die um des eignen Lobes willen eignen Tadel, und daher auch wohl ungegründeten und ungemessenen, ausspricht. Zur Vermeidung dieser Verwechslung nannten wir obige Tugend die wahre Bescheidenheit. Der bekannte Ausspruch GÖTTE's: „Nur Lumpe sind bescheiden“, kann daher auch nur von jener gelten, wenn er nicht baarer Unsinn sein soll.

§. 38.

Die erste Selbpflicht des Menschen betrifft die Erhaltung seines leiblichen Lebens, weil dasselbe, so weit unsre Erkenntniss reicht, die negative Bedingung (*conditio sine qua non*) aller unsrer Thätigkeit und der dadurch möglichen Erreichung unsrer Zwecke in der Sinnenwelt, diese aber der uns einmal angewiesne Schauplatz unsrer sittlichen Wirksamkeit ist. Es kann daher weder Ueberdruß des gegenwärtigen mit allerlei Unfällen und Beschwerden verknüpften, noch Hoffnung eines künftigen bessern Lebens jemanden berechtigen, sich selbst zu tödten. Vielmehr ist jede, wenn auch aus scheinbar edlen Beweggründen unternommene, Selbsttödtung oder Entleibung seiner selbst (*suicidium, autochiria*) eine Verletzung der Gerechtigkeitspflicht gegen sich selbst, mithin ein wirklicher Selbstmord, indem man dadurch seine Persönlichkeit um irgend eines mehr oder minder bedeutenden Leidens willen zerstört, so weit dieß an sich möglich. Diejenige Aufopferung des Lebens aber, welche in der bloßen Hingabe desselben um sittlicher Zwecke willen besteht, ist nicht nur nicht pflichtwidrig, sondern sogar pflichtmäßig, wenn jene Zwecke nicht anders erreichbar sind.

Anmerkung 1.

Die Pflicht der Erhaltung des leiblichen Lebens kann nicht aus dem sogenannten Lebens- oder Selb-erhaltungstribe abgeleitet werden. Denn dieser gehört zur instinktartigen Selbliebe (§. 35.) aus welcher überhaupt keine Pflicht, am allerwenigsten aber diese

deduzirt werden darf. Denn alsdann würde folgen, dass es erlaubt sei, sich das Leben zu nehmen, sobald der Lebenstrieb nicht mehr wirke d. h. sobald man am Leben keinen Geschmack mehr finde und der Tod als Befreier von einem lästigen Leben mehr gewünscht als gefürchtet werde. Dies haben auch manche Sittenlehrer, selbst die strengeren und älteren Stoiker, behauptet und daher die Selbsttödtung nicht einen Selbmord, sondern bloß einen freiwilligen Tod (*mors voluntaria*) genannt. Diese Sittenlehrer betrachteten es gleichsam als einen Vorzug des Menschen, besonders des Weisen, vor dem vernunftlosen Thiere, dass er den natürlichen Antrieb zur Lebenserhaltung durch Vorstellungen seiner Vernunft besiegen und sich auch gegen die Foderung des Instinkts umbringen könne. Man kann diesen Vorzug zugeben. *) Es folgt aber daraus noch keine wirkliche Herrschaft des Menschen über sein Leben oder die Befugniss, sich selbst zu tödten, wenn's ihm beliebt, sondern nur die Möglichkeit, das Leben aufzuopfern, wenn es die Pflicht fodert. Denn dieser Foderung würde der Mensch in keinem Falle genügen können, wenn die Foderung des Instinkts so dringend wäre,

*) In WEIGEL'S Magazin für Freunde der Naturlehre wird zwar behauptet, dass auch Thiere sich zuweilen selbst tödten. So erzählt dort Graf von RITZBERG, er habe in Italien bemerkt, dass Skorpionen, durch Verfolgung in Wuth gesetzt, sich in den Nacken stechen und auf der Stelle todt liegen bleiben, und Pfarrer PICHT in Ginfz will dasselbe an einer Biene beobachtet haben. Wenn aber Thiere aus Angst und Wuth dergleichen thun, so kann man wohl nicht sagen, dass sie die Absicht haben, sich um's Leben zu bringen. Auf das Absichtliche, das voraus Ueberlegte, kommt hier alles an.

dass keine Vorstellung der Vernunft sie zu besiegen vermöchte. Dass aber der Mensch, wenn er auch noch so sehr leidet und ihm das leibliche oder physische Leben gleichsam zur Last wird, diese Last darum nicht wegwerfen dürfe oder solle, fodert die Vernunft deswegen, weil sie jenes Leben als Mittel auf ein höheres, geistiges oder moralisches, Leben als Zweck bezieht. So lang' es also nur möglich ist, sittlich gut zu sein oder zu werden — und dieß ist auch unter den größten Widerwärtigkeiten dieses Lebens und selbst dann möglich, wenn jemand eine Zeit lang lasterhaft gelebt — so lange soll auch das Leben fortgesetzt werden. Die sittliche Kraft des Menschen kann gerade in der standhaften Ertragung jener Widerwärtigkeiten und im muthigen Kampfe mit dem Laster die größte Stärke und Erhabenheit über alles Physische zeigen und hat hier die meiste Gelegenheit sich zu entwickeln. Daher sagten schon die Alten, der wackerere Kämpfer mit dem Unglücke sei das erhabenste Schauspiel für Götter. Wer hier davon läuft, zeigt wenigstens eine gewisse Schwäche. *)

*) Die Vorstellung von der Seelengröße oder dem Heroismus, der zur Selbstödtung gehöre, ist falsch. Denn wer das Leben für unerträglich hält, weil er seine liebsten Wünsche unerfüllt sieht oder große Schmerzen leidet oder ein künftiges Uebel fürchtet, braucht doch nicht viel Entschlossenheit, es wegzuworfen. Selbst ein CATO würde mehr Muth bewiesen haben, wenn er seine Niederlage und den Fall der Republik hätte überleben wollen, um dem Vaterlande und der Menschheit auch unter andern Verhältnissen zu nützen. Dennoch möchten wir nicht jeden Selbmörder einen verächtlichen Feigling nennen, dem man, wie KANT sagt, dreist in's Gesicht speien dürfe. Wenn man auch die That nicht billigen kann, so kann man doch immer die Person achten,

Er verzichtet in der That auf seine Persönlichkeit und die mit dieser verknüpfte Würde, indem er seine Person vernichtet, so weit dieß von ihm selbst abhängt. Denn der menschliche Leib ist ja nicht eine äußere Sache, die das Ich beliebig an- oder ablegen kann. Er ist vielmehr dieses Ich selbst in und für die Sinnenwelt, das räumliche und zeitliche Subjekt des Sittlichen. Daher sagt KANT sehr richtig in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre S. 73: „Der Persönlichkeit kann der „Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten „die Rede ist, folglich so lange er lebt; und es ist ein „Widerspruch, die Befugniss zu haben sich aller Ver- „bindlichkeit zu entziehen d. i. frei so zu handeln, „als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniss „bedürfte. Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner „eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die „Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an „ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck „an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mit- „tel zu ihm beliebigen Zwecke zu disponiren, heißt „die Menschheit in seiner Person (*homo noumenon*) „abwürdigen, der doch der Mensch (*homo phaenome- „non*) zur Erhaltung anvertraut war.“ Man braucht

die, durch widrige Umstände bedrängt und durch falsche Vorstellungen verleitet, die That vollzog. Dieß gilt z. B. auch von OTHO und LUCRETIA. Jener brauchte sich freilich nicht zu tödten, um dem bürgerlichen Krieg ein Ende zu machen, und diese nicht, um ihre weibliche Ehre zu retten. Aber man kann sie darum doch nicht verachten und mit jenen elenden Wichten in Eine Klasse stellen, die den Verlust einer Geldsumme oder eines Mädchens für etwas so Unerträgliches halten, dass sie nun auch das Leben hinterdrein werfen.

also, um die Pflichtwidrigkeit der Handlung, durch die jemand absichtlich seinem Leben ein Ende macht, einzusehn, nicht erst auf die Pflichten zu reflektiren, die dem Menschen gegen andre Menschen oder gegen Gott obliegen; wiewohl die Verbindlichkeit zur Lebenserhaltung dadurch allerdings noch stärker erscheint. Denn wenn der Mensch nicht blofs gegen sich selbst, sondern auch gegen andre Wesen verpflichtet ist: so darf er sich diesen Pflichten um so weniger durch Selbsttödtung entziehn.

Anmerkung 2.

Die Hoffnung der Unsterblichkeit ändert in Ansehung der eben anerkannten Pflicht nichts. Denn jede Pflicht, die der Mensch hier zu erfüllen hat, besteht an und für sich und muss daher erfüllt werden, es mag ein anderweites und besseres Leben zu hoffen sein oder nicht. Ueberdies ist diese Hoffnung ein auf sittlichem Grunde ruhender Glaube (Fund. §. 84). Es wäre also ein offenbarer Widerspruch, wenn der Mensch diesen Glauben hegen und sich doch zugleich durch denselben von irgend einer Pflicht, also von einem Gebote der Sittlichkeit, entbinden wollte. Vielmehr müsste man vor allen Dingen entschlossen sein, seine Pflicht in jeder Hinsicht treu zu erfüllen, ehe man sich für befugt halten könnte, auf ein höheres und besseres Leben Anspruch zu machen. Es ist also nichts als Sophisterei, wenn die Vertheidiger des Selbmords sagen: Wie man eine unbequeme Wohnung verlässt oder ein unbequemes Kleid auszieht, so verlässt man auch ein widerwärtiges Leben oder legt den lästigen Körper ab, beides ohne Schuld und Tadel, weil es ja nicht blofs klug, sondern auch pflichtmäfsig ist, das Schlechtere mit dem Bessern zu vertauschen. Dass hier nicht *par ratio* sei, springt auf den ersten Blick in die Augen,

Auch ist es nicht einmal wahr, dass es schlechthin erlaubt oder gut sei, eine unbequeme Wohnung zu verlassen oder ein unbequemes Kleid abzulegen. Amt und Beruf können uns oft nöthigen, jene nicht zu verlassen und dieses nicht abzulegen, wenn wir uns dabei auch nicht recht behaglich fühlen. Die Hoffnung der Unsterblichkeit kann uns also wohl die Aufopferung des Lebens erleichtern, wo diese nöthig, aber nie zur eigenmächtigen Zerstörung desselben berechtigen. Ob hingegen die Hoffnung der Unsterblichkeit, verbunden mit dem Glauben an die göttliche Fürsorge, ein hinreichendes Abschreckungsmittel vom Selbstermorde sei, ließe sich wohl bezweifeln. Wenn irgend ein Leiden in dem Maße drückt, dass ihm das Leben als eine unerträgliche Bürde vorkommt, der zweifelt in seiner Verzweiflung auch leicht an der göttlichen Fürsorge, besonders wenn er sein Leiden für unverschuldet hält. Oder wenn er auch jenen Glauben nicht aufgibt, so leugnet er doch die Folgerung, die man gewöhnlich daraus zieht. Diese Folgerung ist nämlich, dass Gott jedem Menschen in diesem Leben seinen Posten angewiesen, den er ohne schwere Verantwortung im künftigen Leben nicht verlassen dürfe, sondern er müsse warten, bis ihn Gott selbst abrufe; und dabei vergleicht man gewöhnlich den Lebensposten eines Menschen mit dem Kriegsposten eines Soldaten. Da aber Gott niemanden unmittelbar anstellt und abrufen, so kehrt der Vertheidiger des Selbstermords das ganze Argument um und sagt: Ebendadurch dass Gott so viel Unglück über mich verhängt, dass ich für dieses Leben nicht mehr thätig sein und demselben keinen Geschmack mehr abgewinnen kann — dass die Bosheit mich überall verfolgt und meine besten Entwürfe vereitelt — dass diese langwierige und schmerzhafteste Krankheit aller menschlichen Hülfe trotzt — ebendadurch giebt mir

Gott einen Wink, dass es nun Zeit sei, von meinem Posten abzutreten und das gegenwärtige Leben zu verlassen, um in einem andern freier und froher wirken zu können. Steht also der Gedanke an die von jeder anderweiten Rücksicht unabhängige Pflicht des muthigen Ausharrens im Kampfe mit dem Unglücke nicht fest in der Seele, so werden dergleichen Gegebenheiten nicht viel ausrichten. Ueberhaupt ist es nicht rathsam, den Selbstmord mit Gründen zu bestreiten, die nicht Stich halten und deren Schwäche daher am ersten dem in die Augen fällt, der das Für und Wider einer solchen Handlung überlegt, wenn er überhaupt noch der Ueberlegung fähig ist. Denn wo diese Fähigkeit mangelt, sind auch alle noch so triftigen Gegengründe ohne Wirkung. Zu jenen unstatthaften Gründen gehört auch das bekannte *Argumentum nimitum probans*: Was man sich nicht gegeben, darf man sich auch nicht nehmen (Th. Ph. I. §. 133. Anm. 4). Ferner die Behauptung, es sei auf alle Fälle thörig, sich das Leben zu nehmen, weil ja die Wiedergelung zum frohen Lebensgenusse immer möglich bleibe. Dies ist oft so unwahrscheinlich, dass der Gedanke an die bloße Möglichkeit eines bessern Zustandes niemanden so leicht abhalten wird, sich durch eine rasche That von allen in ihrer vollen Wirklichkeit gefühlten Uebeln zu befreien. Auch ist hier nicht von bloßer Thorheit die Rede. Denn sonst müsste man es noch für weit thöriger halten, das Leben in seiner schönsten Fülle und im frohesten Genusse desselben für irgend einen höhern Zweck hinzugeben.

Anmerkung 3.

Dass diese Aufopferung des Lebens der obigen Pflicht keineswegs widerstreite, leidet keinen Zweifel. Nicht bloß der Dichter, die Vernunft selbst sagt:

Krug's prakt. Philos. Th. II. Tugendlehre. A. 2. 12

„Das Leben ist der Güter höchstes nicht;
 „der Uebel höchstes ist die Schuld!“ — Wo
 also das Leben nicht anders erhalten werden könnte
 als durch Verletzung der heiligsten Pflichten, durch
 Verzichtleistung auf unsre ganze Menschenwürde, durch
 den Verlust alles dessen, was dem leiblichen oder
 sinnlichen Leben nach dem Urtheile der Vernunft
 erst seinen wahren oder höhern Werth giebt, also
 auf Kosten der Sittlichkeit überhaupt: da soll und
 darf es nicht erhalten werden, weil man sich forthin
 selbst verachten und also des Lebens für unwürdig
 erklären müßte. *) Daher sagt auch der oben ange-
 führte alte Dichter sehr richtig:

Summum crede nefas animam praeferre pudori

Et propter vitam vivendi perdere causas!

Der zur Vertheidigung des Vaterlandes berufene Krieger soll also nicht seine Fahnen verlassen oder aus dem Kampfe fliehen, um sein Leben zu erhalten. Eben so wenig soll der vor Gericht gefoderte Zeuge die Wahrheit verleugnen, aus Furcht vor den lebensgefährlichen Drohungen eines Mächtigen. Dies gilt auch von denen, welche um ihres Glaubens willen verfolgt werden. Man soll das Märtyrertum nicht suchen, wie es in den ersten Jahrhunderten des Christenthums viele Bekenner desselben aus schwärmerischem Religionseifer thaten; man soll es aber auch nicht durch Verleugnung oder Abschwörung seiner religiösen Ueberzeugung zu vermeiden suchen, weil diese etwas Heiliges ist und man keiner menschlichen Macht irgend eine Gewalt darüber einräumen darf.

*) Dies könnte man demnach den freiwilligen Tod nennen zum Unterschiede vom Selbsterde, wiewohl man oft *per euphemismum* auch diesen so nennt, ohne darum die Handlung selbst zu billigen.

Auch glauben wir, dass ein Weib, um die zu seiner sittlichen Würde nothwendig gehörige Geschlechts-ehre zu behaupten, allerdings verpflichtet sei, eher den Tod zu leiden, als sich einem Wollüstlinge, der seine schändlichen Absichten bei fortgesetzter Weigerung durch Androhung des Todes unterstützte, zum Wollustmittel hinzugeben. Aber sich selbst zu tödten, um entweder der Schändung vorzubeugen oder, wenn dieselbe geschehen, die Unschuld zu bewahren, kann nicht erlaubt, vielweniger pflichtmässig sein. Denn im ersten Falle ist doch nicht anzunehmen, dass die beabsichtigte Schändung werde vollzogen werden, wenn nur jedem Versuche dazu mit Kraft und Klugheit widerstanden wird; und im zweiten Falle ist die Unschuld nicht verloren, wenn der Wille keinen Theil an der That genommen. Diese bleibt für den leidenden Theil ein bloßer Unfall, der so wenig, als irgend ein anderer Unfall, zur Selbentleibung berechnen kann. Es gilt also hier, wie überall, der Grundsatz: Der Mensch soll den Tod leiden, wenn er ihn nicht ohne Schuld vermeiden kann, aber nie sich selbst den Tod geben. So urtheilte auch **SOKRATES**, als ihm eine schimpfliche Flucht aus dem Gefängnisse von seinen Freunden zur Lebensrettung geboten wurde. (S. **PLATO'S** *Krito*.) Wie viel weniger ist es daher erlaubt, sich durch Selbsttödtung der Vollziehung eines Todesurtheils zu entziehen! Denn ist dieses gerecht, so leide jeder, was er verdient hat, und füge dem alten Unrechte nicht neues hinzu. Ist es ungerecht, so wird das Unrecht Anderer dadurch doch nicht gut gemacht, dass man sich selbst Unrecht thut, indem man das ungerechte Urtheil gleichsam selbst vollzieht und so es gewissermassen bestätigt. Dem unschuldig Verurtheilten ist es gerade die heiligste Pflicht, ganz unbescholten aus der Welt zu gehn, damit seine Unschuld der Welt desto klarer einleuchte; was

er gewiss nicht dadurch erreicht, dass er an sich selbst zum Mörder wird. Er kann also bei dieser Handlung nicht den Zweck haben, sich einem schimpflichen Tode zu entziehen — denn das Schaffot beschimpft keinen Unschuldigen, während die Selbsttödtung immer ein zweideutiges Licht auf den Urheber dieser Handlung wirft — sondern bloß die Abstcht, seinen Feinden ihren Triumph zu verkümmern, ihnen gleichsam noch einen Possen zu spielen — eine Absicht, die so kleinlich ist, dass man sich ihrer an der Schwelle des Grabes doch wohl schämen sollte. Wie erhaben und eines schuldlosen Bewusstseins würdig ist es dagegen, mit Muth und Ergebung, gleich dem Stifter des Christenthums, auch unter Henkers Hand zu sterben! Und am Ende weiß ja der, welcher durch Selbsttödtung der Vollstreckung eines Todesurtheils zuvorkommen will, nie gewiss, dass das ausgesprochne Urtheil werde vollzogen werden. Oft wurde auch der gerecht Verurtheilte noch auf dem Richtplatze begnadigt und die Unschuld des ungerecht Verurtheilten noch vor der Hinrichtung anerkannt. Die Selbsttödtung erscheint also in diesem Falle auch als eine thörige und übereilte That. — Wenn dagegen dem Verurtheilten, wie es im Alterthume häufig geschahe, die Wahl der Todesart überlassen worden: so kann es wohl nicht als ein an sich selbst verübtes Verbrechen gelten, wenn er das Urtheil nun auf diejenige Art vollstreckt, welche ihm die leidlichste oder sanfteste scheint. SENECA kann daher kein Selbmörder heißen.

Anmerkung 4.

Der Pflicht, sein Leben zu erhalten, widerstreitet nicht bloß die vorsätzliche, augenblickliche und gewaltsame Selbsttödtung, sondern überhaupt jede Hand-

lung, die aus Mangel an pflichtmäßiger Schätzung des Lebens entspringt. Hieher gehört also

1. der Nichtgebrauch der Erhaltungsmittel des Lebens. Diese sind theils Nahrungsmittel, theils Heilmittel. Jene sollen den Körper in seinem gesunden und kräftigen Zustande erhalten und ihn wegen des beständigen Verlustes an Masse gleichsam fortwährend restauriren. Der Nichtgebrauch derselben hat daher das allmähliche Absterben des Körpers zur unausbleiblichen Folge. Wer sich also zu Tode hungert, handelt eben so pflichtwidrig, als wer sich erschießt oder ersäuft. Jenes Verfahren mag allenfalls einen festern Willen offenbaren, weil man dadurch dem allerdringendsten Naturbedürfnisse beharrlich Trotz bietet. Dass es aber an sich edler und daher der freiwillige Hungertod minder tadelswerth sei, als eine rasche und rüstige Lebensvernichtung, wie GOETHE in den Wahlverwandtschaften andeutet, möchte schwer zu erweisen sein. Was den Nichtgebrauch der Heilmittel in Krankheiten betrifft: so würde der, welcher alle Heilmittel der Kunst verwürfe und der Heilkraft der Natur in seinem Körper allein vertrauete, nur wegen seines Irrthums zu bedauern sein, wenn er darüber zu Grunde ginge. Doch würd' ihn immer der Vorwurf treffen, dass er in einer so wichtigen Sache nach einer bloßen Hypothese gehandelt. Braucht' er hingegen die Heilmittel darum nicht, damit die Krankheit einen tödtlichen Ausgang gewönne und ihn von einem lästigen Leben befreiete: so würde diese Handlungsweise selbst dann pflichtwidrig und selbmörderisch sein, wenn die Krankheit etwa unheilbar und die Heilmittel nur Verlängerungsmittel der Krankheit schienen. Denn dass eine Krankheit schlechthin unheilbar sei, ist wohl nie völlig gewiss, und das muthige Ausharren

ist auch hier, selbst als erhebendes Beispiel, verdienstlich. *)

2. Die Nichtvertheidigung des eignen Lebens gegen widerrechtlichen Angriff auf dasselbe. Da die Vertheidigung hier Pflicht der Gerechtigkeit gegen uns selbst ist: so würde der, welcher mörderisch angefallen würde und sich nicht vertheidigen wollte, weil er seines Lebens überdrüssig und ihm also diese Gelegenheit, von demselben befreit zu werden, erwünscht wäre, eben so unrecht handeln, als der, welcher aus demselben Grunde sich gegen eine auf Tod und Leben gerichtete Anklage nicht vertheidigen wollte, ob er gleich seine Unschuld darzuthun vermöchte. Sich selbst unschuldig eines mit Todesstrafe belegten Verbrechens anklagen, wie manche Lebenssatte gethan, um nicht Hand an sich selbst legen zu dürfen, ist nicht nur einem förmlichen Angriffe auf das

*) KANT sagt in seiner Tugendlehre S. 74: „Ein Mann empfand schon die Wasserscheu als Wirkung von dem Biss eines tollen Hundes, und nachdem er sich darüber so erklärt hatte: Er habe noch nie erfahren, dass jemand daran geheilt sei — brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er nicht in seiner Hundswuth, zu welcher er schon den Anfall fühlte, andre Menschen auch unglücklich machte. Es fragt sich, ob er damit Unrecht that?“ — Allerdings; weil er von der absoluten Unheilbarkeit seiner Krankheit keine gewisse Ueberzeugung haben konnte. *Quod dubitas, ne faceris!* Vergl. §. 32. Anm. Es fehlt nicht an Beispielen der Heilung, wenn sie auch selten sind. Und so eben liest der Verf. in öffentlichen Blättern, dass in Russland seit längerer Zeit mit der getrockneten und gepulverten Wurzel des Wasserwegerichs (*alisma plantago*) die schon ausgebrochne Wuth an Menschen und Thieren oft und glücklich geheilt worden.

eigne Leben gleich zu achten, sondern noch obendrein niederträchtig, weil man lügt, um sich zum Verbrecher zu stempeln, also ehrlos handelt, um sich ehrlos zu machen. Wer aber wirklich mordet, um hingerichtet zu werden, ist ein zwiefacher Mörder; und die Einbildung, dass man dann vor der Hinrichtung doch noch die böse That bereuen und Vergebung derselben erlangen könne, ist nichts als grober Aberglaube.

3. Die Aufsuchung von Lebensgefahren, entweder um darin umzukommen oder um seinen Muth zu zeigen. Das Erste geschieht aus Lebensüberdruß und ist, wenn der Mensch in der Gefahr umkommt, der absichtlichen Selbsttödtung gleich zu achten. Das Zweite geschieht entweder aus bloßer Ehrsucht oder zugleich aus einer gewissen Lust an Wagstücken, widerstreitet aber in beiden Fällen der pflichtmäßigen Sorge für Erhaltung des Lebens. Der Mensch soll Gefahren nicht scheuen, wenn sie unvermeidlich sind; er soll sie nicht aus bloßer Aengstlichkeit fliehen, am wenigsten, wenn sie ihm auf dem Wege der Pflicht, insonderheit des Berufs, begegnen. Diefs wäre ehrlose Feigheit oder Furchtsamkeit (*timiditas*). Er soll sie aber auch nicht geflissentlich aufsuchen. Diefs wäre Tollkühnheit oder Verwegenheit (*audacia*). Er soll sie nur mit Uner-schrockenheit bestehn, wenn sie nicht zu vermeiden sind, und sich insonderheit durch keine noch so drohende Gefahr vom Wege des Rechts und der Pflicht zurückschrecken lassen. Hierin besteht der wahre Muth (*animus fortis*) und die echte Tapferkeit oder Mannhaftigkeit (*fortitudo, ἀνδρεία*) von welcher auch die Tugend selbst ihren lateinischen Namen (*virtus*) hat, weil jene Tapferkeit in der That die Grundlage eines tugendhaften Charakters ausmacht. Denn der Feige ist nimmer tugendhaft, wenn er auch

keinem Menschen wehe thut. Es ist nur die Furcht vor dem Widerstande, die ihn so zahm macht. — Hieher gehört auch die Frage wegen der Moralität des Zweikampfes, wiefern dabei nicht auf die Pflicht gegen Andre, sondern bloß auf die Selbtpflicht gesehen wird; denn jener Gesichtspunkt kommt hier noch nicht in Erwägung. Ist nun der Zweikampf das einzige Mittel, sich gegen mörderischen Angriff auf das eigne Leben zu vertheidigen: so ist keine Frage, ob derselbe erlaubt sei. Denn es ist so eben gezeigt worden, dass die Vertheidigung in diesem Falle Pflicht ist. Und wie soll die Vertheidigung anders geführt werden, als durch Kampf auf Leben und Tod mit dem Gegner? Ein Zweikampf mit einem Räuber zur Vertheidigung unsers Eigenthums kann auch nicht schlechthin für unerlaubt erklärt werden. Denn das Eigenthum gehört mit zu den Bedingungen unsrer persönlichen Wirksamkeit in der Sinnenwelt; und es ist kein vernünftiger Grund abzusehn, warum man dem ungerechten Angreifer nicht widerstehen sollte, wenn man sich stark genug dazu fühlt. Ausserdem würde freilich die sittliche oder pflichtmäßige Klugheit widerrathen, sich in einen zwecklosen, vielleicht gar lebensgefährlichen, Kampf um einer äußern Sache willen, die am Ende doch entbehrlich ist, einzulassen. Aber wie, wenn unsre Ehre verletzt und diese nicht anders herstellbar wäre, als mittels eines Zweikampfes oder eines sogenannten Duelles? — Denn obwohl das Wort *duellum* ursprünglich so viel als *bellum* heisst, so bedeutet es doch als germanisirtes Wort nichts andres als den Ehrenzweikampf. — Hier fragt sich zuvörderst, ob denn das Duell ein wirkliches Mittel zur Herstellung der verletzten Ehre sei. Die Vernunft kann dies freilich nicht anerkennen. Denn der ehrlöseste Mensch kann doch so viel Muth und Geschicklichkeit haben, dass er jeden Zweikampf

mit Ehren zu bestehen hoffen darf. Sie muss es also für etwas Vernunftwidriges und folglich auch Unsittliches erklären, wenn der an seiner Ehre Gekränkte sich zur Herstellung derselben in einen Kampf auf Leben und Tod einlässt; wodurch über den streitigen oder zweifelhaften Ehrenpunkt selbst nichts ausgemacht und beide Theile in Gefahr gesetzt werden; entweder selbst zu tödten oder sich tödten zu lassen. Aber die herrschende Sitte und Meinung kann doch das Duell als ein wirkliches Herstellungsmittel für die Ehre, und die Verweigerung eines solchen Kampfes als eine wirkliche Selbentehrung betrachten! — Hier fragt es sich, ob man auch verbunden sei, der herrschenden Sitte und Meinung in allen Stücken zu folgen. Dies wird wohl schwerlich jemand behaupten wollen. Denn so würde man auf alle Selbständigkeit des sittlichen Urtheils, ja des Charakters überhaupt, verzichten müssen. Der wahre Muth und die echte Tapferkeit zeigen sich vielmehr ebendadurch, dass man in Sachen des Rechts und der Pflicht auch der herrschenden Sitte und Meinung, wenn sie der Vernunft widerstreitet, Trotz zu bieten wagt. Dass aber hier die herrschende Sitte und Meinung wirklich der Vernunft widerstreite, erhellet nicht nur aus dem vorhin Bemerkten, sondern auch daraus, dass die Gesetze des Staats den Zweikampf verbieten, und die Vernunft auch Achtung gegen die Gesetze des Staates fodert. *)

*) Freilich halten die neueren Staaten in diesem Punkte selbst nicht über ihr Verbot und bestätigen ebendadurch die Unsitte und das Vorurtheil. Wenn man aber bedenkt, dass die gebildetsten Staaten des Alterthums unsre Art des Zweikampfes gar nicht kannten — denn der Zweikampf für's Vaterland im Kriege oder statt des Kriegs gehört nicht hier — und dass die Bürger jener Staaten doch sehr viel

Kann man aber den, der sich in ein Duell einlässt und in demselben bleibt, einen Selbmörder nennen? Da er offenbar nicht die Absicht hat, sich selbst umzubringen, sondern nur allenfalls seinen Gegner: so ist seine Handlung wohl kein Selbmord im eigentlichen und strengen Sinne, oder wie man auch sagt, kein grober Selbmord. Ein feiner Selbmord aber, wiefern man darunter Handlungen versteht, die aus Mangel an pflichtmäßiger Schätzung des Lebens hervorgehen und die Zerstörung desselben zur Folge haben, kann jene Handlung ebensowohl genannt werden, als wenn sich jemand aus Tollkühnheit in irgend eine andre Lebensgefahr stürzt und darin umkommt. So könnte man auch den, der durch Unmäßigkeit im Genusse sein Leben zerstört, wenn er auch nicht gerade die Absicht hat, sich zu Tode zu trinken, eines feinen Selbmordes beschuldigen. Der feine Selbmord wäre demnach ein indirekter, der grobe aber ein direkter:

Anmerkung 5.

Nicht nur die Arten, sondern auch die Quellen des Selbmordes sind sehr verschieden. Unglückliche Liebe, Verlust äußerer Güter, gekränkter Ehrgeiz, Furcht vor der Schande, ein folterndes Gewissen, religiöse Schwärmerei, die sich von der Nichtigkeit des Erdenlebens und der ungestörten Seeligkeit des Himmels ganz falsche Begriffe macht u. d. g. m. kön-

auf Ehre und Tapferkeit hielten: so muss man sich billig wundern, dass unter uns noch so viele, sonst verständige, Männer glauben, es würden unsre Jünglinge, und besonders die vom Kriegstande, allen persönlichen Muth und alle Ehr-
liebe verlieren, wenn man ihnen nicht wenigstens *connivendo* erlaubte, sich von Zeit zu Zeit ein wenig todt zu schlagen.

nen bald die veranlassenden bald die zunächst bestimmenden Ursachen des Selbstmordes sein. Daher finden auch bei dieser Handlung sehr verschiedene Grade der Verschuldung Statt, die sich aber selten oder nie mit Sicherheit bestimmen lassen; weshalb hier ganz vorzüglich Schonung und Vorsicht im Urtheilen zu empfehlen. Es kann sogar Fälle geben, wo die Selbsttödtung als eine fast unwillkürlich, gleichsam instinktartig, vollzogene That erscheint und daher dem Thäter kaum als Verbrechen zugerechnet werden kann, weil es am sittlichen Mafsstabe fehlt. Ein merkwürdiges Beispiel der Art findet man in folgender Schrift: Der natürliche Selbstmord, eine psychologische Abhandlung von Dr. F. W. F. SCHULTZ (Berlin, 1815. 8). Dennoch kann man nicht behaupten, dass der Selbstmord nie zurechnungsfähig sei, weil sich der Urheber desselben im Augenblicke der That in einer solchen Gemüthsstörung befinde, dass man ihn vielmehr als einen Wahnsinnigen bedauern müsse. Es giebt viele Beispiele von Selbstmördern, die bei ihrer That mit der kaltblütigsten Ueberlegung zu Werke gingen, so dass man gar keinen Grund hat, bei ihnen den geringsten Grad von Wahnsinn vorauszusetzen. Man denke nur an CARO und so viele Stoiker, die nach den Grundsätzen ihrer Schule mit voller Besonnenheit aus der Welt gingen. Auch beweist der Umstand, dass in jener Stadt, wo der Hang zum Selbstmorde unter den jungen Frauen herrschend geworden, dieser Hang plötzlich aufhörte, als die Obrigkeit bekannt machte, der Körper jeder Selbstmörderin solle nackt auf dem Markte ausgestellt werden — es beweist, sag' ich, dieser Umstand, dass der, welcher zum Selbstmorde hinneigt, wohl im Stande sei, durch Vorstellungen sich zum Gegentheile zu bestimmen, mithin jene That nicht durchaus und immer für unfrei erklärt werden könne. Befand sich

aber auch jemand wirklich in einer an Wahnsinn gränzenden Gemüthsstörung, als er die unglückliche That vollzog: so fragt es sich doch noch, ob und wiefern er nicht durch sein vorhergehendes Leben sich selbst in jenen Zustand versetzte. Oder ist der leidenschaftliche Spieler, der sich nach Verlust des letzten Hellers aus Verzweiflung eine Kugel durch den Kopf jagte, darum wirklich schuldlos, weil er in der Verzweiflung keines vernünftigen Gedankens mehr fähig war? — Uebrigens kann freilich von eigentlicher Bestrafung des Selbstmords wohl nicht die Rede sein, da der Urheber der Handlung keinen Richter mehr auf Erden hat. Man überlasse also Gott das Richteramt und schaffe den Leichnam des Selbstmörders schnell und still bei Seite, um eine That, deren sich die Menschheit schämen muss, so bald als möglich mit der Dunkelheit des Grabes zu bedecken. Wir fügen hier nur noch NAPOLEON'S Urtheil über den Selbstmord hinzu, um es der eignen Prüfung der Leser zu übergeben: „Man nimmt sich das Leben aus „Liebe — Thorheit! aus Verzweiflung über den Verlust seines Vermögens — Feigheit! um seine Ehre „nicht zu überleben — Schwachheit! Aber den Verlust einer Krone und den Hohn der Zeitgenossen „überleben — das ist wahrer Muth!“ *)

*) Auch sagte dieser Held, als er noch Oberkonsul der französischen Republik war und vernahm, dass zwei Soldaten bald nach einander sich wegen unglücklicher Liebe getödtet hatten, in einem aus St. Cloud am 22. Floreal des 10. Jahres der Republik erlassenen Tagesbefehle an die Armee, „dass ein Soldat den Schmerz und die Schwermuth „der Leidenschaften zu überwinden wissen müsse, und dass „es eben so viel wahren Muth erfodre, Seelenleiden mit „Standhaftigkeit zu ertragen, als unter dem Kartätschenha-

§. 39.

Nächst dem leiblichen Leben ist es auch Pflicht die Gesundheit zu erhalten, weil die persönliche Wirksamkeit des Menschen in der Sinnenwelt von der naturgemäßen Integrität seines Körpers abhängig ist und Krankheit selbst eine Quelle von sittlichen Fehlern werden kann. In dieser Beziehung ist nicht nur die Befriedigung aller nothwendigen Leibesbedürfnisse und der Genuss des Vergnügens überhaupt, als eines Stärkungsmittels für den Körper, sondern auch der Gebrauch aller anderweiten Mittel zur Verhütung und Heilung der Krankheiten von der Vernunft geboten — verboten aber alles Uebermaafs in jener Befriedigung, so wie im Genusse des Vergnügens überhaupt und in der Arbeit, desgleichen jede Verstümmelung und Verunstaltung des Körpers, die nicht um der Erhaltung des Ganzen willen nothwendig ist.

Anmerkung 1.

Gesundheit ist nichts andres als die den Naturgesetzen des Organismus angemessene Integrität

„gel einer Batterie stehen zu bleiben.“ Gleichwohl erzählt die Herzogin von ABRANTES, die sonst jenen Helden fast abgöttisch verehrte, in ihren *Mémoires ou souvenirs historiques sur Napoléon etc.* (T. 18. p. 32.) dass auch N. den Versuch gemacht, sich zu vergiften, als es ihm zuletzt unglücklich erging, und dass nur ein zufälliger Umstand den Versuch vereitelt habe. — So schwach kann selbst ein Starker werden! Niemand vermesse sich daher zu behaupten, dass ihm nicht ein Gleiches begegnen könne!

eines lebenden Körpers, in Ansehung seiner Theile sowohl als seiner sämtlichen Verrichtungen. Krankheit hingegen ist ein Zustand, wo jene Integrität mehr oder weniger gestört ist, besonders aber, wenn diese Störung mit einem merklichen und für das Leben bedrohlichen Uebelbefinden verbunden ist (Th. Ph. II. §. 138. Anm.). Wenn also von Gesundheit und Krankheit eines Körpers die Rede ist, so wird dessen Leben, als ebendadurch modificirt, vorausgesetzt; und ebendeswegen geht in der Idee die Pflicht der Lebenserhaltung der Pflicht der Gesundheitserhaltung voraus, obwohl in der Wirklichkeit beide oft zusammenfallen. Soll nun die persönliche Wirksamkeit des Menschen in der Sinnenwelt glücklich von Statten gehn: so wird dazu vorerst ein gesunder Körper erfordert, weil die Seele gewöhnlich mit dem Körper leidet, indem Krankheit sowohl Kraft als Lust zur Thätigkeit raubt und, wenn sie auch nur als Kränklichkeit längere Zeit anhält, leicht den Charakter verstimmt. Daher ist *mens sana* nicht leicht ohne *corpus sanum*, und umgekehrt, vorhanden; beides zusammen also (*mens sana in corpore sano*) macht die physische Vollkommenheit des Menschen aus, auf welche die moralische gleichsam erst erbauet werden soll. Darum fodert auch die Vernunft den Menschen zur Erhaltung jener, und folglich zuvörderst zur Erhaltung der Gesundheit seines Körpers auf. Wiefern nun die Befriedigung aller nothwendigen Lebensbedürfnisse hiezu ein unumgängliches Mittel ist, indem der allmähliche Verlust des Körpers an Masse und Kraft sonst nicht ersetzt werden würde: insofern ist jene Befriedigung auch Pflicht. Denn obgleich der Naturtrieb schon durch das Gefühl des Hungers und Durstes dazu anreizt: so kann doch der Mensch, weil er nicht unter der Herrschaft des bloßen Instinktes steht, in jener Befriedigung ebensowohl

zu wenig als zu viel thun, und sich daher selbst das Nothdürftige versagen, wie der Geizige, dadurch aber die Pflicht gegen sich selbst verletzen. Dasselbe ist der Fall in Ansehung des Vergnügens überhaupt, dessen Genuss sich jemand entweder ebenfalls aus Geiz oder aus moralischem Trübsinn, der alle Ergötzlichkeiten (Spiel, Tanz u. d. g.) an sich für etwas Sündliches hält, versagen kann. Da aber jener Genuss zur Erholung des Körpers sowohl als des Geistes nöthig ist, um beiden nach vorhergegangener Anstrengung und dadurch bewirkter Erschlaffung die nöthige Spannkraft wieder zu geben und über unser ganzes Wesen Heiterkeit und Frohsinn zu verbreiten, welche Stimmungen nicht nur mit der Tugend sehr wohl verträglich, sondern ihr auch weit günstiger sind, als Mismuth und Uebellaunigkeit: so würde die Versagung jedes Vergnügens nicht nur der Gesundheit nachtheilig, sondern auch am Ende eine Art von Selbpeinigung werden, die uns sogar die Kraft zur Ertragung der Mühseligkeiten des Lebens entziehen, mithin zum Selbmorde verleiten könnte. Das Vergnügen ist also zwar nicht der höchste Zweck des menschlichen Strebens (*το τελος, finis bonorum*) oder das höchste Gut (*summum bonum*) wie die Hedoniker oder Kyrenaiker meinten, aber doch etwas an sich Erlaubtes oder Unsündliches und, als diätetisches Mittel für Körper und Geist betrachtet, sogar etwas Gebotenes oder Pflichtmäßiges. In derselben Beziehung ist der Gebrauch aller andern diätetischen Mittel, als gehöriger Wechsel zwischen Wachen und Schlafen, Bewegung und Ruhe, Reinlichkeit, *) Ver-

*) Die (äußere) Reinlichkeit ist zugleich ein Zeichen der (innern) Reinheit. Wer seinen Körper immer mit physischem Schmutze beladen zeigt, dessen Seele ist

meidung unverdaulicher Nahrungsmittel u. d. g. pflichtmässig, indem dadurch der Entstehung mancher gefährlichen Krankheit vorgebeugt, mithin die Gesundheit am sichersten erhalten wird. Ist aber der Körper einmal von der Krankheit ergriffen, so ist es auch Pflicht, einen verständigen Arzt zu Rathe zu ziehn und dessen Vorschriften genau zu befolgen. Die Meinung, dass die Natur sich schon von selbst helfe und daher alle ärztliche Hülfe überflüssig sei, ist sehr gefährlich, da die Heilkraft der Natur in vielen Fällen, besonders bei unsrem Kulturstande, der Unterstützung von Seiten der Kunst bedarf, und da die Arzneistoffe doch auch zu den Heilkräften der Natur gehören. Die Versuche aber, sich selbst durch sogenannte Hausmittel zu kuriren, laufen oft eben so unglücklich ab, als die Kuren der Quacksalber und Wunderdoktoren. Die Gewissenhaftigkeit fodert also auch in diesem Punkte ein durchaus pflichtmässiges Betragen gegen uns selbst. Da nun zur Gesundheit im vollen Sinne des Worts auch die Unverletztheit des Körpers in Ansehung aller seiner Theile gehört: so bezieht sich die Pflicht der Gesundheitserhaltung auch auf die Erhaltung der einzelnen Glieder unsers Körpers sowohl in Stoff als in Form. Wer daher seinen Körper verstümmelt oder verunstaltet (z. B. sich gesunde Zähne ausnehmen lässt, um sie einem Andern zu überlassen, sich einen Finger abschneidet, um untauglich

auch gewöhnlich mit moralischem Schmutze behaftet. Darum haben viele Religionstifter die Reinigungen des Körpers als heilige Gebräuche vorgeschrieben, und selbst unsre Taufe hat eine symbolische Bedeutung dieser Art. Auch sagt die Legende nicht unziemlich, dass der Teufel überall, wo er erscheine, einen hässlichen Gestank zurücklasse. Denn Schmutz und Gestank sind verwandte Begriffe.

zum Kriegsdienste zu werden, oder sich gar, wie ORIGENES, entmannt, um seine Keuschheit zu bewahren, die durch Beherrschung des Naturtriebes allein bewahrt werden soll): der verletzt offenbar die Pflicht gegen sich selbst; er beschimpft sich, indem er die Menschenform in seiner Person entstellt. Da indessen der Theil dem Ganzen nachstehen muss, so versteht sich von selbst, dass um der Erhaltung des ganzen Körpers willen einzelne Glieder desselben wohl aufgeopfert werden dürfen. Es würde in diesem Falle sogar pflichtwidrig sein, wenn jemand lieber sterben, als einen unheilbar und lebensgefährlich schadhafte Arm oder Fuß hingeben wollte, aus Scheu vor dem Schmerze oder vor der Verkrüppelung. *)

Anmerkung 2.

Wenn die Befriedigung der nothwendigen Lebensbedürfnisse und der Genuss des Vergnügens durchaus pflichtmäßig sein soll: so muss auch dabei das gehörige Maafs gehalten werden, weil sonst die Gesundheit nicht erhalten, sondern vielmehr zerstört werden würde. Dieses Maafs läst sich freilich nicht im Allgemeinen bestimmen, sondern jeder muss dabei seine Individualität berücksichtigen, indem der Eine

*) Ist wohl das Abscheren des Bartes eine solche Verstümmelung oder Verunstaltung des männlichen Körpers, welche die Tugendlehre misbilligen muss? Wir glauben nicht, weil erstlich die Haare überhaupt, so wie die Nägel, nicht so wesentliche Theile unsers Körpers sind, dass die Verkürzung oder Abschneidung derselben unsern Körper krüppelhaft und ungestaltet, oder auch minder brauchbar für die Zwecke der Vernunft mache — und weil zweitens die sittliche Klugheit fodert, in unwesentlichen Dingen nicht gegen die eingeführte Sitte zu verstossen.

mehr bedarf und verträgt, als der Andre. Gleichwohl ist Mäßigkeit eine allgemeine Menschenpflicht, weil Unmäßigkeit nicht nur den Körper allmählich aufreibt, sondern auch den Geist ertödtet und den Menschen überhaupt entwürdigt, indem sie ihn noch unter das vernunftlose Thier erniedrigt. *) Daher nennt man die Unmäßigkeit, wenn sie zur herrschenden Gewohnheit wird und in Völlerei und Trunkenheit (Fresserei und Sauferei) ausartet, ein viehisches Laster (Bestialität); obwohl das Vieh in der Regel schon von Natur das rechte Maafs hält und uur dann, wenn es gezähmt mit dem Menschen in Berührung kommt, an dessen Unmäßigkeit Theil nimmt. (So erzählt man, dass zahme Elephanten sich gern im Branntweine berauschen). Das Gegentheil derselben ist Frugalität und Nüchternheit. Die Unmäßigkeit äussert sich aber nicht immer auf diese gröbere Weise; sie kann auch blofs in einer so üppigen Pflege des Körpers bestehn, dass er dadurch für die Zwecke der Vernunft unbrauchbar wird. Wer daher immer darauf ausgeht, seinem Körper durch ausgesuchte und reichliche Nahrungsmittel und durch häufige Ruhe gütlich zu thun oder sich gleichsam zu mästen, der ist ebenfalls unmäßig, nämlich im Ganzen, wenn er sich auch im Einzelnen aus Klugheit nicht übernimmt. Ihm gilt, was ein heiliger Moralist sagt: „Pfeget des Leibes, doch „also, dass er nicht geil werde!“ Denn die gewöhnliche Folge der Ueppigkeit und Leckerhaftigkeit ist,

*) Trefflich sagt HORAZ (*serm.* II, 2. v. 76—79):

*Vides ut pallidus omnis
Coma desurgat dubia? quin corpus onustum
Hesternis vitis animum quoque praegravat una
Atque affligit humo divinae particulam aurae.*

dass auch andre unsittliche Begierden dadurch entstehen und der Mensch zum bloßen Lüstlinge wird. Erwägen wir aber die Mäßigkeit in ihrer nähern Beziehung auf die Gesundheit: so muss sie nicht bloß in jeder Art des Genusses, sondern auch in der Arbeit Maafs halten, es mag nun die Arbeit selbst eine Art von Genuss gewähren oder als Mittel zu einem anderweiten Zwecke dienen. Denn auch im Arbeiten verzehrt das Uebermaafs sehr bald die Kraft des Körpers. Indessen kann es freilich Fälle geben, wo übermäßige Anstrengung vermöge des Berufes (z. B. im Kriege) oder wegen Abwendung dringender Gefahr (z. B. in Feuers- oder Wassersnoth) unerlässlich und ebendarum pflichtmäfsig ist.

§. 40.

Der Mensch soll aber seinen Körper nicht bloß im naturgemäfsen Zustande zu erhalten, sondern auch möglichst zu vervollkommen suchen, um stets und überall damit auf die zweckmäfsigste Weise wirken zu können. Diese Pflicht bezieht sich daher theils auf die Uebung der körperlichen Organe, von welchen die äufsere Empfindung und die willkürliche Bewegung abhängt, im Allgemeinen; theils insbesondere auf die Erwerbung solcher körperlichen Fertigkeiten, durch welche unser Körper einerseits mehr äufsern Anstand, und anderseits mehr Brauchbarkeit für die Zwecke der Vernunft erhält.

Anmerkung:

Je vollkommener unser Körper als das Werkzeug des Geistes in Bezug auf die Aussenwelt ist, desto

zweckmäßiger kann auch unsre persönliche Wirksamkeit sein. Wir empfangen dann nicht nur mannigfaltigere und richtigere Eindrücke von der Außenwelt, sondern sind auch im Stande, sie immer mehr zu beherrschen d. h. unsern Zwecken zu unterwerfen. Darum ist die Vervollkommnung des eignen Körpers eine der wichtigsten, obwohl am häufigsten, besonders im gelehrten Stande, vernachlässigten Selbpflichten des Menschen. Es gehört aber dazu zweierlei. Erstlich sollen die körperlichen Organe überhaupt fleißig geübt werden, damit sie den Verrichtungen, zu welchen sie von der Natur bestimmt, völlig gewachsen seien. Hierbei kommen aber nur die Organe, von welchen die äußere Empfindung und willkürliche Bewegung abhängt, in Erwägung, weil die übrigen ihre natürlichen Verrichtungen schon von selbst gehörig vollziehen, wenn sie nicht darin gestört werden. Bei diesen kommt es also nur darauf an, dass man sie im gesunden Zustand erhalte. Aber die Empfindungs- und Bewegungsorgane können durch Uebung gar sehr vervollkommenet werden. Wie sehr lässt sich das Auge schärfen in Beurtheilung der Gestalten, Größen, Farben, Entfernungen und Verhältnisse! Wie sehr das Ohr in der Schätzung und Vergleichung der Töne! Und da diese beiden Sinne gerade die edleren sind, weil sie uns die klarsten, bestimmtesten und umfassendsten Vorstellungen von der Außenwelt zuführen und auch bei der ästhetischen Beurtheilung der Erkenntnisgegenstände vorzugsweise mitwirken (Th. Ph. III. §. 16. und 68): so ist deren Kultur durch zweckmäßige Uebungen ein Hauptmoment bei der Vervollkommnung unsers Körpers. Indessen dürfen auch die sogenannten niedern Sinne, Geschmack, Geruch und Getast, nicht vernachlässigt werden, weil sie theils die höhern oft unterstützen müssen theils auch die Außenwelt auf eine ganz eigenthümliche

und sehr bedeutungsvolle Art zur Anschauung bringen, indem sie uns Eigenschaften der Dinge offenbaren, die mit unsrem Wohl und Wehe in der genauesten Verbindung stehn. Von den Bewegungswerkzeugen aber hängt vornehmlich unsre Gegenwirkung gegen die Außenwelt ab. Man muss ihnen also durch Uebung so viel Stärke, Ausdauer und Schnelligkeit zu geben suchen, als sie nur anzunehmen vermögen. Dadurch erlangt dann auch der ganze Körper eine solche Biegsamkeit, Gewandtheit, Härtung und Kräftigkeit, dass man ihn nicht nur lange, stark, leicht und geschwind bewegen, sondern auch den nachtheiligen Einflüssen der Außenwelt ohne Gefahr für Gesundheit und Leben mehr aussetzen kann, wenn es die Umstände fodern. Hiezu tragen aber auch die körperlichen Fertigkeiten, welche die Gymnastik lehrt, das Ihrige bei, als Tanzen, Reiten, Fechten, Schwimmen, Turnen u. d. g. Wer also Gelegenheit zu deren Erwerbung hat, soll sie nicht unbenutzt lassen, weil er dadurch nicht nur seinem Körper mehr äußern, der innern Würde des Menschen entsprechenden, Anstand geben, sondern auch überhaupt denselben mehr in seine Gewalt bekommen kann, um ihn in allen Fällen den Zwecken der Vernunft gemäß zu brauchen. Indessen muss auch hiebei alles Uebermaass vermieden werden.

§. 41.

Da die Seele die eigentliche Quelle unsrer persönlichen Wirksamkeit ist, so ist es auch Pflicht, dieselbe in ihrer naturgemässen Integrität zu erhalten. Der Mensch soll daher seine Seelenkräfte weder überspannen noch sie erschaffen lassen, soll sie weder einseitig auf einen Punkt richten noch in's Un-

bestimmte zerstreuen, soll sie endlich weder durch körperliche Ausschweifungen schwächen noch durch den Gebrauch äußerer Mittel zu stärken suchen, weil durch alles dieses die innere Gesundheit seines Wesens zerrüttet oder doch sehr gefährdet wird.

Anmerkung 1.

So unbekannt uns auch jenes innere Prinzip der Thätigkeit, welches Seele oder Geist und Gemüth heisst, seinem Wesen nach ist: so muss es doch die Anthropologie und folglich auch die anthropologische Moral von dem äusseren Prinzip unserer Thätigkeit, welches wir unsern Leib oder Körper nennen, unterscheiden. Giebt es daher Selbtpflichten des Menschen, die sich vorzugsweise auf seinen Körper beziehen: so giebt es auch deren, die sich vorzugsweise auf seine Seele beziehen, d. h. der Mensch hat Pflichten gegen sich selbst theils als organisches theils als geistiges Wesen. Beide gehören nothwendig zusammen, weil Leib und Seele den einen und ganzen Menschen konstituiren. An und für sich betrachtet sind daher auch beiderlei Pflichten gleich wichtig. Es wäre also pflichtwidrig, wenn der Mensch im Leben sich selbst gleichsam praktisch zerspalten d. h. für den Leib auf Unkosten der Seele oder für die Seele auf Unkosten des Leibes sorgen wollte. In der Theorie aber müssen wir doch beide Arten von Selbtpflichten besonders erwägen; und wenn wir dann beide mit einander vergleichen, so kann wohl auf die eine oder andre Seite das Uebergewicht fallen, je nachdem der Mensch sich in Lebensverhältnissen findet, welche von ihm mehr körperliche als geistige oder mehr geistige als körperliche Thätigkeit heischen. Dennoch wird auch hier der Unterschied nur die Entwicklung und Ausbildung, also die Vervollkomm-

nung des äußern und des innern Thätigkeitsprinzips, nicht aber die Erhaltung derselben in ihrer naturgemässen Integrität betreffen. Denn diese muss immer, der Mensch mag berufen sein, zu welcher Thätigkeit er wolle, auf gleiche Weise oder gleichgewichtig erhalten werden, *ut sit mens sana in corpore sano* (§. 39. Anm. 1).

Anmerkung 2.

Was nun insonderheit die Seele betrifft, so kann die naturgemässe Integrität oder die Gesundheit derselben nur dadurch erhalten werden, dass man dasjenige vermeidet, was dieselbe stören oder mindern könnte. Die Erfahrung lehrt nämlich zuerst, dass eine solche Anstrengung der Seelenkräfte (d. h. der Seelenkraft in ihren mannigfaltigen Aeusserungsweisen) möglich sei, durch welche dieselben überspannt und in ihrer regelmässigen Wirksamkeit gehindert werden. So kann sich jemand überstudiren, durch beständiges Heften seiner Aufmerksamkeit auf gewisse Vorstellungen fixe Ideen bekommen, durch Hingebung seines Gemüths an gewisse Gefühle in Trübsinn und Wahnsinn verfallen. Eben so ist eine solche Abspannung der Seelenkräfte möglich, durch welche dieselben ihre natürliche Energie verlieren und gleich einer Feder, die nie angespannt worden, erschlaffen. Dies ist besonders bei denen der Fall, die nur auf die Pflege ihres Leichnams bedacht sind und daher jede Anstrengung des Geistes als eine Störung ihrer Gemächlichkeit verabscheuen. Solche Menschen ertöden in sich selbst alles höhere Leben und können daher als geistige Selbmörder betrachtet werden. — Wird dagegen bei der Kultur der Seelenkräfte eine einseitige Richtung befolgt, mithin eine einzige Seelenkraft ausschliesslich geübt: so erlangt diese ein solches Uebergewicht über die andern, dass sie die-

selben gleichsam beherrscht und die Seele ihre Selbstmacht verliert. So giebt es Menschen, die ihre Einbildungskraft durch Romanenlektüre dergestalt erhitzt haben, dass sie nur in ihren Phantasien leben und für jede anderweite Geistesthätigkeit untauglich sind; weshalb man sie auch mit Recht Phantasten nennt. Eine so üppige und zügellose Einbildungskraft erregt dann gewöhnlich auch unreine Begierden und verleitet den Menschen oft zu den grössten Ausschweifungen. Die Zerstreung der Seelenkräfte aber durch unbestimmte Richtung derselben auf allerlei Gegenstände und Zwecke stört die harmonische Wirksamkeit derselben und erzeugt eine unordentliche und verworrene Geistesthätigkeit, durch welche der Mensch unfähig wird, mit Energie für irgend einen höhern Lebenszweck wirksam zu sein. — Dass endlich körperliche Ausschweifungen, besonders im Geschlechts- genusse, die geistigen Kräfte sowohl als die körperlichen schwächen, ist eben so bekannt, als dass der Gebrauch äusserer Stärkungsmittel für die Seelenkräfte (z. B. die Stärkung des Gedächtnisses durch Salben, der Einbildungskraft durch hitzige Getränke, der Aufmerksamkeit durch solche Mittel, welche den ermüdeten Geist munter erhalten sollen) für Körper und Geist gleich nachtheilig seien. Es ist also auch Pflicht alles zu unterlassen, was auf die eine oder andre Art der Seele ihre natürliche Integrität rauben oder mindern könnte.

§. 42.

Nächst der Erhaltung dieser Integrität ist die Vervollkommnung des Menschen in geistiger Hinsicht oder die Entwicklung und Ausbildung seiner Seelenkräfte ihm als Pflicht gegen sich selbst

geboten. Dazu gehört theils die Stärkung jener Kräfte durch eine zweckmäßige Uebung derselben, theils die Erwerbung solcher Kenntnisse, durch welche man eine richtige Ansicht sowohl vom menschlichen Leben überhaupt als insonderheit von seinem eigenthümlichen Stand und Beruf in der Gesellschaft gewinnt, um jenen mit Würde behaupten und diesen mit Treue erfüllen zu können.

Anmerkung.

Die Natur hat unsrem Geiste nur Anlagen gegeben. Diese bedürfen der Entwicklung und Ausbildung, wenn der Mensch ein möglichst vollkommenes Wesen werden will. Er soll es aber zu werden suchen, weil er sonst seiner sittlichen Bestimmung nicht genügen kann. Zweckmäßige Uebung der Seelenkräfte, damit sie immer mehr Stärke gewinnen und das innere Thätigkeitsprinzip überhaupt immer regsamer und lebendiger werde, ist also das Erste, was der Mensch in jener Beziehung zu thun hat. Aber auch Kenntnisse soll der Mensch zu erwerben suchen, damit er nicht sein Leben in thierischer Unwissenheit zubringe, sondern mit klarem Bewusstsein in seinen Lebensverhältnissen handeln könne. Da indessen die Kenntnisse von so vielfacher Art sind, dass kein menschlicher Geist sie alle zu umfassen vermag: so soll der Mensch vor allen Dingen nach solchen Kenntnissen streben, welche auf das Leben selbst einen nähern Bezug haben. Denn im Leben liegt die eigentliche Bestimmung des Menschen; und wie alle Kenntnisse ursprünglich aus dem Leben hervorquollen, so müssen sie auch dem Leben in irgend einer Hinsicht wieder dienen, wenn sie wahren Werth

haben sollen. Nun giebt es aber theils ein allgemeines menschliches Leben, theils ein eigenthümliches Leben des Einzelnen, welches durch den Stand und Beruf eines Jeden in der Gesellschaft bestimmt ist. Denn wir reden hier nicht vom physischen oder Naturleben, sondern vom praktischen oder Sittenleben. Also müssen auch die Kenntnisse, welche der Mensch erwerben soll, in einer nähern Beziehung auf jenes doppelte Leben stehn. Jeder soll also erstlich eine richtige Ansicht vom menschlichen Leben überhaupt zu gewinnen suchen, weil mit demselben sein Einzelleben auf das Innigste verbunden ist. Er soll aber auch nach den besondern Kenntnissen streben, welche erforderlich sind, um seinen Stand in der Gesellschaft würdig zu behaupten und seinen Beruf treu zu erfüllen. Diese Pflicht ist also völlig allgemein, es sei jemand Hirte, Jäger, Landbauer, Handwerker, Kaufmann, Künstler, Gelehrter u. s. w. Nur die Kenntnisse sind in Quantität und Qualität verschiedenen, nach denen jeder zu streben hat. Was insonderheit den Gelehrten betrifft, so bringt es schon sein Stand und Beruf mit sich, dass er erstlich nach gründlichern und umfassendern Kenntnissen als Andre strebe und zweitens seinen Kenntnissen eine wissenschaftliche oder systematische Form gebe. Daher scheint es, als wenn er nach dem Wissen um des bloßen Wissens willen strebte; und wiefern er als Gelehrter betrachtet wird, ist dieß auch wirklich der Fall. Da er aber doch nicht bloß und ursprünglich Gelehrter, sondern auch und zuerst Mensch ist und der Mensch als solcher allemal über dem Gelehrten, wie über dem Künstler, dem Krieger, dem Staatsmanne, selbst über dem Regenten, steht oder doch stehen sollte: so soll auch der Gelehrte über dem Wissen nicht das Handeln vergessen und seine Kenntnisse immer auch auf das Leben zu beziehen, sie hier

wenigstens durch mündliche oder schriftliche Befeh-
 rung Andrer, wenn nicht auf andre Weise, geltend
 zu machen suchen. Ueberhaupt aber soll alle Geistes-
 kultur, nach welcher der Mensch vermöge seiner be-
 sondern Lust und Lage streben mag, darauf gerichtet
 sein, dass unsre gesammte Geistesthätigkeit in zweck-
 mässiger Harmonie stehe. Ebendarum müssen die nie-
 dern Kräfte den höhern gehörig untergeordnet und
 alles zuletzt auf das Sittliche bezogen werden. In
 diesem Falle ist auch gewiss weder die Aufklärung
 noch der Geschmack, weder die intellektuale noch die
 ästhetische Kultur der moralischen gefährlich, sondern
 vielmehr ein Beförderungsmittel derselben. *)

§. 43.

Zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit
 sowohl als zur Beförderung seiner persönlichen Wirk-
 samkeit in der Sinnenwelt überhaupt ist dem Men-
 schen der Besitz und Gebrauch gewisser äussern
 Sachen nothwendig, deren Inbegriff man auch das
 (äufsere) Vermögen nennt, weil der Mensch da-
 durch viel vermag, und deren allgemeiner Maafsstab
 und Stellyvertreter in der Gesellschaft das Geld
 heisst, weil es einen Werth hat, vermöge dessen es
 beim Austausche andrer werthvollen Dinge etwas

*) Wenn gesagt wird, das Wissen blähe den Geist auf,
 es mache den Menschen dünkelfhaft: so gilt dies nur von
 einer oberflächlichen und unregelten Vielwisserei, die auch
 oft in eitle Sophisterei ausartet. Ein gründliches und wohl-
 geordnetes Wissen schlägt vielmehr den Dünkel nieder und
 macht bescheiden, weil es uns das Geständniss abnöthigt:
Quantum est, quod nescimus!

Bestimmtes gilt. Die Erwerbung solcher Sachen durch **Arbeitsamkeit** und die **Erhaltung** des Erworbenen durch **Sparsamkeit** ist also ebenfalls eine **Selbpflicht** des Menschen. Der **Arbeitsamkeit** steht entgegen die **Faulheit** und der **Sparsamkeit** die **Verschwendung**. Doch können **Arbeitsamkeit** und **Sparsamkeit** auch leicht in **Habsucht** und **Geiz** ausarten, wenn man die **Mittel** mit dem **Zwecke** verwechselt und daher nach dem bloßen Besitze ohne den vernunftmäßigen Gebrauch strebt.

Anmerkung 1.

Da das Bedürfniss des Menschen in Ansehung äusserer Dinge, die zur Nahrung, Kleidung, Wohnung und andern selbst geistigen Zwecken (z. B. zur Bildung seines Geschmacks, seines Verstandes u. s. w.) dienen, sich theils nach dem Kulturgrade theils nach dem Stande des Menschen in der Gesellschaft und nach andern zufälligen Umständen (z. B. der Oertlichkeit und Zeitlichkeit) richtet: so lässt sich durchaus keine allgemeine Norm festsetzen, um zu bestimmen, was und wie viel in dieser Hinsicht nothwendig sei. Daher sind auch sowohl der Begriff des Vermögens als die darauf sich beziehenden Begriffe der Armuth und des Reichthums völlig unbestimmt. Die Moral muss ebendarum es dem gewissenhaften Ermessen jedes Einzelnen überlassen, sein eignes Bedürfniss in dieser Hinsicht zu bestimmen. Dennoch ist es eine allgemeingültige Vorschrift derselben, dass der Mensch durch **Arbeitsamkeit** etwas zu erwerben und durch **Sparsamkeit** das Erworbene zu erhalten suche, oder mit andern Worten, **Arbeitsamkeit** und **Sparsamkeit** sind wirkliche Tugenden, nach denen jeder streben soll. Denn wenn auch jemand

schon sehr viel hat, vielleicht mehr als er braucht: so weiß er doch erstlich nicht, ob er immer so viel haben werde, da Unglücksfälle aller Art sein Vermögen mindern oder gar zerstören können und es also gut ist, wenn er sich im voraus gewöhnt hat, etwas durch eignen Fleiß zu erwerben und dabei auch etwas für eine Zukunft aufzusparen, wo er vielleicht aus Kraftlosigkeit nichts mehr erwerben kann. Sodann ist die Maxime, nur verzehren zu wollen, schon in sich unsittlich. Sie führt offenbar zur Unthätigkeit und zum Müßiggange. Müßiggang aber ist aller Laster Anfang. Daher ist auch die Faulheit selbst ein Laster. Denn der Faule läßt nicht nur seine Kräfte ungeübt und ungenützt, und vergeudet die Zeit, die kostbare und unwiederbringliche, sondern will auch eigentlich bloß auf Unkosten Andre leben. Andre sollen so gütig sein und etwas durch ihren Fleiß herbeischaffen, was er für seine Zwecke brauchen kann. Der reiche Faullenzer, der bloß verzehrt, ist daher um nichts besser, als der arme, welcher bettelt. Dieser betrachtet das Betteln, wodurch er sein Leben mittels fremder Gütigkeit fristet, was nur im höchsten Nothfalle stattfinden sollte, selbst als eine Art von Gewerbe, das aber nach und nach alles Gefühl für Ehre und Schande erstickt und daher ein ehrloses oder schändliches Gewerbe ist; weshalb auch die Bettelerei in keinem, Recht und Sitte liebenden, Staate geduldet werden sollte. *) — Wo die Faulheit

*) Das bloße Verboten der Bettelerei durch öffentliche Anschläge hilft zu gar nichts und ist lächerlich. Man muss die Quellen der Bettelerei ersticken, also vor allen Dingen nicht die Menschen durch Beschränkungen des Erwerbflusses und durch unerschwingliche Steuern und Abgaben an den Bettelstab bringen. Noch rüstige Bettler aber müssen

mit Reichthum gepaart ist, da kommt gewöhnlich die Verschwendung hinzu; welche nach und nach dem Menschen um der Befriedigung erkünstelter und zufälliger Bedürfnisse willen die Mittel zur Befriedigung der natürlichen und nothwendigen raubt. Denn wer nur verzehren will, hat nie genug, und seine Bedürfnisse vervielfältigen sich in's Unendliche. Daher macht schon ARISTOTELES im Anfange des 4. B. seiner Ethik die richtige Bemerkung, dass Verschwendung gewöhnlich mit Unmäßigkeit im Genusse, mit Ueppigkeit und Schwelgerei verknüpft sei, und nennt sie deswegen auch schlechtweg *ασωτία*. Wie viel aber jemand ausgeben solle, um nicht Verschwender zu sein, lässt sich wieder nach keinem allgemeinen Maafsstabe bestimmen. Denn selbst die Regel, man solle nicht mehr ausgeben, als man einnehme, leidet viele Ausnahmen. Sonst dürfte man nie etwas borgen, um ein dringendes Bedürfniss zu befriedigen oder eine Gelegenheit zu künftigem Erwerbe zu benutzen. Wer aber immerfort mehr ausgiebt, als er einnimmt, der ist freilich schon Verschwender, wenn er auch im Ganzen wenig ausgiebt. Das Viel-ausgeben an sich ist also noch nicht pflichtwidrig. Denn

zur Arbeit angehalten und die ganz hilflosen in öffentlichen Häusern untergebracht werden. Wenn dies nicht geschieht, so vermehrt sich die Zahl der Bettler und somit auch die Zahl der Verbrecher in fürchterlicher Progression, wie in England. Von einem solchen Staate kann man sagen, dass er am Rande des Verderbens stehe. Denn es bedarf nur eines äußern Anstosses durch Hungersnoth, Seuchen oder andre Unfälle, um den geheimen Krieg zwischen Armen und Reichen zum offnen Ausbruche zu bringen, wo dann Letztere als die bei weitem kleinere Zahl gewiss unterliegen werden.

wer viel hat, darf auch viel ausgeben, um Andre an seinem Besitzthume theilnehmen zu lassen und ihrem Gewerbfleisse Nahrung zu geben. Daher findet die Moral selbst einen gewissen Luxus d. h. einen über das einfachste und dringendste Naturbedürfniss hinausgehenden Aufwand in Nahrung, Kleidung, Wohnung u. d. g. nicht verwerflich, wenn nur derselbe nicht in Verschwendung und Schwelgerei ausartet. Die Beschränkung auf das einfachste und dringendste Naturbedürfniss, welche ANTISTHENES und seine Anhänger als nothwendig zur Tugend foderten, führt unausbleiblich zu einer thierisch-rohen, gleichsam hündischen, Lebensweise oder zum Kynismus, welches der höhern Kultur des Menschengeschlechts widerstreitet und daher von der Moral nicht gebilligt werden kann. *)

Anmerkung 2.

Da die Begierden des Menschen in's Unendliche gehn, wenn sie nicht unter der Herrschaft der Ver-

*) Das *λιτός βίον* (*vita simplex et tenuis*) was die Kyniker bezweckten (DIOG. LAERT. VI, 105) ist recht gut; nur fragt sich, wie viel oder wie wenig gehört dazu? Und nimmt man es ganz genau, so muss man am Ende mit DIOGENES von Sinope auch den Becher wegwerfen, weil man das Wasser eben so wohl mit der hohlen Hand schöpfen kann (Ebend. §. 37). Der Mensch hat den Trieb, über das einfachste und nothwendigste Naturbedürfniss hinauszugehn, ebendarum empfangen, damit er sich kultivire und in der Kultur immer weiter fortschreite. Führt ihn aber jenes Hinausgeh'n auf Sünden und Laster, so liegt die Schuld bloß daran, dass er nicht zugleich sich sittlich kultivirt oder seine Kultur dem Gesetze der Sittlichkeit als oberster Handlungsnorm unterwirft.

nunft stehen: so ist dies auch in Ansehung der äußern Sachen der Fall, deren der Mensch zur Befriedigung seiner Bedürfnisse und zu seiner Wirksamkeit in der Welt bedarf. Diese Sachen heißen äußere oder relative Güter (*bona externa s. comparativa*) weil sie keinen innern oder absoluten Werth haben, sondern erst durch den möglichen oder wirklichen Gebrauch einen Werth für den Menschen bekommen und insofern etwas Gutes d. h. Nützliches sind. Da der Mensch aber leicht das Mittel mit dem Zwecke verwechselt, so strebt er auch leicht nach jenen Gütern als nach einem an sich Guten. Seine Begierde wird dann unersättlich; er will haben, um zu haben, und deshalb immer mehr haben. Diese Begierde des Habens und des Habens willen und also des immer mehr Habens heißt Habsucht (*πλεονεξία*). Diese Leidenschaft ist eine Art von Wuth oder Heißhunger (*auri sacra fames*) durch welche der vernünftige d. h. sittliche und zweckmäßige Gebrauch der Sachen ausgeschlossen wird, weil man nach dem bloßen Besitze strebt. Sie erzeugt daher den Geiz oder die Sucht, das Erworbene immer nur für den künftigen Gebrauch aufzubewahren, ohne an den gegenwärtigen zu denken. Man könnte daher den Geiz auch Sparsucht nennen, um ihn von der echten Sparsamkeit oder Wirtschaftlichkeit zu unterscheiden. Er sammelt nur, häuft Schätze auf Schätze, um sich an deren Anblicke zu weiden, und vergisst gleichsam über dem eingebildeten oder künftigen möglichen Genuße den wirklichen und gegenwärtigen. Er heißt mit Recht eine Wurzel alles Uebels. Denn er macht den Menschen ungerecht und lieblos gegen sich und Andre; er macht ihn niederträchtig und verächtlich, so dass ihm auch der schändlichste Gewinn angenehm ist (*lucri bonus odor ex re qualibet*). Er raubt dem Menschen jenen Gleichmuth und jene Seelenruhe, mit

welcher man den Wechsel des Glücks und Unglücks, folglich auch den Verlust äußerer Güter ertragen soll. Darum hat der Geiz auch schon Viele zum Selbsterde verführt. Er verdirbt mit einem Worte die ganze Denkart des Menschen; weil, wer ganz am Sinnlichen und Irdischen hängt, für das Sittliche und Himmlische kein Gefühl mehr hat. Doch giebt es auch hier Grade, indem der, welcher mit äußeren Gütern geizt, nicht immer bis zur pflizigen Knickerei, die sich selbst und Andern jeden Genuss versagt, oder bis zur völligen Gefühllosigkeit herabsinkt. Weil aber der Geiz, von Seiten der Klugheit betrachtet, auch als höchst thörig erscheint: so lacht man über ihn, wie über andre Thorheiten; und so kann ihn auch die Kunst als einen Gegenstand des Spottes und der feinern komischen Satyre behandeln und darstellen, wie MOLIERE in seinem *Avaro* gethan. Dennoch bleibt er in sittlicher Hinsicht ein verabscheuungswürdiges Laster, vor dem der Mensch, besonders in spätern Jahren, nicht genug auf seiner Hut sein kann, weil die äußern Güter und vornehmlich die sogenannten edlen Metalle eine Art von magischer, immer zunehmender, Kraft auf den Menschen ausüben, wenn er einmal sein Herz daran hängt. Der sogenannte *Nervus rerum gerendarum* wird dann entweder ein *Caput mortuum* oder gar ein *Incitamentum malorum*. — Warum ist aber ein junger und männlicher Geizhals noch verächtlicher, als ein alter und weiblicher? Unstreitig weil man in der Hülflosigkeit des Alters und des andern Geschlechts eine Art von Entschuldigung für die Aengstlichkeit findet, mit der jemand dafür sorgt, dass er in der Zukunft nicht darben dürfe; aus welcher Aengstlichkeit sich gar leicht der Geiz entwickeln kann. — Wenn demnach Armuth viel Böses lehrt und darum eben nicht wünschenswerth ist: so fallen auch die,

welche reich werden wollen, leicht in Versuchung, wenn dieses Streben nicht durch die strengste Rechthohheit im Erwerbe und den höchsten Edelmuth im Gebrauche bedingt ist. Ist also die goldne Mittelmäßigkeit (*aurea mediocritas*) in irgend einer Hinsicht wünschenswerth: so ist es vielleicht in Ansehung des Vermögens, mithin das *paucis contentum esse* hier immer mehr zu empfehlen, als das *plus ultra*. Etwas Verdienstliches aber liegt auf keinen Fall in der freiwilligen Armuth, wie sie von der Möncherei gepriesen und angehört wird, während dieses Gelübde nicht einmal von den sogenannten Bettelorden gehalten, sondern nur zur Bereicherung ihrer Klöster und dann zu einem schwelgerischen Müßiggange gemisbraucht wurde.

§. 44.

Da der Zustand und das Befinden eines Menschen, so wie sein gesammter Wirkungskreis, nicht bloß von seiner Persönlichkeit und dem, was damit als Eigenthum verknüpft ist, sondern zugleich von seiner äußern Freiheit, seiner äußern Ehre und seinen gesellschaftlichen Verbindungen abhängt: so ist es auch Selbfpflicht desselben, in Ansehung jener äußern Bedingungen und Bestandtheile seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit, wie seiner persönlichen Wirksamkeit in der Sinnenwelt, sich so zu verhalten, dass dieselben theils in ihrem jedesmaligen Bestande erhalten, theils so viel als möglich erhöht oder erweitert werden. In dessen müssen hier durch die Rücksicht auf die individuelle Lage des Menschen und auf die Sittlich-

keit überhaupt mancherlei Beschränkungen eintreten, die sich im Allgemeinen nur unbestimmt andeuten lassen.

Anmerkung 1.

Die äußere Freiheit ist diejenige Unabhängigkeit von Andern, vermöge der man nach eigener Einsicht und Entschliessung ungehindert leben und handeln kann. Sie wird erhalten oder behauptet, indem man sich willkürlichen Anmassungen Anderer über unsere Persönlichkeit widersetzt, und vermehrt oder erweitert, indem man durch Erwerbung nützlicher Kenntnisse und Fertigkeiten, so wie eines hinreichenden Einkommens, seine Selbständigkeit in der Welt dergestalt erhöht, dass man fremder Unterstützung immer weniger bedarf und fremder Gnade gar nicht zu leben braucht. Da aber kein Mensch in völliger Unabhängigkeit von Andern leben kann — er müsste sich dann ganz isoliren, was er nicht soll — so erleidet die äußere Freiheit allemal Beschränkungen, die theils von den natürlichen und positiven Rechtsgesetzen, theils von unsern besondern Bedürfnissen und Verhältnissen zu Andern ausgehen. Das Streben nach äußerer Freiheit soll also nicht blos nicht in Zügellosigkeit und Frechheit ausarten, sondern auch den jedesmaligen Umständen angemessen sein. Wer z. B. nicht anders leben kann, als dass er in die Dienste eines Andern tritt, der muss so lange seiner äußern Freiheit entsagen, als er des Lohnes für seine Dienste zu seinem Lebensunterhalte nicht entbehren kann. Und wären die Dienste gar von der Art, dass eine andre physische oder moralische Person (z. B. das Vaterland) darauf gerechte Ansprüche hätte: so würde er sich denselben um so weniger entziehen dürfen. Indessen muss doch jedem Menschen ein

Theil seiner äufsern Freiheit bleiben, weil er sonst Sklav wäre. Er ist es sich also selbst schuldig, wenigstens diesen Theil unverletzt zu bewahren, damit er in jedem Verhältnisse seine persönliche Würde behaupte und nicht zu einem willenslosen Werkzeuge für Andre herabsinke. *)

Anmerkung 2.

Die äufsere Ehre ist die Achtung, in der wir bei Andern vermöge unsres persönlichen Werthes stehen oder doch stehen sollten. Sie ist theils eine natürliche, wiewohl jener Werth von uns allein abhängt, und heifst dann auch der gute Name oder die gute Meinung (*bona existimatio*) welche Andre, wenn sie über uns urtheilen, nach dem Grundsatz: *Quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium*, zu äufsern haben; theils eine positive, wiewohl jener Werth durch unsre Verhältnisse in der Gesellschaft gesetzlich bestimmt ist, und heifst dann auch die Standes- oder Rangehre (I. §. 36. Anm. 3). Da nun von der äufseren Ehre das öffentliche Vertrauen zu uns (der Kredit) und unser Einfluss auf die Gesellschaft abhängt, so darf niemand dagegen gleichgültig sein. Es würde sogar die völlige Gleichgültigkeit gegen Ehre und Schande im Urtheile der Welt über unsre Person und im Benehmen Andrer gegen uns eine niederträchtige Gesinnung verrathen. Also muss es allerdings als eine allgemeine Pflicht des Menschen gegen sich selbst angesehen werden, seine äufsere Ehre sowohl zu behaupten oder gegen Angriffe darauf durch Schmähungen und Verleumdungen

*) Wegen der Unrechtmässigkeit der Sklaverei und der ihr nahe verwandten Leibeigenschaft vergl. die Rechtslehre (I. §. 116).

Andrer zu vertheidigen, als auch durch alle an sich erlaubte Mittel zu erhöhen. Bei der Ausübung dieser Pflicht aber kann es mancherlei Beschränkungen geben, damit die pflichtmäßige Ehrliche nicht zur Ehrsucht oder zum Ehrgeize d. h. zum unbedingten und leidenschaftlichen, folglich übermäßigen Streben nach äußerer Ehre werde. Wenn z. B. unsre Ehre durch Schmähungen und Verleumdungen Andrer gekränkt ist, es sich aber voraussehen lässt, dass die Nichtigkeit derselben schon von selbst einleuchten, mithin jene Kränkung außer der vorübergehenden Unlust in uns selbst weiter keinen Erfolg haben werde: so würde die Vernunft von unsrer Seite vielmehr die Grobmuth, welche solche Beleidigungen nicht achtet oder höchstens mit Verachtung bestraft, in Anspruch nehmen, auf jeden Fall aber die Aeußerungen gereizter Empfindlichkeit darüber, wodurch man keinen andern Zweck als den der Rache am Beleidiger erreichte, misbilligen. Denn Rachsucht ist eines vernünftigen Wesens eben so unwürdig als Ehrsucht, Habsucht u. d. g. Das Streben nach Ehrenstellen, Auszeichnungen und Titeln, um an äußerer Ehre zu gewinnen, würde die Vernunft ebenfalls nicht billigen können, wenn es aus bloßer Eitelkeit geschähe, und man nicht auf dem Wege des wahren Verdienstes, mithin durch Würdigkeit, sondern durch Gunst, Bestechung, Ränke und auf andern Schleichwegen dazu zu gelangen suchte. Denn diese Wege sind an sich ehrlos d. h. der innern Ehre widerstreitend, welche immer die Grundlage der Äußern sein soll. Ueberhaupt aber ist es eine sittliche Klugheitsregel, das Streben nach Ehre eben so wie das Streben nach Reichthum stets im Zügel zu halten. Denn wo diese beiden Arten des Strebens einmal den Charakter der Sucht angenommen haben, da sind sie fortan unaufhaltsam und unersättlich. Ihr Gefolge

ist dann Furcht, Angst, Neid, Hass u. d. g. und so stürzen sie den Menschen gewöhnlich in physisches und moralisches Elend zugleich.

Anmerkung 3.

Der Mensch ist schon von Natur ein geselliges Thier (§. 35. Anm. 1). Aber auch die Vernunft verpflichtet den Menschen zur Geselligkeit; nicht etwa bloß in Bezug auf Andre, sondern auch schon in Bezug auf sich selbst, weil die Menschheit in ihm sich gar nicht anders entwickeln kann als in, mit und durch die Gesellschaft. Der Eremitismus ist also zugleich unnatürlich und pflichtwidrig, sobald er nicht erzwungen ist, wie bei dem auf eine wüste Insel Verschlagenen. Die in der Gesellschaft liegenden Hindernisse der Tugend aber lassen sich wohl beseitigen oder doch überwinden (§. 31. Anm.). Folglich muss es als eine allgemeine Selbtpflicht des Menschen angesehen werden, seine geselligen Verbindungen sowohl zu erhalten als auch möglichst zu erweitern. Was er etwa dadurch an äusserer Freiheit verliert (Anm. 1.) das gewinnt er auf der andern Seite; indem er mittels jener Verbindungen auch da wirken kann, wo seine eigne Macht und Weisheit nicht hinreicht. Sein Wirkungskreis verbreitet sich dadurch gleichsam in's Unendliche. Aber auch diese Pflicht erleidet Beschränkungen. Denn einmal kann es gesellige Verbindungen geben, die entweder an sich unerlaubt oder doch in gewissen Hinsichten gefährlich und schädlich sind (Räuber- Kuppler- Spieler-Gesellschaften). Sodann lässt es sich auch denken, dass man sich in zu viele Verbindungen verwickle und dadurch seine Wirksamkeit zu sehr zerstreue. Es entsteht also natürlich die Frage: In welche und wie viele Gesellschaftsverhältnisse darf oder soll der Mensch sich einlassen? Aber auch auf diese Frage lässt sich

keine durchaus bestimmte Antwort geben. Sie lässt sich nur dadurch einigermaßen beantworten, dass man besondre Arten der Gesellschaft in's Auge fasst. Die allgemeinste ist die eheliche und häusliche. Ihr verdankt der Mensch sein Dasein. In sie versetzt ihn die Natur gleich bei seinem Eintritt in die Welt der Erscheinungen. Hier hat also die Freiheit keinen Spielraum; weshalb auch der Dünkel wegen angeblich edler Geburt oder wegen Abstammung von sogenannter guter Familie so lächerlich ist, da hier bloß ein für uns unerforschliches Geschick, welches wir Zufall nennen, waltet. Es ist daher zwar ein Glück, von wirklich edlen Eltern geboren zu sein oder aus einer wahrhaft guten Familie abzustammen, weil diese so großen Einfluss auf unsere ganze, mithin auch die sittliche Bildung hat; aber nur kein Verdienst, auf das man stolz sein dürfte. Vielmehr müsst' es den, dem es zu Theile ward, mit der höchsten Demuth und Bescheidenheit erfüllen, weil es ein reines Geschenk der unverdientesten Gnade ist. Aber der Mensch erwächst nach und nach den Familienbänden, die ihn von Jugend auf umfingen. Er kann dann entweder selbst Stifter einer Familie, Gatte und Vater oder Mutter, Vorsteher einer Hausgenossenschaft werden, oder sein Leben in Ehelosigkeit und klausnerischer Einsamkeit zubringen. Dass das Erste dem Zweiten vorzuziehen, leidet keinen Zweifel. Es ist der höchste Unsinn, eine wahre Empörung gegen die Ordnung Gottes und der Natur, das ehelose und klausnerische Leben für etwas Verdienstliches zu erklären oder gar denen, die sich dem Dienste der Kirche widmen oder nach einer gleichsam übermenschlichen Vollkommenheit streben wollen, zur Pflicht zu machen. Gleichwohl kann man auch nicht sagen, es sei allgemeine Pflicht, in den Stand der Ehe zu

treten, Kinder zu zeugen und ein Haus zu machen. Denn nach unsern Gesellschaftsverhältnissen hängt es nicht bloß bei den Weibern, sondern auch bei vielen Männern gar nicht von ihrer Willkür ab, was sie in dieser Beziehung thun oder lassen wollen. Es kann daher unter gegebenen Umständen sogar pflichtwidrig werden, wenn jemand eine eheliche und häusliche Gesellschaft begründen wollte, ohne die Subsistenz derselben sichern zu können. Das Gebot: „Seid fruchtbar und mehret euch!“ ist also nur ein bedingtes oder durch Umstände beschränktes Pflichtgebot. — In Ansehung der Bürgergesellschaft ist das Gebot weniger beschränkt. Denn sobald nur eine Menschenmenge als beisammen lebend gedacht wird, ist es sogar Rechtspflicht, eine solche Gesellschaft zu stiften, wenn sie noch nicht vorhanden wäre (I. §. 74). Es ist aber auch Tugendpflicht eines Jeden in Bezug auf sich selbst. Denn der Staat führt den Menschen wenigstens zur äußern Zucht und Ehrbarkeit und vorbereitet dadurch die sittliche Bildung desselben. Er bietet dem Menschen zugleich einen bestimmten Platz zu seiner persönlichen Wirksamkeit in der Sinnenwelt und erweitert durch den Bürgerstand seinen Wirkungskreis auf eine Weise, die durch kein andres Gesellschaftsverhältniss ersetzt werden kann. Da wir nun gewöhnlich im Staate selbst geboren werden und es mehr als einen Staat in der Welt giebt: so entsteht natürlich die Frage, ob wir durch jene Pflicht ein für allemal an den angeborenen Staat (das natürliche Vater- oder Mutterland) gebunden seien oder nicht. Diese Frage aber kann aus der bloßen Theorie von den Selbtpflichten nicht beantwortet werden, sondern hängt auch mit der Theorie von den Gemeinschaftspflichten zusammen; weshalb wir tiefer unten darauf zurückkommen werden. — Wegen der kirch-

lichen Gesellschaft müssen wir ebenfalls auf eine spätere Theorie (die Religionsphilosophie) verweisen. Denn die ethischen Prinzipien reichen hier nicht aus, ob sie gleich dort vorausgesetzt werden müssen. — Dagegen wollen wir noch eine andre, für unsre Zeiten besonders wichtige, Frage berühren, welche die sogenannten geheimen Gesellschaften (*societates clandestinae*) betrifft. Kann die Moral den Zutritt zu denselben billigen oder wohl gar empfehlen? Oder mit andern Worten: Kann sie jene Gesellschaften ebenfalls zu den äußeren Bedingungen und Bestandtheilen unsrer Vollkommenheit und Glückseligkeit, so wie unsrer persönlichen Wirksamkeit in der Sinnenwelt rechnen? Wir setzen dabei voraus, dass der Zutritt zu solchen Gesellschaften entweder überhaupt oder doch zu gewissen Arten derselben (z. B. zu den freimaurerischen) von Staatswegen erlaubt sei. Denn wäre dies nicht, so erledigte sich die Frage durch die Pflicht gegen den Staat von selbst. Man könnte dann bloß fragen, ob der Staat befugt sei, geheime Gesellschaften innerhalb seines Gebiets zu verbieten — eine Frage, die uns hier nichts angeht, auch wohl so leicht nicht verneint werden wird, am wenigsten von denen, welche fodern, dass der Staat selbst nicht der Geheimnisskrämerei sich ergebe, sondern von seinem Thun und Lassen öffentliche Rechenschaft ablege. Duldet nun der Staat geheime Gesellschaften in seinem Schoofse, so handelt der, welcher ihnen beitrith, allerdings rechtlich. Aber ob auch durchaus gewissenhaft? das ist eine andre Frage. Geheime Gesellschaften sind unstreitig solche, die entweder ihre Zwecke oder die Mittel zu diesen Zwecken oder beides zugleich vor den Augen aller Ungeweihten verbergen und daher auch dem, welcher zutreten will, erst nach dem Zutritte (*ex post*) und vielleicht auch dann nicht auf einmal, sondern nur allmählich und stufenweise

(*pedetentim et gradatim*) bekannt machen. *) Nun liegt doch in dem Zutritte zu einer Gesellschaft die, wenn nicht ausdrückliche, so doch stillschweigende Billigung ihrer Zwecke und Mittel, und die Uebernahme der Verpflichtung, für jene Zwecke durch diese Mittel mitzuwirken. Wie kann sich aber ein gewissenhafter Mann zu so etwas verbindlich machen, da er den eigentlichen Gegenstand seiner Verbindlichkeit gar nicht kennt? Wenn irgendwo, so findet hier die obige Regel: *Quod dubitas, ne faceris!* ihre Anwendung (§ 32. Anm.). Die *reservatio mentalis*, dass man die Güte der Zwecke und Mittel voraussetze, gilt nicht, wie alle solche Vorbehalte. Du sollst erst fragen: Welches sind eure Zwecke und Mittel, damit ich vorher wisse, ob sie gut seien? Du sollst diese um so mehr fragen, da das geheimnißvolle Dunkel, in welches sich die Gesellschaft hüllt, immer bedenklich ist und den Verdacht rechtfertigt, dass man nicht gleich anfangs das Wahre erfahren, sondern erst durch allerlei Umschweife und Blendwerke bis dahin geführt werden möchte, wo man nicht mehr zurück könnte, wenn man auch wollte, wo man also vielleicht ganz unbekanntenen Händen als ein blindes Werkzeug ihrer Absichten dienen müsste. Das Einzige, was man etwa noch zur Entschuldigung des Beitritts sagen könnte, wäre das günstige Vorurtheil für eine

*) Dadurch unterscheidet sich die geheime Gesellschaft von der bloß geschlossenen. Diese mag immerhin ihre Mitglieder wählen und nach gewissen Formen aufnehmen, auch nur die Augenomenen zu den Versammlungen lassen; wenn sie aber ihr Thun und Wesen, ihre Zwecke und Mittel, jedem vor dem Beitritt offen darlegt, so ist sie keine geheime Gesellschaft. Sie hat dann keine Mysterien.

solche Gesellschaft und der gute Ruf ihrer Glieder. Allein Vorurtheile sind immer trüglich; und wo ist die Gesellschaft, deren sämtliche Glieder unbescholtene, so unbescholtene Männer wären, dass man ihnen blindlings trauen und folgen dürfte? Eben dieses blindlings Trauen und Folgen ist schon etwas Unwürdiges, denn sich kein durchaus gewissenhafter Mann aussetzen kann. Und wo kommen denn die vielen Spaltungen, Reformen und Systeme selbst in der gepriesenen geheimen Gesellschaft her, wenn nicht schon in dem Geheimen selbst ein Keim des Verderbens liegt, wenn das Geheime sich nicht eben sowohl das Böse als das Gute aneignen könnte? Warum tretet ihr also nicht heraus an das helle Licht des Tages, wenn euch ein guter Geist beherrscht, wenn eure Zwecke und Mittel nichts als lautere Güte sind? Licht war ja von jeher Sinnbild des Guten; Dunkel und Finsterniss Symbol des Bösen. Darin ist der offene und redliche Mann schon von Natur aller Geheimnisskrämerei Feind, und darum sagte auch der grösste Moralist der Welt: „Lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, dass sie eure guten Werke sehen!“ und: „Man zündet nicht ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter, so leuchtet es denen allen, die im Hause sind.“ *) — So wenig

*) Man betrachte das hier Gesagte nicht als Angriff auf den Freimaurerorden. Der Verfasser achtet denselben wegen seines ehrwürdigen Alterthums und mehr noch wegen seiner ausgebreiteten Wohlthätigkeit, und hat selbst Freunde unter dessen Mitgliedern. Dennoch ist und bleibt wahr, was der verrufene Sarsena (S. 58.) sagt: „Man wird Freimaurer, ehe man noch weiß, was Freimaurerei ist. Jeder bringt seine besondern Leidenschaften und Begierden mit in die Loge. Jeder ist also geneigt, in dem Verborgnen

also das Zutreten zu geheimen Gesellschaften von der strengeren Moral, ohne darum in einen herben Rigorismus zu verfallen, gebilligt werden kann: eben so wenig und fast noch weniger kann sie billigen das beständige Herumtreiben in unsern öffentlichen Thee-Tanz- Spiel- und Fressgesellschaften, in sogenannten Klubs, Ressourcen, Assembleen, und wie die Mittel, die ohnehin so flüchtige und doch so kostbare Zeit zu vertreiben, weiter heißen mögen. Diese Erfindungen des Müßiggangs und der Langweile sind die wahren Quellen unsres geselligen Verderbens. Sie zerstreuen das Gemüth und lassen es nicht zur Besinnung kommen. Sie vernichten allen häuslichen Sinn, nähren den Geist der Bagatelle, der Intrike, der Frivolität und der Medisance — lauter Tugenden, die wir meist unsern westlichen Nachbarn verdanken und die wir daher auch nicht einmal recht passend mit echt deutschen Namen bezeichnen können.

§. 45.

Ueberhaupt ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in allen Lagen und Verhältnissen des

„das zu sehen, was er am liebsten darin sehen möchte. „Jeder bemüht sich, heimlich Aehnlichkeiten mit seiner Lieblingsidee, Beziehungen auf seine Wünsche, Gründe für seine Hoffnungen auszuforschen.“ — Eben so gewiss ist, dass die Meisten in frühern Jahren nur darum in jenen Orden treten, um durch denselben ihr Glück in der Welt zu machen; und wenn sie sich dann, wie gewöhnlich, getäuscht sehen, so werden sie in spätern Jahren laue Brüder, welche die Logen entweder gar nicht mehr oder nur noch aus Gewohnheit und der gesellschaftlichen Unterhaltung wegen besuchen. Vergl. auch den unlängst erschienenen *Mac-Bonac*.

menschlichen Lebens seine Menschheit zu bewahren d. h. die ihm als einem vernünftigen und freien Wesen zukommende Würde nicht zu verleugnen. Er soll daher nicht nur keinem andern Menschen sich sklavisch unterwerfen und um keinen Preis auf sein Menschenrecht verzichten, sondern auch nicht durch Unkeuschheit im Geschlechtsgenusse und durch Unredlichkeit in seinen Aeußerungen sich selbst verächtlich machen.

Anmerkung 1.

Da die einzelnen Menschen einander an Bildung, Vermögen, Rang und Macht so ungleich sind und diese empirische Ungleichheit nicht aufgehoben werden kann und soll, gleichwohl alle Menschen ursprünglich d. h. in Bezug auf das, was in ihnen zum Wesen der Menschheit gehört, einander gleich sind und daher jedem die allgemeinen Rechte der Menschheit zukommen (I. §. 102): so soll auch jeder dahin streben, dass er in seinen empirischen Verhältnissen zu andern Menschen seine eigene Menschenwürde unverletzt erhalte. Wie hoch also auch Andre an Bildung, Vermögen, Rang und Macht über ihm stehen mögen: so soll er sich doch keinem auf eine sklavische Weise unterwerfen, keinem eine Verehrung bezeugen, als sei derselbe ein höheres, übermenschliches, gleichsam göttliches Wesen, keinem sich als bloßes Werkzeug für dessen Gelüsten hingeben, wie hoch auch der Preis sei, der für solche Selbentehrung geboten werden möchte. Es giebt nichts Verächtlicheres auf der Welt und zugleich nichts Verderblicheres für den Charakter eines Menschen, als dieses Wegwerfen seiner selbst, dieses Misbrauchenlassen seiner Person für fremde Zwecke,

wie man es nicht nur im Grossen an den Höfen despotischer Regenten, vor denen sich alles wie vor Göttern in den Staub beugt, sondern auch im Kleinen in den Häusern vornehmer und reicher Privatpersonen findet. Wie aber, wenn jemand das Unglück gehabt, in den wirklichen Sklavenstand zu gerathen und so der fremden Gewalt und Willkür unbedingt hingegeben zu sein? Soll er sich etwa selbst tödten, um den Verlust seiner Freiheit nicht zu überleben? Nach dem Obigen (§. 38.) kann dies die Moral weder fodern noch gutheissen. Sie fodert vielmehr, dass der Mensch, so lange er sich aus dem Sklavenstande nicht retten kann, auch dieses Unglück standhaft ertrage; sie muss es aber auch gutheissen, wenn der Mensch die erste beste Gelegenheit ergreift, um sich aus einer seine Menschenwürde so entehrenden Lage zu retten. Sie kann es nicht einmal misbilligen, wenn der Sklav nicht blofs durch Flucht, sondern auch durch Gewalt seine Freiheit wieder zu erlangen sucht. Denn er setzt hier nur der fremden widerrechtlichen Gewalt seine eigne ebendadurch rechtliche Gewalt entgegen. Wir wollen hiemit die empörenden Grausamkeiten nicht vertheidigen, welche zuweilen auf den westindischen Inseln von den schwarzen Sklaven gegen ihre weissen Herren verübt worden. Denn grausam darf und soll der Mensch in keinem Verhältnisse sein. Wenn aber der Herr das Schwert ergreift, um seinen Sklaven zur fortdauernden Sklaverei zu zwingen, so darf dieser sich auch wohl mit dem Schwerte vertheidigen. Und wenn der Herr in diesem Kampfe bleibt, so büsst er nur die Schuld seiner eignen Ungerechtigkeit. *)

*) Wir Europäer finden es nicht unrecht, wenn die aus unserer Mitte geraubten Sklaven in Afrika ihre Freiheit auf

Anmerkung 2.

Den Geschlechtsgenuss hat der Mensch eben so mit den Thieren gemein, als den Genuss von Speise und Trank. Dieser zweckt auf Erhaltung des Individuums, jener auf Erhaltung der Gattung ab. Wie nun der Mensch sich durch die erste Art des Genusses nicht nur schaden, sondern auch entehren könne, ist bereits oben (§. 39. Anm. 2.) gezeigt worden. Beides findet auch in Ansehung der zweiten Statt, und zwar nicht blofs durch Uebermafs, sondern auch auf andre Weise. Indem das vernunftlose Thier dem blofsen Instinkte folgt, macht es von seinen Geschlechtsgliedern und der ihnen inwohnenden Zeugungskraft immer einen zweckmäfsigen Gebrauch, ohne doch den Naturzweck selbst zu kennen, den es dadurch verwirklicht. Der Mensch aber kennt diesen Zweck und soll daher auch beim Geschlechtsgenusse darauf Rücksicht nehmen. Er soll also nicht nur seine Zeugungskraft nicht verschwenden, weil dies seine Leibes- und Lebenskraft überhaupt verzehren würde, sondern sie auch auf die dem allgemeinen Naturzwecke angemessenste und seiner eignen Natur würdigste Weise anwenden. Da nun die Vernunft schon nach dem Rechtsgesetze nur diejenige Form der Geschlechts-

jede mögliche Art vindiziren. Warum soll es denn unrecht sein, wenn die von uns aus Afrika entführten Sklaven in Amerika ein Gleiches thun? Sind etwa die europäischen Sklaven von Natur besser, als die afrikanischen? Oder haben die Sklaven der Christen weniger Menschenrecht, als die Sklaven der Muselmänner? Sollten wir als Christen nicht vielmehr freiwillig auf das verzichten, worauf die Muselmänner nur gezwungen verzichten, nämlich auf den Sklavendienst unsrer Mitmenschen, die wir doch zu Christen bilden wollen?

vereinigung oder Gattungsverbindung billigen kann, welche Ehe (*matrimonium*) heisst (I. §. 106): so muss sie um so mehr nach dem Tugendgesetze die Ehe zur Bedingung alles Geschlechtsgenusses machen. Der außereheliche Beischlaf ist daher sowohl rechtlich als sittlich unerlaubt. Aber die Vernunft geht in sittlicher Hinsicht noch viel weiter in ihren Forderungen. Sie verbietet alle Unkeuschheit im Geschlechtsgenusse sowohl in als ausser der Ehe, mithin den Geschlechtsgenuss aus blofser Wollust, es werde nun derselbe auf dem natürlichen und gesetzlichen oder dem ungesetzlichen und unnatürlichen Wege gesucht. Sie verdammt daher alle Hurerei und alle sogenannten heimlichen oder stummen Sünden (Onanie, Päderastie, Sodomie) als etwas den Menschen im höchsten Grade Entehrendes. Sie fodert dagegen die Tugend der Keuschheit, Schaamhaftigkeit und Züchtigkeit, nicht nur im Verhalten, sondern auch in der Rede und in der Gesinnung. Die letzte ist hier die Hauptsache. Denn wer sein Gemüth nicht rein erhält von wollüstigen Vorstellungen, wer mit Vergnügen unzüchtige Bilder innerlich (mittels der Phantasie) oder äusserlich (in Gemälden und Lebensszenen) betrachtet, der wird auch bald an unzüchtigen Reden und Handlungen (*obscoena dicta et facta*) Gefallen finden. Es ist also auch Pflicht, in den Aeusserungen über das Geschlechtsverhältniss, wo sie nicht umgangen werden können, eine zarte Scheu zu beobachten, den Körper und vornehmlich die auf das Geschlecht bezüglichen Theile desselben anständig zu verhüllen und sich der öfteren Berührungen dieser Theile, so wie aller dieselben erregenden Reizmittel (der sogenannten Stimulanzen) zu enthalten. Das Hingeben seines Körpers zum Geschlechtsgenusse für Andre aber um des blofsen Gewinns willen (*corpore quaestum facere*) ist das Schändlichste,

was man sich denken kann, und bezeichnet besonders beim weiblichen Geschlechte, das seine Würde nur durch die höchste Sittsamkeit im Umgange mit dem männlichen behaupten kann, den tiefsten Grad der Verworfenheit, von welchem kaum die Rückkehr zur Tugend möglich ist. *)

Anmerkung 3.

Da die Rede dem Menschen als ein Vorzug vor dem vernunftlosen Thiere gegeben, indem sie ein Ausfluss seiner Vernunft ist — weshalb auch im Griechischen *λογος* sowohl Vernunft als Sprache bedeutet und im Lateinischen *ratio* und *oratio* so nahe verwandt sind — so entehrt sich der Mensch selbst

*) Was soll man nun von unsern Staaten denken, die solche Verworfenheit nicht nur insgeheim dulden, sondern auch öffentlich begünstigen, ja privilegiren? Und diefs sind christliche Staaten, die einen heiligen Bund unter sich geschlossen haben! — Aber es giebt so viele Menschen unter uns, die nicht heurathen können und doch auch den Naturtrieb befriedigen wollen. Herrliche Entschuldigung! Haltet nicht so viel Soldaten, macht den Menschen das Leben und Fortkommen in der Welt nicht so schwer durch unerschwingliche Abgaben und Verkümmern aller Nahrungszweige, und ihr werdet ebensowenig Buhlhäuser (Bordelle) als Findelhäuser brauchen! — Neuerlich haben auch Manche unter dem Titel einer Emanzipation des Fleisches oder der Materie dem aufserhehlichen Beischlaffe das Wort geredet und sogar auf förmliche Abschaffung der Ehe angetragen. Sie wollten dadurch zugleich das Weib emanzipiren oder es von der Herrschaft des Mannes befreien. Aber das weibliche Geschlecht würde dadurch gerade am meisten an sittlicher Freiheit und Würde verlieren.

durch Unredlichkeit in seinen Aeußerungen, er mag nun dabei die Absicht haben, Andern zu schaden, oder nicht. Schon die bloße Verstellung in Geberden und Mienen ist seiner unwürdig, weil sie seinem Charakter eine Zweideutigkeit giebt, die mit reiner Liebe zur Wahrheit und Tugend nicht bestehen kann. Daher macht sich der Mensch durch Falschheit, Lügenhaftigkeit, Doppelzüngigkeit, Heuchelei, Prahlerei, Aufschneiderei, Windbeutelerei, Ränkemacherei u. d. g. verächtlich. Er würdigt sich gleichsam zu einer Maschine herab, deren Inneres mit dem Aeußern in Disharmonie steht. Folglich ist der Mensch zur Redlichkeit, Offenheit, Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit nicht bloß gegen Andre, sondern auch gegen sich selbst verpflichtet. Indessen läßt sich freilich der Umfang dieser Verpflichtung aus der Theorie der Selbtpflichten allein nicht vollständig beurtheilen, weil es Fälle geben kann, wo die Pflichten gegen Andre uns eine gewisse Zurückhaltung in unsern Aeußerungen auflegen. Wir werden daher im folgenden Hauptstücke auf diesen Gegenstand zurückkommen.

Der angewandten ethischen Elementarlehre

zweites Hauptstück.

Von den Gemeinschaftspflichten des Menschen.

§. 46.

Alles, was aus Achtung für die Menschenwürde in fremden Subjekten gethan oder unterlassen werden soll, oder jede (positive oder negative) Handlung, deren Bestimmungsgrund die Vorstellung von einer andern Person als einem sinnlich-vernünftigen Wesen ist, das den Zweck seiner Thätigkeit in sich selbst hat, wird unter dem allgemeinen Titel einer menschlichen Gemeinschaftspflicht befasst. Die Quelle aller besondern hieher gehörigen Pflichten ist also nicht die pathologische, sondern die praktische Menschenliebe (§. 35).

Anmerkung 1.

Von den Handlungen, die bloß aus der pathologischen Menschenliebe entspringen, gilt dasselbe, was oben (§. 35. Anm.) von den aus der pathologischen Selbbliebe hervorgehenden Handlungen bemerkt worden. Sie haben, wenn sie auch nicht an sich pflichtwidrig sind, doch keinen echtsittlichen Werth, werden aber gar oft dem Gesetze widerstreiten, da

jene Menschenliebe, sie mag instinktartig oder reflektirend wirken, immer auf gewisse Personen beschränkt und daher eine parteiische Vorliebe für diese bestimmten Subjekte ist (z. B. für Personen des andern Geschlechts, die uns vorzüglich gefallen, für Personen, von denen wir besondere Vortheile erwarten, u. d. g.). Daher werden wir durch die pathologische Menschenliebe, als eine individuelle oder partikulare, leicht zur Ungerechtigkeit oder Lieblosigkeit gegen die davon Ausgeschlossenen verleitet, wenn nicht die praktische Menschenliebe, als eine allgemeine, in jedem Menschen uns einen Gegenstand unsers Wohlwollens erblicken lässt. Auch verbindet sich die blofs pathologische Menschenliebe gewöhnlich mit der pathologischen Selbliebe und verstärkt dann alle die sittlichen Fehler, die aus dieser entspringen, wenn sie nicht durch Achtung gegen die vernünftige Natur (in uns und Andern) gezügelt wird (§. 35. Anm.). Oder wenn die sympathetischen Neigungen vermöge des besondern Naturells in einem Subjekte das Uebergewicht über die egoistischen Triebe haben: so kann die blofs pathologische Menschenliebe leicht in eine Art von Schwärmerei (*philanthropia fanatica*) ausarten, so dass man aus Gütigkeit gegen Andre vergisst, was man ihnen und sich selbst gerechter Weise schuldig ist. Auf diese Art ist mancher Schwärmer zum Verfolger geworden, indem er seine (wie er glaubte) unglücklichen Nebenmenschen mit Gewalt, obwohl aus lauter Liebe, wenn nicht zeitlich, so doch ewig glücklich machen wollte. Endlich würde mit der blofs pathologischen Menschenliebe die Feindesliebe sich kaum oder gar nicht vertragen, während sie mit der praktischen sich leicht und nothwendig verbindet, ohne doch der Freundesliebe den geringsten Abbruch zu thun, wie sich in der Folge zeigen wird. — Wenn nun die Menschenliebe dieses sittli-

che Gepräge angenommen hat: so entspringt aus ihr unmittelbar die Tugend der Menschenschätzung, durch welche die Achtung gegen die Menschenwürde, deren wir uns selbst bewusst sind, auf andre Subjekte aufer dem Ich, die sich durch Gestalt und Wirksamkeit als Menschen ankündigen, thätig bezogen wird. Hierin besteht auch der wahre Charakter der Menschlichkeit oder Humanität als einer geselligen Tugend. Humanität bedeutet nämlich theils die Menschheit selbst oder den Inbegriff alles dessen, was zur menschlichen Natur gehört, vornehmlich aber dessen, was den Menschen vor den übrigen Thieren auszeichnet, theils eine dem sittlich gebildeten Menschen eigenthümliche gesellige Tugend, die man im Deutschen nicht unschicklich Menschlichkeit nennt. Sie besteht nämlich darin, dass unser ganzes Betragen gegen Andre ein lebendiger Ausdruck der Achtung gegen den Menschen als Menschen und des brüderlichen Antheils ist, den wir an den Angelegenheiten der Menschheit im Ganzen und im Einzeln nehmen, nach dem Grundsatz: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto.* *) In diesem Sinne befasst die

*) Dieser Grundsatz ist freilich zweideutig. Man könnte ihn auch zur Entschuldigung gewisser Fehler brauchen, weil das Menschliche (*humanum*) sich auch dadurch äußern kann. Daher sagt man: Irren ist menschlich (*errare humanum est*) und versteht unter Menschlichkeiten zuweilen auch menschliche Schwachheiten, von denen niemand frei. Wir nehmen aber hier den Grundsatz in seiner ursprünglichen Bedeutung [beim TERENZ (*heaut.* I, 1. 25.) wie ihn auch CICERO (*de legg.* I, 12. *de off.* I, 9.) SENECA (*ep.* 95.) und AUGUSTIN (*ep.* 51.) verstehen. Ebendarum nehmen wir auch hier das Wort Menschlichkeit in seiner edlern Bedeutung, wo es dem lateinischen *humanitas*

Menschlichkeit oder Humanität alle übrigen geselligen Tugenden der Freundlichkeit, Höflichkeit, Verträglichkeit, Sanftmuth, Gefälligkeit, Dienstfertigkeit u. s. w., und giebt ihnen erst einen sittlichen Werth. Denn wenn man innerlich keine Achtung gegen den Menschen als Menschen hegt und keinen herzlichen Antheil am Wohl und Wehe Anderer nimmt: so mag man noch so freundlich und höflich, noch so verträglich und sanftmüthig, noch so gefällig und dienstfertig sein; es ist doch alles dies nur äußere Maske und Sitte. Man will sich dann nur beliebt machen, Andre für sich gewinnen, oder vermeiden, was ihnen in unsern Mienen, Reden und Handlungen misfällig und anstößig sein, was sie zur Störung unsrer Behaglichkeit reizen könnte. Diese (falsche oder unechte) Humanität ist freilich nichts werth; aber die vorhin beschriebne (wahre oder echte) wollen wir doch ja nicht aus dem Verzeichnisse der Tugenden streichen! — Wie nun der Menschenschätzung die Menschenverachtung, so steht der Menschlichkeit oder Humanität die Unmenschlichkeit oder Inhumanität entgegen, welche im höhern Grade auch Brutalität heißt. *) Dis erste äußert sich durch ein verächtliches, die zweite durch ein feindseliges Betragen gegen Andre. Wiewohl nun mancher Mensch in Bezug auf seine Individualität unsrer Achtung und Liebe unwürdig

entspricht und ein menschenwürdiges Betragen im Umgange mit Andern anzeigt.

*) Brutalität ist also etwas andres als Bestialität (§. 39. Anm. 2). Durch diese macht der Mensch sich selbst zum Viehe (*bestia*); durch jene handelt der Mensch gegen den Menschen wie ein vernunftloses Thier (*brutum*) gegen das andre, nach dem Sprüchworte: *Homo homini lupus*.

sein kann: so bleibt er doch als Mensch d. h. in Bezug auf die in ihm wohnende Menschheit überhaupt immer noch ein Gegenstand unsrer Achtung und Liebe. Es kann daher niemand, wie hoch er auch stehe oder André an Vollkommenheit übertreffe, sich für berechtigt halten, André schlechthin zu verachten oder gar zu hassen. Am wenigsten darf sich diese verächtliche oder feindselige Gesinnung auf die ganze Menschheit beziehen. Denn diese ist immer besser und von höherem Werthe, als wir selbst (das liebwertheste Ich). Menschenhass (*misanthropia*) ist daher ein sehr grober sittlicher Fehler. Denn wie vieles Unrecht uns auch von Andern zugefügt worden: so ist es doch ein noch weit größeres Unrecht, um Einiger willen, die uns beleidigt haben, alle Uebrigen mit zu hassen, gleich als wenn das ganze Menschengeschlecht aus lauter Bösewichtern bestände. Es ist auch ein eitles Vorgeben, wenn der Misanthrop sagt, er sei nur der Menschen Feind, aber der Menschheit Freund. Denn wer alle Menschen hasst, kann die Menschheit nicht lieben; und weil er sie für unverbesserlich hält, so kann er auch nichts zu ihrer Verbesserung thun. Indessen hat der Menschenhass oft auch seinen Grund in körperlichen Umständen. Ein melancholisches Temperament oder eine hypochondrische Disposition können den Menschen so misstrauisch machen, dass er in jedem andern Menschen einen Feind seiner Ruhe und Zufriedenheit erblickt. Von dieser Art war die Misanthropie des unglücklichen ROUSSEAU in seinen spätern Lebensjahren, den man daher mehr bedauern als verdammen sollte.

Anmerkung 2.

Wiefern die praktische oder allgemeine Menschenliebe uns in jedem Menschen einen Gegenstand unsres Wohlwollens erblicken lässt, und also jedem

gleichsam annähert: insofern heisst sie auch die Nächstenliebe (*amor erga proximum*). Das christliche Gebot (MATTH. 22, 39): Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst! — ist also im Grunde einerlei mit dem: Achte die Menschheit in andern Subjekten sowohl als in dir selbst! Denn diese Achtung kann nicht ohne einen gewissen Grad der Liebe bestehn, obwohl die Liebe gegen einzelne Menschen intensiv sehr verschieden sein kann und muss, weil uns der Eine näher steht als der Andre. *) — Wenn ferner die Schrift sagt (TOB. 4, 16): Was du nicht willst, dass man dir thue, das thue einem Andern auch nicht! — oder positiv ausgedrückt (MATTH. 7, 12): Alles was ihr wollt, dass euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch! — so ist dies eine populäre, gleichsam sprüchwörtliche Formel, im Sinne der alten Gnommen, die nur im Allgemeinen die Wechselseitigkeit der achtungs- und liebevollen Gesinnung andeutet, von welcher jeder gegen den Andern durchdrungen sein soll. In einzelnen Fällen aber ist es weder möglich noch pflichtmässig, jemanden gerade so (positiv oder negativ) zu behandeln, wie man von Andern behandelt sein möchte. Der Vater z. B., der sein Kind wegen eines Fehlers züchtigt, kann nicht wollen, dass dieses ihn, wenn er fehlt, ebenfalls züchtige, oder die Züchtigung darum unterlassen, weil er von seinem Kinde nicht eben so behandelt sein will und wollen kann, wenn er selbst fehlt.

*) Der deutsche Ausdruck Liebe des Nächsten ist daher nicht ganz passend. Im Griechischen heisst es blofs: *Αγαπήσεις τον πλησιον σε* = *amabis propinquum tuum*, nicht *proximum*. Jeder Mensch ist uns wohl nahe, weil er einerlei Wesen mit uns hat oder unsers Gleichen ist, aber nicht der Nächste.

§. 47.

Da der Mensch schon vermöge des Rechtsgesetzes Pflichten gegen andre Menschen zu beobachten hat: so nimmt die Tugendlehre zuvörderst alle Rechtspflichten in ihren besondern Schutz und ertheilt ihnen vermöge des Tugendgesetzes eine höhere Weihe, indem sie gebietet, das Recht unter den Menschen heilig zu halten und daher jene Pflichten nicht um des mit ihnen verbundenen Zwanges, sondern um des Gewissens willen, mithin aus Achtung gegen das Gesetz der Vernunft zu beobachten. Zugleich aber fodert sie in der Geltendmachung unsers Rechts gegen Andre eine gewisse Billigkeit zur Milderung des strengen Rechts, damit daraus kein moralisches Unrecht werde.

Anmerkung.

Das Recht ist die unumgänglich nothwendige Bedingung des vernunftmäßigen Beisammenlebens der Menschen, die Grundlage ihres ganzen, sowohl physischen als moralischen, Wohlseins, ihrer Glückseligkeit und Vollkommenheit, wie schon die gesammte Rechtslehre erwiesen hat. Der Mensch kann daher vernünftiger Weise gar nicht anders leben wollen, als unter der Herrschaft des Rechtsgesetzes. Da ihm nun dieses Pflichten auflegt in Bezug auf die Rechte, die es Andern ertheilt: so würde er sich selbst widersprechen, wenn er seine Rechte von Andern respektirt wissen wollte, ohne die Rechte Andreer zu respektiren d. h. ohne seine Rechtspflichten gegen Andre auf das Gewissenhafteste zu erfüllen. Die Maxime, fremdes Recht zu verletzen oder die Rechtspflichten

gegen Andre nicht zu erfüllen, wenn es ungestraft geschehen kann, lässt sich also unmöglich als allgemeines Gesetz denken. Ebendarum ist das erste Pflichtgebot der Tugendlehre in Bezug auf andre Menschen: Achte fremdes Recht, aber nicht aus Zwang, nicht aus Furcht vor der Strafe, mit welcher der äussere Gesetzgeber jede Rechtsverletzung bedroht, sondern freiwillig, aus Gewissenhaftigkeit d. h. aus Achtung gegen die Vernunft und die Würde, die allen Menschen als vernünftigen Wesen zukommt! Hieraus erwächst der ethische Begriff der Gerechtigkeit (*justitia moralis*) gegen Andre, als einer Tugend, vermöge der wir uns jedes Angriffs auf das Leben, die Freiheit und das Eigenthum Andrer, also jeder Gewaltthätigkeit gegen Andre, sie geschehe offen oder geheim und habe Namen, wie sie wolle (Mord, Raub, Diebstahl, Betrugerei, Ehrenschändung u. d. g.) enthalten und also auch jedes in sich selbst rechtmässige Versprechen mit Treue erfüllen, alles dies aber darum thun, weil wir es für unsre Schuldigkeit anerkennen und das Gegentheil als etwas sittlich Böses verabscheuen. Da es nun aber der Fall sein kann, dass Andre nicht auf gleiche Weise gegen uns gesinnt seien, dass sie sich Eingriffe in unsre Rechte erlauben oder ihre Rechtspflichten gegen uns nicht erfüllen wollen, vielleicht auch nicht in dem Masse und in der Art können, wie wir zu fodern befugt sind: so fragt sich, wie wir uns dabei zu verhalten haben. Dass wir in allen Fällen schlechthin unser Recht aufgeben sollen, kann die Moral nicht verlangen. Denn da widerspräche sich die Vernunft selbst in ihrer Gesetzgebung, indem sie uns durch das Rechtsgesetz Rechte gäbe und durch das Tugendgesetz wieder nähme. Sie muss uns also auch in ethischer Hinsicht gestatten, unser Recht zu vertheidigen entweder durch eigene Kraft, wo wir keinen äussern Richter aussprechen kön-

nen, oder durch diesen, wo ein solcher gegeben ist und wirksam sein kann. Aber sie gebietet zugleich, dabei mit Mäßigung und Schonung zu Werke zu gehn. Sie fodert also zuerst Billigkeit (*aequitas*) in der Ausübung unsers Rechts überhaupt, so dass wir vom strengen Rechte nachlassen, wenn wir dadurch in den Augen der Vernunft als hart, lieblos, grausam, mit-hin als unmenschlich erscheinen würden, wenn also das strenge Recht (*summum jus*) durch schonungslose Ausübung zum sittlichen Unrechte (*injuria ethica*) d. h. zur Unbilligkeit (*iniquitas*) werden könnte. Sie muss es aber freilich unsrem Gewissen überlassen, zu bestimmen, wenn, wiefern und in welchem Masse wir billig sein sollen, vorausgesetzt, dass nicht etwa ein äußerer Richter durch das positive Gesetz befugt ist, über unsre Ansprüche nach Billigkeit zu entscheiden, wo wir uns seinem Urtheile um so bereitwilliger zu unterwerfen haben, je mehr er die Vermuthung der Unparteilichkeit für sich hat (I. §. 22. Anm. 1). Sodann empfiehlt uns die Moral die sittliche Klugheitsregel, es sei besser Unrecht leiden, als Unrecht thun. *) Wo wir also von unsrem Rechte nicht fest überzeugt sind oder durch das Verfahren Andrer nicht zu sehr an Leib und Gut

*) *Miserius est nocere, quam laedi*, sagt umgekehrt SENECA (ep. 95). Auch ARISTOTELES (am Ende des 5. B. seiner Ethik) empfiehlt jene Regel gegen die Sophisten, welche das Unrecht-leiden für das größere Uebel erklärten. In manchen Fällen kann allerdings das Unrecht-leiden ein so großes Uebel sein, dass man demselben aus allen Kräften widerstehen muss. Dann ist aber auch dieser Widerstand kein Unrecht-thun. Nur lassen sich jene Fälle nach keiner allgemeinen Regel bestimmen. Das Gewissen muss wieder im Einzelnen entscheiden, was eben zu thun oder zu lassen.

gefährdet werden: da ist es immer rathsam, nachzugeben oder ein kleineres Unrecht über sich ergehen zu lassen, um nicht in Gefahr zu kommen, ein noch größeres zu thun. Darum soll man auch nicht über jeden unbedeutenden Rechtshandel vor dem äufsern Richter hadern, sondern sich lieber mit dem Gegner in der Güte vertragen, indem die Prozessirsucht allemal ein eigensinniges und störrisches Gemüth beweist, das nichts von Billigkeit wissen will und seine Meinung immer für die einzig richtige hält, ungeachtet man doch gerade bei seinen Rechtshändeln aus Parteilichkeit so leicht irren kann.

§. 48.

In Ansehung des leiblichen Lebens und der Gesundheit Anderer legt uns demnach die Tugendlehre nicht blofs die Pflicht auf, uns jeder vorsätzlichen Tödtung anderer Menschen, sie geschehe direkt oder indirekt, und jeder absichtlichen Verletzung ihres Körpers in Bezug auf die Integrität seiner Theile und deren natürliche Verrichtungen zu enthalten, sondern auch die Pflicht, für die Erhaltung Anderer durch Rettung derselben aus unmittelbaren oder mittelbaren Lebensgefahren zu sorgen.

Anmerkung 1.

Die vorsätzliche Tödtung eines Menschen geschieht direkt, wenn man es selbst und unmittelbar thut, indirekt, wenn man es entweder durch Andre (gedungene Mörder, Banditen) thut oder wenn man jemanden absichtlich in augenscheinliche Lebensgefahr versetzt (wie David den Urias). Da dies schon rechtlich unerlaubt ist, so ist es um so mehr auch sittlich

verboten. Da aber die Tödtung eines Menschen auch nothwendige Folge der Selbvertheidigung einzelner Personen (wenn jemand mörderisch angefallen wird) oder ganzer Staaten (im Kriege gegen den Feind oder im Frieden gegen Verbrecher, welche Todesstrafe verdient haben) sein kann: so muss die Vernunft in diesen Fällen die Tödtung für zulässig erklären, weil sie die Selbvertheidigung zur Pflicht macht (§. 38. Anm. 4. Nr. 2). Wenn indessen der sich selbst Vertheidigende im Stande wäre, sein Leben zu schützen, ohne das des Gegners zu vernichten (z. B. durch bloße Entwaffnung des Gegners): so würde diese Mäßigung in der erlaubten Selbvertheidigung (*moderamen inculpatae tutelae*) allerdings Pflicht sein, wofern nicht andre Gründe (z. B. die Besorgniss, dass der Gegner seinen mörderischen Angriff auf uns oder Andre wiederhole, wenn ihm das Leben geschenkt werde) uns bestimmten, vom strengen Rechte Gebrauch zu machen. Darum ist auch im Kriege, wo der ganze Staat als moralische Person sich selbst vertheidigt und der einzelne Krieger theils als Glied des Staatskörpers theils als Beauftragter des Staats im Kampfe auf Tod und Leben mit andern Menschen begriffen ist, der sich ergebende Feind als Gefangener nicht zu tödten, aufser wenn er nach erhaltenem Pardon und ohne vorhergegangene Auswechselung die Waffen wieder ergreift und dann von neuem gefangen wird. In Ansehung der Todesstrafen aber, durch welche sich der Staat gegen einzelne Verbrecher vertheidigt, ist es lediglich Sache des Staats zu beurtheilen, ob und wann dieselben gesetzlich zu verfügen. Der Richter, der sie nach dem Gesetze zuerkennt, und der Vollstrecker des Todesurtheils (der Nach- oder Scharfrichter) haben keine Schuld, wenn das Gesetz Verbrechen mit dem Tode bestraft, denen diese Strafe nicht angemessen (I. §. 81. Anm. 2). — Alles dies gilt auch von ab-

sichtlichen Verletzungen eines fremden menschlichen Körpers, durch welche die Integrität seiner Theile und Funktionen aufgehoben wird. Wenn sie nicht entweder zur Selbstvertheidigung des Verletzenden (wie im Kriege) oder zur Erhaltung des verletzten Körpers im Ganzen (wie bei chirurgischen Operationen) geschehen: so sind sie widerrechtlich und darum auch unsittlich. Besonders gilt dies von derjenigen Verstümmelung des menschlichen Körpers, welche Verschneidung (*castratio*) heißt, sie geschehe nun um des Gesanges willen, wie bei den italienischen Kastraten, oder um der Bewachung der Frauen willen, wie bei den orientalischen Eunnachen, oder um der Wollust willen, wie einst bei den verschnittenen Jungfrauen der Lydier, oder aus Rache, wie beim Abälard. Denn da von der Integrität der menschlichen Geschlechtstheile und ihrer naturgemäßen Funktion selbst die Erhaltung der Menschengattung abhängt: so ist jene Verstümmelung mittelbar sogar ein Verbrechen gegen das ganze Menschengeschlecht, und es kann daher selbst der zufällige Mißbrauch, den jemand von seinen Geschlechtstheilen macht, vernünftiger Weise nicht durch eine solche Verstümmelung seines Körpers bestraft werden. *)

*) Verstümmelungen des menschlichen Körpers (wobin auch das Brandmarken gehört) sind überhaupt keine zulässigen Strafen, weil sie die Menschheit selbst im Verbrecher schänden. Wenn daher einige Kriminalisten nach dem Grundsatz: *Per quod quis peccat, per idem punitur et idem* — vorgeschlagen, die Nothzucht mit der Verschneidung zu bestrafen: so ist dies nichts als Barbarei, deren kein gebildeter Staat sich schuldig machen darf. Wird aber der Nothzüchtiger von der Person, die er mißbrauchen will, an seinen Geschlechtstheilen verletzt, indem jene für ihre

Anmerkung 2.

Zur positiven Sorge für das Leben und die Gesundheit Anderer gehört nicht blofs die Rettung derselben aus unmittelbaren Lebensgefahren, sondern auch die Verhütung des Selbstmordes, die Bemühung Scheintodte in's Leben zurückzurufen, das nicht zu frühe Beerdigen der Todten überhaupt, das Beerdigen derselben an Orten, wo deren Ausdünstungen den Lebenden nicht schaden können, die Pflege der Kranken, die Verhütung der Ansteckung oder, wenn diese nicht ganz verhütet werden kann, die Einimpfung solcher ansteckenden Krankheiten, von welchen die Erfahrung gelehrt hat, dass sie durch die Einimpfung einen mildern Charakter annehmen und minder lebensgefährlich werden. Diefs gilt besonders von den Kinderblattern, gegen welche die Natur uns in den sogenannten Kuhpocken (*vaccine*) ein so gefahrloses Präservativmittel gezeigt hat, dass es in der That pflichtwidrig sein würde, keinen Gebrauch davon zu machen. Der Einwurf, man dürfe niemanden künstlich und wirklich krank machen, um ihn vor einer natürlichen aber doch nur möglichen Krankheit zu bewahren, ist völlig unbedeutend. Denn die künstliche Krankheit, welche durch die Impfung entsteht, ist ja im Grunde auch eine natürliche, nur unter wohlthätiger Leitung der Kunst entstehende Krankheit, und im Verhältnisse zu den sogenannten natürlichen Blattern kaum für eine Krankheit zu achten. Dass aber jemand auch ohne Impfung von den natürlichen Blattern frei bleiben oder, wenn er sie bekommt, ganz glücklich, selbst ohne Entstellung seines Körpers,

eigne Unverletztheit kämpft: so ist diefs blofs als gerechte Selbvertheidigung anzusehn.

durchkommen werde, ist eine ganz auf's Ungewisse gestellte, mithin unvernünftige Hoffnung. So lange daher kein besseres Mittel erfunden, um Kinder und Erwachsene vor der Ansteckung von der höchst gefährlichen Blatternkrankheit zu bewahren: ist es auch Pflicht, jenes Mittel anzuwenden, selbst wenn die gänzliche Gefahrlosigkeit oder die allseitige Wirksamkeit desselben noch nicht völlig erwiesen wäre. Denn der Beweis kann hier nur durch empirische Induktion geführt werden und diese gewährt freilich nie strenge Gewissheit, sondern bloße Wahrscheinlichkeit (Th. Ph. I. §. 167). Wo aber die Wahrscheinlichkeit durch Tausende von Fällen einen so hohen Grad erreicht hat wie hier, da kann man sie der Gewissheit beinahe gleichschätzen. Und da wir nicht nur in andern Krankheitsfällen, sondern auch in den meisten übrigen Angelegenheiten des menschlichen Lebens uns mit der Wahrscheinlichkeit (oft sogar mit einer weit geringern) begnügen müssen, um unser Verhalten danach einzurichten: so wär' es ganz vernunftlos, gerade in diesem einzigen Falle absolute Gewissheit zu fordern. *)

*) Das Gegenargument, dass man durch die Impfung in Gottes Rechte greife, ist so absurd, dass es kaum Erwähnung verdient. Man dürfte ja dann gar kein Heilmittel, keine Quarantäne-Anstalten, keine Blitzableiter, keine Feuerspritzen (wenigstens nicht bei einem vom Blitz entzündeten Hause) u. d. g. brauchen — man dürfte sich überhaupt nicht gegen die Natur wehren, weil die Natur unter Gottes Herrschaft steht. Der fatalistische Glaube und die daraus hervorgehende Unthätigkeit der Türken bei der Pest wäre sonach recht vernünftig.

§. 49.

In Ansehung des Eigenthums ist es nicht nur Pflicht, sich aller Eingriffe in fremdes Eigenthum durch Gewalt oder List und aller Störungen eines zweckmäßigen Gebrauchs desselben zu enthalten, sondern auch von unsrem Eigenthume Andern, die einer solchen Unterstützung bedürftig und würdig sind, mitzutheilen und überhaupt das Wohlsein Anderer, soweit es von unsrer Mitwirkung abhängt, thätig zu befördern. Dieser Wohlthätigkeit einerseit soll aber auch die Dankbarkeit anderseit entsprechen.

Anmerkung 1.

Dass die gröberen Verletzungen des Eigenthums durch Raub und Betrug aus Habsucht und Eigennutz, oder durch gewaltsame Vernichtung und Verschlechterung desselben aus Muthwillen und Rache pflichtwidrig seien, leidet keinen Zweifel. Denn ob es gleich Völker gegeben, bei welchen das Stehlen oder listige Entwenden fremder Sachen für nicht oder minder strafbar galt, als das Rauben oder gewaltsame Entreißen derselben — wogegen dieses wiederum bei den edlen Rittern des Mittelalters eine Zeit lang als ein ehrsameres Handwerk galt — so kann doch die Vernunft weder das Eine noch das Andre billigen, man mag die Sache aus dem rechtlichen oder dem tugendlichen Gesichtspunkte betrachten. Die Gesinnungen, die bei dergleichen Handlungen zum Grunde liegen, sind durchaus selbstisch und können nicht mit der praktischen Menschenliebe bestehn, sind folglich schon an sich verwerflich, wenn auch der Schade, der daraus für den Andern erwächst, nicht in An-

schlag gebracht würde oder in einem bestimmten Falle nur unbedeutend wäre. Aber auch die bloße Vorenthaltung des fremden Eigenthums oder eines wohlverdienten Lohns, die Nichtbezahlung einer gültigen Schuld oder gar das leichtsinnige Schuldenmachen, die Verweigerung der Herausgabe eines anvertrauten Gutes oder gar die Ablehnung desselben, wodurch Treue und Glaube unter den Menschen vernichtet wird, so wie jede Verhinderung Andrei an der zweckmäßigen Benutzung ihres Eigenthums und jede Störung ihres Gewerbfleißes sind Handlungen, die mit der Gewissenhaftigkeit als dem Grundzug eines tugendhaften Charakters unvereinbar sind. Die Tugendlehre fodert aber noch weit mehr, als dass wir gerecht gegen Andre in Bezug auf ihr Eigenthum seien. Wir sollen auch gütig gegen sie im Gebrauche unsers eignen Besitzthums sein. Hieraus entwickelt sich der Begriff der Wohlthätigkeit (*beneficentia*) der theils weiter theils enger gefasst werden kann. Im weitern Sinne ist Wohlthätigkeit überhaupt die thätige Beförderung fremdes Wohlseins oder fremder Vollkommenheit und Glückseligkeit, weil nämlich das Wohlsein nicht bloß als physisches, sondern auch als moralisches gedacht werden kann. Da nun jene Beförderung theils durch Mittheilung von unsrem Vermögen, theils durch persönliche Dienstleistungen, theils durch freiwillige Beschränkung unsres Freiheitsgebrauchs d. h. durch Nachlassung vom strengen Rechte geschehen kann: so erscheint die Wohlthätigkeit in der ersten Hinsicht als Mildthätigkeit (*munificencia*) welche im höhern Grade auch Freigebigkeit (*liberalitas*) heißt, in der zweiten als Dienstfertigkeit oder Gefälligkeit (*officioritas*) in der dritten als Billigkeit, Nachsicht oder Nachgiebigkeit (*aequitas, indulgentia*). Die Mildthätigkeit nun ist das, was man im engeren Sinne

Wohlthätigkeit nennt. Durch sie soll die natürliche Ungleichheit des Vermögens gleichsam sittlich wieder ausgeglichen werden. Sie ist daher vorzugsweise Pflicht des Mehrhabenden gegen den Minderhabenden, des Reichen gegen den Armen. *)

Anmerkung 2.

Der Wohlthätigkeit (sowohl im weitern als engern Sinne) sind theils natürliche theils sittliche Schranken gesetzt. Natürliche, durch die Einsicht und Kraft des Wohlthätigen; denn er kennt weder alle Hilfsbedürftige, noch kann er allen helfen. Sittliche, durch anderweite Pflichten gegen sich selbst und Andere; denn es wäre unrecht, wenn er durch rücksichtslose Wohlthätigkeit sich und die Seinigen in Noth und Elend, Hunger und Kummer stürzen wollte, so dass nicht nur die Quelle seiner Wohlthätigkeit erschöpft, sondern auch die Zahl der Hilfsbedürftigen oder der Gegenstände der Wohlthätigkeit vermehrt würde. Hieraus geht also von selbst hervor, dass man nicht gegen Alle auf gleiche Weise und im gleichen Maasse wohlthätig sein, sondern in Ansehung der Objekte oder Subjekte sowohl als der Art und des Grades der Wohlthätigkeit eine vernünftige und unparteiische Wahl treffen solle. Hier lassen sich aber wieder keine bestimmten, für alle Fälle ausreichenden Regeln geben, sondern man muss es der

*) Dass der Reiche sich seines Reichthums durch Vertheilung desselben unter die Armen gänzlich entäußern solle, ist eine unstatthafte Forderung. Denn wie weit soll hier die Vertheilung gehn? Und würde nicht dadurch auf der einen Seite der Fleiß vermindert und auf der andern die Faulheit vermehrt werden? Nicht Wertheilung also, sondern nur Mittheilung ist Pflicht des Reichen gegen Arme.

Gewissenhaftigkeit eines Jeden überlassen, nach den jedesmal vorliegenden Umständen das Rechte zu treffen. Im Allgemeinen gilt freilich die Regel, dass man auf Bedürfniss und Würdigkeit sehen solle. Denn es wäre unkluge und selbst pflichtwidrige Verschwendung der Wohlthaten, wenn man sie Unbedürftigen und Unwürdigen erweisen und ebendadurch den Bedürftigen und Würdigen entziehen wollte. Aber Bedürfniss und Würdigkeit sind oft nicht leicht zu beurtheilen, lassen verschiedene Grade zu, und finden häufig in umgekehrtem Verhältnisse Statt. Welches von beiden geht dann vor? Die Würdigkeit steht freilich an sich höher. Aber das Bedürfniss kann dagegen so dringend sein, dass es grausam wäre, den höchst Bedürftigen um der mindern Würdigkeit willen im Elende verschmachten zu lassen. Dann heischt auch die Empfänglichkeit der Subjekte, vermöge der sich die Wohlthat bei dem Einen weiter verbreiten kann, als bei dem Andern, einige Berücksichtigung; desgleichen die äussern Verhältnisse der Verwandtschaft, der Landsmannschaft u. s. w. Endlich ist die Bestimmung, was, wie und wieviel gegeben werden soll, ob Geld (oft das schlechteste Almosen, das man geben und wodurch man, besonders bei Kindern, leicht übel statt wohl thun kann) oder Brod, oder Kleidung, oder Obdach, oder Arbeit, oder guter Rath, oder Empfehlung, oder körperliche Hülfe u. s. w. in vielen Fällen sehr unsicher und schwankend. Dass man übrigens die Wohlthätigkeit so viel als möglich im Stillen übe und nicht damit prahle — wiewohl es zuweilen gut sein kann, durch ein leuchtendes Beispiel Andern vorzugehen — dass man nicht bloß auf fremde Auffoderung zur Wohlthätigkeit warte, sondern auch den verschämten Nothleider (oft der Bedürftigste und Würdigste!) aufsuche; dass man aber seine Wohlthaten nicht auf-

dringe, sondern dabei mit zarter Schonung des Ehrgefühls zu Werke gehe; dass man also noch weniger jemanden empfangene Wohlthaten vorwerfe, gleichsam um ihn fühlen zu lassen, dass der Empfänger der Wohlthaten unter dem Wohlthäter stehe — dies versteht sich eigentlich alles von selbst, wiewohl es nicht immer beobachtet wird. *)

*) Menschen, die vermöge ihrer natürlichen d. h. temperamentartigen Gutmüthigkeit am meisten zur Wohlthätigkeit geneigt sind, verstossen auch gewöhnlich am meisten gegen die Grundsätze einer vernünftigen und darum allein pflichtmäßigen Wohlthätigkeit. Ja sie wollen nicht einmal dulden, dass ihnen die Moral hierüber etwas als Pflicht vorschreibe, sondern wollen sich dabei allein dem Zuge ihrer Natur überlassen. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht folgendes Geständniss RousseaU's in dessen *Réveries du promeneur solitaire* (VI. promenade): „*J'eus lieu de connoître que tous les penchans de la nature, sans excepter la bienfaisance elle-même, portés ou suivis dans la société, sans prudence et sans choix, changent de nature et deviennent souvent aussi nuisibles qu'ils étoient utiles dans leur première direction. J'ai vu que, pour ôter toute la douceur d'une bonne oeuvre, il suffisoit qu'elle devint un devoir pour moi. Dès-lors le poids de l'obligation me fait un fardeau des plus douces jouissances. Voilà ce qui modifie beaucoup l'opinion que j'eus longtems de ma propre vertu; car il n'y en a point à suivre ses penchans et à se donner, quand ils nous y portent, le plaisir de bien faire. Mais elle consiste à les vaincre, quand le devoir le commande, pour faire ce qu'il nous prescrit; et voilà ce que j'ai su moins faire qu'homme du monde.*“ — So unleidlich ist der heilige Name der Pflicht denen, die das Gute nur immer aus Neigung thun wollen! Indessen ist doch auch wahr, dass der, welcher sich zum

Anmerkung 3.

Dass empfangene Wohlthaten zur Dankbarkeit verpflichten, leidet keinen Zweifel. Denn da die Wohlthätigkeit keine erzwingbare Pflicht ist: so muss der, welcher Wohlthaten empfangen hat, sie immer als einen Ausfluss der Gütigkeit betrachten. Wenn daher einige Sittenlehrer die Dankbarkeit als keine Pflicht oder Tugend anerkennen wollten: so verwechselten sie die bloße Dankbarkeit in Worten (das Danksagen, *gratias agere*) mit der Dankbarkeit in Gesinnung (dem Dankwissen, *gratias habere*) und in That (dem Dankbeweisen, *gratias referre*). Die wörtliche Dankbarkeit, besonders die wortreiche, die sich in Lobeserhebungen des Wohlthäters ergießt, ist freilich oft nur eigennütziges Aufforderung zu neuen Wohlthaten. Wessen Herz aber durch keine Wohlthat gerührt wird, wer nicht eine ihm dargebotne Gelegenheit, seinem Wohlthäter Gleiches mit Gleichem zu vergelten, mit Freuden ergreift, oder wer gar empfangene Wohlthaten durch Uebelthaten vergilt: der ist noch schlimmer als ein Thier, das sich schon von Natur hingezogen fühlt zu dem, der ihm Gutes erwiesen. Darum ist der Undank zu allen Zeiten für etwas Schändliches gehalten worden, und es hat sogar Staaten gegeben, die ihn mit positiven Strafen belegten. Dies ist aber auch nicht zu billigen. Denn so wenig die Wohlthätigkeit eine erzwingbare Pflicht, so wenig ist es auch die Dankbarkeit. Beide sind recht eigentliche Liebespflichten. Liebe und Gegenliebe zeigen sich hier in der schönsten Wechselwirkung. Darum soll auch der

Wohlthun erst zwingen und dringen lassen muss, kein echter Wohlthäter ist. Einen freudigen Geber hat Gott lieb! und eben so wahr ist: *Dis dat, qui cito dat!*

Wohlthäter den Dank nicht fordern als einen Tribut; denn dadurch würde er seine Wohlthaten dem Andern vorwerfen, um ihn zu demüthigen. Der Empfänger der Wohlthaten aber soll seine Dankbeweise nicht etwan als Gegenwohlthaten in Rechnung stellen und sich einbilden, es sei nun alles abgemacht, wenn er seinem Wohlthäter gelegentlich einen Dienst erwiesen; denn als der, welcher zuerst und ohne seinerseit vorhergegangene Wohlthaten empfangen hat, bleibt er immer der stärker Verpflichtete. Auch soll er sich dieser Verpflichtung nicht durch den Vorwand entschlagen, dass der Wohlthäter im Grunde doch nur seine Schuldigkeit gethan, oder dass er denselben durch das Annehmen der Wohlthat geehrt und vergnügt habe. Denn das geht ihn nichts an. Er muss das Empfangene immer als freies Geschenk betrachten, wenn auch der Geber dadurch seiner Eitelkeit geschmeichelt oder ein Bedürfniss seines zum Wohlthun geschaffenen Herzens befriedigt hätte. Ist aber auf beiden Seiten ein wahrhaft edler, Sinn: so wird der Wohlthäter eben so sehr seine Wohlthätigkeit als der Empfänger der Wohlthaten seine Dankbarkeit auf eine Art beweisen, die beider würdig ist und beide in gleichem Grade ehrt und vergnügt.

§. 50.

Da Vollkommenheit und Glückseligkeit, physisches und moralisches Wohlsein der Menschen, vornehmlich von der Kultur und dem möglichst freien Gebrauche ihrer natürlichen Fähigkeiten und Kräfte abhängt: so ist ferner durch die Pflicht gegen Andre sowohl alle Unduldsamkeit, durch welche die Freiheit des Menschen in seinen Ueberzeugungen und Handlungen seiner eignen Einsicht und Ent-

schließung zu folgen beschränkt wird, als auch jede absichtliche Unterhaltung und Beförderung der Unwissenheit, des Irrthums, des Aberglaubens, des Unglaubens, der Geschmacklosigkeit und der Lasterhaftigkeit verboten; geboten hingegen alles, was zur Beförderung und Verbreitung der echten Aufklärung, des wahren Glaubens, des guten Geschmacks, der Sittlichkeit und der gesetzlich freien Wirksamkeit der Menschen überhaupt dienen kann. Hieraus erhellet zugleich, dass Wahrhaftigkeit ebensowohl Pflicht gegen Andre als gegen uns selbst ist.

Anmerkung 1.

Es giebt eine doppelte Unduldsamkeit (Intoleranz). Die eine bezieht sich auf das Denken und Urtheilen, wodurch die Ansichten, Meinungen und Ueberzeugungen der Menschen bestimmt werden; die andre auf das Wollen und Handeln, wovon ihr Betragen abhängt. In der ersten Hinsicht ist es nun keineswegs Unduldsamkeit, wenn man die Ansichten, Meinungen und Ueberzeugungen Anderer bestreitet, wiewfern sie uns als falsch erscheinen. Es würde vielmehr Gleichgültigkeit gegen Wahrheit und Irrthum (spekulative Indifferenz) verrathen, wenn man hier duldsam sein wollte. Wohl aber ist es Unduldsamkeit, wenn man aus bloßer Streitsucht, ohne Anführung von Gründen, durch Machtsprüche, mit Heftigkeit und Bitterkeit, auf eine wegwerfende und grobe Weise, oder gar durch heimliche oder offene Gewaltmittel (Inquisition, Ketzengerichte u. d. g.) fremde Ansichten, Meinungen und Ueberzeugungen bekämpft

und die eignen geltend zu machen sucht. Denn dies widerspricht nicht blofs dem Zwecke des logischen Streits (Th. Ph. I. §. 186.) sondern auch der Achtung, die wir Andern als vernünftigen Wesen selbst dann noch schuldig sind, wenn wir sie im Irrthume befangen glauben. Es ist überdies unbescheiden und anmafsend, sich im logischen Streite mit Andern so zu benehmen, als wenn man selbst über allen Irrthum erhaben, gleichsam wie Gott untrüglich wäre, da doch jeder, auch der Einsichtsvollste, in diesem Punkte dem Loose der Menschheit unterworfen ist. Durch gewaltsame Beschränkung der Mittheilung aber, durch Sprech- Schreib- und Presszwang nimmt man den Menschen nicht nur den Muth und die Lust zum Selbdenken, sondern auch die Gelegenheit, sich gegenseitig zu belehren und in der Erkenntniss der Wahrheit fortzuhelfen. Also soll man jeden Menschen sowohl in religiöser als in andrer Hinsicht nicht nur seines Glaubens leben, sondern auch seinen Glauben frei äufsern lassen, den wahren Glauben aber dadurch befördern und verbreiten, dass man den Aberglauben sowohl als den Unglauben in seiner Nichtigkeit, und jenen dagegen in seiner ganzen Lauterkeit und Stärke darstellt, soweit man dessen fähig ist. Was das Verhalten Andrer betrifft, so soll das, was in demselben böse ist, auch nicht geduldet werden. Denn dies würde Gleichgültigkeit gegen Recht und Unrecht (praktische Indifferenz) verrathen. Man soll also das Böse freimüthig tadeln und, wenn es äufserlich strafbar und man zum Strafen befugt ist, auch strafen. Was aber nicht mit dem Rechts- oder Tugendgesetze streitet, darin soll man jedem seine Freiheit gönnen, nach der Maxime: Leben und leben lassen. Selbst wenn jemand in seiner Lebensweise den Sonderling spielt: so ist dies zwar an sich nicht zu billigen, da es gewöhnlich aus kleinlicher Eitelkeit

geschieht, die sich gern auszeichnen will, aber nur im Unbedeutenden kann. Dennoch lohnt es nicht der Mühe, darüber viel Aufhebens zu machen, weil man ebendadurch jener Eitelkeit noch mehr Nahrung giebt. Die wahre Duldsamkeit oder echte Toleranz geht also hervor aus Achtung gegen die menschliche Freiheit im Denken und Urtheilen, wie im Wollen und Handeln, und ist auch mit Sanftmuth, Leutseligkeit und Verträglichkeit im geselligen Umgange verknüpft. Weil sie aber zugleich alle spekulative und praktische Indifferenz von sich ausschließt: so wird der, welcher auf solche Weise duldsam ist, immerfort streben, der Unwissenheit und dem Irrthume, so wie der Geschmacklosigkeit und Unsittlichkeit entgegen zu arbeiten. Denn, wie DIDEROT sehr richtig sagt, „*il ne faut qu'une idée fautive, pour faire d'un homme un monstre.*“ Daher ist es auch Pflicht für jeden, so weit es in seinen Kräften steht, sich die Verbesserung des Unterrichts und der Erziehung, die Kultur der Wissenschaften und Künste, die Unterstützung aller darauf abweckenden Bildungsanstalten, die Belehung des Talentes und Fleißes durch ehrende Auszeichnung und Belohnung, die Bekanntmachung und Verbreitung nützlicher Erfindungen oder Entdeckungen, ohne erst einen hohen Preis darauf zu setzen, und die Beförderung der Sittlichkeit durch Ermahnung zur Tugend und durch eigenes gutes Beispiel, ohne welches die Ermahnung fruchtlos sein würde, angelegen sein zu lassen.

Anmerkung 2.

Was insonderheit die Wahrhaftigkeit betrifft, so ist bereits oben (§. 45, Anm. 3.) bemerkt worden, dass dieselbe schon durch die Selbtpflicht geboten sei. Auch wird und kann derjenige nicht wahrhaft gegen Andre seyn, der es nicht vor allen Dingen gegen sich

selber ist, der nicht die Wahrheit bloß als solche liebt. Diese Liebe zur Wahrheit ist mit der Liebe zur Tugend so genau verbunden, dass die eine ohne die andre gar nicht bestehen kann. Es fragt sich aber gleichwohl, ob die Wahrhaftigkeit gegen Andre eine so unbedingte und unbeschränkte Pflicht sei, dass man die Wahrheit in allen Fällen ohne irgend eine Verhüllung und Zurückhaltung gerade heransagen müsse, die Folgen der Aussage mögen sein, welche sie wollen — wie dies die moralischen Rigoristen behaupten. Um diese Frage zu beantworten, muss man unterscheiden, die Wahrheit an sich und die Wahrheit als Mittel für heilige Zwecke. In der ersten Hinsicht hat sie einen unbedingten Werth, ist gleichsam etwas Göttliches, so dass durch Erkenntniss derselben die Menschheit der Gottheit ähnlich wird. *) Wird nun die Wahrheit bloß in dieser Hinsicht mithin als solche von jemanden gesucht: so ist man allerdings zur unverstellten Mittheilung derselben verpflichtet, soweit man sie selbst erkannt hat. So der mündliche oder schriftliche Lehrer einer Wissenschaft. Denn er muss voraussetzen, dass die, welche als Zuhörer oder Leser von ihm belehrt sein wollen, dabei gar keinen andern Zweck haben, als die Erkenntniss der Wahrheit selbst und als solcher. Hier anders lehren, als man überzeugt ist, wäre gewissenlos. Hätte man selbst noch keine feste Ueberzeugung gewonnen: so wär' es dann Pflicht, entweder sich gar nicht zu erklären oder, wofern die Erklärung nicht zu vermeiden wäre, lieber einzugestehn, dass

*) LONGIN (c. 1.) sagt treffend: *Ἐν δὴ ὁ ἀποφραγμένος, τι θεοῖς ὁμοίον ἔχομεν, εὐεργετοῦσαν, εἶπε, καὶ ἀληθῆσαν.* Nach AELIAN'S Zeugnisse (V. H. XII, 59.) war es PYTHAGORAS, welcher der Wahrheit diese Huldigung erwieh.

man in diesem oder jenem Punkte selbst noch nicht die volle Wahrheit erkannt zu haben glaube — ein Geständniss, das nichts weniger als entehrend ist und dem Wahrheitsforscher weit mehr ziemt, als jener entscheidende Ton, mit dem Manche über alles absprechen, als wären sie allwissend wie Gott. Traute aber der Lehrer seinen Schülern noch nicht die volle Empfänglichkeit für die Wahrheit zu, weil gewisse Vorurtheile ihre Erkenntnisskraft befangen hielten und diese Vorurtheile selbst nicht sogleich auszurotten wären, ohne das Gewissen der darin Befangenen zu beunruhigen und ihre Sittlichkeit zu gefährden: so würde die Lehrweisheit freilich nur eine allmähliche, gleichsam stufenartige, Mittheilung der Wahrheit erlauben, und folglich auch dem Lehrer zur Pflicht machen, sich in seinem Vortrag einweilen nach jenen Vorurtheilen zu bequemen, bis er im Stande wäre, auch diese Vorurtheile ohne irgend eine sittliche Gefahr aus dem Gemüthe seiner Schüler zu entfernen. Diese Bequemung (*accommodatio*) ist also nichts weniger als Betrug. Denn ihr Zweck ist nicht Entstellung der Wahrheit oder Bekräftigung des Irrthums, sondern vielmehr Vorbereitung des Gemüths, um es nach und nach vom Irrthume frei zu machen und zur vollen Erkenntniss der Wahrheit zu führen. Die Natur erlaubt hier so wenig wie anderwärts einen Sprung, und darum haben die grössten und edelsten Lehrer aller Zeiten sich jene Bequemung zur Pflicht gemacht. Sie ist also auch wesentlich verschieden von jener unsittlichen Maxime, dass man gewisse Menschenklassen in ihren Vorurtheilen erhalten und bestärken müsse, um sie desto leichter beherrschen und benutzen zu können. Denn wer nach dieser Maxime handelt, wird zum offenbaren Verräther an der Wahrheit, indem er gleichsam mit teuflischer Bosheit den Irrthum selbst

hegt und pflegt, weil er Vortheil daraus zu ziehen hofft. — Wenn nun ferner die Wahrheit nicht an sich, sondern nur als Mittel für beliebige Zwecke gesucht wird, so hat sie auch nur einen bedingten Werth. Ihr Werth ist nämlich bedingt durch den Zweck, dem sie als Mittel dienen soll. Es kommt also dann bei der Frage, ob man die Wahrheit sagen solle oder nicht, auf die Beurtheilung jenes Zweckes an. Fragt z. B. ein Reisender nach dem rechten Wege, um an das Ziel seiner Reise zu gelangen, oder der Eigenthümer einer verlorenen Sache, ob man dieselbe nicht irgendwo gesehen, oder gar der Richter, ob man etwas und was man gethan, gesagt, gesehen, gehört habe: so ist es ganz unstreitig Pflicht, die Wahrheit zu sagen, soweit sie uns bekannt. Denn der Zweck, dem die Wahrheit in diesen Fällen als Mittel dienen soll, ist gut, wenigstens nicht böse. Fragt aber jemand aus böser Absicht und ist eine Erklärung unvermeidlich: so würden wir durch eine wahre Erklärung die böse Absicht selbst befördern helfen; und da hier die Wahrheit von dem Fragenden gar nicht als Wahrheit, sondern nur als Mittel zu einem Zwecke, dem die Wahrheit nie dienen soll, gesucht wird: so ist es nicht bloß erlaubt, sondern sogar pflichtmäßig, durch eine unwahre Erklärung die Verwirklichung jenes Zwecks zu verhindern, wenn dieß nicht anders geschehen kann. Dem Bösewichte, der da fragt, wo der von ihm Verfolgte zu finden sei, um ihn zu morden, oder wo meine oder meines Freundes Baarschaft liege, um sie zu rauben, gebührt freilich zuvörderst gar keine Antwort, sondern Widerstand; wo aber dieser nicht möglich oder vergeblich ist, da wär' es ja offenbar widersinnig, die Wahrheit zu sagen, sintemal dem Bösewichte an dieser gar nichts gelegen, sondern nur an Mord und Raub, und er selbst, wenn er nur vernünftig urtheilen wollte,

gar nicht voraussetzen kann, der Aussagende werde sich wahrhaft erklären. Er hat also weder die Befähigung, eine solche Erklärung zu fordern oder zu erwarten, noch hat der Andre die Verbindlichkeit, sie zu geben. Endlich kann es auch der Fall sein, dass jemand aus bloßer Neugierde fragt. Betrifft nun die Frage Dinge, die den Fragenden gar nichts angehen oder die uns unter dem Siegel der Verschwiegenheit anvertraut werden: so steht es im ersten Falle uns frei, ob wir uns erklären wollen oder nicht, im zweiten aber ist die Bewahrung des Geheimnisses, wenn es nicht verbrecherischer Art ist, Pflicht. Die Pflicht der Verschwiegenheit kann aber in keinem Falle so weit gehen, dass wir eine unwahre Erklärung, sondern nur, dass wir gar keine geben. Führt uns der Stillschweigen den Fragenden auf Vermuthungen, durch die er das Geheimnis zum Theil erräth: so ist es nicht unsere Schuld, dass man uns so leicht zu verrathende Geheimnisse anvertraute. Die Frage kann aber auch Dinge betreffen, die den Fragenden wohl angehen und worüber ihm auch eine wahre Erklärung gebürte, wenn er sich nicht in einem Zustande befände, wo ihm diese Erklärung höchst schädlich werden und wo er sie also selbst verbitten müsste, wenn er seine Lage vernünftig beurtheilen könnte. Soll also z. B. der Arzt einem gefährlichen Kranken, den er noch zu retten hofft, auf dessen Befragen ganz unverhohlen sagen, wie groß die Gefahr sei, und dadurch dem Kranken vielleicht selbst den Todesstoß geben? Gewiss nicht. Vielmehr wird er ohne Pflichtverletzung die Gefahr geringer darstellen, als sie wirklich ist, um die Lebenskraft des Kranken auch durch die erfreuliche Hoffnung der Genesung zu stärken. — Aus diesem Allen ergibt sich nun, dass nicht jede unwahre Erklärung oder jede mit der Wahrheit nicht einstimme Aussage eine

Lüge sei, so wenig als jede Menehentödtung ein Mord ist. Die Lüge (*mendacium*) ist nämlich eine pflichtwidrige falsche Aussage (*falsiloquium illicitum*); pflichtwidrig aber ist diese, wenn der Andre befugt ist, eine wahre Erklärung zu fordern, und allen Umständen nach vernünftiger Weise voraussetzen darf, der Aussagende wolle und werde sich wahrhaft erklären. Wer sich dann gleichwohl falsch erklärt und wohl gar ein Vergnügen an solchen Erklärungen findet, der heist mit Recht ein Lügner (*mentax*) ein Betrüger aber (*fallax, falsarius*) wenn er dadurch Andern zu schaden oder sie zu bevörtheilen sucht. Durch Lug und Trug entehrt also der Mensch nicht nur sich selbst, sondern er verletzt auch die Achtung, die er Andern schuldig ist. Versteht man nun unter Nothlügen solche, durch die sich jemand aus einer Verlegenheit zu ziehen sucht, und unter Scherz- lügen solche, durch die sich jemand einen Spass mit Andern macht: so ist offenbar, dass weder die eine noch die andre von der Vernunft gebilligt werden kann. Was aber die Betheuerung der Wahrheit (*asseveratio*) d. h. die Bekräftigung einer Aussage als einer wahren durch gewisse Versicherungsförmeln, und insonderheit den Schwur oder Eid (*juramentum, jusjurandum*) d. h. die mit feierlicher Berufung auf Gott (oder was überhaupt dem Menschen das Höchste) verknüpfte Betheuerung der Wahrheit betrifft: so ist dieß eigentlich in den Augen der Vernunft etwas Ueberflüssiges und, wiefern man sich außerdem nicht zur Wahrhaftigkeit verpflichtet hielte, sogar etwas Unsittliches. Daher sagt der Heilige des Evangeliums in dieser Beziehung mit Recht: „Eure Rede sei ja ja, nein nein! was drüber ist, das ist vom Uebel.“ Wenn indessen der Staat dergleichen Betheuerungen bei wichtigen Angelegenheiten zur Schärfung des Gewissens der Aussagenden

ausdrücklich fodert; so ist nicht abzusehn, warum ein gewissenhafter Mann sich scheuen sollte, seiner Erklärung noch die ausdrückliche und feierliche Versicherung beizufügen, dass seine Erklärung wahr sei und dass er sich zu einer solchen auch um Gottes willen oder aus Achtung gegen das Höchste, was er nur kennt und verehrt, verpflichtet halte. Wer aber auch dann noch lügen kann, dessen sittliches Gefühl ist gleichsam für erstorben zu achten. Und darum hat man mit Recht zu allen Zeiten den Meineid (*perjurium*) als ein Zeichen der tiefsten Verworfenheit mit Abscheu betrachtet.

§. 51.

Unter den äussern Verhältnissen, durch welche die Pflichten des Menschen gegen Andre besonders modificirt werden können, ist zuvörderst das Verhältniss der Freundschaft zu beachten. Die Freundschaft (*amicitia*) ist nämlich eine auf einen höhern Grad des gegenseitigen Wohlwollens gegründete Verknüpfung zweier Individuen zur gemeinsamen Beförderung ihrer Vollkommenheit und Glückseligkeit. Wiefern jener höhere Grad des Wohlwollens etwas Unbestimmbares und Unwillkürliches ist, kann die Freundschaft selbst nicht als Pflicht geboten sein; wiefern aber das Wohlwollen in diesem Verhältnisse ein ganz persönliches ist, darf es nicht in ausschliessliche und unbedingte Beförderung der Zwecke Eines Menschen ausarten. Echte Freundschaft entwickelt sich daher blofs in tugendhaften Gemüthern; in solchen aber bildet sie sich selbst zur Tugend aus.

Anmerkung 1.

Ungeachtet jeder, der einen Freund hat, fühlt, was Freundschaft sei: so ist es doch schwer, den Begriff derselben genau zu bestimmen, da man im gemeinen Leben eine Menge von Menschen Freunde nennt, die in gar keinem nähern Verhältnisse zu einander stehn, und da man unter einem Menschenfreunde auch denjenigen versteht, der die Menschen überhaupt liebt, ohne in dieser Liebe Einen dem Andern vorzuziehn. ARISTOTELES, der in seiner Ethik sehr weitläufig von diesem Verhältnisse handelt, indem er zwei ganze Bücher (das 8. und 9.) also den fünften Theil jener Schrift einzig der Freundschaft gewidmet, sagt, die Freundschaft sei ein Wohlwollen, das sich wechselseitig erweist und beiden Theilen bekannt ist. (*ενοια εν αντιπεπονησοσι μη λανθανουσα*). Das letzte Merkmal versteht sich wohl von selbst; auch wird der Fall nicht leicht vorkommen, dass zwei Personen einander wechselseitig Wohlwollen erweisen, ohne Kenntniss davon zu haben; wäre aber diefs der Fall, so könnte man sie allerdings nicht Freunde nennen; sie wären nur unbekannte Wohlthäter von einander. Die Gegenseitigkeit des Wohlwollens ist eben so nothwendig zur Freundschaft; denn wenn Einer den Andern liebte, dieser aber jenen hasste oder ganz gleichgültig behandelte, so könnte man sie auch nicht Freunde nennen. Was aber das Wohlwollen (*ενοια, benivolentia*) betrifft: so ist wohl nicht jeder, auch der niedrigste, Grad desselben hinreichend zur Freundschaft. Es gehört unstreitig eine besondre Zuneigung dazu, die sich auf Individualität gründet, also ein höherer Grad des Wohlwollens, als gewöhnlich unter Menschen stattfindet, wenn sie auch sonst mit einander umgehn. Die Höhe dieses Grades (die Intension des gegenseitigen Wohlwollens) lässt sich aber gar nicht bestimmen. Daher

kann die Freundschaft bald mehr bald weniger innig und vertraut sein; und ebendarum kann sie sich auch bald auf mehr bald auf weniger Personen erstrecken. Was sie aber an Ausbreitung gewinnt, verliert sie an Stärke, und der Allerweltsfreund ist gewöhnlich ein Niemandsfreund. *) Darum findet die ganz intime Freundschaft, wo beide Theile Ein Herz und Eine Seele sind, nur zwischen zwei Personen Statt und macht dann eben so eifersüchtig als die Geschlechtsliebe, weil sie auf den ausschließlichen Besitz des Freundes gerichtet ist. Solche Freundschaften sind aber auch höchst seltne Erscheinungen. **)

*) Der Ausspruch des Stagiriten: $\acute{\omega}$ φίλοι, σθεῖς φίλος (wer viele Freunde hat, hat keinen Freund) ist richtiger, als der aus Misverstand daraus gebildete: ω φίλοι, σθεῖς φίλος (meine Freunde, es gibt keinen Freund).

**) Schön und treffend sagt GARVE in den Anmerkungen zu Cicero's Pflichten: „Einen Freund im genauesten Verstande zu haben, das ist ein solches Glück, welches wenig Menschen besitzen, wenig auch nur begehren, weil sie auch nicht einmal einen Begriff davon haben. Eine Anzahl von Freunden der gewöhnlichen Art — ich meine solche, die von uns gut denken, mit uns gern umgehen, mitleidig gegen uns sind, wenn wir leiden, zuweilen unsern Rath einholen oder uns den ihrigen geben — diese kann jedermann bei einer vernünftigen Aufführung hoffen; der Besitz solcher ist schlechterdings zur Glückseligkeit nothwendig; nur wenige sind derselben beraubt. Aber ein Freund, auf welchen die bekannten philosophischen und poetischen Schilderungen dieser Verbindung passen, ein Freund, wie, nach dem Cicero, Lælius für den Scipio war, oder wie Montaigne seinen De la Barthie beschreibt; ein anderes Selbst, dem wir nicht nur alle unsre Angelegenheiten, sondern auch unsre Gedanken und Wünsche anver-

Anmerkung 2.

Dass die Freundschaft nicht als Pflicht geboten sein könne, erhellet schon aus dem Bisherigen. Sie muss sich von selbst machen, und macht sich auch von selbst, sobald sich Menschen zusammen finden, die zur Freundschaft für einander passen. Diels ist aber Sache des Zufalls und kann daher nicht geboten werden. Auch giebt es Menschen, denen es von Natur an Innigkeit des Gefühles fehlt, ohne darum schlechte Menschen zu sein. Sie können sich daher jenes höhere, zur Freundschaft nöthige, Wohlwollen nicht geben, da es nicht in ihrer Macht und Willkür steht. Besonders ist man im Alter, wo das Gefühl kälter und das Vertrauen zu Andern wegen mancher bitteren, im Umgange mit Andern gemachten, Erfahrungen schwächer ist, zur Freundschaft weniger geschickt, als in der Jugend, wo die meisten Freundschaften geknüpft werden. Man kann also blofs sagen, es sei Pflicht, eine schon angeknüpfte Freundschaft zu kultiviren d. h. sie so lange fortzusetzen und zu

„trauen, und von dem wir ein gleich unumschränktes Vertrauen genießen, dessen Umgang uns im Vergnügen, bei „Geschäften, im Unglücke gleich lieb und eben so nothwendig ist, als ihm unter allen diesen Umständen der unsrige — „Millionen Menschen sterben, ohne einen solchen Freund gesehen zu haben, und viele Tausende sind ganz glücklich ohne „den Besitz desselben.“ — Uebrigens gilt der bekannte Ausspruch: *Amicorum omnia communia*, nur von diesen höchst innigen und vertrauten Freundschaften, und selbst von diesen nicht unbeschränkt. Denn es giebt Dinge, die man mit keinem Freunde gemein haben kann und darf, wie Weiber und Kinder, und das, was uns von Andern ausschliesslich anvertraut worden.

erhöhen, als es die Natur und die Sittlichkeit erlaubt. Denn mit einem lasterhaft gewordenen Freunde auch dann, wenn unsre Bemühung, ihn auf den Weg zur Tugend zurückzuführen, mislungen, in Innigkeit und Vertraulichkeit fortzuleben, könnte selbst der eignen Tugend gefährlich werden. Ob es dann besser sei, die Freundschaft schnell abubrechen oder allmählich erkalten zu lassen, lässt sich nicht im Allgemeinen bestimmen, sondern kommt auf Umstände und Persönlichkeiten an. — Dass also Gleichheit in dieser Hinsicht zur Freundschaft nöthig sei, ist gewiss; aber in Ansehung des Alters, der Lebensart, des Standes, des Vermögens und andrer äußern Umstände ist Gleichheit nicht einmal durchaus möglich, geschweige nothwendig. Indessen dürfen die Verschiedenheiten in dieser Hinsicht auch nicht zu groß sein, weil Innigkeit und Vertraulichkeit dadurch geschwächt werden können. *) — Wie sehr man aber auch jemandes Freund sei, so würde die Freundschaft allen sittlichen Werth verlieren, wenn man durch die Liebe zu seinem Freunde sich bestimmen lassen wollte, dessen Zwecke ausschliesslich und unbedingt zu befördern. Die Freundesliebe wäre dann bloß pathologisch und könnte uns leicht zu unsittlichen Handlungen, zur Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit gegen Andre verleiten (§. 46. Anm. 1). Die Freundesliebe darf also der

*) Deswegen haben Könige so selten einen wahren Freund. Wenn sie auch an sich der Freundschaft fähig sind, so stehn sie an Geburt, Macht, Ansehn und Besitz so hoch über Andern, dass diese kein rechtes Zutrauen zu ihnen fassen können; und sie selbst mistrauen auch leicht Andern, weil sie glauben, man suche ihre Freundschaft nur aus Eitelkeit oder Eigennutz. Jahrtausende vergehn daher, ehe sich ein Heinrich und ein Sully zusammenfinden.

allgemeinen oder praktischen Menschenliebe in keinem Falle Abbruch thun.

Anmerkung 3.

Giebt es mehre Arten der Freundschaft? — ARISTOTELES (Eth. VIII, 3. 4.) unterscheidet drei Arten, nämlich Freundschaften des Vergnügens (*δια το ηδον*) des Nutzens (*δια το χρησιμων*) und der Tugend (*δια το αγαθον*). Er gesteht aber selbst, dass die beiden ersten Arten nicht echt seien, weil man dann nicht eigentlich den Freund, sondern sich selbst liebe, jenen also nur insofern, als man Vergnügen oder Nutzen von ihm habe. Darum seien auch solche Freundschaften nicht dauerhaft, indem das Vergnügen oder der Nutzen, den wir von gewissen Personen erwarten, etwas Zufälliges und Veränderliches sei. Die einzige echte oder vollkommne Freundschaft sei demnach die Freundschaft der Guten, die sich um der Tugend willen, der sie auf gleiche Weise ergeben, lieben. *) Diese Freundschaft schließt auch die beiden ersten Arten gewissermaßen ein. Denn sie gewährt ebensowohl Vergnügen als Nutzen. Unter dieser Bedingung wird auch die Freundesliebe nie der allgemeinen Menschenliebe Abbruch thun, nie den Freund um des Freundes willen zu ungerechten und lieblosen Handlungen gegen einen Dritten verleiten, weil ein (wahrhaft) guter Freund dergleichen nicht billigen, geschweige denn fodern kann. Insofern ist also die Freundschaft nur einartig, wiewohl sie in verschiedenen Individuen nach Maßgabe ihres anderweiten Charakters auch selbst einen verschiedenen Charakter annehmen kann. Wo

*) *Τελεια εστιν η των αγαθων φιλια και κατ' αρετην ομοιων· ετοι γαρ τ' αγαθα ομοιως αλληλοις βελονται, η αγαθοι. c. 4.*

aber nur die Liebe zum Guten der Liebe zum Freunde als Grundlage dient, da kann man auch, wie der Stagirit, mit Recht sagen: *Φιλια εστιν αρετη τις η μετ' αρετης*. c. 1.

§. 52.

Der Freundschaft steht entgegen die Feindschaft (*inimicitia*). Dieses Verhältniss, vermöge dessen jemand einem Andern in einem solchen Grade übelwill, dass er dessen Vollkommenheit und Glückseligkeit auf alle mögliche Weise zu stören sucht, kann bei tugendhaften Gemüthern nur einseitig sein. Der Tugendhafte ist also Niemandes Feind; hat er aber Feinde, so wird er ihnen nicht Gleiches mit Gleichem zu vergelten, sondern blofs, wenn er sie nicht durch Grofsmuth und Versöhnlichkeit gewinnen kann, dergestalt zu widerstehen suchen, dass sie ihre bösen Absichten gegen ihn nicht auszuführen vermögen. Feindesliebe aber kann nur insofern Pflicht sein, als sie unter dem Gebote der allgemeinen oder praktischen Menschenliebe mit begriffen ist.

Anmerkung.

Freundschaft ruht auf Wohlwollen, Zuneigung, Liebe; Feindschaft auf Uebelwollen, Abneigung, Hass. Da diese Gesinnungen mit einer sittlich-guten Denkart nicht verträglich sind, so kann die aktive Feindschaft d. h. das feindselig Gesinntsein und Handeln gegen Andre nicht auf Seiten dessen stattfinden, der bereits einen tugendhaften Charakter in sich gebildet hat; wohl aber die passive Feindschaft d. h. das

feindselig Gesinntsein und Handeln Andreer gegen uns. Denn der Böse oder Lasterhafte ist gewissermaßen ein natürlicher Feind des Guten oder Tugendhaften. Kommen daher Beide in genauere Lebensverhältnisse, so kann es nicht fehlen, dass der Erste den Letzten wirklich anfeinde d. h. dessen Vollkommenheit oder Glückseligkeit zu stören suche. Soll nun der Tugendhafte ein Gleiches thun? Dann würde ja seinerseits auch aktive Feindschaft stattfinden. Vielmehr wird sein Streben dahin gerichtet sein müssen, auch seiner passiven Feindschaft oder, was ebensoviel heißt, des Gegners aktiver Feindschaft ein Ende zu machen. Dies kann er nun zuvörderst durch Großmuth (*magnanimitas*) indem er solche Beleidigungen, die keinen Widerstand fodern, verzeiht und bei sich darbietender Gelegenheit auch dem Feinde Gutes erzeigt. Denn wenn der Feind nicht ein ganz schlechtes Gemüth hat: so wird er sich seiner Feindschaft bald schämen lernen und nicht zugeben, dass der von ihm Befeiendete durch ihm zugefügte Wohlthaten feurige Kohlen auf sein Haupt sammle. Geht nun der Feind in sich und sucht er sich dem Befeiendeten zu nähern: so ist es Pflicht auch Versöhnlichkeit (*placabilitas*) zu zeigen, und zwar um so mehr, wenn sich bei genauerer Prüfung unsres eignen Verhaltens zeigen sollte, dass wir den Andern zuerst gereizt oder die Veranlassung zur Feindschaft gegeben haben. Denn alsdann sollten wir auch zuerst die Hand zur Ausöhnung bieten. *) Beharret aber der Andre in sei-

*) Ob dies immer geschehen solle, ist eine schwierige Frage. Sollt' es nicht Umstände geben können, wo man befugt ist zu fodern, dass der Andre den ersten Schritt thue, wenn man gar keine Veranlassung zur Feindschaft gegeben?

ner Feindschaft und äußert er sie in solchen Thätlichkeiten, welche auf unser Wohl und Wehe wesentlichen Einfluss haben: so bleibt freilich nichts übrig, als dem Feinde dergestalt zu widerstehn, dass seine bösen Anschläge möglichst vereitelt werden. Denn das geduldige Ertragen aller möglichen, auch der grössten und thätlichsten, Beleidigungen kann von der Vernunft nicht gefodert werden, weil dadurch alle Selbpflicht aufgehoben würde. Nur darf der Widerstand nicht die Gestalt der Rache annehmen, weil Rachsucht unedel ist (§. 44. Anm. 2). Eben so wenig kann die Vernunft fodern, dass man den Feind auf gleiche Weise liebe als den Freund. Denn dies widerstrebt der Natur. Die Vernunft kann also bloß fodern, dass man in dem Feinde immerfort den Menschen achte, also auch die allgemeinen Menschenpflichten gegen ihn erfülle, was ebensoviele heisst, als dass man ihn praktisch liebe (§. 35. und 46). Diese praktische Liebe schließt aber allerdings den wirklichen Hass aus. Denn hassen soll man nur das Laster selbst, aber nicht den Unglücklichen, der, wenn auch durch eigne Schuld, damit behaftet ist. Wenn also auch der Lasterhafte in ein feindseliges Verhältniss zum Tugendhaften tritt: so wird ihn dieser nicht hassen, sondern vielmehr bedauern und, wo möglich, auf den Weg zur Tugend zurückzuführen suchen, also stets in ihm den Menschen achten. Darum kann die Moral auch den von einigen neuern politischen Schriftstellern gepredigten Nationalhass nicht billigen, und zwar um so weniger, da eine Nation doch nicht aus lauter lasterhaften Individuen besteht. Tritt aber ein Volk in ein feindseliges Verhältniss gegen das andre: so ist kräftiger Widerstand gar wohl vereinbar mit Achtung gegen den Feind und mit schonender Behandlung desselben, wenn er in unsre Gewalt fällt. Denn hier ist nicht einmal das Individuum der

eigentliche Feind, sondern nur das Ganze, dem jenes angehört. Um so mehr ist es Pflicht, das Individuum, wiefern es nicht oder nicht mehr zum feindseligen Ganzen gehört, menschlich zu behandeln. Daher gebietet die Moral, auch im Kriege sowohl gegen die Unbewaffneten als gegen die Bewaffneten, wenn sie gefangen oder verwundet sind, alle Pflichten der allgemeinen Menschenliebe auf das Gewissenhafteste zu erfüllen. Nur so wird der Krieg ein menschlicher Kampf, und nur unter dieser Bedingung kann ihn die Vernunft als das äußerste Nothmittel zum Schutze des Rechtes zulassen (I. §. 95. und 96).

§. 53.

Hienächst sind die besondern gesellschaftlichen Verhältnisse bei Bestimmung unsrer Pflichten gegen Andre zu berücksichtigen; woraus die eigentlichen Gesellschaftspflichten (*officia socialia*) hervorgehn. Die demselben zum Grunde liegende Maxime ist, das gemeine Beste oder den Gesamtzweck einer Gesellschaft, deren Glied man ist, selbst mit Aufopferung von Seiten seiner Privatzwecke, jedoch mit steter Rücksicht auf die allgemeinen Vorschriften der Sittlichkeit zu befördern. Diese Maxime, wiefern sie die Glieder einer Gesellschaft bei ihrer Thätigkeit wirklich beseelt, heist der Gemeingeist (*esprit de corps, public spirit*) welcher also nur dann einen sittlichen Werth hat, wenn sowohl die Zwecke der Gesellschaft als auch die Mittel zu deren Erreichung gut sind.

Anmerkung.

Von den allgemeinen Geselligkeits-Verhältnissen, auf welche sich die Gemeinschafts-Pflichten überhaupt beziehen, unterscheiden sich die besondern Gesellschafts-Verhältnisse dadurch, dass diese voraussetzen bestimmte Verbindungen des Menschen zu gewissen Zwecken, jene nicht. Da man indessen auch alle Pflichten gegen Andre zuweilen Sozialpflichten nennt: so muss man die weitere und engere Bedeutung dieses Ausdrucks unterscheiden. Hier nehmen wir ihn in der letzten, und verstehn also unter Sozialpflichten diejenigen Gemeinschaftspflichten, welche sich auf die Glieder bestimmter Gesellschaften beziehen. Da solche Gesellschaften gewisse Zwecke durch gewisse Mittel zu erreichen streben: so ist die allgemeinste Pflicht für die Glieder derselben, dass sie eben jene Zwecke zu den ihrigen machen und durch die vorgeschriebnen Mittel gemeinschaftlich zu befördern suchen. Wenn nun die anderweiten Privatzwecke der einzelnen Glieder mit jenen Zwecken der ganzen Gesellschaft in einen Widerstreit geriethen, so dass beide zugleich nicht erreicht werden könnten: so würden diese allerdings vorgehn nach einem bereits oben aufgestellten Grundsatz (§. 25. Anm. 2. Nr. 3). Es wird aber dabei natürlich vorausgesetzt, dass die Zwecke der Gesellschaft sowohl als die darauf bezüglichen Mittel an sich gut seien. Denn sonst würde die Vernunft nicht einmal das Dasein einer solchen Gesellschaft billigen können. Dadurch unterscheidet sich nun auch der echte Gemeingeist von dem unechten. Dieser fragt nämlich gar nicht nach der Güte der Zwecke und Mittel, und ist daher oft nichts andres als ein versteckter Egoismus. Von der Art ist der Gemeingeist der Jesuiten, wie aller Kasten- und Sektengeist. Denn dieser ist immer nur darauf gerichtet, die eigne

Kaste oder Sekte herrschend zu machen, um mittels derselben über Andre zu herrschen. — Unter allen besondern Gesellschaften aber werden wir hier bloß zwei in Erwägung ziehn, die häusliche und die bürgerliche, als die in ethischer Hinsicht wichtigsten. Denn die kirchliche Gesellschaft als eine moralisch-religiöse kommt erst in der Religionsphilosophie zur nähern Betrachtung. Bei jenen aber setzen wir alles dasjenige als schon anerkannt voraus, was darüber in der Rechtslehre aus dem juristischen Standpunkte gesagt worden.

§. 54.

In Bezug auf die häusliche Gesellschaft ist es

1. Pflicht der Gatten gegen einander, sich in allen Fällen diejenige Achtung, Liebe und Treue zu erweisen, ohne welche die Zwecke der ehelichen Verbindung gar nicht erreichbar sind;

2. Pflicht der Eltern gegen die Kinder, für die körperliche und geistige Bildung derselben nach Kräften zu sorgen, und der Kinder gegen die Eltern, diesen während der Erziehung liebevolle Folgsamkeit und nach derselben achtungvolle Dankbarkeit zu beweisen;

3. Pflicht der Herrschaft gegen die Dienerschaft, Billigkeit und Nachsicht, und der Dienerschaft gegen die Herrschaft, Gehorsam und Treue, beider aber gegen einander, verhältnismäßige Erkenntlichkeit zu zeigen. — Ueberhaupt aber ist es

4. Pflicht aller Familienglieder, das Beste der ganzen Familie auf jede erlaubte Art zu

fördern; woraus sich auch die Pflichten der Verwandten gegen einander ergeben.

Anmerkung 1.

Das eheliche Verhältniss ruht ganz und gar auf wechselseitiger Achtung und Liebe, so dass es die Vernunft schon nicht billigen kann, wenn jemand, ohne diese Gefühle mit dem Andern zu theilen, sich in eine solche Verbindung einlässt; wie dies bei blossen Konvenienz- oder Geldheurathen der Fall ist. Wenn aber jemand einmal in einer solchen Verbindung sich befindet: so ist es ebensowohl Pflicht, jene Gefühle in sich möglichst zu erwecken und zu beleben, als sich zu einem würdigen Gegenstande derselben von der andern Seite zu machen. Da die Liebe hier ursprünglich Geschlechtsliebe, also durchaus pathologisch ist: so muss eben die Achtung hinzutreten, um jene zu veredeln und zur Freundesliebe zu erheben. Wenn nun Ehegatten sich als Freunde lieben: so wird ebendadurch ihre Liebe dauerhaft oder beständig, da sie sonst als bloße Geschlechtsliebe sehr bald (nach den sogenannten Flitterwochen oder Honigmonden) erkalten müsste. Auch werden sie unter jener Voraussetzung im Geschlechtsgenusse von selbst mäßig und keusch sein, um die Achtung gegen einander zu erhalten, und überhaupt die Begattung nicht bloß aus dem sinnlichen und natürlichen, sondern auch aus dem sittlichen und symbolischen Gesichtspunkte betrachten, nämlich als Zeichen der innigsten Vereinigung zweier Personen zu einer; in welcher Beziehung dann auch die Wiederholung jener Handlung ohne Rücksicht auf den physischen Zweck, jedoch ohne Vereitlung oder Störung desselben, erlaubt ist. Die Pflicht der ehelichen Treue aber folgt hieraus von selbst, wiewohl die Untreue in phy-

sischer Hinsicht d. h. die Befriedigung des Geschlechtstriebes durch einen andern Gegenstand als den Gatten oder der juridische Ehebruch schon von Rechtswegen verboten ist und daher den Ehevertrag selbst vernichtet (I. §. 110. Anm. 1. Nr. 2). Die Tugendlehre geht aber hierin weiter. Sie muss es schon für moralische Untreue oder ethischen Ehebruch erklären, wenn der eine Gatte dem andern sein Herz entzieht und es einem Dritten als einem noch geliebtern Gegenstande zuwendet. Daher sind die sogenannten Hausfreunde, wenn sie auch nicht zur physischen Untreue verleiten, doch gewöhnlich Verführer zur moralischen; und für den edler denkenden Gatten hat die physische Treue nicht einmal Werth ohne die moralische. Gattinnen also, welche über ihr Herz wachen wollen, werden keine andern Hausfreunde dulden, als solche, die wahrhafte Freunde ihres Gatten sind. Wie sich aber Gatten zu verhalten haben, wenn die Ehe wirklich gebrochen oder doch starker Verdacht in dieser Hinsicht vorhanden ist: lässt sich im Allgemeinen gar nicht bestimmen, sondern ist Sache der sittlichen Klugheit. Die Frauen dürfen hierin nachsichtiger sein, als die Männer, weil ihre Ehre und ihr Ansehn durch Untreue des Mannes weniger gefährdet wird, und weil sie, wenn sie deshalb auf Scheidung dringen, sich dem entehrenden Verdacht aussetzen, sie könnten den verminderten Geschlechtsgenuss nicht ertragen. Das Ignoriren ist also gewöhnlich die beste Partie, welche sie ergreifen können, besonders wenn ihre Ehe mit Kindern gesegnet ist, auf welche die Trennung nachtheilig einwirken könnte, und wenn es der Mann sonst nicht an der gebührenden Achtung fehlen lässt. Auch wird ein nicht ganz verdorbner Mann durch ein solches Benehmen am leichtesten zu seiner Pflicht zurückgeführt. Und die Zurückführung eines Verirrten auf die

Bahn der Tugend ist immer ein Preis, um den es sich schon der Mühe lohnt, einiges Unrecht erduldet zu haben. Wenigstens ist dies hier besser, als selbst Unrecht thun.

Anmerkung 2.

Die Pflicht der Kindererziehung ist eine der heiligsten für die Eltern, weil alle Veredlung des Menschengeschlechts von der Erziehung ausgehen muss. Es beginnt aber diese schon beim Embryo, der, wenn auch nicht im juridischen, doch im moralischen Sinne des Worts ein Mensch ist, nämlich ein werdender oder im Schooße der Mutter sich unbewusst bildender (I. §. 101. Anm.). Es ist also vornehmlich Pflicht der Mutter, durch ein vernünftiges Benehmen während der Schwangerschaft für die Erhaltung und Ausbildung ihrer Leibesfrucht zu sorgen, aber auch Pflicht des Vaters, in dieser Hinsicht nichts zu thun, was die Frucht gefährden könnte, mithin sich des Beischlafes wenigstens in der spätern Periode der Schwangerschaft, wo das Leben der Frucht schon im höhern Grade thätig ist, zu enthalten *). Während der Geburt ist es zwar einerseits Pflicht, der Natur die gehörige Zeit zur Entbindung zu lassen, aber auch anderseits da, wo die Kunst der Natur zu Hülfe

*) Dass durch den Beischlaf in jener Periode, wo die Schwangerschaft nun ganz entschieden ist, dem Embryo eine wollüstige Disposition mitgetheilt werde, ist zwar nicht erweislich, aber doch möglich. Dagegen leidet es wohl keinen Zweifel, dass die fortwährende Erregung der weiblichen Geschlechtstheile zu einer neuen Befruchtung das Erzeugniss der frühern in seiner naturgemässen Ausbildung störe. Darum unterdrückt auch die Natur bei den vernunftlosen Thieren den Begattungstrieb nach der Befruchtung.

kommen muss, die Anwendung jener nicht zu versäumen oder gar, sei es aus übelverstandner Schaam oder aus Furcht vor einer schmerzhaften Operation zu verweigern. *) Nach der Geburt hebt die eigentliche Erziehung an, und zwar zunächst die körperliche, dann die geistige. Hier schließt sich nun die Pädagogik an die Ethik an oder diese muss auf jene verweisen, wenn Eltern vollständig wissen wollen, was sie als Erzieher ihrer Kinder thun und lassen sollen. Fühlen sie sich dazu nicht geschickt, so ist es freilich besser, wenn sie dies Geschäft Andern übertragen oder wenigstens verständige Gehülfen dazu annehmen. Dass es Pflicht der Eltern sei, ihre Kinder in die Schule zu schicken, lässt sich also auch nur insofern behaupten, als das Kind nicht selbst Schule sein und diese jenes in gewisser Hinsicht vertreten kann. — So lange nun die Kinder als Unmündige der elterlichen Gewalt unterworfen sind: ist der Wille der Eltern ihr einziges Gesetz, von dessen Befolgung sie sich nur dann und sofern entbinden dürfen, wann und wiefern ihr eignes Gewissen bereits so regsam wäre, dass sie eine von den Eltern gebotene Handlung für unsittlich halten müssten. Sind sie aber als Mündige von der elterlichen Gewalt frei

*) Ob die Mutter verpflichtet sei, sich selbst tödten zu lassen, wenn das Kind nicht anders lebendig zur Welt kommen kann, ist wohl eine hyperkasuistische Frage, auf die ich keine rechte Antwort weiß, weil ich mir den Fall nicht recht bestimmt denken kann. Denn der sogenannte Kaiserschnitt hat ja nicht den Tod der Mutter zur nothwendigen Folge. Manche Frauen sollen ihn sogar mehr als einmal glücklich überstanden haben. Zwingen aber darf man sie wohl nicht dazu. Denn dieser Zwang hat keinen hinreichenden Rechtsgrund.

geworden: so werden sie wenigstens aus Dankbarkeit gegen die Eltern als ihre ersten und grössten Wohlthäter auf deren Wunsch und Willen jede billige Rücksicht zu nehmen, die etwa bemerkten Schwachheiten und Fehler derselben mit Nachsicht zu beurtheilen, und der Hülflosigkeit ihres Alters sich mit sorgsamer Pflege anzunehmen haben. Denn wenn überhaupt das Alter von der nachreifenden Jugend zu ehren und zu unterstützen ist: so ist dies um so mehr für Kinder Pflicht; und darum sind auch Kinder, die ihre Eltern im Alter beschimpften, mishandelten oder darben liessen, von jeher mit Abscheu betrachtet worden. *)

Anmerkung 3.

Das Verhältniss zwischen Herrschaft und Dienerschaft soll ebenfalls nicht blos dem strengen Rechte gemäss bestimmt, sondern auch sittlich möglichst veredelt werden. Es ist also nicht genug, dass die Herrschaft ihrer Dienerschaft Lohn und Brot im bedungenen Masse darreiche, nicht zu viel von ihr fodere, sie nicht sklavisch behandle u. s. w., sondern sie soll auch den Dienst möglichst erleichtern, für Leben, Gesundheit, körperliche und geistige Wohlfahrt der

*) Wenn bei einigen wilden Völkern die Kinder ihre abgelebten Eltern zu tödten pflegen: so geschieht es nur, weil sie kein besseres Mittel kennen, die hilflosen Eltern vor den Quaalen des Alters und dem Hungertode zu schützen. Der schnelle Tod erscheint dann den Eltern selbst als die letzte Wohlthat, die sie noch von den Händen ihrer Kinder empfangen können. Dagegen vergl. man, was die alten Gesetzgeber der Griechen in dieser Hinsicht verordneten, in BENDTSEN'S Abhandlung *Θρησκευτικα Γραμμαρια* S. 63 ff. (In MÜNTER'S *Miscellanea Hafniensia*. B. I. H. 1).

Dienenden sorgen, Fehlende mild zurechtweisen und schonend bestrafen, treue und vieljährige Dienste großmüthig belohnen u. s. w. Die Dienerschaft aber soll auch den Dienst nicht nach bloßer Schuldigkeit abmessen, sondern leisten soviel sie vermag, nicht störrig und widerspenstig sein, sondern allen gerechten und billigen Forderungen der Herrschaft willig entsprechen, nicht bloß das Eigenthum, sondern auch die Ehre der Herrschaft und das Geheimniß der Familie als ihr eignes bewahren u. s. w. Bei diesen Vorschriften wird jedoch vorausgesetzt, dass das Dienstverhältniss in sich selbst gerecht sei, mithin nicht auf bloßer Gewalt, sondern auf (ausdrücklichem oder stillschweigendem) Verträge ruhe. Wo also Sklaverei oder Leibeigenschaft stattfindet, da kann die Moral der Herrschaft nur gebieten, das ungerechte Verhältniss sobald als möglich in ein gerechtes zu verwandeln, und der Dienerschaft nur rathen, ihr trauriges Loos so lange in Geduld zu ertragen, bis entweder die Großmuth der Herrschaft oder ein günstiges Geschick demselben ein Ende macht, damit nicht übel noch ärger werde (I. §. 116). *)

Anmerkung 4.

Verwandte heißen auch Blutsfreunde zum Unterschiede von den Herzens- oder Gemüthsfreunden, wiewohl zwischen Verwandten oft gar keine Freundschaft stattfindet. Leben sie in der Fa-

*) Denen, welche behaupten, dass es Naturklaven gebe, auf welche Obiges nicht anwendbar wäre, hat schon ROUSSEAU im *Contrat social* treffend geantwortet: „S'il y a des esclaves par nature, c'est parcequ'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués.“

mitte als Hausgenossen, so haben sie gleiche Pflicht mit allen Familiengliedern, nämlich das Wohl der ganzen häuslichen Gesellschaft nach Kräften und nach dem ihnen angewiesenen Wirkungskreise zu besorgen. Leben sie außer der Familie, so sind sie eigentlich als Fremdlinge zu betrachten, die aber doch eben der Verwandtschaft wegen mit der Familie in einer nähern Verbindung stehen und vermöge derselben auch einen lebhaftern Antheil am Wohle der Familie nehmen, nicht in da, wo sie können, befördern sollen. Nur werden sie sich dabei aller unbefugten Einmischung in die innern Angelegenheiten des Hauses (wederch so oft von Seiten der Verwandten das eheliche Verhältnis des Hauptvaters und der Hausmutter getrübt, der Hausfriede gestört, die Kinder verzoget und die Diensthofen verderben werden) zu enthalten haben. Auch darf der die Verwandten beherrschende Gemeingeist, den man auch den Familiengeist nennt, nicht in Kastengeist, Nepotismus u. d. g. ausarten (§. 53. Anm.).

§. 55.

In Bezug auf die bürgerliche Gesellschaft ist es Pflicht eines jeden Theilnehmers an derselben, er sei Staatsbürger im eigentlichen Sinne oder bloßer Staatsgenosse, Obrigkeit oder Unterthan, die Zwecke jener Gesellschaft dergestalt vor Augen zu haben, dass das Bürgerthum mit dem Menschenthum auf das Innigste verschmolzen werde. Dadurch wird die Menschenliebe zur Vaterlandsliebe (Patriotismus) die also als praktische Liebe nichts andres ist, als die in Bezug auf den Staat, dem man (durch Geburt oder Wahl) angehört, von

der Vernunft gefoderte, mithin pflichtmäßige Denk-
art und Handlungsweise. Achtung und daraus her-
fließender Gehorsam gegen die Gesetze des Staats
und thätige Beförderung der öffentlichen Wohlfahrt,
folglich auch Bereitwilligkeit zur Vertheidigung des
Vaterlandes gegen feindlichen Angriff, selbst mit
Aufopferung des eignen Lebens, sind also die Grund-
züge im Charakter des wahren Patrioten.

Anmerkung.

Die Pflichten des Bürgers gegen seine Mithürger
und den Staat fallen eigentlich zusammen mit den
Pflichten des Menschen gegen seine Nebenmenschen
im Einzelnen und im Ganzen. Denn der Mensch kann
vernünftiger Weise gar nicht anders mit Andern
zusammen leben wollen, als in einer solchen Gesell-
schaft, dergleichen der Staat ist, weil nur in ihr die
Idee des Rechts so vollständig, als es überhaupt unter
Menschen möglich, realisirt und die ganze Fülle des-
sen, was zu einem wahrhaft menschlichen Leben ge-
hört, gegeben werden kann (I. §. 72). Also ist es
auch Pflicht jedes guten Bürgers, nicht nur alles zu
lassen, was den Staat gefährden kann (Aufruhr, Em-
pörung, Meuterei, Verrath, Verschwörung u. dgl.)
sondern auch alles zu thun, was den Staat erhalten
und blühend machen kann (Vertheidigung desselben
gegen Feinde, Beförderung der Gewerbsamkeit und
des Handels, Unterstützung der öffentlichen Bildungs-
Sicherungs- und Wohlthätigkeitsanstalten, willige
Zahlung der gesetzlichen Abgaben ohne betrügliche
Verkürzung u. dgl.). Alles dies geschieht von selbst,
wo das Herz von Vaterlandsliebe beseelt ist.
Es giebt aber auch hier wie überall eine doppelte
Liebe. Die pathologische Vaterlandsliebe ist

bloße Anhänglichkeit an den väterlichen Boden d. h. das Land, wo man geboren und erzogen ist. Diese Anhänglichkeit ist natürlich, gleichsam instinktartig oder thierisch. Sie beseelt den Lappländer, Irokesen und Hottentotten so gut, als den Deutschen, den Engländer, den Franzosen u. s. w. Sie ist daher auch gar nicht tadelswerth, muss aber auf vernünftige Grundsätze gebaut werden, wenn sie sittlichen Werth haben soll. Dann verwandelt sie sich in eine praktische Vaterlandsliebe d. h. in eine pflichtmäßige Denkart und Handlungsweise gegen den Staat, dem man angehört, unangesehn, ob man ihm durch Geburt oder durch Wahl angehört. Es kann nämlich gar wohl ohne irgend eine Pflichtverletzung geschehen, dass man den Staat, in welchem man geboren und erzogen worden, das erste oder ursprüngliche Vaterland, verlasse und einem andern sich anschliesse, z. B. wenn jener Staat uns nicht die nöthigen Subsistenzmittel oder einen unsern Kräften angemessenen Wirkungskreis darbietet, wenn er uns um der Religion willen oder überhaupt wegen gewisser Meinungen bedrückt und verfolgt, den vollen Genuss des Bürgerrechts versagt u. s. w. Denn der Mensch ist ja keine Sache, die diesem oder jenem Lande gleich der Erdscholle angehört, oder mit welcher der Staat nach Belieben schalten und walten könnte. Das Menschenthum an sich steht höher als das Bürgerthum. Wo demnach jenes mit diesem nicht innig verbunden werden kann, wo jenes durch dieses in seinen wesentlichen Forderungen beeinträchtigt wird: da ist es sogar Pflicht, das Menschenthum, das Eine, was selbst die ursprüngliche Bedingung alles Bürgerthums ist, zu retten, und sich unter den verschiedenen Gestalten des Bürgerthums, die sich in der Welt der Erscheinungen darbieten, d. h. unter den mancherlei Staaten um uns her denjenigen auszuwählen,

der den Forderungen des Menschenthums in uns mehr entspricht. Ein solches frei erwähltes Bürgerthum kann man dann wohl noch höher achten oder werther schätzen, als das angeborne. Die Liebe kann also auch in Bezug auf das zweite Vaterland noch inniger und stärker werden, als in Bezug auf das erste, indem das pathologische Gefühl wandelbar ist und nach und nach von einem Gegenstand auf den andern übergehen kann, so dass man am Ende das zweite Vaterland praktisch und pathologisch zugleich liebt. Aber das Praktische muss doch immer das Vorherrschende, die Regel und Richtschnur der patriotischen Denkart und Handlungsweise sein. Denn sonst artet der Patriotismus nur allzuleicht in jenes unselige Streben aus, Macht, Ruhm und Wohl des eignen Staats auf Unkosten aller übrigen zu befördern — ein ungerechter und liebloser Patriotismus, wie wir ihn oft nicht nur bei Griechen und Römern, sondern auch bei vielen gebildeten Völkern neuerer Zeit erblicken. Solcher Patriotismus mag manche glänzende That hervorbringen. Im Grunde ist er aber doch nur verkappeter Egoismus und führt daher auch gewöhnlich die Völker an den Abgrund des Verderbens. Ein echter Patriot wird also freilich das Wohl seines Vaterlandes möglichst zu fördern suchen, aber nie durch widerrechtliche und grausame Mittel; er wird, wie einst Aristides zu den Atheniensern über ein von Themistokles vorgeschlagenes Mittel der Art, sagen: Das Mittel ist unsrer nicht würdig, weil es nicht gut ist. *)

*) Die Pflichten der Obrigkeiten und Unterthanen, so wie der verschiedenen Stände in der Bürgergesellschaft gegen einander ergeben sich aus dem Obigen so leicht von selbst, dass es überflüssig scheint, sie noch besonders darzustellen.

§. 56.

Die Menschenliebe auf das ganze Menschengeschlecht bezogen heißt Weltbürgersinn (Kosmopolitismus). Dieser besteht also in einem unbeschränkten Gemeingeiste oder in dem Bestreben, Vollkommenheit und Glückseligkeit unter den Menschen aller Zeiten und Länder so weit zu verbreiten, als es die beschränkten Kräfte des Einzelnen nur immer gestatten mögen. Der echte Kosmopolit kann und soll daher ebensowohl ein wahrer Patriot, als ein würdiger Hausvater oder überhaupt ein guter Mensch sein.

Anmerkung.

Wie sehr auch die Menschen durch Abstammung, Sprache, Sitte, Farbe, Wohnsitz, Verfassung, Religion, Kultur und eine unzählbare Menge von andern Umständen und Verhältnissen von einander verschieden sein mögen — immer sind sie doch Glieder einer und derselben großen Familie, Kinder eines und desselben himmlischen, wenn auch vielleicht nicht irdischen, Vaters. Sie sollen sich also auch als Brüder und Schwestern oder als Verwandte betrachten und behandeln, wenn sie gleich weder den Grad ihrer Verwandtschaft bestimmen noch überhaupt historisch nachweisen können, dass sie wirklich durch gemein-

Jeder hat sich hier überhaupt gegen Andre (Vorgesetzte oder Untergebene, Höhere oder Niedere) nicht nur rechtlich und ehrlich, sondern auch so wohlwollend und wohlthätig zu verhalten, als es seinem Vermögen und seinem Standpunkte oder Wirkungskreise angemessen ist.

schaftliche Abstammung von Einem Menschenpaare mit einander verwandt seien *). Hierin besteht nun eben die allgemeine Menschenliebe, welche aber hiesig praktisch ist, weil es nicht möglich, alle Menschen pathologisch zu lieben, da diese Liebe eine persönliche oder individuelle Zuneigung ist, welche Bekanntschaft mit der Person und ein bestimmtes Verhältniss zu ihr voraussetzt. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet bilden auch alle Völker zusammengenommen Ein Volk und alle Staaten Einen Staat, dessen Gebiet (*territorium*) die ganze Erde ist. Dieses ist also unser gemeinschaftliches Vaterland, unsere Welt. Jeder Mensch heisst daher ein Bürger dieses grossen Staaten-Staates, ein Erden- oder Weltbürger (*cosmopolita*). Weltbürgersinn oder Weltbürgergeist (*cosmopolitismus*) ist folglich nichts anderes als ein Gemeingeist, der sich nicht auf Ort und Zeit, auf diese oder jene gesellige Verbindung einzelner Menschen beschränkt, sondern das ganze Menschengeschlecht und auch dieses nicht blos in der Gegenwart, sondern in seiner ganzen Zukunft befasst, und sich ebendarum auch für dessen Vergangenheit interes-

*) Das Menschengeschlecht hat ebensowenig ein Bewusstsein von seinem Ursprunge als der einzelne Mensch. Dieser nimmt nur auf Treu' und Glauben an, dass er von diesem oder jenem andern Menschen abstamme. So nehmen wir auch im Vertrauen auf eine alte morgenländische Sage an, dass alle Menschen von Einem Paare abstammen. Ob diese wahr oder nicht, geht uns hier nichts an. Denn die Frage hat eigentlich nur ein spekulatives (theils historisches theils physikalisches) Interesse. Möchten also die Neger immerhin einen andern Stammvater haben. Sie sind als Menschen doch unsre Brüder und sollen ebendarum nicht unsre Sklaven sein.

sirt. Denn was ist unser Interesse für die Geschichte andres, als Theilnahme an den Schicksalen des grossen Ganzen, welches wir unser Geschlecht nennen? — eine Theilnahme, die uns antreibt, nicht blofs in und mit der Gegenwart, sondern auch in und mit der Vergangenheit und Zukunft zu leben und so unser Dasein idealisch gleichsam rückwärts und vorwärts durch die Unendlichkeit zu verbreiten. Nehmen wir nun den sogen. Kosmopolitismus in diesem einzig wahren Sinne: so ist er nicht nur völlig tadellos, sondern auch sittlich nothwendig. Denn es soll jeder von uns streben, menschliche Vollkommenheit und Glückseligkeit im möglich grössten Umfange zu befördern, also nicht blofs in Bezug auf sich und die Seinigen, sondern auch in Bezug auf die, welche mit ihm dasselbe Dorf, dieselbe Stadt, dieselbe Provinz, dasselbe Land, denselben Erdtheil, denselben Weltkörper bewohnen. Jede Gränze, die man hier stecken möchte, wäre doch nur willkürlich. Nur die Gränze kann hier gelten, welche die Natur selbst uns gesetzt hat, indem sie uns gerade diesen Weltkörper als unsern Wohnplatz und Wirkungskreis im grossen Weltall anwies. Und ist es etwa nicht möglich, dass der einzelne Mensch ein Wohlthäter seines ganzen Geschlechts werde? Ist nicht jeder, der eine nützliche Entdeckung oder Erfindung macht und zur allgemeinen Bekanntschaft bringt, ein solcher Wohlthäter? Ist es nicht jeder, der für Wissenschaft und Kunst, Aufklärung und Bildung, Geschmack und Sitte, Recht und Tugend und Religion sein Leben hindurch wirkt? — Aber leidet nicht der Patriotismus durch den Kosmopolitismus? Mit demselben Rechte könnte man fragen: Leidet nicht der Domesticismus (der häusliche oder Familiensinn) durch den Patriotismus? Der echte Kosmopolit, wie er so eben beschrieben, erfüllt gewissenhaft jede seiner Pflichten in jedem

seiner Lebensverhältnisse, und betrachtet sowohl das Haus wie den Staat als diejenigen Plätze, von welchen aus er eben zunächst auf das Ganze wirken soll. Er ist also wesentlich verschieden von jenen Egoisten, die sich nirgend fixiren, an nichts anschließen wollen, damit sie, frei von allen geselligen Banden, überall ihrem Vergnügen ungehindert nachgehen können, nach dem Grundsatz: *Ubi bene, ibi patria* *). Eben so verschieden ist er von jenen Schwärmern, die wie irrende Ritter (*à la Don Quixote*) in der Welt herumziehen und auf Abenteuer der Wohlthätigkeit ausgehn, eigentlich aber nur ihre eitle Persönlichkeit überall zur Schau herumtragen wollen. Endlich ist er auch wesentlich von jenen Allerweltsfreunden unterschieden, welche MOLIERE im Sinne hat, wenn er sagt: „*L'ami du genre humain n'est point du tout mon fait.*“ Es sollte nur heißen: *L'ami de tout le monde.* Denn Freund des Menschengeschlechts ist jeder wahre Menschen- und Gottesfreund, jeder Mensch von sittlich gutem, festem und edlem Charakter. Der Allerweltsfreund aber ist ein so charakterloses, selbstgefälliges, wankelmüthiges und nichtswürdiges Ding, dass man ihm viel zu viel Ehre erweist, wenn man ihn einen Menschenfreund nennt. Denn im Grunde meint er es nur mit sich selbst gut.

*) Dieser Satz ist falsch, weil er den Begriff des Vaterlandes nach dem bloßen Wohlsein bestimmt. Aber auch der umgekehrte ist falsch: *Ubi patria, ibi bene.* Denn wenn das Vaterland hungern oder durch die Inquisition foltern lässt, der kann doch nur mit sardonischem Lächeln ausrufen: *Hœu, quam bene mihi est!*

Der angewandten Tugendlehre

zweiter Abschnitt.

Angewandte ethische Methodenlehre.

§. 57.

Wiewohl die Anlagen des Menschen ursprünglich gut sind (§. 35. Anm. 3): so zeigt sich doch, soweit unsre Erfahrung reicht, in allen Menschen, die von ihrer Freiheit Gebrauch zu machen im Stande sind, sowohl im rohen und vereinzelt als im gebildeten und gesellschaftlichen Zustande, ein gewisser Hang zum Bösen (*propensio ad malum*) d. h. eine allgemeine Geneigtheit vom Sittengesetze abzuweichen und sich Ausnahmen davon zu Gunsten der Neigungen zu erlauben.

Anmerkung 1.

Wenn das, was in der reinen Asketik oder ethischen Methodenlehre in Bezug auf sinnlich-vernünftige Wesen überhaupt gesagt worden, nunmehr näher auf den Menschen angewandt werden soll, so muss vor allen Dingen die Frage beantwortet werden: Wie verhält sich der Mensch, empirisch genommen, zum Sittengesetze? Ist er von Natur d. h. so, wie er in

der Sinnenwelt mit seiner freien Thätigkeit erscheint, gut oder böse? Ist er geneigter, das Gesetz zu befolgen oder es zu übertreten? Wäre das Letzte der Fall, so würde man allerdings berechtigt oder vielmehr genöthigt sein, dem Menschen einen Hang zum Bösen beizulegen, und zwar so, dass dieser Hang als eine empirische, die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur, wenn auch nicht aufhebende, doch vermindernde und gleichsam entstellende Makel zu betrachten wäre. Um hier mit der nöthigen Vorsicht zu Werke zu gehn, muss zuvörderst bemerkt werden, dass sich jene Frage nicht mit Gewissheit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit beantworten lässt. Denn wir befinden uns auf dem Felde der Empirie, wo nur durch Induktion und Analogie bewiesen werden kann. Beide Beweisarten aber geben nur einen bald höhern bald niedern Grad der Wahrscheinlichkeit (Th. Ph. I. §. 166 — 169). Betrachten wir nun die Menschen so, wie sie sich sowohl in der vergangenen (protensiven) als in der gegenwärtigen (extensiven) Erfahrung darbieten: so zeigt sich ihre sittliche d. h. freie und zurechnungsfähige Handlungsweise durchaus mit Sünde behaftet. Daher sprechen wir den Satz, dass alle Menschen sündigen, mit derselben Zuversicht aus, als den, dass sie alle sterben, indem die ganze Geschichte kein zuverlässiges, über allen Zweifel erhabnes Beispiel vom Gegentheile aufzuweisen hat. Dass sie aber auch alle zum Sündigen geneigt seien, muss man theils aus der Allgemeinheit des Sündigens selbst schliessen, da wir es zu allen Zeiten und an allen Orten und in allen Zuständen (der Rohheit und der Kultur, der Isolirung und der Vereinigung zu solchen Gesellschaften, die doch auf Bändigung der Begierden und Veredlung des Menschen überhaupt hinarbeiten) antreffen, theils aber daraus, dass auch die besten Menschen eingestanden haben,

wie oft und stark sie zur Sünde versucht wurden, wie schwer der Kampf mit ihren Neigungen war, und wie sie doch nicht immer als Sieger aus diesem Kampfe hervorgingen. Daher die gleichsam sprüchwörtlichen Redensarten: *Video meliora proboque, deteriora sequor* — *Nitimur in vetitum semper cupimusque negata*. — Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach — Wollen hab' ich wohl, aber das Vollbringen fehlt mir u. s. w. Je aufrichtiger endlich jemand sich selbst prüft, desto williger wird er eingestehn, dass auch er keine Ausnahme von der Regel mache, dass auch bei ihm sich jener Hang zum Bösen finde, der sich in der sittlichen Handlungsweise der Menschen überall offenbart. Er offenbart sich aber freilich nicht bei Allen auf gleiche Weise und in demselben Grade. Bei Einigen offenbart er sich als eine Art von Gebrechlichkeit (*fragilitas*) d. h. als Schwäche in Befolgung genommener Maximen überhaupt, als Untreue gegen unsre Versätze in Ansehung einer gewissen Lebensordnung, unsrer häuslichen Einrichtung, unsres Aufwandes, unsres Benehmens gegen Andre u. s. w. Bei Andern als Unlauterkeit (*impuritas*) d. h. als Geneigtheit, das Gute nicht um seiner Güte, sondern um des damit verknüpften Vortheils willen zu thun, und ebenso das Böse nicht um seiner Schändlichkeit, sondern um seiner Schädlichkeit willen zu lassen, und sich dabei doch einzubilden, dass man ein sittlich-guter Mensch, ein aufrichtiger Verehrer der Tugend sei. Bei noch Andern endlich als Verdorbenheit oder Verkehrtheit (*corruptio s. perversitas*) d. h. als Geneigtheit, das Gute zu lassen und das Böse zu thun, wenn die Begierden uns dazu anreizen. Hieraus erhellet zugleich, dass jener Hang zum Bösen mehr als bloße Sündfähigkeit, dass er eine wirkliche Sündhaftigkeit oder Bösartigkeit des mensch-

lichen Herzens (*vitiositas s. pravitas animi humani*) sei. Denn die Vernunft gebietet ja eben, dass man seinen Vorsätzen treu sein und das Gute um seiner selbst willen, mithin ohne alle Ausnahme thun solle, was auch die Begierden dagegen einwenden mögen. Die Vernunft muss also auch die Geneigtheit zum Gegentheile oder den Hang zum Bösen schon selbst als etwas Böses mitbilligen, wenn gleich daraus keine anderweite böse Handlung hervorginge, um so mehr aber, wenn dies der Fall wäre, wie er es denn wirklich ist.

Anmerkung 2.

Der Hang zum Bösen kann nicht als eine wirkliche Anlage zum Bösen betrachtet werden. Denn die Anlagen des Menschen sind ursprünglich gut, wie schon oben erwiesen worden. Wollte man nun neben diesen noch eine besondre Anlage zum Bösen setzen; so würde man einen positiven Gegensatz in der menschlichen Natur annehmen, einen Widerstreit in den Grundbestimmungen derselben, welcher die reale Möglichkeit einer solchen Natur eben so aufheben würde, wie ein Widerstreit in den wesentlichen Merkmalen eines Begriffs die logische Möglichkeit desselben aufhebt (Th. Ph. I. §. 18). Ueberdies wäre dann weder der Hang zum Bösen noch irgend eine daraus hervorgehende böse That zurechnungsfähig; der Mensch wäre dann genöthigt, bisweilen zu sündigen; und selbst das Gute, was er daneben vollbrächte, erschiene mehr als ein glücklicher Zufall, denn als seine That. Der Hang zum Bösen muss also als eine solche Modifikation der menschlichen Natur betrachtet werden, die wegfallen könnte und sollte. Weil sie aber doch bei allen Menschen, soweit man nach der Erfahrung darüber urtheilen kann, angetroffen wird: so scheint sie allerdings zum empirischen Charakter der Men-

sehengattung, wie sie nun einmal ist, zu gehören. Deswegen betrachtet man auch jenen Hang als etwas Natürliches, oder sagt, der Mensch sei von Natur böse, ungeachtet die Natur als solche nicht Schuld an unsrem sittlichen Verderben sein kann, weil es dann gar kein Verderben dieser Art (nämlich ein moralisches) geben würde. Da also alles Sittliche, es heiße gut oder böse, als hervorgehend aus der Freiheit des Willens gedacht werden muss: so muss auch der in jedem von uns befindliche Hang zum Bösen seinen Grund in irgend einem Willensakte haben. Weil aber der Hang zum Bösen sich schon äußert, sobald der Mensch nur anfängt, Spuren einer freien Thätigkeit in seinem Thun und Lassen zu zeigen; weil er sich schon in dem Streben der Kinder nach dem Verbotnen, in ihrer Widerspenstigkeit, ihrem Eigennutze, ihrem Trotze, ihrer Gewaltthätigkeit gegen einander, selbst in ihren Spielen offenbart *):

*) Kinder pflegen theils mit leblosen Dingen, theils mit Thieren, theils mit einander zu spielen. In Bezug auf die ersten zeigen sie eine gewisse Zerstörungskunst, die man allenfalls aus einem noch nicht gereizten Thätigkeitstrieb ableiten kann. Wenn sie aber mit Thieren spielen, so martern und quälen sie dieselben gewöhnlich auf eine Weise, dass man wohl sieht, es mache ihnen Vergnügen, das Thier, mit welchem sie anfangs nur spielten, sich nach und nach ganz zu unterwerfen, es nach bloßer Lanne zu behandeln und endlich gar zu peinigen, wenn sie auch von dieser Pein noch keinen bestimmten Begriff haben und den Grad derselben nicht beurtheilen können. Die Spiele der Kinder mit einander endlich arten gewöhnlich, wenn sie längere Zeit dauern, in Neckereien, Zänkereien und Schlägereien aus. Kurz wir finden in den Spielen der Kinderwelt fast alle Saenen, die wir in dem ernstern Treiben der erwachsenen Menschenwelt

so lässt sich freilich kein bestimmter oder erscheinender Willensakt als Grund des Hanges zum Bösen nachweisen, sondern es muss dieser Grund in das Gebiet des Intelligibeln fallen. Wir sagen also: Der Hang zum Bösen ist ein subjektiver Bestimmungsgrund zur Unsittlichkeit, der jeder erscheinenden bösen That vorausgeht, der aber, weil er nicht dastein soll, selbst etwas Unsittliches oder Böses ist, und daher seinen Grund auch in der Freiheit, jedoch in einem bloß intelligibeln Willensakte haben muss, welcher eben-darum auf keinen bestimmten Zeitpunkt bezichtigbar ist, sondern sich in jenes dunkle Gebiet des menschlichen Daseins verliert, wo der Mensch anfängt, sich als ein zur Freiheit berufenes Wesen zu zeigen. Mit andern Worten heißt dies nun freilich eben soviel als: Der Ursprung des Hanges zum Bösen, so wie des Bösen überhaupt, ist für uns unerklärbar und unbegreiflich. Ihn aus der bloßen Eingeschränktheit der menschlichen Natur erklären, genügt nicht, da hieraus allenfalls die Sündfähigkeit, aber nicht die Sündhaftigkeit der Menschen begreiflich ist. Ihn aus (schlechter) Erziehung und (bösem) Beispiel erklären, heißt sich im Kreise drehn; denn die Erzieher und Beispielgeber waren ja auch mit der Sünde behaftet. Ihn aus der Sinnlichkeit

antreffen, nur dort im verjüngten Maßstabe; weshalb wir dort bloß Unart nennen, was hier Sünde, Laster oder Verbrechen heißt. Man kann also mit Recht sagen: Der Mensch ist böse von Jugend auf; und die hochgepriesene Unschuld der Kinderwelt dürfte sich, beim Lichte beschein, wohl nur auf die Kinder beschränken, die noch in Windeln und Wiegen liegen oder überhaupt noch keine Spur von freier Thätigkeit zeigen.

erklären, genügt wieder nicht, da diejenigen Moralisten, welche die Tugendlehre in eine Klugheitslehre verwandeln, nicht mit Unrecht behaupten, dass selbst die Sinnlichkeit bei der Tugend ihre Rechnung finde, wenn der Mensch seinen Vortheil gehörig verstehe. Setzt man aber ein solches Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft oder das höhere Geistesvermögen überhaupt, wodurch dieses gleichsam wider Willen zu unsittlichen Handlungen fortgerissen werde, so setzt man das zu Erklärende selbst als Erklärungsgrund und veranlasst dadurch die neue Frage: Woher jenes unselige Uebergewicht? Setzt man endlich als Erklärungsgrund eine allgemeine Verdorbenheit der menschlichen Vernunft, wie denn die Misologen aller Zeiten nicht unterlassen haben, die Vernunft hauptsächlich von dieser Seite anzuklagen und sie für die Quelle, wo nicht alles, so doch des moralischen Elends, unter welchem die Menschheit seufzet, auszugeben, so kehrt nicht nur die Frage zurück: Woher diese allgemeine Verdorbenheit der Vernunft? — sondern man raubt auch dem Menschen alle Hoffnung der Rettung. Denn diese mag nun kommen, woher sie wolle: so muss doch die Vernunft das dargebotne Rettungsmittel wenigstens beurtheilen und anwenden. Wie kann sie aber diefs, wenn sie so ganz und gar verdorben ist, wie jene Misologen behaupten? Ja wie kann sie dann nur noch irgend eine gesetzgebende Autorität haben, um nach ihren Gesetzen zu erkennen, was überhaupt gut und böse, und ob wir mehr zu diesem oder zu jenem geneigt? — Die Moralphilosophie kann also den Ursprung des Bösen und des Hanges dazu in der Menschenwelt schwerlich erklären. Ob aber die Religionsphilosophie mehr Aufschluss darüber geben könne, muss hier dahin gestellt bleiben.

Anmerkung 3.

Der Hang zum Bösen ist von Einigen ein Wurzelübel (*malum radicale*) von Andern eine ursprüngliche oder auch eine Erbsünde (*peccatum originarium s. haereditarium*) genannt worden. Soll der erste Ausdruck — der, soviel uns bekannt, zuerst von KANT gebraucht worden *) — sich darauf beziehen, dass jener Hang so tief in die menschliche Natur eingewurzelt, dass er nun gar nicht mehr auszurotten sei: so behauptet man theils etwas Unerweisliches theils etwas höchst Trostloses für den Menschen. Soll er aber nur andeuten, dass jener Hang die Wurzel alles sittlichen Uebels in der Menschenwelt sei: so kann man ihn wohl unbedenklich brauchen. Dasselbe gilt vom zweiten Ausdrucke. Ursprüngliche Sünde könnte nämlich jener Hang insofern heißen, als er der Ursprung oder die Quelle aller andern wirklichen Sünden ist. Weil aber das Ursprüngliche in der Philosophie auch das Wesentliche und Nothwendige bedeutet: so würde man in diesem Sinne ohne Widerspruch gar keine ursprüngliche Sünde annehmen können, weil das Sündliche sich nur als etwas Aufserwesentliches und Zufälliges denken lässt. Der letzte Ausdruck aber ist durchaus unpassend. Denn bei einer Sünde, die allen Menschen angeerbt oder angeboren d. h. durch die bloße Fortpflanzung des Geschlechts als eine natürliche Handlung mitgetheilt sei, lässt sich gar nichts Vernünftiges denken, da etwas Moralisches oder Zurech-

*) In seiner Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft S. 3 — 58. Dass in den neuerlich aus nachgeschriebnen Heften herausgegebenen Vorlesungen desselben über die philos. Religionsl. nichts davon steht, wird keinen Unbefangenen befremden.

nungsfähiges doch nicht physisch mittheilbar sein kann. Und wer hat sie denn zuerst mitgetheilt und wie ist der Mittheilende selbst dazu gekommen? Wollte man sich hier auf die bekannte Geschichte vom Sündenfalle der ersten Eltern berufen: so müsste man erst erweisen, dass man hier eine wirkliche Historie und keine bloße Mythe vor sich habe. Aber auch das Erste zugegeben, sieht man aus der ganzen Erzählung nur so viel, wie die ersten Menschen sündigten, nicht aber, wie von ihnen aus die Sünde zu allen Menschen hindurchgedrungen. Ein einziger, noch dazu sehr unbedeutender Fehltritt, eine bloße Näscherei, kann doch nicht die ganze physische und moralische Natur des Menschen umgewandelt haben, selbst wenn die genossene Frucht giftartig gewesen. Nimmt man hingegen die Erzählung als Mythe und die darin als Verführerin auftretende Schlange als Symbol des bösen Prinzips, gleichsam als Maske des Satans: so würde auch hier darauf hingedeutet, dass der eigentliche Grund des Bösen im Intelligibeln zu suchen, aber ebendarum für uns unbegreiflich sei *).

§. 58.

Ungeachtet des Hanges zum Bösen im Menschen bleiben doch die sittlichen, durch die ursprüngliche Gesetzgebung der Vernunft bestimmten, Vorschriften in ihrer vollen Kraft und Würde. Da also

*) Die Annahme, dass ein Mensch, der sich, wenn auch zum Sündigen versucht, doch von Sünden rein erhalten habe, übernatürlich erzeugt oder gar ein Gottmensch gewesen sein müsse, ist eben so unerweislich, als die Annahme der Erbsünde selbst, aus der man sie gefolgert hat.

der Mensch sittlich-gut sein soll, so muss er es auch sein können. Weil aber der Mensch, um gut zu werden, nicht von der Unschuld, sondern von der Sündhaftigkeit beginnt: so ist die moralische Besserung ein Ausgang vom Bösen zum Guten und heisst daher mit Recht eine Bekehrung oder Umkehrung des Herzens und Lebens d. i. der ganzen sittlichen Denkart und Handlungsweise.

Anmerkung.

Der in unsern sittlichen Anlagen gegründete Keim des Guten ist durch den Hang zum Bösen nicht vertilgt oder ganz erstickt, sondern nur in seiner Entwicklung gehemmt. Wir bleiben doch immer freie Wesen und können dem Hange widerstehn, wenn wir nur ernstlich wollen. Die sittlichen Vorschriften behalten also für uns denselben Inhalt und dieselbe Verbindlichkeit; und darum ist auch in der Ethik oder Elementarlehre bei Darstellung dieser Vorschriften auf jenen Hang gar keine Rücksicht genommen worden. Erst hier, in der Asketik oder Methodenlehre, mussten wir ihn berücksichtigen, weil dadurch die Art und Weise sittlich-gut zu werden bedingt ist. Fände sich der Mensch, indem er an die Bildung eines tugendhaften Charakters in und durch sich selbst denkt, ganz unschuldig: so wär' er schon halbwegs gut d. h. im Begriffe gut zu sein, weil das Böse für ihn gar keine anziehende Kraft hätte. Das Gute würde als Zielpunkt seines Strebens desto lebendiger in sein Bewusstsein treten, ihn um so stärker anziehen, und er dürfte nur von dem Punkte aus, wo er sich findet, in gerader Richtung auf das Ziel losgehn. Die Besserung wäre sonach ein bloßer Fortschritt

im Guten. Da er sich aber schon auf bösem Wege findet: so muss er erst umkehren, muss sich losreißen vom Bösen und zum Guten zurückwenden. Darum haben die Asketiker nicht mit Unrecht die Besserung eine Bekehrung (*conversio*) genannt und gefodert; dass jeder Mensch sich bekehre, weil jeder sich als Sünder finde, sobald er über seinen sittlichen Zustand nachdenke. Auch die bildlichen Ausdrücke einer Wiedergeburt (*palinogenesis, regeneratio*) einer neuen Schöpfung oder der Anziehung eines neuen Menschen sind nicht unpassend. Denn der Gebesserte oder Bekehrte ist gleichsam geistig neu-geboren oder sittlich umgeschaffen; das Ich (das reine oder ursprüngliche) hat sein empirisches Gewand in moralischer Hinsicht abgestreift und ein neues angelegt; es ist nun ein andres (empirisches) Ich und zwar ein besseres geworden (Fund. §. 72). Diese Besserung aber, wenn sie nicht bloß eine flüchtige Anwendung vom guten Willen, ein vorübergehender Wunsch des Gutwerdens, sondern eine dauerhafte Umwandlung der ganzen Denk- und Handlungsweise sein und echte Früchte in guten Werken bringen soll, muss aus zwei Akten bestehn, die, obwohl innig verbunden, dennoch wesentlich verschieden sind; es muss Herz und Leben gebessert werden. Die Herzensbesserung (*μετανοια, emendatio animi*) ist die Aenderung der den Willenshandlungen zum Grunde liegenden Gesinnung, die freie Aufnahme des Gesetzes in den Willen als Bestimmunggrund desselben aus reinem Pflichtgeföhle. Die Lebensbesserung aber (*μεταβασις εις αλλον βιον, emendatio vitae*) ist die Aenderung des Verhaltens, durch welches die Gesinnung erscheint, die freie Annahme eines dem Gesetze angemessenen Betragens. Der erste Akt ist einfach und bloß intelligibel, der zweite zusammengesetzt und erscheinend. Jener ist eine Art von plötzlicher Revo-

luzion im Innern (ein Durchbruch des göttlichen Geistes, wie die Mystiker sagen); dieser ist dagegen eine allmähliche Reform des Aeußern, der Sitten, des Lebenswandels. Denn der Mensch kann nur nach und nach sich vom Bösen entwöhnen und es zur Fertigkeit im Guten bringen. Dass nun das Herz gebessert sei, bewährt sich nur durch die Besserung des Lebens. Denn wer noch so sehr seine Sünden bereut, beweint, bekannt und Besserung gelobt hätte, aber immerfort in der alten Sündhaftigkeit beharrte: von dem könnte man unmöglich sagen, dass er sich bekehrt habe. Dennoch ist der Schluss von der Lebensbesserung auf die Herzensbesserung trüglich, weil jemand aus Furcht vor den nachtheiligen Folgen des Lasters, aus Ueberdruss und Erschöpfung, aus eintretender Kälte des Alters u. s. w. sein äußeres Betragen ändern kann, ohne das Innere gebessert zu haben. Und da der Mensch sich so gern mit der Einbildung sittlicher Güte schmeichelt, wenn er nur ein gesetzmäßiges Betragen an sich wahrnimmt: so ist die Ueberzeugung von der wirklich geschehenen Bekehrung nie vollständig und gewiss. Die Ueberzeugung von deren Möglichkeit aber ist ebenso fest und zuverlässig, als die Ueberzeugung von der Freiheit des Willens (§. 26.) folglich ein sittlicher Glaube, mit dem sich auch die Hoffnung eines höhern Bestandes von Seiten Gottes als sittlichen Weltregenten wohl verträgt; wie bereits oben (§. 27. Anm. 3.) bemerkt worden.

§. 59.

Man pflegt in Ansehung des sittlichen Zustandes der Menschen, wiewen er erscheint, die Zustände der Roheit, Schwäche, Unlauterkeit, Bosheit, angehenden und festen Tu-

gend zu unterscheiden. Diese Zustände kommen aber in der Erfahrung in mancherlei Mischungen und Abstufungen vor. Es lässt sich daher nie mit Sicherheit bestimmen, in welchem dieser Zustände sich jemand befinde und wann er aus einem in den andern übergehe.

Anmerkung.

Eigentlich kann sich der Mensch in sittlicher Hinsicht nur in einem doppelten Zustande befinden. Er ist entweder sittlich-gut oder sittlich-böse (§. 13. Anm. 4). Dies gilt aber nur in Bezug auf den intelligibeln Charakter. Das Empirische oder Erscheinende hingegen ist von unendlicher Mannigfaltigkeit, so mannigfaltig, als die Individualität. Jeder Mensch als ein der Sittlichkeit empfängliches Individuum hat daher seinen besondern empirischen Charakter und befindet sich in dieser Hinsicht in einem eigenthümlichen sittlichen Zustande. Wenn man also sechs solcher Zustände unterscheidet, so versteht es sich von selbst, dass dadurch die Mannigfaltigkeit der Erfahrung nicht erschöpft werden könne und solle. Man will dadurch nur einen ungefähren Mafsstab zur Beurtheilung des sittlichen Zustandes, in welchem sich einzelne Menschen und der Urtheilende selbst befinden können, an die Hand geben. So sagt man von dem, welcher aus Unfähigkeit, moralische Begriffe und Grundsätze mit einiger Klarheit zu denken, sich blofs durch sein Gefühl der Lust und Unlust beim Handeln bestimmen lässt, er befinde sich im Zustande sittlicher Rohheit. Ein solcher Mensch handelt gleichsam noch instinktartig, wie das Thier. In diesem Zustande befinden wir uns eigentlich alle von Natur. Denn das Kind handelt anfangs auch nach blofser Lust und Unlust und lernt erst nach und nach moralische Be-

griffe und Grundsätze mit solcher Klarheit denken, dass sie Bestimmungsgründe seines Willens werden können. Aber Millionen von Erwachsenen beharren zeitlebens bei dieser Roheit, die freilich wieder eine unbestimmbare Menge von Abstufungen zulässt. Denn dass Huronen, Irokesen, Grönländer, Lappen, Tschuwaschen, Tschuktschen, Kamatschinzen, Kamtschadalen, Hottentotten, Kaffern, Schaggas, Arwisaer und andre wilde oder halbwilde Völker außer Europa, so wie die Menschen der niedrigsten Volksklassen in Europa, insgesamt auf einer und derselben Stufe sittlicher Roheit stehn, wird wohl niemand zu behaupten wagen. — Wer sich im Zustande sittlicher Schwäche befindet, möchte zwar wohl gern sittlich-gut sein, wenn es nur keine Anstrengung und Ueberwindung kostete; weshalb der Erfolg dem Wunsche nicht entspricht. Solche moralische Schwächlinge sind oft mit einer gewissen Gutmüthigkeit oder Gutherzigkeit ausgestattet, die sie bei Vielen liebenswürdig macht; weshalb sie sich auch wohl auf ihr sogenanntes gutes Herz viel zu Gute thun und sich am Ende einbilden, sie seien wirklich sittlich-gut. Dass aber diese Schwäche ebenfalls ihre Grade habe, versteht sich von selbst. — Im Zustande sittlicher Unlauterkeit befindet sich, wer zwar äußerlich ein pflichtmäßiges Betragen zeigt, aber aus unreinen Absichten oder um sinnlicher Zwecke willen, nicht aus Achtung gegen das Gesetz; weshalb er da, wo er nicht von Andern beobachtet zu sein glaubt, sich auch kein Gewissen daraus macht, pflichtwidrig zu handeln. Hieher gehören besonders die Heuchler und Scheinheiligen, bei welchen sich gleichfalls gewisse Farbenspiele oder Schattirungen (*nuances*) und Gradualunterschiede denken lassen. — Im Zustande der Bosheit aber befindet sich der offenbare Uebertreter des Gesetzes, der auch nicht einmal äußerlich den

sittlichen Anstand beobachtet, sondern mit frecher Stirn der Tugend hohnspricht. Man nennt diesen Zustand, besonders da, wo er im höhern Grade erscheint, moralische Verhärtung oder Verstoktheit, weil das sittliche Gefühl in solchen Menschen gleichsam erstarrt oder erstorben ist; und wenn jemand sogar an der Verbreitung des Lasters durch Verführung Andrer Wohlgefallen zu finden scheint, so nennt man seine Bosheit teuflisch oder satanisch. — Die Zustände der angehenden und der festen Tugend endlich unterscheiden sich schon von selbst als Abstufungen des tugendhaften Verhaltens. Wer das Gesetz achtet oder die Tugend liebt, aber es noch nicht zur Fertigkeit im Guten, zur Beharrlichkeit im pflichtmäßigen Verhalten aus Pflicht, gebracht hat, dessen Tugendhaftigkeit ist noch nicht befestigt, sondern erst im Beginnen. Und da dies bei tugendhaften Menschen, wie man sie in der Erfahrung wahrnimmt, wohl immer der Fall ist: so bezeichnet der Ausdruck feste Tugend eigentlich das Ideal des sittlich-guten, wie der Ausdruck teuflische Bosheit das Ideal des sittlich-bösen Charakters, also jener die höchste Stufe der Tugendhaftigkeit, und dieser den tiefsten Grad der Lasterhaftigkeit. Beide lassen sich, streng genommen, in der Erfahrung nicht nachweisen, sondern nur mittlere Grade, die sich dann auch oft vermischen oder in einander verlaufen, wie die Unlauterkeit der Bosheit oft sehr nahe kommen oder sich in dieselbe verwandeln kann. Besonders wird man finden, dass entlarvte Heuchler leicht erklärte Bösewichter werden, weil, wer dem Gesetze einmal innerlich nicht huldigt und gern geheim sündigt, nur noch einen Schritt zu thun braucht, um ihm auch äußerlich den Gehorsam aufzukündigen und öffentlich zu sündigen. Aus der Mischung und Abstufung sittlicher Zustände muss es auch erklärt wer-

den, wenn bei einzelnen Menschen unter einer Menge von pflichtwidrigen Handlungen manche Züge der Großmuth oder des Edelsinns sich hervorthun, und wenn dagegen bei Andern ungeachtet eines übrigen pflichtmäßigen Betragens eine besondere Neigung zu gewissen Arten der Sünde (zu sogenannten Schoofsünden, vornehmlich Wollustsünden, aus denen gewöhnlich, wiewohl mit Unrecht, nicht viel gemacht wird) stattfindet. Alles, was oben (§. 30.) bereits von dem Einflusse äußerer und zufälliger Umstände auf die Gestaltung des sittlichen Charakters gesagt worden, ist hier wieder in Anschlag zu bringen, weil ebendadurch unser sittlicher Zustand auf so mannigfaltige Weise modificirt wird.

§. 60.

Da der Zweck aller Tugendübung oder moralischen Askese die Bildung eines tugendhaften Charakters ist (§. 33. Anm. a. E.): so heißt dies ebensoviel, als dass dadurch der Zustand der festen Tugend in einem einzelnen Subjekte hervorgebracht werden solle (§. 59). Dies kann aber nur geschehen durch möglichste Entwicklung der ursprünglichen Anlagen des Menschen zur Sittlichkeit einerseits und durch fortwährende Bekämpfung des Hanges zum Bösen anderseits (§. 57). Man kann dies zusammen auch die sittliche Erziehung des Menschen nennen, die aber freilich mehr von eigener als fremder Thätigkeit abhängt.

Anmerkung 1.

Wiefern und auf welche Weise der noch unreife oder unmündige Mensch von Andern, die bereits erzo-

gen sind, wieder zu erziehen sei, sowohl überhaupt als besonders in sittlicher Hinsicht, muss die Pädagogik lehren. Hier haben wir es blofs mit der sittlichen Selberziehung des Menschen zu thun, bei welcher man freilich auch von Andern unterstützt werden kann. Die Hauptsache aber beruht doch auf eigener Thätigkeit. Was nun zuvörderst die Entwicklung der ursprünglichen Anlagen des Menschen zur Sittlichkeit betrifft, so lassen sich in dieser Beziehung, mit Hinsicht auf die bereits oben (§. 32.) aufgestellten Regeln, dem Menschen, dem es ein Ernst um seine Veredlung ist, blofs folgende Vorschriften geben: Man übe vor allen Dingen das Vermögen, Grundsätze überhaupt bestimmt zu denken und nach so gedachten Grundsätzen zu urtheilen und zu handeln. Denn das Urtheilen und Handeln nach dunkeln und verworrenen Vorstellungen, nach Maximen, die man nie recht klar und deutlich gedacht, oder gar nach blofsen Gefühlen, über die man sich nie eine vernünftige Rechenschaft gegeben hat, führt uns gar zu leicht auf moralische Verirrungen, auf Annahme böser Gewohnheiten, die oft sehr schwer abzulegen sind, wenn man sie auch späterhin als böse anerkennt. — Sodann strebe man nicht blofs nach Naturkenntniss d. h. nach Bekanntschaft mit den äufsern Dingen, die dem Menschen als Gegenstände und Werkzeuge seiner sittlichen Thätigkeit gegeben sind, sondern auch nach Menschenkenntniss und zwar zunächst nach Selbkenntniss, weil diese die Bedingung von jener, und weil man ohne solche Kenntniss an der Verbesserung des sittlichen Zustandes seiner selbst sowohl als der gesammten Menschheit nicht mit Erfolg arbeiten kann*).

*) Wenn Göthe nach Eckermann's Gesprächen mit ihm (Th. 2. S. 13f.) die Selbkenntniss für unmöglich erklärte,

Man belebe ferner in sich das Bewusstsein der Menschenwürde durch öfteres Nachdenken über die hohe Bestimmung eines moralischen Wesens, weil man dadurch am besten sich selbst achten lernt und diese Selbachtung den Menschen am sichersten gegen die Gefahr schützt, vom Laster angesteckt und befleckt zu werden. — Auch das ästhetische Gefühl kultivire man durch fleißige Betrachtung des Schönen und Erhabnen in Natur und Kunst, weil man dadurch ein reineres und edleres Interesse an den Gegenständen des menschlichen Wohlgefallens in sich erweckt und nährt, als das grobsinnliche, welches sich bloß auf den materialen Genuss und Gebrauch der Dinge bezieht (Th. Ph. III. §. 19. und 27). — Man schliesse sich ferner im geselligen Umgange mit andern Menschen hauptsächlich an solche Personen an, die sich bereits durch einen hohen Grad sittlicher Bildung auszeichnen, und nehme sich dieselben gleichsam zum Muster für seine eigne Thätigkeit, weil nichts so sehr (besonders in frühern Jahren, wo das Herz noch weich ist und daher, dem Wachse gleich, jeden äußern Eindruck leicht in sich aufnimmt) auf die Gestaltung unsers Charakters einwirkt, als fremdes Beispiel und vertraulicher Umgang mit geachteten und geliebten Personen. — Man versäume endlich nicht die Theilnahme an solchen Anstalten, welche zunächst auf den positiven Religionskultus, mittels desselben aber auf Belebung und Befestigung der moralisch-religiosen Ueberzeu-

so war das übertrieben; denn sie ist nur schwierig. Wenn er aber sogar hinzügte: „Ich kenne mich auch nicht, und „Gott soll mich auch davor behüten“, so sollte man fast glauben, er habe doch sich selbst, aber freilich nur von der schlechtern Seite, gekannt.

gung und Gesinnung abzwecken. Denn wenn man nur das äußere Zerimonial nicht für das Wesen der Religion selbst und die pünktliche Beobachtung desselben für wahre Frömmigkeit hält — was freilich ein für die Sittlichkeit sehr gefährlicher Irrthum wäre — so muss es für den, welcher mit Ernst an seine sittliche Vervollkommnung denkt, ein sehr willkommenes Mittel dazu sein, wenn er, theilnehmend an der öffentlichen Gottesverehrung, durch gemeinschaftliches Gebet und Gesang, durch feierliche Handlungen und Vorträge, sich stärker angeregt fühlt, sein Herz zum Urquell alles Guten zu erheben und mit demselben in eine immer innigere Gemeinschaft zu treten.

Anmerkung 2.

Was zweitens die Bekämpfung des Hanges zum Bösen betrifft, so gelten freilich die so eben aufgestellten Regeln auch in dieser Beziehung; denn alles, was zur Entwicklung unsrer moralischen Anlagen dient, wirkt auch jenem Hange entgegen oder zweckt darauf ab, das böse Prinzip in uns immer mehr zu schwächen. Es fragt sich aber hiebei, ob es nicht möglich sei, dasselbe gänzlich auszurotten. Da man nun gewöhnlich von dem Gedanken ausging, dass die Sinnlichkeit Schuld an allem Bösen sei, indem man bemerkte, dass die sinnlichen Triebe und Neigungen sich oft in heftige Begierden, Affekten und Leidenschaften verwandeln, welche dann den Menschen zur Uebertretung des Gesetzes fast mit unwiderstehlicher Gewalt fortreißen: so giengen viele Asketen darauf aus, die Sinnlichkeit im Menschen völlig abzutödten, und schlugen in dieser Absicht allerlei Mittel vor, als Fasten und Beten, Kasteiungen des Körpers, Enthaltung vom Beischlafe und von der menschlichen Gesellschaft oder eheloses und einsames

Leben u. s. w. Hieraus entsprang die mönchische Asketik, mit welcher in gewisser Hinsicht auch die stoische Moral übereinstimmte, indem diese von dem Weisen oder Tugendhaften eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Anregungen der Sinnlichkeit, eine Erhabenheit über alles, was Begierde, Affekt oder Leidenschaft heisst, unter dem Namen der Apathie forderte. Indessen kann, was der menschlichen Natur widerstreitet, auch nicht von der Moral gefordert oder von der Asketik beabsichtigt werden. Die Sinnlichkeit gehört nun einmahl zu unsrer Natur, und was sie von uns heischt, ist an sich nicht böß, wenn wir nur bei Befriedigung ihrer Anforderungen das rechte Maass halten. Also kommt es nur darauf an, die sinnlichen Triebe und Neigungen zu zügeln oder der Vernunft Herrschaft zu unterwerfen. Dies kann erstlich durch die Betrachtung bewirkt werden, dass, wenn auch nicht immer oder im Einzelnen, doch im Durchschnitte genommen oder im Ganzen, die Folgen sittlich-guter Handlungen angenehm und nützlich, die Folgen sittlich-böser Handlungen aber unangenehm und schädlich sind. Denn wenn auch die Vorstellung dieser Folgen nicht eine reine Triebfeder der Sittlichkeit sein oder werden kann: so kann sie doch dazu beitragen, theils solche Gemüther, die den unbedingten Werth der Tugend noch nicht kennen, vorläufig für dieselbe zu gewinnen, theils auch solche Gemüther, die jenen Werth schon kennen, in der Liebe zur Tugend und im Abscheu gegen das Laster zu bestärken, indem sie einsehen, dass das wohlverstandne sinnliche Interesse durch das sittliche keineswegs aufgehoben werde, sondern dass man sich in der That bei der Tugend besser befinde oder wohler fühle als beim Laster. Zweitens kann es auch dadurch bewirkt werden, dass man von Zeit zu Zeit freiwillig gewisse Beachwerden übernimmt und manchen

an sich erlaubten Genuss sich versagt. Zuweilen hungern und dursten, Frost und Hitze ertragen, wenn man auch essen und trinken, sich wärmen oder abkühlen könnte, ist eine recht heilsame Uebung, um seiner selbst mächtig zu werden, um die Energie des Willens zu stärken, um sich zur Beharrlichkeit in seinen Entschlüssen, zur Unerschrockenheit in Gefahren, überhaupt zur sittlichen Rüstigkeit und Tapferkeit zu gewöhnen. In dieser Beziehung ist also das stoische *Ἀνεξ και ἀνεξ* (*sustine et abstine*) gar sehr zu empfehlen, und die Mönchsasketik ist gewissermaßen nur eine übertriebne und verkehrte Anwendung dieser asketischen Regel. Man mag indessen diese und alle vorhergehenden Regeln noch so sehr beherzigen, so wird es der Mensch doch nie dahin bringen, dass er ganz frei von der Sünde werde. Er wird sich immer noch zuweilen von ihr gereizt und verlockt fühlen, zum Beweise, dass, 'so lang' er in dieser sublunarischn Welt (in diesem irdischen Gefängnisse, wie die Alten sagten) lebt, der Hang zum Bösen nicht ganz vertilgt, sondern nur vermindert und so das Ziel, nach dem er strebt, bloß durch allmähliche Annäherung erreicht werden kann. Aber es gilt auch hier, wie anderwärts: *Dimidium facti, qui coepit, habet*; und die Hauptregel bleibt immer: *Sapere aude!* Also

*Incipe! Qui recte vivendi prorogat horam,
Rusticus expectat, dum defluat amnis: at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.*

COMMENTATIONES

ACADEMICAE.

PARTIM AD THEOLOGIAM

PARTIM AD PHILOSOPHIAM HUIUSQUE INPRIMIS
HISTORIAM SPECTANTES.

COLLEGIT

EMENDATASQUE DENUO EDIDIT

AUCTOR

GUILIEL. PISTOTH. KRUG

THEOL. ET PHILOS. DOCTOR HUIUSQUE IN ACAD. LIPS. PROFESSOR
ORD. SAXON. VIRT. CIV. EQUES ET VARR. SOCIETT. LITT. IN GERM.
ITAL. FRANCOG. ET BAT. SODALIS.

LIPSIAE.

A. F. BOEHME. 1838.

PRAEFATIO.

In vitatus a viris doctis, etiam exteris, ut commentationes olim a me singulatim in diversis academiis editas colligerem unoque volumine comprehensas ad comparandum ac legendum promptiores redderem, equidem illorum voluntati eo lubentius obtemperavi, quo honorificentior erat eiusmodi invitatio. Ne autem in segnitiae vitium incurrerem, non adquiescendum esse putavi in collectione, sed adhibendam quoque correctionem. Perlustravi igitur intento oculo animoque omnes ac singulas istas commentationes et partim addendo, partim mutando, interdum etiam secando, perfectiores eas, quantum fieri potuit, reddere studui. Quod si ex sententia successerit virique docti laborem denno hisce opusculis impensum probaverint: onne tulisse punctum mihi videbor, si vel essent, qui iudicaret, me non miscuisse utile dulci, sed tantum dulce utili hic illic adpersisse. Caeterum ex ipso libri indice apparet, maximam partem harum commentationum pertinere ad philosophiae historiam, quae iam maiori quam antea cum studio et feliciori successu excolitur. Quapropter secundum regulam, a potiori fieri denominationem, hic liber etiam sic inscribi potuisset: *Symbolae ad historiam phi-*

osophiae. Praetuli tamen illam inscriptionem, quae in fronte libri legitur, cum insint quaedam, quae non solum ad philosophiam ipsam, sed etiã ad theologiam, cui aliquando impensam dedi operam, propius spectant. Appendicem autem propterea subiunxi, ut rei literariae studiosi, quorum forsã interesset, scripta latina cum illis, quae ad hoc usque tempus sermone vernaculo exaravi, uno quasi obtutu comparare possent. —

Scr. Lipsiae ineunte anno MDCCCXXXVIII.

INDEX.

	Pag.
I.	
Principium, cui religionis christianae auctor doctrinam de moribus superstruxit, ad tempora eius atque consilia aptissime et ac- commodatissime constitutum	1
II.	
De pace inter philosophos utrum speranda et optanda	70
III.	
Lex moralis utrum et quatenus omni naturae ratione praeditae scri- benda sit?	98
IV.	
Zenonis et Epicuri de summo bono sententiae cum Kantii hac de re doctrina breviter comparatae. Annexa est oratio de hu- manitate in philosophando rite servanda	107
V.	
De syllogismorum figuris	125
VI.	
De poetica philosophandi ratione nec philosophiae ipsi, nec poesi, nec temporibus nostris accommodata	136
VII.	
Observationes criticae in Aristotelis librum de categoriis	146
VIII.	
De Aristotele servitutis defensore	153
IX.	
De Cleanthe divinitatis assertore et praedicatore	160

	Pag.
X.	
Herilli de summo bono sententia explosa quidem, sed non ex- plodenda	167
XI.	
Spinozae de iure naturae sententia denuo examinata	172
XII.	
De ortu et progressu idearum, quae liberaliores dicuntur	180
XIII.	
De philosophia ex sententia Aristotelis plane absoluta, nec tamen unquam absolvenda	191
XIV.	
De catholicismo et protestantismo, imprimis philosophico	199
XV.	
De formulis, quibus philosophi stoici summum bonum definierunt.	206

APPENDIX

continens catalogum librorum germanica lingua ab eodem auctore scriptorum	211
--	-----

I.

*Principium, cui religionis christianae auctor doctrinam de moribus superstruxit, ad tempora eius atque consilia aptissime et accommodatissime constitutum.*¹⁾

§. 1.

Quod in omnibus omnino rebus ad antiquitatem pertinentibus investigandis et rite diiudicandis maximam habet vim atque utilitatem, ut tempora, loca, resque omnes, quae sunt circumiectae, probe teneantur ac respiciantur: id sine summo in graves ac turpes errores incidendi periculo in religionis inprimis placitis atque praecipis e. S. S. deducendis, constituendis et examinandis negligi non debere, nemo harum rerum tractandarum gnarus facile negaverit. Cum enim res, quae circumstant, omnes humanum animum tantopere afficiant, ut omnis fere eius cultura, universaque sentiendi, cogitandi agendique ratio ex illis maxime pendeat; huius vero vicissim in easdem tanta sit vis atque potestas, ut perpetuo per eam immutentur, semperque novas ac longe diversissimas induant formas: is, qui hominum, praesertim imperitorum ac rudium, animos erudiendo et instituendo fingere et quasi transformare cupiat, non potest non rerum externarum sedulo rationem habere, si in consiliis suis exsequendis feliciter versari, nec bono laborum suorum successu penitus destitui velit. Huius vero legis in populari institutione propemodum primariae divinum religionis christianae

¹⁾ Ed. 1. Vitebergae, 1792. 4. Inscriptioni addita erant haec verba, quae occasionem scribendi inditant: Dissertatio, qua Viro Magn. Francisco Volkmaro Reinhardo nomine eorum, qui hucusque sub ejus auspiciis interpretando scriptores antiquos, scribendo ac disserendo, se exercuerunt, pro insigni favore et fidelissima cura, qua societati illi praefuit, grates persolvit simulque nova et splendidissima munera concionatoris aulici primarii et consiliarii Elect. Sax. in senatu ecclesiastico et consistorio supremo capessenti gratulatur auctor. — Epistolam gratulatoriam ipsam omnissimus, cum huc non pertineret.

auctorem fuisse tenacissimum observantissimumque, omnes uno ore fatentur, qui rationem, qua Iesu in docendo usus est, sive ex instituto exposuerunt, sive aliud agentes tetigerunt. Manifesto enim e sacris commentariis de vita Iesu ac rebus gestis memoriae traditis elucet, omnia, quaecumque alios instituendo, corrigendo ac monendo ab eo sunt proposita, et aetati, qua vivebat, et regioni vel loco, ubi versabatur, et hominibus, quibuscum ei res erat, ita fuisse adaptata et accommodata, ut his propria et quasi peculiaria esse viderentur. Semper enim ob oculos habebat positos sive errores quosdam et praeiudicatas opiniones, quibus ista aetas erat obnoxia; sive certa quaedam vitia universamque animi indolem eorum, quibuscum iam agebat; sive denique alias res cum re proposita ita coniunctas, ut magna ipsis inesset vis ad dicta eius et monita vel confirmanda et illustranda vel obscuranda et infringenda. Cuius quidem rei tot tamque luculenta vestigia in plurimis Iesu orationibus ac sermonibus sive ad mixtam aliquam turbam (*Matth.* V—VII. *Ioh.* VI, 22—59.) sive ad singulos quosdam homines (*Ioh.* III, 1—21. c. IV, 1—42.) sive denique ad amicos suos et discipulos habitis (*Ioh.* XIII ss.) inprimis vero in permultis fabularum et allegoriarum, quibus more aetatis saepenumero gravissimas sententias et admonitiones includebat, attentus lector reperiet, ut longiore probatione non opus sit. Inde autem patet, ei, qui religionis placita et praecepta a Iesu et ab eius discipulis, magistri morem hac in re maximam partem secutis, proposita recte velit diiudicare, eorumque causas ac vim accurate perspicere, istarum quoque rerum rationem quam maxime esse habendam.²⁾ Quod cum negligerent religionis doctores superiorum inprimis temporum, in multis rebus, iisque saepenumero gravissimis, aut intelligendis et explicandis aut adhibendis et in vitae usum transferendis perperam versati sunt. Quodsi enim ea, quae in N. T. de precum vi et forma (*Matth.* VI, 5—13. c. VII, 7. 8. *Ioh.* XIV, 14.) de paupertate ac bonorum externorum usu (*Matth.* VI, 19 ss. *Marc.* X, 17 ss.) de fidei ac bonorum operum discrimine et vi, et de rerum futurarum imaginibus, quas *τυπος* appellant (in *epp. ad Rom. et Hebr.* et passim alibi) a scriptoribus sacris disseruntur ac praecipuntur, ex rerum, quae circumstant, ratione hominumque, quibus illa dicta sunt, conditione metiri ac

²⁾ Vid. Wetstenii *libb. ad cris. atque interpr. N.T.* p. 139 ss. et p. 149 ss. ed. Semler. ubi auctor docet, quantum ad veram et legitimam interpretationem valeat, ad hanc rem curiose attendisse. Conferri etiam merenter ea, quae Nüsseltus hac de re monet in libro: *Anweisung zur Bildung junger Theoll.* Tom. II. §. 38—46. ed. 2. coll. §. 154. num. 6. cum not. *** et §. 155. num. 1. cum not. ††. et quae Eberhardus in *Apol. Socr.* T. II. p. 213—248. coll. p. 278 ss. affert.

iudicare voluissent: nec spes multorum inaniter conceptae, adeoque elusae, nec precandi formulae perverse usurpatae, nec vita monastica temere instituta, nec infinitae et vanae controversiae turpiter gestae forent. Nullibi vero magis istam rationem et cautionem adhibendam esse, quam in virtutum praeceptis ab auctore religionis nostrae propositis explicandis et diiudicandis, VV. DD. recentiori praecipue aetate scite observarunt seduloque commendarunt. Intellexerunt enim, permulta illorum praeceptorum aut plane omittenda et resecanda esse ex accurata omnibusque omnino hominibus accommodata morum doctrina, aut non prius in eam recipienda et admitteuda, quam definitum sit, utrum angustioribus limitibus circumscribi et comprehendi debeant, an relaxari potius et amplificari; propterea quod illorum temporum, locorum, hominumque conditioni unice convenire videantur.³⁾

§. 2.

Cum vero Iesus omnia virtutum praecepta ad unum aliquod et summum retulerit, et ad id universam de moribus doctrinam conformandam esse statuerit: recte quaeri posse videtur, an forsitan Iesus, qui in singulis praeceptis fere semper tempora hominesque spectabat, etiam in ipso doctrinae suae de moribus principio constituendò huius rei aliquam habuerit rationem. Quoniam enim plura eiusmodi principia excogitari possunt, qualia etiam a philosophis antiquiorum et recentiorum temporum inventa sunt et constituta: causam exinde admodum probabilem erui posse putamus, cur tandem hoc potissimum usus fuerit omnium, qui umquam extiterunt, sapientissimus religionis morumque praeceptor. Neque vero hanc ista quaestio habet vim, ut ostendatur, praeceptum illud, cui Iesus doctrinam suam de moribus tamquam fundamento superstrui voluit, non ad omnes omnium temporum locorumque homines pertinere; quod et ab animi nostri sententia et a consilii viriumque nostrarum ratione alienissimum esset. Eo potius spectat illa res, ut appareat, quantam vim et efficaciam habuerit morum disciplina a Iesu proposita ad emendandos formandosque hominum animos, quanta igitur sit praestantia huius ipsius disciplinae, et quanta fuerit sapientia eius, qui eam condidit atque instituit. Delati autem sumus ad hanc potissimum quaestionem discutiendam eo, quod nostrorum temporum rationi admodum apta et accommodata

³⁾ Vid. Reinhard in *system. doctr. mor. christ.* T. I. §. 12. coll. T. II. §. 278., ubi haec res illustri quodam exemplo e praeceptis Christi circa divortia petito comprobatur; et Nitzsch in *commentat. I. de iudicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis*, qui etiam (p. 9 s. in subiecta nota) exempla antiquiorum religionis doctorum attulit, qui hac ex parte in errores abducti sunt.

videbatur. Satis enim constat, ex quo celeberrimus ille Regiomontanus philosophus in omni philosophandi ratione novas prorsus et rectiores vias tentaret, adeoque etiam novum doctrinae de moribus principium proponeret, multos fuisse, qui hoc cum illo, quod divinus religionis nostrae auctor constituit, contenderent. Inter quos cum alii statuerent, utrumque inter se re ipsa convenire,⁴⁾ alii vero unum alteri praestare censerent:⁵⁾ nostri quidem humeri rem tam gravem ferre recusant, nec audemus aut fas habemus sententiam nostram in medium proferre, nosque ipsos cum magnis illis viris componere; veniam tamen speramus datum iri symbolae, quam pro opum, quas paratas habemus; tenuitate ad istam rem diiudicandam historia suppeditante conferre decrevimus. Haud enim ex philosophicis atque subtilibus rationibus, sed e rebus potius in facto atque in aperto positus vim atque praestantiam principii doctrinae de moribus; quo Iesus usus est, exponere conabimur. Ex eiusmodi enim disquisitione multa peti posse videntur, quae vel ad litem istam quodammodo dirimendam, vel ad Domini nostri divinam plane sapientiam rite aestimandam valere queant. Ostendendum igitur nobis sumsimus, *principium, cui religionis christianae auctor doctrinam de moribus superstruxerit, ad tem-*

4) Ita Schmid in libro, qui inscribitur: *Ueber den Geist der Sittenlehre Iesu und seiner App.*, et alii, quos *id.* excitat p. 37. lib. laud.; quam tamen sententiam refutare studuit Maass libello, cui titulum fecit: *Ueber die Aehnlichkeit der christlichen mit der neuesten philos. Sittenlehre.*

5) Ita Ewald ex una parte in eleganti libello: *Ueber die kantische Philosophie mit Hinsicht auf die Bedürfnisse der Menschheit*, p. 56 ss., ex altera vero parte plurimi, qui isti philosophiae favent, praeunte Kantio, qui, quamvis de indole doctrinae christianae moralis diversis locis admodum honorifice loquatur eam reliquis philosophorum veterum hac de re praeceptis longe anteponeus (vid. *eius Crit. der pract. Vernunft.* p. 153—4. et 229—30. coll. *Crit. d. reinen V.* p. 845. ed. 3.) tamen, cum alibi contendat, veram *virtutem* non ex amore et voluntate animi ad recte faciendum ultro inclinante nasci posse ac debere, sed ex sola observantia et reverentia legi a ratione praescriptae debita, quae animum ad obsequium quasi cogat (*ib.* p. 145—7.) atque cum existimet, principio doctrinae de moribus a Iesu constituto perfectissimum tantum *sanctimoniae* exemplar proponi, quae soli divinae naturae propria sit, a naturis autem creatis finitisque non possit obtineri (*ib.* p. 149—52): innuere videtur, principium illud humanae naturae non satis convenire, adeoque ad doctrinam de moribus omnibus numeris absolutam ei superstruendam aptum et accommodatum non esse; quod si vel concesserit quis, nostra tamen thesis salva manet.

pora eius atque consilia aptissime et accommodatissime constitutum fuisse.

§. 3.

Qua quidem in re tractanda ita versabimur, ut primum *hominum tum temporis*, quo Iesus docuit, *viventium conditionem*, quatenus huc pertinet, investigemus ac depingamus; deinde ostendamus, *ea, quae ante Iesum alii tentarunt, rectoris animi indolis praesidia huic conditioni minus fuisse apta et accommodata*; quibus expositis facile apparebit, *illud remedium, quod Iesus adhibuit ad pravam istam conditionem corrigendam tollendamve*, hoc est, *principium eius doctrinae de moribus, et temporibus Iesu aptissimum* et ad consequendum id, quod ipsi erat in *consiliis, accommodatissimum fuisse.*

Pars prima.

§. 4.

Iam quod ad *hominum Christi aetate viventium conditionem* attinet, facile intelligitur, non ea solummodo tempora hic respicienda esse, quae proxime ad Christi aetatem pertinent, sed simul etiam rationem habendam anteriorum seculorum. Cum enim opiniones ac vitia una cum hominibus propagentur, atque a maioribus natu posteris quasi ingenerentur et instillantur, horum conditio non potest accurate intelligi, nisi e superiorum temporum ratione causae huius rei repetantur. Consideranda igitur a nobis est *conditio priscorum hominum* in universum. Neque vero tamen omnia huc referenda sunt, quaecumque ad hanc conditionem pertinent; sed ea tantum ex omni antiquitate delibentur opus est, quae cum consiliis Iesu in constituendo morum doctrinae principio coniuncta sunt. Explicandus igitur a nobis est inprimis *modus, quo affectus erat animus humanus erga deum hominesque alios.* Ad haec duo enim redeunt fere cuncta ea, quibus ad vim et rationem principii a Iesu constituti perspicendam inest aliquid momenti.

§. 5.

Quod si igitur primo loco modum respicimus, quo affectus erat animus humanus erga *deum*, negari non potest, priscis temporibus *timore ac metu supremi numinis* genus humanum, universe spectatum, agitatum fuisse. Probant hoc primum quidem ipsae *loquendi formulae, imagines ac descriptiones*, quibus antiqui scriptores supremum numen, eius attributa, sentiendique et agendi rationem appellant ac depingunt. Ex his enim manifesto apparet, notioni dei timoris cogitationem ac sensum plerumque fuisse admistum. Neque hoc profanis solummodo, qui vulgo dicuntur, scriptoribus est proprium, sed in ipsis quoque Iudaeorum libris sacris perspicua huius rei reperiuntur vestigia. Sic ipsum

nomen hebr. אלהו vel אלהים, quo deus in illis saepissime audit, proprie denotat *numen metuendum ac tremendum*, ut Schultens probavit in *comment. in Iob. I, 1. coll. Iob. IX, 13.*⁶⁾ Etiam nomen ארון vel ארונה de deo saepius usurpatum, et aliae dei appellationes, ut אל גבור⁷⁾ אל שרי⁸⁾ innuunt timorem a summo numine priscorum hominum animis inhaerentem; sunt enim omnes a fortitudine, robore et potentia desumptae, quae virtutes terrent quidem animum et in admirationem sui rapiunt, sed ad amorem eum allicere non possunt. Verum ne plus iusto ex nominum significationibus ac derivationibus eruamus, cum ea res argutior videri possit, quam ut certi aliquid inde possit effici; cumque etiam adsint numinis appellationes, quae benigniorem admittant interpretationem⁹⁾: transeamus ad alias loquendi formas, imagines et

⁶⁾ Descendit nempe אלהו a voce arab. אלה cuius vis primaria in *pavore ac stupore* versatur; deinde vero ad cultum religiosum transfertur, quo tremendum illud numen venerandum sit. Hinc interdum (ut Ps. LXVIII, 36.) nomini אלהים epitheton נורא additur; et *Sirac. I, 8.* deum φοβερον σφοδρα appellat. Conf. *Deut. X, 17.* imprimis autem *Gen. XXXI, 42. 53.* ubi אלהי אברהם et פחד יצחק ita commutantur et sibi invicem copulantur, ut aperte inde eluceat, utrumque significare numen tremendum, quod Abraham et Isaac venerati sint. Cf. Michaelis in *Beurtheilung der Mittel, die ausgestorbene hebr. Sprache zu verstehen* §. 8. p. 49. Hinc ipsa idola nominibus מפלצת (horror) et אימים (terrores) in V. T. veniunt, ex. gr. 1 *Reg. XV, 13.* 2 *Chr. XV, 16.* *Ier. L, 38.*

⁷⁾ *Ies. X, 21.* Ipsa vox אל multis a robore et potentia desumpta esse videtur, et vulgo ad rad. אל vel איל refertur, quamvis contra disputet Simonis in *Lex.* referens eam ad pronom. tert. pers. אל, ille, quo, uti et הווא, Orientales de deo loquentes usi sint. Simili ratione Pythagorei ad magistri sui sententiam quandam provocantes formula: *Αυτος εφα, Ipse dixit*, usi esse dicuntur.

⁸⁾ *Genes. XVII, 1.* *Ps. LXVIII, 15.* Sive derives vocem שרי ita, ut *vastatorem* denotet, sive ita, ut sit *fulminum iactor*, seu denique ita, ut *validum ac potentem* significet, semper metus cuiusdam notio adiuncta est. Aliae enim etymologiae, e quarum ratione illa vox *bonorum omnium fontem, benefactorem* (χορηγον των αγαθων, ut Ioseph. *Antiquitt.* VI, 14. 4. deum appellat) significet, VV. DD. parum probantur. Vid. Ikenii *dissert. philologico-theoll. T. I. diss. 1. de nomine שרי*.

⁹⁾ Sic Herod. II, 52. monet, Pelasgos θεους propterea sic appellasse, *οτι κοσμοφ θεντες τα παντα προηματα και πασας νομας ειχον.* Plato tamen in *Cratylō p. 258. Vol. III. ed. Bip. φωνονται μοι*, Socratem inducit loquentem, *οι πρωτοι των ανθρωπων μουσους θεους ηγεισθαι ηλιον, και σεληνην, και γην, και αστρα, και ουρανον,*

descriptiones, quibus numini sensus quidam aut actiones tribuuntur, ac videamus, quatenam illis insit vis ad probandam sententiam nostram. Iam vero nemini potest esse obscurum, qui vel obiter sacros Iudaeorum libros inspexerit, innumeros in iis occurrere locos, in quibus de numinis ira, fervore, excandescencia ignis instar flagrante omniaque comburente disseratur¹⁰); vel deo zelotypia quaedam cum summa indignatione coniuncta tribuatur, quae est animi affectio admodum tremenda iis, erga quos erumpit¹¹); vel denique deus eorum, qui mandata eius violant aut alio quo modo quidquam delinquant, acerrimus hostis sistatur, qui adversarios suos eorumque posteros implacabili odio persequatur, de iis vindictam sumere gestiatur, atque omnino omnes, qui sese ipsius imperio submittere nolint, gravissimis calamitatibus afficere penitusque evertere ac perdere studeat. Quae omnia manifesto demonstrant, Iudaeos Jehovah suum timore magis quam amore colendum iudicasse¹²).

§. 6.

Apud reliquos autem populos eandem de summo numine cogitandi rationem invaluisse, eodem modo facile potest probari. Pleni sunt historicorum veterum atque inprimis poetarum libri deorum ira atque invidia. Hos cujusvis calamitatis impendentis duriusve grassantis, auctores habebant; nec graviore solummodo casus,

ἀτιστον ἀντι ὀφροντες παρτα αει ιορτα δρομω και θεορτα, απο ταντης της φουσεως της του θεου, θεους αυτους επονομασαι. Idem pag. sq. δαίμονας nuncupatos esse censet, ότι φρονιμοι και δαημονες ησαν.

¹⁰) V. c. Ps. II, 5. XXXVIII, 2. LVI, 8. LXIX, 25. LXXIV, 1. Hos. VIII, 5. Mich. VII, 9. Zach. VII, 12. Ies. IX, 18. c. X, 5. 6. 25. c. LX, 10. Ezech. V, 13—15. c. XXI, 26 ss.

¹¹) E. gr. Ex. XX, 5. c. XXXIV, 14. Deut. IV, 24. c. VI, 15. c. XXXII, 16. 21. Zeph. III, 8. ubi קנאה אש cum אף הרון et ועם permutatur, uti c. I, 18. cum עברת יהוה.

¹²) Vid. praetér II. iam II. Ps. V, 6. 7. 11. VII, 7. 12 ss. XXXIV, 17. XXXVII, 20. 22. 28. 38. Ies. X. c. XIII, 9. c. XIV, 5. 6. etc. Caeterum non ii sumus, qui his observationibus impunitatem vitiorum suadere, aut auctoritati II. ss. divinae aliquid detrahere cupiamus. Tantum enim absumus ab illa temeritate, ut potius hac ipsa in re supremi numinis iustitiam et benignitatem, simul vero etiam summam ipsius sapientiam et agnoscamus et sancte veneremur, quae cum hominibus semper ita egit et locuta est, uti ingenium eorum ferre poterat. Praeclare hanc in rem Grot. de ver. rel. christ. V, 6. ait: Solent parentes cum infantibus balbutire, ad aetatis vitia conivere — at ubi processit aetas, corrigitur sermo. Cf. etiam Eberh. Apol. Socr. T. II. p. 151 ss.

sed minima quoque infortunia ab iisdem repetebant¹³⁾. Sic Epirotae, ut JUST. refert XXVIII, 3. §. 5—8. caedem Laudamiae ad aram Dianae patratam a diis immortalibus vindicatam esse crediderunt non furore solum ac denique morte Milonis, qui illam percusserat, sed totius prope populi interitu, immissis assiduis cladibus, sterilitate, fame, intestinis dissidiis, externis ad postremum bellis. Nec minus Aetoli calamitatum, quibus premebantur, omnium Dianam effectricem habebant ad sacrificiales Oenei epulas haud adhibitam, ac propterea *δεια ποιουσαν και σχετλιαζουσαν*, ut Lucianus irridens ait.¹⁴⁾ Universus autem Graecorum exercitus apud Hom. *Il. α*, 42 ss. suadente Calchante pestem in castris suis saevientem magnamque sui partem abumentem ab Apolline immissam putabat, qui sagittis suis iniuriam et contumeliam ab Agamemnone Chrysaē, dei sacerdoti, filiam suam repetenti illatam ulcisceretur. Ipsi dii Homerici, quamvis nobis videantur magis ridiculi, quam terribiles, tamen pro illorum temporum ratione, ubi Homeri carmina in omnium manibus et ore versabantur atque ad ipsorum puerorum institutionem adhibebantur, non poterant non superstitionis animis timorem sui incutere. Nam, ut est apud Cic. *de nat. dd.* II, 28. §. 70, *et perturbatis animis inducuntur; accipinus enim deorum cupiditates, aegritudines, iracundias; nec vero dii bellis proclisque caruerunt, cum duo exercitus contrarios alii dii ex parte defenderent.* Hinc solam Patris Gradivi a Diomede Palladis ope vulnerati vocem tam terribilem fuisse narrat poeta, ut utrumque exercitum summus horror inva-

¹³⁾ Tetigit hoc iam Plutarch. in *lib. περι δεισιδαιμονιας*, *Opp. T. II. p. 168. lit. A. ed. Francof.* τον δεισιδαιμονα ita describens: *Ει και μικροτατον αντω κακον το συμπεπτωκος εστιν — παντων τον θεον αιτιεται, κακειθεν επ' αυτον ηκειν και φερεσθαι ζενυμα δαιμονιον ατης φησι, και, ως ον δυστυχησ ων, αλλα θεομισης τις ανθρωπος, υπο των θεων κολαζεσθαι, και δικην διδουαι* et *ib. lit. C.* Τω δεισιδαιμονι και σωματος αρωσια πασα, και χρηματων αποβολη, και τεκνων θανατοι, και περι πολιτικας πραξεις δυσημερεια και αποτενυξεις, πληγαι θεου και προσβολαι δαιμονος λεγονται. Exemplum vero huius rei vid. apud *eund.* in *lib. de his, qui sero a numine puniuntur*, p. 557. *lit. A.* Caeterum opinionis, infortunio aliquo hominum delicta puniri, vestigia insunt etiam in ss. II. v. c. *Ezech. XXXIII, 6.* Cf. tamen *Ioh. IX, 2. 3.*

¹⁴⁾ Vid. *lib. de sacrific.* T. II. p. 250. *ed Schmid.* Paullo ante dixerat: *Τα Αιτωλικα παθη, και τας των Καλυδωνιων συμφορας, και τους τοσόντους φορους, και την Μελεαγρον διαλυσιν, παντα ταυτα εργα φασιν ειναι της Αρτεμιδος μεμψιμοιρουσης, ότι μη παρεληφθη προς την θυσιαν υπο τον Οινεως· οντως αρα βαθεως καθικετο αυτης η των ιερειων διαμαρτια.*

serit.¹⁵⁾ Idem non solum cum aliis de saevis Erinnyibus loquitur, sed etiam singularem deam, *Aten*, a summo numine procreatam fingit, quae omne studium omnesque labores in eo ponat, ut hominibus noceat.¹⁶⁾ Cuius vero lectoris Virgilii animum non subit *saevae memor Iunonis ira* (*Aen.* I, 4.) quae *numine laeso dolens* (*ib.* vv. 8—11.)

— — — — — tot volvere casus
Insignem pietate virum, tot adire labores
Impulerit —

ut ipse Virgilius exclamet: *Tantaene animis coelestibus irae?*

Simili ratione poetarum tragicorum fabulae plerumque totae in eo versantur, ut homines saepe numero innocentes et integerrimae indolis vel ob delicta quaedam haud consulto admissa, vel duri fati necessitate oraculorumque effatis pressi, a diis iratis et vindictae cupidus vexentur, miserimisque casibus et cruciatibus obiciantur.¹⁷⁾

¹⁵⁾ Vid. *Il.* ε, 846—63. ubi inprimis vv. 862—3. ait poeta:

Τους δ' ἀρ' ὑπο τρομος εἶλεν Ἀχαιοὺς τε, Τρῶας τε
Διῶσαντας· τοσόν εβραχ' Ἀρης, ατος πολεμοιο.

De veritate autem talium fabularum fictionumque persuasum fuisse multitudini, testatur Cic. l. l. addens: *Haec et dicuntur et creduntur stultissime.*

¹⁶⁾ Vid. *Il.* τ, 90—95. ubi inter alia haec leguntur:

— — — Θεὸς δια πάντα τελεντα,
Πρῆσβα Διὸς θυγάτηρ Ἀτὴ, ἣ πάντα αταται
Ὀνλομενη — — ἦγε κατ' ἀνδρῶν κραατα βαινει
Βλαπτοσ' ἀνθρωποὺς.

¹⁷⁾ Vid. Plut. *de auid. poett.* c. 5. coll. Eberhardi *Apol. Socr.* T. II. p. 160. et 350. — Hugo Blair, qui in *Vorless. über Rhet. und schöne Wiss.* T. IV. *Prael.* 43. p. 224. *vers. theol.* idem observat et exempli causa Oedipum Sopholis, Euripidis Iphigeniam et Hecubam affert, hanc ob causam vituperat veteres poetas tragicos, iisque hac ex parte longe anteponit recentiores, qui malorum causas non ex effatis aut ira numinis repetant, sed ex ipsorum hominum vitiis et eventibus rerum naturalibus. Verissime quidem, si res ex nostra cogitandi ratione spectetur. Sed vir acutissimus parum memor fuisse videtur praeccepti, quod paullo post (*p.* 241. *fin.*) ipse constituit, *tempora esse distinguenda.* Fingebant enim veteres poetae fabulas suas et componebant ex suo aetatisque suae sentiendi et cogitandi modo, nostri ex nostro; utrique autem recte, comode ac bene. Ita et nobilissimi recentiorum poetarum, ut Shakespeare, Milton, Klopstock, Bürger, Goethe, Schiller, alii, praeconceptis quibusdam vulgi opinionibus sese accommodarunt, iisque haud infeliciter usi carminibus suis insigne decus et vim ad hominum animos delectandos et commovendos conciliarunt.

Neque vero ob iracundiam solam et ulciscendi libidinem, sed ob invidiam quoque et malevolentiam deos sibi timendos finxerunt veteres. Tantopere enim eos hominum nimis splendidae et constanti fortunae invidere putabant, ut si quando cuidam omnia ex voto successissent, isque magna bonorum copia afflueret, statim malevoli dii coniurati quasi exsurgerent, ad eum e pristino felicitatis statu in summam miseriam deiiciendum ac deturbandum. Sic narratur,¹⁸⁾ cum Polycrates, famosus ille Sami tyrannus, rebus secundis omnibus mirum in modum effloruerit, Amasin, Aegypti regem, qui hospitii foedus cum illo inierit, ei scripsisse: *Εμοι αισαι μεγαλαι εννημαι ονκ αρεσκουσι επισταμενω το θειον ως εστι φθονερον* ac propterea suasisse, ut id, quod ipsi esset carissimum e rebus suis, abiiceret ad invidiam deorum averruncandam. Cum igitur ille monitis his obtemperans gemmam suam signatoriam mirae pulcritudinis ac pretii in mare abiecisset, ea vero forte fortuna in pisce quodam in Polycratis culinam deportato rursus inuenta esset: Amasin, cui hoc renuntiavit Polycrates, solvisse hospitii ius cum eo initum, certissime persuasum, fore, ut ille numinis invidia ob nimiam fortunam misere serius ocius pereat. Eandem ob causam M. Furius Camillus, dictator, cum praeda, Vejis captis, spe sua et opinione longè maior esset, manus ad coelum tollens praecatus est: *Si cui deorum nimia sua fortuna populique Romani videretur, ut eam invidiam lentre suo privato incommodo, quam minimo publico populi liceret.*¹⁹⁾ Ex his allatis locis, exemplis et testimoniis iure concludi posse videtur, hanc divini numinis notionem timoris ac paene terroris plenam temporibus Christi communem atque vulgarem fuisse. Nec putaverim huic

¹⁸⁾ Vid. Herod. *lib.* III, 39—43. *Id.* *lib.* I, 34. ait, *ελαβεν εκ θεου νεμεσις μεγαλη Κροισον*, quoniam nempe antea erga Solonem sese fortunatissimum mortalium praedicavisset. Conf. etiam *lib.* VIII, 13. et Max. Tyr. *dissert.* V, 5.

¹⁹⁾ Vid. Liv. V, 21. coll. X, 13. ubi Q. Fab. Maximus consulatum sibi iam seni ultro oblatum hanc quoque ob causam recusasse dicitur: *Se fortunam ipsam vereri, ne cui deorum nimia iam in se et constantior, quam velint res humanae, videatur.* Ad hanc opinionem alludit quoque Virg. *Aen.* VI, 871 sq. et Seneca, seu quisquis ille tragoediarum scriptor fuerit, quando in *Hercule Oet. act.* III. vv. 8—9. Deianiram ita queritantem inducit:

Semel profecto premere felices deus

Cum coepit, urget; hos habent magna exitus.

Cf. etiam *μολογια* lunonis, qua *id. auct. Herculem fur.* exorditur, plena irae, odii, vindictae, malevolentiae, invidiae, furoris affectionibus, quos vulgo tribuunt poetae veteres deorum reginae

sententiae refragari, quod apud Cic. *de off.* III, 28. §. 102. legitur: *Commune esse omnium philosophorum, numquam nec irasci deum, nec nocere, adeoque, ut statim ab init. cap. 29. additur, Iovem non metuendum esse, ne iratus noceat, si quis iusiurandum violaverit; aut Balbi Stoici sententiam, qui apud eund. de nat. dd. II, 66. §. 167. contendit, non, si segetibus aut vinetis cuiuspian tempestas nocuerit, aut si quid e vitae commodis casus abstulerit, iudicandum esse, eum, cui quid horum acciderit, invisum deo esse.* Quod enim inter paucos quosdam philosophiae praeceptis imbutos constabat, id plebem aequae cognitum habuisse, quis crediderit? Atque hoc ipsum, quod philosophus iste opinionem hanc carpit, arguit, eam fuisse valde communem et vulgo usitatam.²⁰⁾ Imo tam alte insedit perversa illa de numine cogitandi ratio animis, ut post Christi adeo patefactam doctrinam plurimi imperii Romani incolae ethnico cultui dicati calamitatis publicae per irruptiones barbararum gentium ab exeunte sec. 4. imperio illatae causam in eo positam esse arbitrarentur, quod dii ob neglectum et contemptum per Christianos cultum suum irati essent. Vid. Schröckhii *hist. eccl. Tom. VII. p. 246 ss. et Tom. XV. p. 430 ss.*

§. 7.

Hactenus in formulis loquendi ac descriptionibus, quibus prisci homines numen ipsum et, quos ei tribuebant, sive sensus sive actiones insigniverunt, vestigia timoris a numine supremo, quo agitabantur, maxime perspicua deprehendimus: Haud obscuriora sunt, quae in *nominibus et appellationibus, quibus cultus huius numinis olim usurpabatur*, reperire licet. Ex iis enim recte concludi potest ad ingeniorum animorumque, e quibus sunt profecta, indolem, cui non possunt non ob intimam orationis et mentis coniunctionem saepe ex asse respondere. Ac primo quidem eius rei aliquam notam ipsum *religionis* vocabulum continet; vis enim eius, Cic. *de invent.* II, 22. §. 66. interprete, posita est in *metu*

²⁰⁾ Idem testatur Lucret. *de rer. nat.* V, 1217 — 24: ita canens:

— — *Cui non animus formidine divum
Contrahitur? cui non conrepunt membra pavore,
Fulminis horribili cum plaga torrida tellus
Contremit, et magnum percurrunt murmura coelum?
Non populi gentesque tremunt? regesque superbi
Conrapiunt divum perculti membra timore,
Ne quid ob admissum foede dictumve superbe
Poenarum grave sit solvendi tempus adactum?*

ac caerimonia *deorum*, quamquam alii aliter hanc vocem explicant. Hinc saepe etiam cum *formidinis* et *horroris* vocibus permutari, Drakenb. ad *Sil. Ital.* I, 82. docuit.²¹⁾ Idem observare licet in vocabulis *δεισδαιμων* et *δεισδαιμονια*, quae quamvis sensim in malam partem deflexerint et superstitionis in colendo numine significatum induerint,²²⁾ tamen primitus de cultu divino et religione simpliciter atque in bonam partem usurpatae esse videntur, cum huius notionis exempla apud scriptores haud raro occurrant.²³⁾ Clariora istius timoris vestigia usui loquendi in sacris libris obvio sunt impressa. In his enim verbum ירא (*timuit*) et quae inde ductae sunt dicendi formulae, cum de cultu numinis religioso et externo, tum etiam de animi erga illud sensibus usurpantur.²⁴⁾ Hinc ירא אלהים, vel אלהים אה vel מאלהים (*timens dei*, vel *deum*, vel *a deo*) hominem indicat cultus divini studiosum et in genere pium, probum, sanctum, morigerum;¹⁾ atque יראת יהוה (*timor Iehovae*) vel פחד אלהים (*pavor dei*) vel רעדה (*tremor*) aliave huius generis vocabula non solum de cultu divino in universum omni usurpantur, sed etiam de piis erga deum sensibus et obedientia mandatis eius praestita; isque timor tamquam summa et fons omnis

²¹⁾ Ita Cic. in *Orat. pro M. Fontejo* c. 9. §. 20. cum *religione* iurisiurandi *metum* deorum statim connectit; et Iust. XXII, 6. §. 1. scribit: *Terrebat eos portenti religio*, quia navigantibus sol defecerat; ad quem locum cf. Graev. in *adnott.* Lucretio autem solemne quasi est, religionis vocem ita usurpare; cuius rei infra exempla quaedam occurrunt.

²²⁾ Hoc significato usus est illis vocibus Plutarch. in l. supra iam l. *περι δεισδ.* s. *de superstitioso numinis timore*; qui omnino dignus est, quem totum super hac re conferas. Depinxit enim auctor *δεισδαιμονια*, tamquam verae pietatis, virtutis, sapientiae ac beatae vitae pestem, tam vividis coloribus, ut exinde intelligi queat, quam late patuerit et quanta vi regnaverit perniciosus ille timor in animis priscorum hominum.

²³⁾ V. c. *Act.* XVII, 22. c. XXV, 19. et apud Iosephum in *Antiquitt.* X, 3, 2. et in *decrett. Asiatt. pro Iudd. a Gronov. collect.* p. 6. quos locos Krebsius laudavit in *Observatt. Flavv. ad Act.* XVII, 22. p. 232. quem vide.

²⁴⁾ Ex. gr. *Ps.* XXXIV, 10. XL, 4. *Eccles.* XII, 13. *Ios.* XXIV, 14. 2 *Reg.* XVII, 35—39. Ultimus horum locorum imprimis huc pertinet; ibi enim ירא copulatur et commutatur cum עבד, pr. *servivit* deo tamquam domino, deinde *coluit* in universum; cum זכה, *sacra fecit*, et שמר את-החקים, *legibus obtemperavit*.

¹⁾ V. c. *Iob.* I, 1. *Ps.* XXXIV, 10. LXVI, 16. 2 *Reg.* XVII, 41.

sapientiae, virtutis ac felicitatis proponitur.²⁾ Hic vero loquendi mos tam vulgaris et communi usu receptus est, ut in graeco quoque sermone ab interpretibus V. T. servetur (cf. ll. ll.) atque non modo in libris apocryphis occurrat frequentissime,³⁾ sed etiam ad ipsos librorum N. T. auctores transierit, quamvis apud eos multo rarius reperiatur.⁴⁾ Ex his aliisque religiosi cultus ac pietatis erga deum appellationibus dicendique formulis ea de re maxime consuetis apparet, notioni supremi numinis timoris cogitationem ac sensum arctissime in hominum animis fuisse copulatum. Cum vero iste loquendi usus Christi quoque temporibus adhuc frequentaretur, recte sumere licet, rationem de deo cogitandi isti usui consentaneam tum temporis quoque locum obtinuisse ac viguisse.

§. 8.

Verum enimvero non verbis solummodo dicendique formulis prisci homines suum a summo numine timorem prodiderunt, sed factis quoque agendique ratione eum abunde et aperte declararunt. Nimirum in ipsis ritibus, institutis ac caerimoniis ad cultum sacrum pertinentibus clarissima istius timoris videre licet indicia. Primum enim inter omnes constat, nullam fere rem paullo graviolem sive publicam sive privatam apud veteres absque diis consultis esse susceptam. Aut enim extis inspiciendis, aut avium volatu, cantu, esu observando, aut innumeris aliis divinationis generibus animum deorum, faveantne et propitii sint an irati et malevoli, explorare studebant. Quodsi igitur haruspex aut alius quis vates deos iam non esse propitios, nec votis ipsorum annuere canebat: aut confestim ab incepto opere desistendum erat, aut deorum ira prius omnibus modis placanda. Hinc terrae motibus, lunae aut solis defectibus, somniorum portentis, aut aliis quibusvis prodigiis et monstris tantopere exterrebantur, ut de felici rerum suarum successu penitus desperarent, nec diis adversis quicquam

²⁾ Ex gr. *Ps.* II, 11. V, 8. XXXIV, 2. CXI, 10. *Proverbb.* I, 7. c. VIII, 13. c. X, 27. c. XIV, 26, 27. c. XIX, 23. *Iob.* XV, 4. ubi יראתו simpliciter religio est; coll. c. XXVIII, 28.

³⁾ V. c. *Tob.* IV, 21. c. XIV, 2. *Sirac.* I, 11—14. et pluribus aliis huius reliquorumque capp. versiculis, ut c. XV, 1. c. XXV, 11. c. XL, 26. 27. etc.

⁴⁾ Vid. 1. *Petr.* II, 17. *Ephes.* V, 21. *Apocal.* XIV, 10. 2 *Cor.* V, 11. et c. VII, 1. Hinc interdum etiam poenae divinae nomine *οργης του θεου* veniunt, v. c. *Ephes.* V, 6. *Rom.* II, 5. et c. IX, 22. Ita et cultores Iovae ex gentibus non circumcisi, qui dicebantur *Proselyti portae*, *φοβουμενοι του θεου* appellantur *Act.* X, 22. et c. XIII, 16. 26. ad quem loc. cf. *Krebsii lib. laud.* p. 220.

aggredi audent. 5) Negari quidem non potest, saepenumero istiusmodi rebus consulto et callide usam esse prudentiam eorum, qui vel belli duces vel domesticis rebus gerendis praefecti essent, ad multitudinem flectendam compellendamque, ut vel invita sapientissima imperatorum principumque consilia exsequeretur. 6) Sed non minus certum est, saepissime etiam superstitione illa omnem animorum vim fractam, et stolidi cuiusdam vatis, deos iratos inceptis adversari, profitentis voce prudentiam peritissimorum gravissimorumque virorum irritam factam esse impeditamque, quo minus felici gauderent consilia eorum eventu. 7) Cum vero universa haec superstitio tam vulgata et communi ac publica auctoritate sancita maximam partem numinis timore niteretur, hunc quo-

5) Vid. Meiners in *hist. doctr. de vero deo*, P. I. p. 211 — 17. qui eandem rem uberius exposuit, plurimisque testimoniis ex historia graeca petitis abunde probavit. Sunt inter ea multa quoque exempla virorum gravissimorum ac prudentissimorum, qui interdum ipsi tali superstitioni indulserunt, animo nondum penitus abstracto a vulgi opinionibus. E romana historia unus Livius, admodum diligens in eiusmodi rebus notandis, sexcenta exempla suppeditare posset; e quibus duo tantum maxime memorabilia afferre lubet. *Hist. XXIV, 10.* ait: *Prodigia eo anno multa nuntiata sunt; quae quo magis credebant simplices ac religiosi homines, eo plura nunciabantur* — multis dein enarratis addit: *Haec prodigia hostiis maioribus procurata sunt ex aruspicum responso; et supplicatio omnibus deis indicta est* — iam pergit *cap. 11: Perpetratis, quae ad pacem deum pertinebant, de rep. belloque gerendo consules ad senatum retulerunt.* *Id. XXVII, 23: Consules, inquit, religio tenebat, quod prodigiis aliquot nunciatis non facile litabant* — iam enarrans ea ait: *Minimis etiam rebus prava religio inserit deos* — deinde addit: *Horum prodigiorum causa diem unum supplicatio fuit, perque dies aliquot hostiae maiores sine litatione caesae, diuque non impetrata pax deorum. In capita consulum exitiabilis prodigiorum eventus vertit.*

6) Sic Plutarch. in *Themist.* refert, callidissimum hunc virum, postquam frustra τοῖς ἀθροῦσιν λογισμοῖς Atheniensibus persuadere tentasset, ut urbe relicta classe se defenderent contra Persarum impetum, ad divinas artes confugisse; ὥσπερ ἐν τραγωδίᾳ μεγάλην ἀγῶν σημεῖα δαιμονία καὶ χρησμούς ἐπηγεν αὐτοῖς. *Opp. T. I. p. 116. lit. D.*

) Ita *CS. Fab. Maximus* (narrante Liv. XXIII, 36.) *flumen traducere exercitum non audebat; occupatus primo auspiciis repetendis; dein prodigiis, quae alia super alia nuntiabantur, expiantique ea haud facile litari aruspices respondebant.*

que timorem in multitudinis animis isti superstitioni deditis perpetuo alere atque augere debebat. Quod eo magis perspicuum fiet, si ad rationem attenderimus, qua numen iratum placare ac reconciliare sibi eius favorem studebant veteres. Cum enim quodvis infortunium et calamitatem a diis vel iniuria quadam lacessitis et ad iram provocatis, vel invidia et malevolentia actis exacerbatisque repeterent: eos non precibus solum humillimis effundendis muneribusque amplissimis offerendis flectere satagebant, sed expiatorias quoque lustrationes, initiationes et sacrificia adhibebant, ut se contra deorum inimicitias munirent, eorumque irae aestum voluntariis cruciatibus aut animalium sanguine restinguerent. Vid. Meinersii *Gesch. aller Relig. Cap. X—XII.* Quodsi vero publica quaedam et gravior calamitas ingruerat diutiusque grassabatur, quam ut absque summo publicae salutis detrimento aut iactura longius ferri potuisset, tum brutorum sanguinem ne sufficere quidem ad superos inferosve placandos, sed humano opus esse putabant. Ita Calchas, ut ab antiquioribus temporibus incipiamus, cum Graecorum exercitus ob caesam ab Agamemnone cervam, Dianae sacram, ventorum iniuria nimis diu Aulide detineretur, taetro facinore (ut appellat Cic. *de off.* III, 25. §. 95. factum illud, quamvis aliam eius rationem afferat) leve quoddam delictum expiandum suasit, pronuntians

Sanguine virgineo placandam virginis iram

Esse deae.⁸⁾

Pari ratione apud Tyrios (ut narrat Curt. IV, 3. §. 23.) dura per Alexandrum obsidione pressos inter alia calamitatis publicae remedia etiam auctores quidam erant, ut ingenuus puer Saturno immolaretur; cuius iram sine dubio eam ob causam in civitatem exarsisse rebantur, quod hoc sacrum, olim consuetum, multis seculis intermissum esset. Certe Carthaginienses, quos hoc sacrum a conditoribus traditum usque ad excidium urbis suae fecisse idem testatur auctor, hanc tenuerunt rationem, cum in simili discrimine versarentur. Non solum enim, cum inter caetera mala etiam peste laborarent, homines ut victimas immolabant et impuberes admovebant, *pacem deorum sanguine eorum exposcentes*, teste Iust. XVIII, 6. §. 11. 12; sed etiam ab Agathocle, Siciliae tyranno, vexati et obsessi gratiam Saturni, ob neglectum cultum suum exasperati, quingentorum puerorum, eorumque magnam partem nobilissimorum, sanguine reconciliandam esse duxerunt; quod exemplum refert Meiners in hist. doctr. de V. D. T. I. p. 72. sq. *Idem ib.* p. 209. sq. demonstrat, ipsos Graecos barbaris illis ac literarum rudibus populis iamiam ingenii cultura ante-

⁸⁾ Ovid. *Metamorph.* XII, 28. 29. Vid. de eadem re elegantissimum Lucretii locum, lib. I, 85—102. ubi in fine poeta exclamat:
Tantum religio (i. e. metus deorum) potuit suadere malorum!

cellentes eadem crudeli ac foeda superstitione sese contaminasse.⁹⁾ Nec romana historia vacat cruentis eiusmodi sacrorum exemplis. Cum enim post funestissimam prope Cannas pugnam et publicis et domesticis cladibus affecti essent Romani, aliisque insuper prodigiis terrerentur: non solum Delphos miserunt sciscitatum, *quibus precibus supplicisque deos possent placare*, sed etiam, antequam oraculi responsum ad eos perlatum erat, ex suis ipsorum fatalibus libris sacrificia aliquot extraordinaria fecerunt. Inter quae Gallum et Gallam, Graecum et Graecam vivos sub terra in *locum iam ante hostiis humanis imbutum* demiserunt.¹⁰⁾ Porro de Gallis testatur Cic. in *orat. pro M. Fontejo*, c. 10. §. 21. eos usque ad sua ipsius tempora, si quando aliquo metu *adducti deos placandos* esse arbitrati sint, *hostiis humanis* eorum aras ac templa funestasse, et existimasse, *deos immortales hominum sanguine facillime posse placari*.¹¹⁾ Quamquam autem immanis illa et barbara

⁹⁾ Duo tantum ex allatis illic exemplis enarrabo maxime memorabilia. Nimirum cum Themistocles ante pugnam navalem prope Salamina sacra faceret, Euphrantidis vatis iussu cogebatur, trium pulcrorum nobiliumque iuvenum *καταρξασθαι και καθιερωσαι παντις ωμηστη Διονυσω προσευξαμενον* οὕτω γαρ ἅμα σωτηριαν τε και νικη εσσεθαι τοις Ἑλλησιν, ut refert Phantias apud Plutarch. l. l. p. 118 sq. Huic narrationi adde morem Atheniensium et Massiliensium, singulos quotannis homines horrendis execrationibus devovendi; ut numinum iras in eorum capita provocarent atque a caeteris civibus averterent. Apud Aristoph. *Plut.* 454. ad verba: *ω καθαραματε, Schol.* sic habet: *καθαραματα ελεγοντο οι επι καθαρσει λοιμον τινος η τινος ετερας νοσον θυνομενοι τοις θεοις. Τοντι δε το εθος και παρα Ρωμαιοις επεκρατησε.*

¹⁰⁾ Vid. Liv. XXII, 57. Habet cum ea re similitudinem quandam Deciorum celebratum factum, qui, *tamquam luendis periculis publicis piacula essent, ad auferendas coelestium, inferorum iras secum hostium legiones mactandas Telluri ac Diis Manibus dabant*, teste *eod.* VIII, 9. coll. lib. X, 28. Cotta quidem apud Cic. *de nat. dd.* III, 6. §. 15. contendit, fuisse hoc *στρατηγημα* quoddam *eorum imperatorum, qui patriae consulerent, vitae non parcerent*. Verum si vel in Deciis eiusmodi consilium fuerit, tamen multitudo longe secus iudicavit. Nec video, quale *στρατηγημα* fuerit M. Curtii in patentem terrae hiatus sese proicientis, qui etiam pro salute populi Romani se devovisse credebatur. Vid. Liv. VII, 6.

¹¹⁾ Haec non oratorum more a Cicerone in rem suam nimis exaggerata esse, testis est Iul. Caes., qui lib. VI. *de bello Gall.* c. 16. refert, publice privatimque apud hanc gentem eius generis sacrificia instituta fuisse, *quod, pro vita hominis nisi vita hominis reddatur, non posse aliter deorum immortalium numen placari arbitrabantur*.

consuetudo hominum immolatorum, quae apud plurimos antiquioris aevi populos invaluerat,¹²⁾ Christi temporibus apud quosdam eorum cultiores ac politiores dudum obsoleverat: perversa tamen de deo cogitandi ratio, qua ista consuetudo nitebatur, perdurabat adhuc, atque tam altas in hominum animis radices egerat, ut ipsi theologiae christianae vestigia quaedam haud obscura inprimeret. Fuerunt enim, qui mortis, quam Iesus pro salute generis humani subiit, causam exinde repeterent, quod deus ob delicta hominum iratus iisque inimicus non nisi sanguine Christi effuso leniri et placari potuerit; cum tamen Iesus ipse eiusque discipuli longe aliam planeque contrariam mortis huius saluberrimae rationem afferrent, nempe impensum dei amorem erga miserum genus humanum.¹³⁾ Recte igitur colligimus, Christi aetate longe maximam generis nostri partem ita erga summum numen affectam fuisse, ut illud metuere magis et tamquam dominum severum revereant, quam parentis instar amarent ac colerent. Ista enim de deo cogitandi ratio ab antiquissimis inde temporibus¹⁴⁾ ad posteriora saecula tradita ita quasi inveterata fuit et infixata in animis hominum, ut aegre posset evelli rursus ac penitus eradicari. Hinc non sine omni veri similitudine coniecerunt quidam ac contenderunt, universam dei cognitionem atque cultum a timore ob horribiles quosdam naturae eventus, fulgura, tonitrua, maris aestum, terrae motus, reliqua, originem traxisse.¹⁵⁾ Verum si vel ista ratio

¹²⁾ Vid. Meinersii *Gesch. aller Rel.* cap. 10. §. 8. not. b. et §. 9. tot. inpr. vero not. e. Etiam Anglus quidam, Bryant, accurate hanc rem exposuit; sed libri ab eo conscripti copia nobis non facta est. Cf. Iselini *Gesch. d. Menschh.* T. I. lib. 3. c. 19. p. 284.

¹³⁾ Vid. *Ioh.* III, 16. *1 Ioh.* IV, 9. 10. *ad Rom.* V, 6—8. et *ad Thessal. ep.* 2. c. II, 16. Cf. etiam Morus in *Epitome* P. IV. c. 1. p. 122 ss. *ed. alt.* Eberhard in *Apol. Socratis.* T. I. p. 86 ss. et Spalding in *Gedanken üb. den Werth der Gefühle im Christenth.* p. 123 ss. *ed.* 2.

¹⁴⁾ Reperiuntur iam in narratione de lapsu primorum hominum (*Gen.* III, 8 ss.) et caede Abelis per Cainum (c. IV, 11. 12.) eius rei indicia quaedam.

¹⁵⁾ *Quid mirum*, philosophatur Lucretius (l. e lib. V. supra l.)

*Quid mirum, si se temnunt mortalia saecula,
Atque potestates magnas mirasque relinquunt
In rebus vires divum, quae cuncta gubernant.*

Etiam *Cleanthes*, nobilis Stoicae disciplinae philosophus, deorum notionem ex parte saltem inde informatas esse statuit, teste Cic. *de nat. dd.* II, 5. init. Notus est *Humius*, recentior huius sententiae

minus probatur, facile potest alio modo illius timoris origo indagari. Cum enim ea sit imbecillitas humani animi, ut ab initio sensibus indulgeat et phantasiae, sero autem nec sine magna difficultate variisque erroribus meditando ac ratiocinando ea assequi discat, quae sunt a sensibus et rebus in eos incurrentibus remota: non possunt non homines, quando de naturis ac potestatibus humana elatioribus, imo suprema aliqua cogitare incipiunt, humano more de iis cogitare. Iam cum omnes fere antiquitatis populi sibi haberent persuasum, deos suos humana forma et artibus nostro corpori haud absimilibus gaudere, debebant etiam animum eorum *αὐθροσπονιᾶθως* effingere. Quidni igitur illos iracundos, aemulos, inimicos, malevolos, irritabiles, atque hinc tremendos putarent, cum eosdem in libidinem quoque et voluptatem omnis generis propensos esse crederent?¹⁶⁾

§. 9.

Hactenus conditionem generis humani Christi aetate ex ea parte consideravimus, qua deum eiusque cultum spectat, vidimusque, totam fere religionem timore numinis summi nixam fuisse. Accedimus iam ad alterum, quod ex instituti nostri ratione ad hanc conditionem explicandam pertinet, atque in *modo* versatur, *quo erga alios sui generis affecti erant homines illorum temporum*. Ad quam rem investigandam via nobis iam praemunita videtur. Cum enim homines deos suos ita effingerent, uti ferebat ipsorum ingenium, iisque inter alia etiam partium studium, malevolentiam, invidiam, iracundiam, crudelitatem et inimicitiam quandam erga genus humanum tribuerent: videtur inde concludi posse, homines ipsos, eiusmodi deorum cultores, iisdem fere affectionibus obnoxios et in eadem vitia pronos fuisse. Ne vero quis forsitan nos iniquioribus illis antiquitatis censoribus annumeret, qui quam maxime delectantur inquirendis, enarrandis et amplificandis veterum erroribus ac vitiis, ut nempe recentiorum laudes eo magis exsplen-

patronus. Vid. quae contra monet Eberhard in *Apol. Socratis*. T. II. p. 469 sq.

¹⁶⁾ *Ἐρωτικὸν καὶ εἰς Ἀφροδίτην κερχμενὸν* Iovem dicit Lucian. lib. I. p. 255. Et *Velleius* apud Cic. *de nat. dd.* I, 16. init. ait: Poetae et ira inflammatis et libidine furentes induxerunt deos, feceruntque, ut eorum bella, pugnas, proelia videremus, odia praeterea, dissidia, discordias, querelas, lamentationes, effusas in omni intemperantia libidines etc. Fuisse autem multitudinem vel inter Graecos literis excultos foedae superstitioni deditissimam, anilibusque de diis suis fabulis omnem habuisse fidem, exemplis quibusdam docuit Bartholemy in *itinere Anacharsis iun. per Graec.* T. V. p. 192—5. *vers. theot.*

descant: hoc praesertim loco praemonendum videtur, nos non omnes ac singulos eodem habere loco, omnibusque eandem pravitatem tribuere. Fuisse enim omni tempore, qui a vulgari sentiendi agendi que ratione sive naturae bonitate excitati sive aliarum rerum opportunitate adiuti discederent, quis non concesserit? Sed dum hic nobis res est cum universo humano genere eiusque indole, singulorum quidem virtutem ac praestantiam lubenter agnoscimus et vehementer admiramur, verum in hac disquisitione iure praetermittimus. Hac cautione adhibita fidenter contendimus; hominum Christi aetate viventium indolem positam fuisse in *animi quadam ferocia, illiberalique φιλαυτιε*.

§. 10.

Ad hanc sententiam probandam primum provocamus ad id, quod a priscis hominibus *naturae humanae excellentia et dignitas, iuraque inde oriunda et officia magnam partem neglecta et paene ignorata fuerunt*. Apparet hoc iam e more veterum, antea commemorato, hominibus interdum pro victimis utendi, eosque inprimis in sacris funebribus ad mortuorum manes honorandos et placandos mactandi; ¹⁷⁾ quod quam indignum sit praestanti hominis natura, nemo non agnoscit. Sed longe magis illud fit perspicuum e dura et inmani ratione, qua in gerendis bellis utebantur veteres. Saepenumero enim tanta cum atrocitate tamque capitali odio inter eos decertabatur, ut non homines cum hominibus litigasse, sed belluas cum belluis conflictatas esse putes. Conspicere enim non raro licet regiones vastatas, moenia diruta, urbes incensas, fana expilata, opes direptas, mulieres stupratas et cum reliquis incolis, nisi forte universa gens aut mares certe ad interuicium usque delerentur, in duram servitutem abactas. Cui non in mentem veniunt bella inter Israelitas et Cananaeae finitimarumque regionum incolas gesta? quae quamvis a quibusdam theologis tamquam necessaria ad conservandam veram religionem excusata fuerint, tamen quoad omnia, quae in ipsis atrociter, crudeliter, et immaniter ab Israelitis ipsis eorumque ducibus facta sunt, vix defendi posse videntur. ¹⁸⁾ Porro Chaldaeorum Assy-

¹⁷⁾ Sic Achilles δωδεκα Τρωων μεγαθυμων υιους εσθλους; ferro trucidatos una cum Patroclo in huius honorem igne cremandos rogo imposuit, narrante Hom. *Il. ψ.* 175 ss. Cf. Caes. *de bel. Gall.* VI, 19 ult. Narrante Sueton. *Octav.* c. 15. hic imperator trecentos Perusinos ad aram Divo Iulio exstructam hostiarum more mactavit. Quod quamquam poëtae et vindictae causa fiebat, tamen speciem sacrificii habebat crudelissimi. Ita et Polyxena ad Achillis tumulum mactata fertur. Ovid. *Met.* XIII, 440.

¹⁸⁾ Vld. *Ios.* VI, 21—26. c. VIII, 24—29. c. IX, 20—27. c. X, 19—40. c. XI, 10—14. 2 *Sam.* VIII, 1—14. c. XII, 30. 31.

riorumque in Palaestinam expeditiones, cum regionis devastatione, urbis ac templi destructione et expilatione, incolarumque debellatorum, quam vulgo dicunt, captivitate coniunctas, quis ignorat? Quis Graecorum contra Troiam commune bellum? in cuius fatali exitu, qui multis civitatibus ruinam, nobilissimis vero civibus vel mortem vel exilium et servitutem attulit, describendo seriores poetae largissimam ingenii exercendi materiam reperisse sibi visi sunt. Nec multo humaniores maioribus suis sese ostenderunt Athenienses, qui Aeginetis devictis pollices praecidebant, ne amplius naves dirigere et classe valere possent, quod facinus Cic. *de off.* III, 11. init. recte reprehendit, quia *hominum naturae, quam sequi debemus, maxime inimica crudelitas*. Attamen non est, quod *idem* alio loco¹⁹⁾ suos tantopere celebret ob justitiam et aequitatem in bellis gerendis servatam; nam romana quoque historia multa durioris, qua olim conflictabatur, rationis suppeditat exempla. Quamvis enim auctor ille priscos Romanos in decertationibus suis cum finitimis populis propterea laudet, quod multos eorum in civitatem acceperint: tamen haud scio, an iustum, aequum, hominumque natura dignum sit, ita aliquem in civitatem accipere, uti apud Liv. I, 29. factum esse legimus. Punica vero bella, imprimisque tertium, non pauciora Romanorum iniquitatis et ferociae, quam Poenorum perfidiae et crudelitatis (si modo fides Romanis hâc in re habenda est) specimina exhibent. Numantiae autem et Corinthi eversionem ac disturbancem quis potest defendere? quarum urbium altera Romanorum imperio et gloriae ne poterat quidem umquam obesse, altera vero per loci opportunitatem, quae aliquando ad bellum faciendum potuisset adhortari,

¹⁹⁾ Lib. I. *de off.* c. 11—13. ubi praeclara quidem circa bella gerunda praecepta reperies; sed (uti bene observavit Garve ad h. l. in adnot. et commentt. vers. horum libb. theot. adiectis, P. I. p. 115—20.) in his ipsis quaedam insunt, quae neque cum Ciceronis ipsius praeceptis, neque cum humanitate satis conveniunt. Deinde vero ex praeceptis libelli alicuius philosophici non potest hac de re disceptari, sed ex rebus in facto positis, quas historia tradit. Haec vero docet, Romanos saepe post partam adeo victoriam sese inhumaniores gessisse. Nam, ut hoc unum afferam, consuetudo debellatos principes in triumphi solemnitate publicae contumeliae obiciendi, prodit sane insolentiam et feritatem, quae aliorum dignitati et iuribus parum reverentiae habet. Hinc Theophylact. ad *Hebr.* VI, 6. παραδειγματιζειν per θριαμβειν et κατασχνην explicat. Cf. *Coloss.* II, 15: Digna est etiam, quae conferatur, oratio, quam Fessler in *Marco Aurelio* P. III. lib. 4. p. 260 ss. ab hoc imperatore habitam esse fingit. Bene enim exponit Romanorum multum celebratam, sed parum humanam in oppugnando toto orbe fortitudinem. Vid. quoque Eberhardi *Apol. Socr.* T. I. p. 326.

iustam disturbandae et exspoliandae florentissimae civitatis causam non praebuit. Hinc ipse Cic. ll. ll. facta haec improbat, atque utilitatis specie peccatum esse fatetur. Praeter hanc in bellis gerendis inhumanitatem confirmatur sententia nostra multis aliis veterum consuetudinibus et institutis, quae animi quandam ferociam produunt. Inprimis servitus huc pertinet, quae, quamvis hominis natura prorsus sit indigna, tamen per antiquum orbem ubique fere gentium magnam hominum partem premebat. Nec horum tantum conditio erat saepenumero durior, quam fert humanae naturae ratio, sed feminarum quoque, liberorum et hominum plebeiorum, quippe qui apud multos priscos populos paene mancipiorum instar habebantur, ita ut nobiles, domini, mariti ac parentes eos impune vexare possent, atque adeo vitae ac necis potestatem in eos haberent.²⁰⁾ Porro spadonum usus in magna orbis antiqui parte frequentissimus, poenarum suppliciorumque immanitas et atrocitas,²¹⁾ ludorum spectaculorumque quorundam, inprimis gladiatoriorum, quibus Romani tantopere delectabantur, feritas et truculentia,²²⁾

²⁰⁾ Vid. Caes. *de bel. Gall.* VI, 13 et 19. Tacit. *de mor. Germ.* c. 25. Neque vero apud istas ferocios solummodo gentes haec inhumanitatis genera obtinuisse, sed apud cultiores quoque Graecos uxores paullo durius habitas esse, patribusque licuisse, recens natos infantulos, quos in terra depositos suscipere ac sustentare nollent, abiicere, vel ex Nepotis *Praefat. ad vitas suas* et ex veterum comoediis patet, quae plerumque agnitione puellae olim expositae finiuntur. Nota est praeterea gravis Helotarum servitus. Vid. Plutarch. in *Lycurgo. Opp.* T. I. p. 56 sq. inde a lit. E. Et quamvis, teste Xenoph. *de rep. Athen.* I, 10—12, benignior esset servorum apud Athenienses conditio, tamen huius rei rationem non ab humanitate, sed ab utilitate repetit Xenophon. Cf. Meinersii *Gesch. des weibl. Geschlechts*, P. I. inprimis Sect. 7. p. 313 ss. et Reitemeieri *Gesch. und Zustand der Slavery und Leibeigenschaft in Griechenl.* Berol. 1789. 8.

²¹⁾ Vid. Caes. *ib.* c. 16. et Tacit. *ib.* c. 12. quamvis dubia sit eius fides referentis, *ignavos et imbelles et corpore* (vel, ut Lipsius legi vult, *torpore*) *infames coeno ac palude, iniecta insuper erate, mersos fuisse.* Simile tamen institutum fuit apud Lacedaemonios, penes quos arbitrium tollendi partus quidem non erat; at tamen *των φυλετων οι προεβντατοι, καταμαθοντες το παιδαριον, ει ενπαγες ειη και υρωμαλειον — το αγεννες και αμορφον απεπεμπον εις — τον βασιθαρωδη τοπον, ως ου — τη πολει αμεινον ζην το μη καλως ενθης εξ αρχης προς ευεξταν και υρωμην πεφνκος.* Vid. Plutarch. *ib.* p. 49. lit. D. sq. E contrario *homicidia* apud Germanos certo tantum armentorum ac pecorum numero luebantur. Tac. *ib.* c. 21.

²²⁾ Lactant. *institut.* VI, 20: *Adeo longe ab hominibus recessit humanitas, ut, cum animas hominum interficiant, ludere se*

aliique mores et instituta veterum, manifesto arguunt, eos iura et officia, quae competunt ac debentur humanae naturae, aut penitus ignorasse, aut saltem neglexisse. Habemus hoc ipsum expressis verbis confitentem. Cic. *de off.* III, 17. §. 69: Nos veri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus; umbra et imaginibus utimur; eas ipsas utinam sequeremur!

§. 11.

Sed ferox illa et illiberalis animi humani indoles etiam exinde patet, quod *veteres populi vehementer a se disiuncti erant, et sempiterna fere agitabantur discordia.* Quam quidem rem quamvis Polybii testimonio admodum gravi satis confirmare possemus, cum ille in proemio historiae suae idem observet:²³) tamen ne in tali re auctoritati magni alicuius viri nimium tribuere ponderis videamur, paucis eam porro illustremus. Ac primo quidem hanc in rem commemorari posset hoc, quod magna pars veterum populorum tam rudis erat et omnis elegantioris culturae expers, tantoque animi quasi torpore, ut quisque suis tantummodo rebus studeret, atque contentus, si sibi met ipsi ea praesto essent, quae victui cultuique in quemvis diem necessario sufficerent, reliquos plane non curaret, nisi forte hanc ob causam, ut alterum sede sua pelleret rebusque eius ipse potiretur. (Cf. Thucyd. I, 2). Sed cum omnibus omnium temporum hominibus, qui non nisi venando, piscando, pascendo, forte et agro colendo vitam tolerant, hoc commune et quasi proprium sit, imo esse debeat, ut ab aliorum hominum ac populorum societate et communitate separati vivant, nolumus id quidem urgere. Consideremus potius eas gentes,

opinentur — quaero, an possint iusti homines esse, qui constitutos sub ictu mortis ac misericordiam deprecantes, non tantum patiuntur occidi, sed et flagitant, feruntque ad mortem crudelia et inhumana suffragia — irascuntur etiam pugnantibus, nisi celeriter e duobus alter occisus est, et tamquam humanum sanguinem sitiunt, oderunt moras. — *Hac consuetudine imbuti, humanitatem perdiderunt.* Cf. Sen. *ep.* 7. et Liv. XLI, 20. Quae ad excusandos Romanos horum ludorum spectandorum cupidos avertit Fessler in *Marc. Aur.* lib. I. p. 56 sq. non sunt magni momenti.

²³) Vid. lib. I. c. 1 — 5. Auctor ibi totus in eo est, ut demonstret, antequam Romanum imperium in tam immensam excreverit molem, numquam homines regionibus, legibus, institutis, consiliis, caeterisque rebus tam diversos uno aliquo regimine arctius coniunctos fuisse, adeoque neminem antea universalem quandam historiam conscribere studuisse ac potuisse, sed omnes solius patriae res gestas exposuisse; nam *εν τοις προ τουτων χρονοις*, inquit cap. 3, *ωσανει σκοραδας ειναι συνβανα τας της οικουμενης πραξεις.*

quae legibus, literis, opibus, rerumque magne et fortiter gestarum fama olim inclaruerunt, ceterisque cultiores, politiores ac potentiores fuerunt, ac videamus, utrum inter has arctior quaedam et amica coniunctio obtinuerit. Iam vero Iudaei ob singularem, qua utebantur, disciplinam civilem aequae ac sacram valde memorabiles eo ipso, quod moribus, institutis, legibus totoque religionis cultu (tamquam *μεσοτοιχω τιμι του φραγμαον*, *Ephes. II, 14.*) a reliquis populis omnibus differebant, tantopere ab his seiuncti erant, ut commercia cum exteris tamquam profanis et *αμαρτωλοις* aversarentur. Atque eadem fere ratione Aegyptii, ad quorum normam Iudaica disciplina magnam partem conformata erat, peregrinorum, quos vehementer contemnebant, consuetudinem refugiebant; eorumque sacerdotes inprimis sibi cavebant, ne arcanas suas disciplinas reconditasque sapientiae copias (si modo quas habebant) alienigenis patefacerent. Phoenices quidem eorumque coloni, Carthaginenses, non poterant non mercium emendarum vendendarumque causa per navigationem cum multis aliis populis coniunctionem quandam inire; verum haec coniunctio unice mercaturam et inde comparandas divitiarum potentiamque spectabat, nec ad animos copulandos humanitatisque officii sibi invicem devinciendos instituta erat. Quanto pere autem Graeci atque Romani externos populos contemtu habuerint, vel ex eo patet, quod eos omnes *barbaros* vocabant, ²⁴⁾ nec quicquam apud ipsos maiorem habebat vim, pretium atque honorem, quam civitatis ius. Atque inter hos erant adeo legumlatores tam inimici erga peregrinos, ut eos urbis usu prohibendos exterminandosque suaderent, quod recte *Cic. de off. III, 11. §. 47. inhumanum* vocat. ¹⁾ Haec autem antiquorum populorum disiunctio saepenumero graves inimicitias ac frequentissima bella pariebat. Nam qui inter eos paullo cordatiores erant ac fortiores, alios aut continuo vexabant, aut imperio suo subiicere studebant.

²⁴⁾ Idem tamen faciebant Aegyptii quoque teste Herodoto II, 158: *Βαρβαρονς δε παντας οι Αιγυπτιοι καλεουσι τους μη σφισι ομογλωσσους.*

¹⁾ Idem lege sancitum erat apud Spartanos, quos Lycurgus tantopere ab exterorum consortio abhorreere voluit, ut nec ipsis *αποδημειν*, nec peregrinis *αθροΐζεσθαι επ' ουδενι χρησιμω και παρεισρειν εις την πολιν* liceret. Qua in re quamvis consilium satis probabile sequeretur Lycurgus, tamen lex ipsa dura erat, eandemque suadebat ferociam, quam omnia fere Lycurgi instituta prae se ferebant. Vid. *Plutarch. l. l. p. 56. lit. C* et *D. Longe mitior erat apud Athenienses των μετοικων* conditio, quippe quibus *ισηγορια προς τους αστους* concessa erat; sed statim addit causam *Xenoph. l. l. hanc: Διοτι δειται η πολις μετοικων, δια τε το πληθος των τεγγων, και δια το ναυτικον.*

Sic de Parthis Iust. XLI, 3. §. 7. 8. asserit, fuisse ingenia genti tumida, seditiosa, fraudulenta, procacia; quippe *violentiam viris, mansuetudinem mulieribus* assignabant; semper aut in *externos* aut in *domesticos* motus inquieti. Atque apud veteres Germanos civitatibus maxima laus erat, quam latissimas circum se vastatis finibus solitudines habere; hoc *proprium virtutis* existimabant, *expulsos agris finitimos cedere*, teste Caes. de bello Gall. VI, 23. ²⁾ Idem de Gallis refert (c. 15.) ante suum adventum fere quotannis apud eos aliquod bellum accidere solitum esse, *uti aut ipsi iniurias inferrent*, aut illatas propulsarent. Hinc Galli Romanis quaerentibus, *quid ipsis in Etruria rei esset*, ferociter respondebant, *se in armis ius ferre, et omnia fortium virorum esse*; ut Liv. V, 36. testatur. Neque vero minus iste mos finitimas regiones incursionibus vexandi in Graecia obtinuit; idque non antiquiori solummodo aetate, qua elegantiori cultura bonarumque civitatum institutis adhuc destituebantur incolae, sed serioribus adeo et politioribus temporibus. ³⁾ Varia autem et multiplex civitatum, in quas Graecia divisa erat, forma, eorumque perpetua aemulatio; sempiternorum dissidiorum semina sparsit; nec umquam arctius coniungebantur; nisi communis utilitatis causa ad suam libertatem contra potentem aliquem hostem vindicandam. Quae quidem dissidia Macedonum irruens vis sedavit atque compescuit, sed ita, ut stricto ense simul per magnam orbis terrarum partem grassaretur, omniaque elegantioribus quidem Graecorum moribus ac literis, sed una etiam effuso sanguine repletet. Pari ratione ante Alexandrum Assyrii quoque, Aegyptii ac Persae variis temporibus terrarum orbem vastando peragrarunt, multosque populos imperio suo aliquamdiu connexos tenuerunt; ac tandem Romani, qui a regni sui primordiis praedonum more vicinos populos omnes vexaverant eorumque regiones invaserant, sensim sensim-

2) Paulo post idem affirmat, *latrocinia* apud eos nullam habuisse infamiam, *quae extra fines cuiusque civitatis fierent*. Conveniunt autem cum hac Germanorum feroci indole a Caesare descripta, quae Tac. de moribus eorum c. 14. refert: Si civitas, in qua orti sunt, longa pace et otio torpeat, plerique nobilium adolescentium petunt ultra eas nationes, quae tum bellum aliquod gerunt; et paullo post: Nec arare terram aut expectare annum tam facile persuaseris, quam vocare hostes et vulnera mereri; *pigrum quinimo et iners videtur, sudore acquirere, quod possis sanguine parare*.

3) Testatur utrumque *Thucyd.* I, 5. his verbis: *Oi Έλληνες το παλαι ετραποντο προς ληστειαν — ονκ εχοντος πω αισχνην τουτου του εργου, φεροντος δε τι και δοξης μαλλον.* Porro: *Αηλονσι τουτο Ηπειρωτων τινες επι και νυν, οīs κοσμος καλος τουτο δεσεν*, et paullo post: *Και μεχρι τουδε πολλα της Έλλαδος τω παλαιω τροπω νεμεται.*

que insatiabili belligerandi libidine eo pervenerunt, ut universum, uti iactabant, terrarum orbem imperio suo subiicerent, plurimasque gentes sibi invicem arctius quam antehac copularent. Verum haec coniunctio non ab animorum concordia et humanitate, sed ab armorum vi ac ferocia ipsa profecta erat. Inde patet, id, quod Cic. *de off.* II, 13. §. 45. de suis affirmat, *semper fere bella gesta esse*, iure meritoque de omnibus antiquis gentibus affirmari posse, adeoque veram et diuturnam coniunctionem et concordiam priscis temporibus inter eas locum non habuisse.

§. 12.

Neque vero minus inde intelligitur, illa aetate *humanitatem atque erga alios benivolentiam angustissimis finibus circumscriptam fuisse*. Apud plurimos enim hae virtutes erga eos tantum sese exserebant, a quibus alia commoda et emolumenta expectari poterant. Quod enim in genere monet Cic. *de off.* II, 20. §. 69. quodque semper et ubique in magna parte hominum locum habuit, et etiamnum habet, *a quo expeditior et celerior remuneratio fore videatur, in eum fere esse voluntatem propensioem*: id inprimis iis valere debebat temporibus, quibus nec iura aliorum, quae ipsa secum fert naturae humanae ratio, satis agnoscebantur, nec officia iis debita, quos eiusdem naturae communio invicem copulavit, rite praestabantur. Quodsi enim (ut Iust. l. supra l. sub fin. cap. de Parthis perhibet) *ne fides quidem* dictis promissisque ulla, *nisi quatenus expedit*, quomodo putes humanitatem, beneficentiam, liberalitatem, caritatem erga omnes exercitam fuisse lucri spe adempta? Certe Cic. *de off.* I, 15. fin. praecipiens, in beneficiis exhibendis ei potissimum opitulandum esse, qui maxime opis indigeat, addit: *Quod contra fit a plerisque; a quo enim plurimum sperant, et potissimum inserviunt.*⁴⁾ Impellit tamen vel ipsa natura vel alia qua ratio multorum animos hominum ad meliorem honestioremque sentiendi agendique cum aliis rationem. Quos enim aut amicitiae, verae illius et candidae, vincula, aut hospitalitatis iura olim certe consueta, aut sanguinis generisque communio copulavit arctius, ii fere ad humanitatis officia sibi invicem praestanda et ad mutuam benivolentiam promtiores sunt ac paratiores iis, quos nulla intercedit eiusmodi ne-

⁴⁾ Conqueritur de hac illiberali aetatis suae indole Ovid. in *ep. ex Ponto* lib. II. ep. 3, 7—20. e quibus praeclaris versiculis hos tantum descripsisse sufficiat:

Vulgus amicitias utilitate probat.

Cura, quid expediat, prius est, quam quid sit honestum:

Et cum fortuna statque caditque fides.

Nil, nisi quod prodest, carum est; i, detrahe menti

Spem fructus avidae, nemo petendus erit.

cessitudo. Has igitur coniunctiones sancte observasse et pie coluisse veteres, quis quaeso negaverit? Sancta ipsis inprimis erant hospitalitatis iura, quae et decoris honestatisque et utilitatis causa magni facienda esse praecipit Cic. *de off.* II, 18. ult. ⁵). Nec minus gaudet antiquitas magnis et celebribus exemplis amicitiarum coniunctissimarum, gravissimarum, honestissimarum. Vid. *encl. ib.* III, 10. ult. et Virg. *Aen.* IX, 176—445. ⁶) Cognatio vero affinitasque omni tempore homines hominibus conciliavit mutuoque obstrinxit amore. Sed quo aetius haec vincula sive arbitraria sive naturalia homines priscos connexos tenuerunt, eo laxiori fere et remissiori animo in humanitatis ac benivolentiae officiis praestandis erga eos se gesserunt, quibuscum tali ratione haud coniuncti erant. Ac fuerunt adeo, teste Cic. *de off.* III, 6. §. 28, qui palam profiteri non erubescerent: *Parenti se aut fratri nihil detracturos, commodi sui causa; aliam rationem esse civium reliquorum.* Quanto plures cogitaverint, parenti se aut fratri quidem benefacturos; reliquis hominibus non item! Verum si vel concedatur animi indolem humanam, benivolam aliorumque salutis studiosam, in veteribus fuisse nec tam raram nec tantis angustiis circumscriptam, ut non nisi utilitatis aut arctioris cuiusdam coniunctionis causa locum haberet: hoc tamen est certissimum, illam, si vel latissime patuerit, eos tantum complexam esse, qui eidem vel culti religioso vel civitati essent addicti, atque ultra patriae fines vix esse progressam. Patet quidem hoc iam ex iis, quae antea de populorum disiunctione et dissidiis diximus; accedebant tamen alia quaedam, quae illas res magis promovebant. Inprimis huc pertinet opinio de diis quibusdam peculiaribus, quae apud omnes fere prisci aevi populos invaluerat. Non solum enim quaevis domus atque familia gaudebat suis laribus ac penatibus; sed urbes quoque ac singulae civitates deos iactabant tutelares, quos inprimis colebant omnique honoris ac reverentiae genere prosequabantur; a quibus autem vicissim liberationem a periculis, auxilium et opem contra hostes implorabant atque expectabant; quod ad animorum disiunctionem et exacerbationem non poterat non multum conferre. Iudaeorum quidem plurimi Iehovam, *suum tantum sibi que proprium* deum putabant, qui ipsorum quidem rebus

⁵) Cf. etiam Cic. *de legg.* I, 10—12. et Hirschfeld *von der Gastfreundschaft; eine Apol. für die Menschheit.* Lips. 1777. 8.

⁶) Sunt tamen, qui heroicas illas veterum amicitias minus probent, quippe quae iis tantum praesidio fuerint, qui sub bonarum civitatum legibus non tuti ob iniuriis hominum violentorum vivere poterint. Quapropter Iselinus (*Gesch. der Menschh.* T. I. lib. 3. c. 5. ed. 5.) iudicat, defectum illarum nostrae aetati non dedecori, sed potius honori esse.

ac saluti prospiceret, caeteras autem gentes abominaretur; adeoque ipsi quoque has detestabantur. Satis autem notum est, saepenumero dissidia gravissima atque intestina bella et crudelia apud veteres Aegyptios inde orta esse, quod singuli Nomi singulas bestias vel tamquam sanctas colebant, vel aversabantur tamquam immundas; nam

Inter finitimos vetus atque antiqua simultas
Immortale odium — — summus utrinque
 Inde furor vulgo, quod Numina vicinorum
*Odit uterque locus.*⁷⁾

Ipsi Graeci et Romani, quamvis interdum peregrinas adeo religiones in urbes suas traducerent patriisque adiungerent, saepe tamen etiam iniustiores et inhumaniores erga eos erant, qui diverso a patrio religionis cultu utebantur.⁸⁾ Et quo maiori apud eos in pretio et honore civitatis ius erat, eo iniquiores se gerebant erga hos, qui illo iure non donati erant.⁹⁾ Nihil autem ipsis prius, nihil antiquius, nihil excellentius erat, quam caritas erga patriam. Exinde vero facile potest colligi, admodum vulgarem fuisse apud veteres eorum, qui *civium rationem dicerent habendam, externorum negarent*, sentiendi modum, quem Cic. *de off.* III, 6. §. 28. recte propterea vituperat, quod sic *dirimatur communis humani generis societas, ac beneficentia, liberalitas, bonitas, iustitia funditus tollatur*. Quae cum ita sint, equidem non putaverim afflicci a nobis iniuria veteres, si humanitatem eorum ac benivolentiam erga alios valde limitatam fuisse contendimus, eorumque animis ferocem quandam, illiberalem, suisque potius quam aliorum commodis studentem indolem tribuimus.

Pars secunda.

§. 13.

Sed cum omni tempore viri extiterint, praeclaris ingenii animique dotibus instructi, qui ultra vulgus saperent atque a super-

⁷⁾ Verba sunt *Iuvenalis*, excitata a Meinersio in *Vermischte Schr.* T. I. p. 212—17, ubi simul exempla quaedam huius rei ex historia attulit auctor. Cf. etiam Eberhardi *Apol. Socrat.* T. I. p. 236 ss.

⁸⁾ Exempla vid. apud Bartels in libro, qui inscriptus est: *Ueber den Werth und die Wirkungen der Sittenlehre Iesu.* P. II p. 62—82.

⁹⁾ Cf. *Act.* XVI, 37—39. coll. vv. 20—24. et c. XVIII, 17. ad quos locos vid. Interpret. De universa autem re, quam hactenus tractavimus, cf. etiam Reinhard in *Versuch über den Plan Iesu.* Sect. II. p. 119—132. ed. tert. et Iselin in lib. supra laud. T. II.

stitionis opinionibus et perditis moribus, quibus multitudo erat dedita, non discederent modo, sed etiam operam suam in eo collocarent, ut rectiora docendo hominum animos ad meliora informarent: horum virorum labores et studia eo magis a nobis in tali quaestione sunt perpendenda, quo facilius hac re ommissa in suspicionem incurrere possemus, nos esse parum aequos antiquitatis aestimatores, nostrarumque partium nimis studiosos. Pertinet enim non solum haec res ad accuratius perspiciendam vim ac veritatem eorum, quae in superioribus sunt exposita, sed potest etiam sine eiusmodi disquisitione non effici id, quod nobis iam efficiendum proposuimus. Ut enim intelligatur, principium doctrinae de moribus ab auctore christianae religionis constitutum temporibus eius atque consiliis *aptissimum* fuisse et *accommodatissimum*, omnino opus est, ut ostendatur, *ea, quae ante Christum ab aliis, qui de religione ac moribus praeceperunt, sunt prolata, ad pravam istam generis humani conditionem emendandam tollendamve minus apta et accommodata fuisse.* Ex decretis igitur ac praeceptis virorum, qui magna olim auctoritate asseclarumque numero floruerunt, ea imprimis sunt afferenda, quae modum spectant, quo animus erga deum hominesque affectus esse debeat; examinandaque vis et efficacia, quae in illis fuerit, ad numinis timorem infringendum animique ferociam et illiberalem *φιλαυτιαν* amoliendam.

§. 14.

Accedamus primum igitur ad antiquissimam ex hoc genere disciplinam, eam nimirum, qua *Moses* auctoritate divina instructus populares suos instituit; ac videamus, quaenam ea habuerit rectoris animi indolis praesidia. Nec potest negari, Mosen Israelitis talia de deo eiusque cultu tradidisse praecepta, quae et a superstitione illorum temporum penitus abhorrerent, et supremo numine longe digniora essent. Non solum enim deum non esse nisi unum, eundemque nequaquam esse sub ulla imagine fingendum colendumque saepius suis inculcavit; sed etiam dei benignitatem, misericordiam, clementiam, indulgentiam et insignem erga stirpem Abrahami favorem vehementer praedicavit, adeoque eum ab Israelitis vicissim summo amore et honore prosequendum esse praecepit.¹⁰⁾ Idem vero, cum praevideret, populum tam rudem, efferatum ac pertinacem,¹¹⁾

l. 7. c. 20. ubi de indole duorum istorum ex omni antiquitate maxime illustrium et ob sapientiam virtutemque celebratissimorum populorum, Graecorum nempe ac Romanorum, egregie disseritur.

¹⁰⁾ Vid. *Ex.* XX, 2—4. 6. c. XXXIV, 6. 7. *Deut.* IV, 23. 31. 35. 37—39. c. V. 6—8. c. VI, 4. 5. c. XXXII, 7—14.

¹¹⁾ Cf. *Ex.* XXXII, 9. c. XXXIII, 3. 5. c. XXXIV, 9. *Deut.* XXXII, 20.

eiusmodi illecebris ac momentis ad obedientiam divinis praeceptis praestandam et praeclara quaevis efficienda non posse compelli, longe saepius ac frequentius aut deum ipsum ita loquentem induxit, aut de deo ita cum Israelitis disseruit, ut non possent non magnam a Iehova suo timorem animo concipere. Minae enim ac poenae legibus additae, et preces, quibus Moses apud deum pro peccatis Israelitarum intercessit, semper fere sunt ab ira et zelo Iehovae, qui legum suarum violatores consumat ac perdat, petita; eo sine dubio consilio, ut nisi beneficiis divinis atque inde oriundo erga deum amore ad leges eius observandas allicerentur, certe minarum gravitate ac timore numinis a flagitiis et inprimis a foeda idololatria absterrentur.¹²⁾ Eandem ob causam Moses universam dei colendi rationem ita constituit, ut terror quidam animis Iudaeorum inculceretur, quo audacia compesceretur, contenterque pertinacia. Sistebatur enim deus tanquam rex, ad cuius solium nemo accedere deberet, quocum colloqui nemini liceret, nisi intercedente aliquo ministro, et cui tanta deberetur reverentia, ut sine summo periculo a mortalibus oculis non posset coram aspici.¹³⁾ Haec autem omnia ita sunt comparata, ut numinis timorem in Israelitarum animis non potuerint non alere et augere. Iam quod leges attinet, quas Moses suis scripsit ad rem publicam, animos, moresque eorum fingendos ac componendos, iterum infitias iri non potest, inter eas reperiri plurimas, quae iustitiam, aequitatem, humanitatem, benignitatem, liberalitatem et mansuetudinem suadeant.¹⁴⁾ Sed concedi etiam debet, inter easdem esse haud paucas paullo rigidiores ac duriores, ultionem adeo eandemque seram et immitem suadentes;¹⁵⁾ in multis vero humanitatem ac benignitatem intra fines popularium tantummodo concludi; erga externos autem sive tacite sive expresse maiorem Israelitis indul-

¹²⁾ Vid. *Ex.* XX, 5. c. XXII, 22. 23. c. XXXII, 10—12. *Lev.* XIX, 14. *Deut.* IV, 24—27. c. VI, 2. 13—15. 24. c. VII, 10. 11. c. XXVIII, 15—68. et *Ps.* XC.

¹³⁾ Vid. *Ex.* XIX. c. XX, 15—18. *Deut.* IV, 11—15. c. V, 5. 22—31. *Ex.* XXXIII, 18—23. coll. *ep. ad. Ebr.* XII, 18—24. ubi auctor hoc ipsum urget eamque ob causam feliciorē praediceat sortem Christianorum, quippe quibus liberalior religionis forma contigerit.

¹⁴⁾ V. c. *Ex.* XX, 10—14. c. XXI, 2. 3. 16. 17. 26—37. c. XXII, 20. 21. 24—26. c. XXIII, 1—12. *Lev.* XIX, 9. 11. 13—18. c. XXV, 39—43. *Num.* XXXV, 11—15. 22—25. coll. *Deut.* XIX, 6. *ib.* c. XV, 1—18. c. XXIV, 10 ss. c. XXV, 4.

¹⁵⁾ V. c. *Ex.* XXI, 21. coll. vs. 20. *ib.* vs. 23—25. *Num.* XXXV, 19. 26. 27. c. XIV, 21. c. XX, 10—17. c. XXIII, 2—7. c. XXV, 17—19.

geri licentiam.¹⁶⁾ Inprimis autem illud ferociam animi et inhumanitatem, erga extraneos praecipue, non poterat non alere, quod Israelitis, gentes inquilinas et finitimas penitus exstinguendas ac radicibus quasi exstirpandas esse, repetitis vicibus inculcabatur.¹⁷⁾ Neque illud hac in causa praetermittendum videtur, quod Israelitis legum divinarum tenacibus non nisi praemia ab huius vitae commodis et gaudiis petita Moses promittebat, immorigeris autem eiusdem moduli poenas comminabatur;¹⁸⁾ quod virtutis cultores efficere debebat parum honestos et liberales, sed lucri tantum spe ad recte facta invitatos. Itaque Mosaicam disciplinam satis quidem aptam dixeris ad consequendum id, quod legislatori illi in formando constituendoque populo suo erat propositum, universae autem priscorum temporum conditioni minus accommodatam, quippe quae nec contra numinis timorem, nec adversus ferocem et illiberalem animi indolem satis gravia et efficacia suppeditabat praesidia.

¹⁶⁾ Vid. *Lev.* XIX, 16—18. c. XXV, 44—46. coll. 39—43. *Ex.* XXI, 2. *Deut.* XV, 3. c. XXIII, 20. 21.

¹⁷⁾ V. c. *Deut.* VII, 2. 16. c. XX, 16. 17. c. XXV, 19. *alibi.* Equidem lubenter concedo, haec et multa alia, quae in Mosaica disciplina reprehendenda videntur, necessaria fuisse partim ob *σκληροκαρδιαν* populi, ut Iesus ipse testatur *Matth.* XIX, 8. partim alias ob causas, inprimisque hanc, ne gens, verioris religionis conservatrix, idololatrarum contagione pollueretur; vid. *Ex.* XXIII, 33. c. XXXIV, 15. 16. *Deut.* VII, 4. c. XX, 18. Attamen negari non potest, eiusmodi praecepta et instituta debuisse saevitiam quandam animis instillare, et quodammodo ansam praebere hostili illi adversus omnes, qui non Abrahamo sati, aut ipsorum cultui addicti essent, odio, quod Tacit. *histor.* V, 5. Iudaeis obiicit. Conf. Philostrat. *de vita Apollonii* l. V. c. 33. et Iuvenal. *Satyr.* XIV, 103. 104. Recte igitur Grot. *de ver. rel. Christ.* II, 12. apud Hebraeos, inquit, sane lex melior, sanctior disciplina; sed tamen *in populo impotentis irae dissimulata quaedam, aut etiam ipsis concessa*, ut vis in populos septem id meritos; *qua non contenti, omnes a se dissidentes crudeli odio sunt persecuti.* Hanc sine dubio ob causam Paul. *Ephes.* II, 14—16. legem Mosaicam *την εχθραν*, et *το μεσοτοιχον του φραγμου*, populares autem suos 1. *Thess.* II, 15. *πασιν ανθρωποις εναντιως* appellat. Id tamen ad nostra quoque tempora et hodiernos Iudaeos omnino esse applicandum, haud concesserim.

¹⁸⁾ Vid. *Deut.* VI, 17—19. 24. 25. c. VII, 11—15. c. XI, 1—28. c. V, 29. 30. c. XXIV, 19. c. XXVIII, tot. c. XXXI, 17. c. XXXII, 19 ss. *Ex.* XX, 12. etc. Idem observavit Grot. l. l. §. 9. et innuit auctor *ep. ad Hebr.* VIII, 6. dicens, Iesum suam *διαθηκην επι κριτικωσιν επαγγελιας* sanxisse, quam Mosen.

§. 15.

Iam vero ab iis gentis Iudaicae rectoribus et doctoribus, qui post Mosen divinitus excitabantur, multa quidem, quae huius disciplina manca et imperfecta reliquerat, sensim correctae, accuratius definitae, melius constitutae sunt, et universa doctrina ad maiorem perfectionem adducta; ¹⁹⁾ sed cum omnes in summa rei conditoris vestigiis insisterent, id, quod hic requirimus, non effecerunt. Quamvis enim in scriptis illorum virorum egregiae descriptiones maiestatis divinae, potentiae, benignitatis, liberalitatis, et favoris erga homines, imo erga animantia omnia reperiantur, atque Iehova erga gentem Israeliticam inprimis beneficentissimus huiusque tamquam peculii sui amantissimus celebretur: tamen in his ipsis vestigia quaedam insunt pravae illius opinionis, quasi deus in distribuendis beneficiis suis saepe pro lubitu et ex praëconcepto quodam amore agat, alios larga bonorum copia perfundens, alios vero negligens aut odio et ira persequens. ²⁰⁾ Hinc eae non tam efficaees fuerunt, ut numinis timorem, qui tam altus in animis radices egerat ac tot aliis rationibus aiebatur, abolere potuissent. Ex altera vero parte illud quidem satis aptum erat ad animi ferociam odiumque Israelitarum erga populos externos infringendum, quod Prophetae cives suos saepenumero ab omni fraude et malitia dehortantur, iis iustitiam, aequitatem, benignitatem erga miseros, egenos et oppressos commendant, atque praedicant fore, ut aliquando Gentiles quoque ad cultum Iehovae admittantur et ita cum Israelitis unum coetum sacrum efficiant: ²¹⁾ verum innumeri alii loci, ubi scriptores ss. inimicis suis dira quaevis imprecantur, eorumque calamitatem non sine animi sui laetitia quadam conspici videntur; aut in improbos et externos, quod sint animo a cultu Iehovae alieno et in remp. Iudaicam hostili, tanta vehementia invehuntur, ut iis poenas divinas omnis generis gravissimas comminentur; aut denique piis et probis bona praecipue externa, vitam longaevam, largam posteritatem, copiosos terrae proventus, victoriam de hostibus ac tutam terrae possessionem tamquam praemia virtutis proponunt ac promittunt — hi, inquam, loci, sen-

¹⁹⁾ Inprimis huc pertinent ii loci, in quibus ss. scriptt. de sacrificiorum usu ac fine, de vero deum colendi eiusque favore conciliandi modo per animum pium, gratum, obedientem, aequum, benignum et liberalem disserunt. Notavit eos et uberius hac de re disseruit Grot. I. V. §. 8. quem igitur vide.

²⁰⁾ Cf. *Pss.* LXV. LXVI. LXVIII. LXIX. LXXIV. CXXIV—V. CXXXV—VI. *Nahum.* I. *Hab.* III. *Zach.* I, 14. 15. *Muleach.* I, 2—5. *Ezech.* XXV.

²¹⁾ Vid. *Ies.* I, 17. c. LVIII, 6—11. c. LIX. et LXVI. *Ier.* VII, 6. *Mal.* I, 10. 11. etc.

tentiae et dicta favent sane feroci et illiberali animi indoli, certe ad eam emendandam tollendamve minus sunt accommodata. ²²⁾ Neque vero id magnopere mirandum est, cum universa illa disciplina suapte natura austerior esset et quasi servilis. ²³⁾ Istae labes igitur corrigi aut aboleri non poterant, nisi disciplina ipsa per Iesum sublata. Hinc multo minus a recentioribus sectis, quae, posteaquam doctores divinitus ad homines legati dudum extare desiissent, inter Iudaeos oriebantur, et Christi aetate magnopere vigeabant ac pollebant, eiusmodi correctio istius disciplinae, qualem hic requirimus, exspectari potest. Nam Sadducaei, quamvis primaria quaedam doctrinae publicae capita negasse ac de omni religione liberius cogitasse videantur, nihilominus tamen *promissionibus legis inhiabant, eoque nomine deum sibi sacrificiis, precibus, ieiuniis, aliisque cultus Levitici caerimoniis placare conabantur, ne iratum numen promissiones amplissimas e populo tolleret.* ²⁴⁾ Famosi praeterea erant ob feros et inhumanos mores, quibus erga sese invicem utebantur; ¹⁾ ob atrocitatem et rigorem in sentiis coram iudicio ferendis; ²⁾ et ob sempiterna cum Pharisaeis dissidia, quae saepe numero civilium motuum et multorum crudeliter factorum fontes erant atque causae. ³⁾ Pharisaeos autem, quamvis doctrinam de animi humani immortalitate

²²⁾ Pertinent huc multi locorum e Sc. s. hucusque iam laudatorum, quibus plurimi alii addi possent, nisi res satis nota esset, et a VV. DD. dudum observata et exposita. Vid. quae hanc in rem notavit Grotius, quem saepius iam laudavimus, *de ver. rel. Christ.* II, 8—16. coll. V, 6—11. ubi multa reperientur, quae vel ad confirmandam sententiam nostram, vel ad excusandos hac ex parte scriptt. ss. pertineant.

²³⁾ Propterea Paul. *ad Rom.* VIII, 15. eam πνευμα δουλειας εις φοβον — *ad Gal.* III, 24. παιδαγωγον — *ib.* c. IV, 24. διαθηκην εις δουλειαν γεννωσαν, et c. V, 1. ζυγον δουλειας appellat.

²⁴⁾ Verba sunt Willemeri cuiusdam, qui singularem *de Sadd. dissert.* scripsit, laudata a Bayle in *Dict. hist. et crit.* T. III. *art. Saduocens not.* G. lit. s. ed. Roterod. a. 1715.

¹⁾ Ioseph. *de bel. Iud.* II, 8. §. 14. ed. Haverc. Σαδδουκαιων δε και προς αλληλους το ηθος αγριωτερον, αι τε επιμειξιαι προς τους ομοιους απηγει ως προς αλλοτριους.

²⁾ *Id.* *antiqq.* XX, 9. §. 1. Sadducaei περι τας κρισεις ωμοι παρα παντας τους Ιουδαιους.

³⁾ Exemplum vid. apud *eund.* *ib.* XIII, 10. §. 5. 6. Magna quoque pars eorum fuisse creditur in immanibus factis, quae historia de Hyrcano, eiusque filio Alexandro, et Herode M commemorat. Defendere tamen eos conatur ab hac obiectione Bayle l. l. *not.* D.

lucidius exposuisse videantur, quam in libris V. T. tradita erat, tamen in caeteris rebus ad cognitionem dei et rationem eius colendi pertinentibus non ultra plebem, cui et praecipue accepti erant, sapuisse, ex superstitiosa eorum, curiosa et servili pietate apparet; quae tamen maxime ex foeda hypocrisi et avara lucranda cupidine oriebatur, atque cum iniuriosa erga eos, quos infra se positos aestimabant, insolentia odioque implacabili et inimicitia erga omnes secus de religione cogitantes coniuncta erat. Tantum igitur abest, ut huiuscemodi homines disciplina sua corruptae generis humani conditioni quoad religionem atque mores medelam aliquam attulerint, ut potius in ea populares suos magis confirmasse videantur.⁴⁾

§. 16.

Praeter Mosen, Israelitico-Iudaicae disciplinae auctorem, duo adhuc extiterunt in orientalibus terrae plagis viri, quorum praecpta et instituta ob insignem auctoritatem, quam et olim nacta sunt et hodieque magnam partem tenent, digna sunt prae ceteris, quae hac in causa paucis commemorentur. Eminent inter illos *Confucius*, cuius disciplina una cum populo, cui eam tradidit, multorum quidem laudibus ad coelum usque elata est. Attamen fuerunt etiam, qui argumentis haud contemnendis ducti ingenti istius populi et viri gloriae multum detrahendum esse existimarent. Namque non solum priscos Sinenses plures deos, singulis suas sedes atque munera assignantes coluisse, adeoque ostentis quibusdam exterritos numinisque iram et imminentes calamitates extimescentes, deos suos certis ritibus ac sacrificiis placare studuisse, sed ipsum quoque Confucium hos gentis suae errores ac superstitiones non modo non correxisse, sed colligendo eas et amplificando adeo confirmasse

⁴⁾ Vid. Domini nostri adversus eos sermones *Matth. XV, 1—20. c. XXIII, 2—33. et Luc. XVIII, 9—12.* Quo magis autem ex Iosephi *de bel. Iud.* l. I. testimonio Pharisaei φιλαλληλοι και την εις το κοινον ομογοιαν ασκουντες erant, eo paratiores quoque erant ad alios laedendos et infestandos, eod. teste, qui *Antt. XVII, 2. §. 4.* ait: Βασιλευσι δυναμενοι μαλιστα αντιπρασσειν, προμηθεις, κικ του προηπτου εις το πολεμειν τε και βλαπτειν επηρημενοι. Caeterum nemo, puto, mirabitur, nos nihil de Essaeis l. Essenis, qui vulgo illis sectis accenseri solent, hic monuisse, cum istud hominum genus a muneribus publicis et hominum consortio abhorreret, vitam austeram et vere monasticam in sylvis agrisque degeret, sibi que potius quam aliis viveret, nec magna inter Iudaeos auctoritate polleret. Cf. *Bellermann's geschichtliche Nachrichten über Essäer und Therapeuten*, Berl. 1821. 8. et *Ios. Sauer de Essenis et Therapeutis*, Bresl. 1829. 8. Utrum Esseni et Therapeutae iidem fuerint et Iesus ipse commercium cum illis habuerit, vix certo erui poterit.

contenderunt. Istum enim virum nihil umquam de natura divina disseruisse, atque in libris Sinarum sacris, Y—king et Schu—king, multa ab ipso profecta reperiri, quibus deorum iura et sacra, divinandi artem, atque prodigiorum portentorumque religiones constituerit accuratius ac definiverit. ⁵⁾ Quae si recte se habeant, concedendum est, Confucium in placitis ad numinis cognitionem cultumque pertinentibus tam parum feliciter versatum esse, ut suorum animos a superstitioso numinis timore nequaquam liberaverit. Ex altera vero parte negari non potest, virtutis et morum praecepta Confucii illis longe praestantiora et rectiora esse, quippe quae sublimitate et excellentia Stoicorum de honestate decretis ac monitis tam similia esse contendit De Guignes, ut, nisi temporum ratio refragaretur, credideris fere, Confucium sua e Stoa mutuatum esse. ⁶⁾ Illud tamen iure in his ipsis vituperaveris, primum quod maximam partem sint politica, adeoque magis gubernandi peritiam ac civilem prudentiam et inde oriendam imperii felicitatem et securitatem spectent, quam internam mentis honestatem et integritatem, ea vero, quae ad hanc pertineant, saepe paullo austeriora et rigidiora sint, quam ut hominis naturae et conditioni satis conveniant. ⁷⁾ Deinde autem, quod in hac causa gravissimum est, Confucius disciplina sua vitium istud genti suae ab antiquissimis temporibus quasi proprium, ut a consuetudine in artiore coniunctione cum peregrinis magnopere abhorruerit, non modo non

⁵⁾ Vid. *Chou-king* de M. De Guignes. P. I. c. 2. P. II. c. 4. P. III. c. 11. et P. IV. c. 3. et 5. coll. *Remarques de M. Visdelou.* p. 428. et 436. *ei. lib.* atque imprimis Meinersii *hist. doctr. de V. D. P. I.* p. 147—54. ubi accurate hanc disciplinae Sinicae vel Confucianae partem exposuit et illustravit auctor. Aliter tamen hac de re iudicat Eberhard in *Apol. Socr.* T. I. p. 228 ss.

⁶⁾ Vid. *Praefat. eius ad lib. laud.* p. 6. *Id. ib.* p. 4. ait: Ce livre (Chou-king) renferme une morale austere, il prescrit partout la vertu, l'attachement le plus inviolable au souverain — un profond respect pour le culte religieux, la plus parfaite soumission aux loix, une entière obéissance aux magistrats etc.

⁷⁾ Patet hoc non solum ex modo laudatis verbis de Guignes, sed etiam ex universo Schu-king, qui proprie annales imperii continet reaque ab imperatoribus eorumque amicis gestas breviter enarrat, simul vero etiam eorum dicta, monita et praecepta, exponit, quae, uti ab eiusmodi viris non potest aliter expectari, ea potissimum officia complectuntur, quae ab imperantibus et parentibus invicem sibi praestanda sint ad regni felicitatem tuendam et promovendam. — Alterius vero rei exempla vid. in *eiusd. libri* P. I. c. 4. P. III. c. 8. P. IV. c. 4. et 10.

sustulisse, sed confirmasse adeo videtur;⁸⁾ ita ut Sinenses praeceptorum doctoris sui tenacissimi eadem fere ratione hodieque erga eos sese gerant, qui commercia cum iis instituere conentur. Quapropter sua quidem laude non privandus est Confucius, cum merita eius de gente sua satis magna sint; simul vero etiam fatendum, eum talia religionis ac morum praecepta proposuisse, quae pravae conditioni, qua prisco aevo laborabat genus humanum, corrigendae minus apta et accommodata essent.

§. 17.

Persarum vero a *Zoroastre* instituta disciplina, quamquam et olim vehementer celebrata fuit et hodiernum a paucis istius gentis reliquiis, Gauris s. Gebris, sancte observatur, tamen quoad auctoris personam, aetatem, res gestas et placita incertissima est; nos igitur ea tantum afferemus, quae bene multis habere videntur aliquam probabilitatem. Plutarcho⁹⁾ igitur teste et Diog. Laer-

⁸⁾ Vid. De Guignes in *Praef.* p. 5. et 6. ubi inter alia haec verba Plinii affert: *Seres (i. e. Sinae) mites quidem, sed et ipsi feris persimiles, cum commercia spectant;* et addit, Confucium hanc popularium suorum idoleam quodammodo probasse et confirmasse, dum frequenter ipsis inculcaverit, non esse res pretiosas ab exteris petendas; sapientes vero unice studiose in domum recipiendos. Cf. etiam *Oeuvres politiques, morales et philosophiques de Confucius et de Mencius. Traduites en français, avec le texte chinois en regard, par G. Pauthier. Paris, 1834. 2 Voll. 8. Mencius* est alius Sinarum philosophus, qui post Confucium vixisse eiusque doctrinam latius propagasse dicitur.

⁹⁾ Plut. *de Is. et Osir. Opp. T. II. p. 369.* haec refert: *Νομιζουσιν οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτεχνούς· τὸν μὲν γὰρ ἀγαθῶν, τὸν δὲ φανλῶν δημιουργόν. Οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμεινονα, θεόν, τὸν δὲ ἕτερον, δαιμόνα καλοῦσιν ὡς περ Ζωροαστρῆς ὁ μαγὸς — ὃς ἐκαλεῖ τὸν μὲν Ἐρομαζην, τὸν δὲ Ἀρειμανιον — ἐδίδαξε μὲν τῶ ἐνκταῖα θνεῖν καὶ χαριστήρια, τῶ δὲ ἀποτροπαῖα καὶ σκνθρωπα. Addit deinde, cuius certas quasdam stirpes et animalia sacra esse; eos parī numero contrarios procreasse genios; perpetuis dissidiis agitari; unum alterius opera demoliri, ita ut homines non prius beati forent, quam post novem millia annorum, ubi Caecodaemon tandem perierit h. e. vim suam amiserit et ad Oromazis partes transierit. Cf. Kleuker's *Zend-Avesta im Kleinen. P. II. num. 131. 139. 142—3. 145. 148. 152—3. 177. P. III. num. 73—4. 77—80. Zend-Avesta, quod significat legem lucis l. verbum vitae, est inscriptio libri, qui vulgo Zoroastri tribuitur, quemque prius Anquetil du Perron franco-gallice, et post eum Kleukerus germanice, primo totum, deinde in compendium redactum edidit. Rigae, 1789. 8.**

tio ¹⁰⁾ statuit Zoroastres, duo esse suprema numina, alterum bonum, bonorum, malum alterum, malorum auctorem; haec duo numina sempiterna inter se gerere bella, modo hoc modo illo superante; utrumque autem singulari cultu esse prosequendum ac placandum. Porro hoc tamquam certum sumi potest, eum magicae disciplinae nisi auctorem et inventorem, certe restauratorem et amplificatorem fuisse; ¹¹⁾ quae sive fuerit *θεουργική*, sive *γοητική*, sive denique ex Platonis (l. l.) sententia in *θεων θεραπειαι* tantum fuerit posita, ita tamen comparata erat, ut non posset non sacro quodam horrore animos multitudinis implere. Pertinebat enim ad haec Magorum instituta et arcana quaedam cultus divini ratio, quippe solos Magos a diis exaudiri credebatur, ¹²⁾ et divinandi, prodigia interpretandi, resque futuras ex omnibus concipiendi peritia, quippe deos sibi apparere contendebant Magi. ¹³⁾ Ex his aliisque rebus, quae de vita et institutis Zoroastris narrantur, apparere putaverim,

¹⁰⁾ Diog. Laert. in *Proëm. segm. 8.* asseverat, *Aristotelem* et plures alios perhibere: *Ανο κατ' αυτους* (scil. Magos, *ων αρχαι Ζωροαστρον τον Περον* dixerat *ib. segm. 2.*) *ειναι αρχας, αγαθον δαιμονα και κακον δαιμονα και τω μεν ονομα ειναι Ζευς και Σρομασδης, τω δε Αιδης και Αριμανιος.* Quamvis autem *Hyde*, *Bayle* et *Brucker* in hoc Zoroastris systemate exponendo diversas abeant in partes (breviter eorum sententias exposuit et diiudicavit *Eberh.* in *Apol. Socr.* T. I. p. 218 ss.) hoc tamen certum manet, Arimanium numen esse aliquod tremendum. Hinc etiam in lib. *Sad-der* (quem *Th. Hyde hist. rel. velt. Perss.* lat. sermone adiecit p. 436 ss.) multa reperiuntur praescripta ad diaboli illius daemonumque vim noxiam arcendam et infringendam; v. c. *Porta* 7. 10. 14. 16. 17. 22. et P. 72. expiationis quoddam genus a sacerdote peragendum praecipitur, quo caveri debeat, ne diabolus cum daemonibus suis ingruente nocte domum intret et incolis noceat. Nec de deo ipso satis recte in illo libro praecipitur; v. c. P. 15: *Quicquid oculis tuis videris, nomen dei in illud recita prae timore ab ira eius* — nam si dei nomen ad illud non assumseris, et eidem rei aliquid damni acciderit, habebis peccator et damnosus.

¹¹⁾ *Plato* in *Alcib.* I. c. 17. ed. *Biest.* commemorat *την μαγικην Ζωροαστρον*, et *Plut.* l. l. Zoroastrem *τον μαγον* appellat, *Diog.* autem eum *των Μαγων αρχαι* dicit.

¹²⁾ *Diog. segm. 6.* ait: *Τους Μαγους περι τε θεραπειας θεων διατριβειν και θνσιας και ευχας, ως αυτους μονους ακουομενους.*

¹³⁾ *Id. segm. 7.* refert, *eos ασκειν τε και μαγικην και προρησιν, και αυτους θεους εμφανιζεσθαι λεγοτας.* cf. *Cic. de div.* I, 41. §. 90. Hinc *eod.* teste §. 91. *nemo rex Persarum poterat esse, qui non Magorum disciplinam scientiamque percepisset.*

eum impostorem potius dicendum esse, qui religionis terroribus multitudinis animos pro lubitu ducendos et impellendos docuerit, quam eiusmodi doctorem, qui apta perversae ac timoris plenae de deo cogitandi rationis suppeditaverit remedia. Utrum vero et qualia morum et virtutis proposuerit praecepta, de ea re parum constat, cum maxime dubium sit, an *Zendavesta* eiusque quasi compendium, quod *Sad-der* appellatur, auctorem habeant Zoroastrem, et praecepta atque canones, qui in illis reperiuntur, magis genuina sint, quam oracula Zoroastri vulgo quidem tributa, sed manifesto supposita.¹⁴⁾ Nobis quidem eiusmodi ingenii vir plane alienus a morum praeceptis tradendis, et ad animos vera, honesta ac liberali virtute imbuendos ineptus videtur.¹⁵⁾

§. 18.

Praeter hos duumviros nullus in oriente extitit ante Christi aetatem philosophus aut religionis doctor, qui singularem discipli-

¹⁴⁾ Kleuker putat, *Zend-Avestam* ea forma, qua nunc extat, non esse profectum a Zoroastre, quamvis genuina ex eius libris fragmenta et praecepta contineat.

¹⁵⁾ Vid. Bruckeri *hist. crit. phil.* T. I. lib. II. c. 3. §. 3. et 16. Ipse autem liber *Sad-der* hoc probat, si nempe, ut Hydeo videtur, genuinos Zoroastris canones continet. Legas v. c. quae inde a *Porta* 75 — 88. de variis pollutionum et lustrationum generibus, aut P. 19. 65. 67. de modo obtinendae vel perdendae salutis aeternae praecipuntur, et partim ridicula, partim dura et superstitiosa sunt. Inprimis autem huc pertinet, quod P. 21. et 83. inhumanitas erga infideles et peccatores suadetur, quippe quibus nulla omnino beneficia sint exhibenda; et saepe numero virtutis studium solummodo a praemiis ipsi propositis commendatur, v. c. P. 2. 3. 6. 22. 71. 73. Insunt tamen etiam praecleara quaedam et excellentia monita (v. c. P. 71. Tu facito hominibus idem, quod si illi tecum fecerint, tibi satisfaciatur) quae suspicionem movisse videntur, multa e *Cod. nostro* sacro surrepta esse et translata in illum librum. vid. Bruck. l. l. p. 153 ss. Kleuker contendit, errare Hydeum in eo, quod librum *Sad-der* compendium *Zend-Avestae* putat. Vid. *Zend-Avesta im Kleinen*. P. I. Sect. II. num. 80. De universa autem parte practica systematis Zoroastris vid. eundem P. III. p. 164 — 182. Contendit quidem, Zoroastris consilium in eo fuisse, ut religiones magicas, quae ante eum extiterint et *γοητικαι* fuerint, abrogaret, et meliorem institueret, cuius sumrum praeceptum esset pugnare contra malum et pro bono; atque hactenus laudandum esse Zoroastris institutum; attamen ipse fateri coactus est, plurimum superstitionis admistum fuisse religioni Zoroastris, eamque ad veram sapientiam et virtutem parandam minus aptam fuisse, cum maximam partem magicis nitatur principiis atque ab iis vim suam petat.

nam corruptae generis humani quoad religionem atque mores conditionis emendatricem condiderit.¹⁶⁾ Sacerdotes autem, quibus harum rerum cura velut haereditario iure concedita videri posset, uti apud plerosque antiquos populos, ita apud orientales inprimis, aut mactandis victimis unice occupati erant, aut omnem operam in eo ponebant, ut arcanis suis artibus ac praestigiis multitudinis oculos ac mentes effascinatatas tenerent, et exinde maxima emolumenta lucrarentur. Floruerunt quidem inter eos *Brachmanes* apud Indos sapientiae et melioris doctrinae laude baud exigua, quippe qui, ut patet ex ipsorum libris sacris nostra aetate magnam partem in lucem editis, et in supremi numinis cognitione cultuque a vulgi superstitione longe recedebant, et morum praecepta tradebant Stoicorum his de rebus placitis haud absimilia.¹⁷⁾ Sed cum sacerdotes illi istos harum rerum commentarios caute a vulgi oculis absconderent atque cum hoc non nisi ea communicarent, quae ipsis viderentur ad auctoritatem suam fulciendam et corroborandam apta et utilia, adeoque superstitiosos ritus et caerimonias ad hanc rem inprimis accommodatas sedulo curarent; cum praeterea a caeteris regni ordinibus, uti et hi ipsi a se invicem ita disiuncti essent, ut nemini liceret ex suo ordine in alterum transgredi, omnes autem sacerdotes tanquam dei ministros, amicos et interpretes ad populum, sacro quodam horrore, qui ipsos reges terrebat, venerarentur: Brachmanum disciplina neque ad numinis timorem, neque ad pravam erga alios se gerendi rationem corrigendam apta et accommodata erat. Quoniam autem eorum placita, quibus et ipsi in quasdam sectas divisi erant, magnopere cum Graecorum philosophorum his de rebus decretis conveniebant:¹⁸⁾ statim ad hos nos convertimus, inter quos tanti ingenii viri variis temporibus extiterunt, ut iure ab iis longe meliora et praestantiora rectoris animi indolis praesidia et adiumenta sperari possint ac debeant. Eorum quasi agmen duxisse quidem referuntur notissimi illi septem Graec-

¹⁶⁾ Potuisset quidem etiam *Budda s. Buddha* commemorari. Sed eius historia et doctrina adhuc ita obscura est, ut vix aliquid certi de ea statui possit. Cf. *Neueste Aufschlüsse über den Buddhismus* in: *Neue Monatschr. für Deutschl.* B. 44. H. 3. et: *Allg. Kirchenzeit.* 1834. N. 154.

¹⁷⁾ Vid. Robertson's *historische Untersuchung über die Kenntnisse der Alten von Indien* et *Append.* p. 318—44. et p. 306—8. coll. *eiusd. App. n. I. et II. vers. Forster. et auctoris lex. philos.* s. v. *Indische Philos.* T. II. p. 520. et T. V. p. 561.

¹⁸⁾ Vid. hac de re pluribus disserentem Meinersium in *hist. doctr. de V. D. P. I.* p. 114—39. qui etiam inde aliisque ex rationibus colligit, Brachmanas meliorem doctrinam suam a Graecia post Alexandri expeditionem in Asiam accepisse.

ciae sapientes; sed cum isti viri non tam philosophi et religionis morumque doctores, sed potius homines fuerint civili quadam sapientia excellentes et ob peritiam suam ac virtutem in civitatibus bonarum legum ope conformandis, consiliorum prudentia gubernandis, fortiterque in libertatem vindicandis, grata hominum memoria celebrati, in tali disquisitione iure possunt omitti. Et quamvis *Thales*, quem *Cic. de legg. II, 11. init.* sapientissimum in septem vocat, accuratius de rebus philosophicis quaerere coeperit, scholamque singularem condiderit: tamen, cum eius sectatores, teste *Cic. Tuscul. quaest. V, 4. init.*, rebus physicis et mathematicis explorandis et inveniendis maxime operam navarent, reliqua negligerent fere, nec isti philosophi in censum hunc venire possunt.

§. 19.

Socrates vero, quamquam duobus usus est scholæ Ionicæ præceptoribus (*Diog. Laërt. II, 19.*) longe tamen aliam ac plane diversam ab ista disciplina in philosophando ingressus est viam. Misso nimirum, imo contemtor ac per risum exagitato philosophorum sui temporis more, de rebus, quas putabat, futilibus et inanibus (quippe quæ nec hominis felicitatem promoveant, nec satis sciri ac perspicui possint) quaerendi, coniectandi ac disserendi, unice in eo occupatus erat, ut homines vera erga deos pietate imbueret et ad rectam animi indolem adduceret.¹⁹⁾ Si qua igitur de religione ac moribus præcepta pravae isti prisce ævi conditioni contraria ab ullo antiquitatis doctore iure exspectari possunt, certe ab hoc tanti ingenii viro eiusmodi quid sperandum seduloque cavendum est, ne iniquitatis erga eum nos reos faciamus. Extra omne igitur dubium positum est, *Socratem*, etsi de natura divina ipsa, de ratione, qua illa mundum effecerit, et materia, ex qua hunc produxerit, nihil disseruerit, tamen supremum aliquod numen summa vi ac sapientia præditum agnovisse, quod sit rerum omnium auctor, conservator ac gubernator, itemque beneficum erga res ab ipso procreatas omnes, inprimis vero *φιλανθρωπιον*, hominumque salutem omnium ac singulorum summa cura prospiciens.²⁰⁾ Rectum autem huius numinis cultum consistere docuit in pia mente veraque

¹⁹⁾ Vid. *Cic. Tuscul. V, 4. init. Id. Acad. I, 4. 5. 15. Xenoph. Memorabb. I, 1. §. 11—16. ed. Zeun. et Diog. Laërt. II, 21.*

²⁰⁾ Cf. *Xen. ibid. I, 4. inpr. §. 17.* ubi *Socrates την εν παντι φρονησιν et την του θεου φρονησιν* commemorat, et *Id. ib. IV, 3. inpr. §. 13.* ubi *τον (θεου) τον όλον κοσμον συντακτορα τς και συνεχορα, εν φ παντα καλα και αγαθα εστι*, distinguit a τοις αλλοις (θεοις) ημιν τα αγαθα διδουσι. Caeterum plerumque *Socrates* promiscue de deo et diis loquitur. vid. II. II.

virtute, nec posse eius benivolentiam multis et magnificis conciliari donis et sacrificiis; sed hunc esse deo carissimum, qui ea re, quae ipsius curae demandata sit, recte fungatur officisque suis et illius voluntati satisfacere studeat.²¹⁾ Haec aliaque Socratis de deo eiusque cultu dicta et placita omnino quidem ita sunt comparata, ut superstitionum numinis timorem prorsus ex animis depellere debeant. Verum his suis egregiis effatis admiscuit philosophorum princeps opiniones quasdam de diis inferioribus eorumque in regundo mundo partibus, plebis superstitioni non modo non contrarias, sed faventes adeo. Praeter summum enim nomen alias quoque esse naturas divinas, deum inter atque homines medias, illius in gubernandis rebus omnibus ministras, atque horum custodes; easdemque ex oraculi praescripto, tamquam deos patrios, *τομῶν πολεωῶν* colendas venerandasque statuit. Hinc et ipse, publice recepto more consuetis ritibus ac sacrificiis deos publice privatimque coluit, et aliis idem studiose faciendum praecepit.²²⁾ Porro non solum ipse singulari quodam divinationis genere se uti professus est,²³⁾ sed etiam aliis *μαντικὴν* vehementer commendavit, eamque magnopere laudavit, cum utilissima sit ad perspicendas res futuras, cognoscendamque deorum voluntatem, utrum conatibus nostris annuant, secusne; eos vero, qui in deorum patriorum cultu recepto et divinationis usu negligentiores erant aut utrumque contemnebant, reprehendit ac vehementer improbat.²⁴⁾ Cum vero,

²¹⁾ Vid. *Mem.* I, 3. §. 3. III, 9. §. 15. IV, 3. §. 17. Hinc etiam non nisi ea, quae bona deo videantur, ab eo efflagitanda hominum precibus existimavit, ratus, eum solum scire, quid verae uniuscuiusque saluti competat repugnetve. cf. *Mem.* I, 3. §. 2. coll. *Plat. Alcib.* II. c. 5. *ed. Biest.*

²²⁾ Cf. praeter II. Iam II. inprimis *Mem.* I, 1. §. 2. *ib.* c. 3. §. 1. et IV, 3. §. 16. *ib.* c. 6. §. 2—4.

²³⁾ Vid. *Mem.* I, 1. §. 2—5. Quicquid statueris de decantato hoc Socratis genio, illud tamen dubio carere videtur, hanc Socratis frequentem professionem de daemone quodam ipsum comitante ac de rebus gravioribus admonente profectam esse ex *ενθουσιασμῶν* quodam animi (unde Balbus apud Cic. *de nat. dd.* II, 66. §. 166. ait: *Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino umquam fuit*) et superstitionem apud alios quodammodo aluisse. Vid. *Mem.* IV, 3. §. 12. et loc. e Cic. laud.

²⁴⁾ Cf. praeter II. II. inpr. *Mem.* I, 1. §. 6—9. *ib.* c. 3. §. 4. et c. 4. §. 2. Prior locus praecipue memorabilis est. Ibi enim (sub fin. §. 9.) praecipit Socrates, *ἀ μη δηλα τοις ανθρωποις εστι, πειρασθαι δια μαντικης παρα των θεων πνυθανεσθαι τους θεους γαρ, οίς αν ωσιν ιλεω, σημαινειν.* Ex his verbis consequi videtur, deos erga

ut supra demonstravimus, haec cultus publici et divinationis instituta atque ritus timore numinis niterentur, eumque necessario in animis hominum alerent, Socrates autem istas res sua ipsius auctoritate confirmaverit: effecit, ut eius praecepta de religione ad omnem superstitiosum numinis timorem tollendum minus apta et accommodata essent. Morum autem praecepta, quae idem proposuit, si singula et per se spectentur, longe praestantissima fuisse et saluberrima, quis quaeso negaverit? Omni enim studio in id incubuit usque ad extremum spiritus halitum, ut interrogando, disserendo, monendo, prouti occasio sese ipsi offerret, animos a pravis studiis avocaret, meliora edoceret, honesti sensu imbueret, virtutis amore incenderet, atque ad bona quaevis sectanda instigaret perpetrandaque adjuvaret. Tantum igitur abest, ut eorum, qui eius disciplinam admitterent, mores corruperit eosque effecerit feroces, inhumanos, tyrannicos, improbos, libidinosos et contemptores eorum, quos ipsa natura arctissimis vinculis nobiscum copulavit, uti Socratis inimici eum criminabantur (*Mem. I, 2*): ut potius illis continentiam, frugalitatem, mansuetudinem, liberalitatem, *φιλιανθρωπιαν*, reliquasque virtutes et dictis commendaverit et suo ipsius exemplo in omni virtutis genere exereendo viam praeiverit.¹⁾ Verum enim vero, cum hic nobis non de eo sermo sit, quid doctoris alicuius praecepta singulis praestiterint hominibus, quamque habuerint vim ad corrigendos eorum, quibuscum versabatur, mores; sed cum de universa eius disciplinae ratione quaeratur, utrum ad tollendam ferocem illam illiberalemque animi indolem, quam priscis hominibus in universum inhaesisse supra asseruimus, satis apta et accommodata habuerit praesidia: in ipsa illa ratione, quam tenuit Socrates in proponendis praeceptis suis formandisque civium suorum animis causa quaedam latere videtur, quae disciplinam eius ad tantam animorum ingeniorumque conversionem producendam minus efficacem reddiderit. Quoniam enim Socrati hoc unice propositum erat, ut quavis opportunitate usus quibuscunque, qui faciles ipsi praeberent aures, ea tantum instillaret virtutum praecepta, quae ipsorum ingenii animisque maxime convenirent: disciplinam suam moralem non ad certam

alios esse benevolos ac propitios, erga alios non eosdem. — Caeterum in hac certe causa perinde est, utrum quis statuatur, Socratem haec ex animi sententia an solummodo detestandae invidiae gratia dixisse. Vis enim dictorum eius, ratione multitudinis habita, eadem manet. Prius tamen, si quid video, magis ad veritatem accedit et ex II. II. ipsis apparere videtur.

¹⁾ Cf. *Mem. I, 2.* et *IV, 8. §. 11.* Omnino autem totus iste libellus locupletissimus ac fidelissimus huius rei testis est.

quandam normam conformavit,²⁾ qua universae illius conditionis et indolis, qua laborabat antiquioribus temporibus genus humanum, rationem haberet, eique corrigendae tollendaeve imprimis operam navaret; sed singulorum animos emendare atque ab erroribus et vitiiis, quibus Sophistae praecipue tum temporis iuvenes corrumpebant, vindicare studuit. Hinc etiam factum est, ut ex eius disciplina tanta enasceretur diversitas sectarum, quae, quamvis longissime a se invicem distarent, omnes tamen Socraticae disciplinae alumnos se profiterentur. Quod enim (ut scite observavit Cic. *de orat.* III, 16.) *ex illius variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus* alius aliud apprehenderat, proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se et multum disiunctae et dispares, cum tamen omnes se Socraticos et dici vellent et esse arbitrarentur. Quapropter equidem putaverim, egregium virum non affici a nobis iniuria, si disciplinam eius eatenus temporum priscorum conditioni non satis aptam et accommodatam fuisse contenderimus.

§. 20.

Istarum vero sectarum e Socratis schola profectarum longe celeberrima olim fuit ea, quae a Platone originem duxit et Academiae nomine insignita diu floruit. Huius igitur disciplinam quoad religionis morumque praecepta paucis iam consideremus.³⁾ Ac

²⁾ Videtur quidem eiusmodi quid innuere Socratis illud dictum apud Diog. Laert. II, 31: *Ἐν μόνον ἀγαθόν εἶναι τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἐν μόνον κακὸν τὴν ἀμαθίαν*, et Xenoph. *Mem.* III, 9, §. 5. refert, Socratem contendisse: *Τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἀλλήν πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι*. Hinc Aristot. *magn. mor.* I, 1. ait, eum non recte de moribus praecepisse, quoniam omnes virtutes ad scientiam retulerit (*τὰς γὰρ ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποιεῖ*). Sed ex ipso Xenoph. loco (§. 4—7.) aliisque rationibus patet, Socratem noluisse istis verbis finem aliquem bonorum (*τέλος*) aut principium quoddam doctrinae de moribus constituere; sed suasisse potius et commendasse veram illam et efficacem σοφίαν, animi vitaeque emendatricem, quae sequitur id, quod bonum, rectum et honestum esse cognovit.

³⁾ Vid. Meinersius, qui in *hist. litt. gr. et rom.* T. II. p. 683 ss. universam illam disciplinam exposuit. Hunc igitur librum et Tennemannii *syst. philos. platon.*, ubi eadem disciplina uberius et accuratius pertractata est, adeant, si placet, qui eorum, quae iam a nobis dicuntur, plura testimonia et argumenta requisiverint. Caeterum fuerunt quidem Platonis interpretes, qui Platonismum et Christianismum eundem fere iudicarent. Sed ex genuinis Platonis scriptis genuina interpretatione genuinus Christianismus vix ac ne vix quidem erui potest. Allegorica autem, quae dicitur, interpretatio tam incerta et vaga est, ut eius ope omnia ex omnibus extricari queant.

Platonem quidem saluberrimorum praeceptorum, quae per octo integros annos, quibus ab ore Socratis pependerit, ab hoc praeclearo magistro accepta animo suo mandaverat, magnam partem retinuisse, quodam etiam modo ea magis excoluisse, illustrasse ac confirmasse, negare non potest. Statuit enim, esse aliquod supernum numen, aequae aeternum et semper idem, nullis constans partibus sola mente comprehendendum, nec ullis commutationum aut commotionum fluctuationibus obnoxium; quod non solum gaudeat summa vi, sapientia ac bonitate, sed iisdem etiam virtutibus usum atque impulsum hanc rerum universitatem ita produxerit eamque hunc in modum gubernet ac moderetur, ut, quantum quidem ipsa rerum natura ac totius mundi conditio patiatur, omnes rerum dispositiones ac conversiones ad omnium ac singulorum salutem conspirent. Porro idem praecepit, huius excelsissimi dei favorem non posse amplis muneribus splendidisque sacrificiorum ac rituum apparatus comparari, cum nec iratus nec invidus et malevolus esse possit, adeoque etiam placari non debeat; sed interna animi pietate, obtemperantia erga ipsius leges et vera virtute eum optime coli. Hactenus igitur, qua praeceptoris vestigiis insistebat Plato, bene se habent eius de religione decreta, et numinis timori plane sunt contraria. Ipse tamen ea ratione, qua in illis proponendis, amplificandis et exornandis atque omnino in docendo usus est, praestantissimorum monitorum vim et efficaciam magnopere infregit. Quum enim in singulari illo viro cum ingenii acumine et subtilitate mirum in modum coniuncta esset luxurians quaedam ac ferociens interdum phantasia; cum praeterea post mortem Socratis varia instituisset itinera, quibus aliorum doctorum placita imbiberat, instituta cognoverat, variaeque eruditionis thesauros collegerat: ea, quae Socrates maxima cum simplicitate, perspicuitate ac sobrietate et omnino ita proposuerat, ut vel hebetior oculorum acies eorum veritatem perspicere, animusque non plane obturatus eorum vim sentire deberet — haec, inquam, eius discipulus non solum variarum opinionum, imaginum, allegoriarum ac mythorum involucris obduxit, sed etiam ea verborum copia et interdum audacia, ac paene tumore proposuit, ut sermo eius paullo obscurior fieret, ipse sibi interdum repugnaret, et omnino philosophus iste de rebus gravissimis saepe magis coniectasse, quam philosophatus esse videretur. Quae enim de natura dei ipsius; de aeterna materia ipsi adiuncta, omnis mali fonte; de anima mundi, cum feroci illa et rationis experte, quae materiae ab aeterno inhabitaverit, tum ea, quam deus produxerit intelligentem sui quaeque similem; de modo, quo deus aeternus ille ac summus mundum ipsum ex materia procreaverit procreatumque moderetur; 4) de

4) Meinersius in *hist. doctr. de V. D. Part. II. p. 403 — 8.* inter alia Platonis figmenta hoc quoque commemorat, quod sibi per-

deorum inferiorum natura, generibus ac partibus in condendo ac gubernando mundo, et quae sunt eius generis reliqua, disseruit ac fingendo composuit, ea sunt maximam partem tam obscura et a vulgari captu remota, ut nequaquam apte et accommodata dixeris ad multitudinem rectiore de summo numine sentiendi et cogitandi ratione informandam.⁵⁾ Huc accedit, quod meliora, quae de deo fovebat, placita ne communicanda quidem cum omnibus pu-^{er}verit, vulgaremque superstitionem non intactam modo reliquerit, sed quodammodo etiam confirmaverit. In Timaeo enim ait, effectorem et quasi parentem huius universitatis invenire difficile esse, et cum iam inveneris, *indicare in vulgus nefas*; et ibidem paullo inferius contendit: *Credendum est veteribus et priscis viris*, qui se progeniem deorum esse dixerunt, itaque eorum vocabula nobis prodiderunt. Nosse autem generatores suos optime poterant; ac difficile factu est, a diis ortis fidem non habere, quamquam nec argumentis nec rationibus certis eorum oratio confirmatur; sed quia de suis rebus notis videntur loqui, *veteri legi morique parendum est*.⁶⁾ Inprimis autem vulgari superstitioni favit eius daemologia, qua non solum summo numini universum mundum tamquam perfecte beatum deum adiunxit, sed etiam astra coeli, tamquam deos, qui cernantur ac moveantur, et *δαίμονας*, quasi deos inferiores, qui eatenus tantum nobis declarentur, quatenus velint, colendos venerandosque proposuit. Horum enim naturam et mu-

suaserit philosophus, summum mundi rectorem interdum ab eius administratione requiescere rerumque universitatem suo ipsius arbitrio relinquere; quo facto irrequietae illius et divina potestate vixdum coercitae animae ferocia rursus erumpat mundumque immoderatis motibus perturbet, ita ut dissolvatur fere ac destruat, nisi vis divina denuo intervenerit.

⁵⁾ Videtur etiam Plato consilio ita de istis rebus praecipisse, ne, si sententiam suam magis aperte et perspicue indicaret, in vulgi invidiam incurreret, quod Socrati acciderat. Certè Diog. Laert. III, 63. 64. hoc innuit, inter alia dicens: *Ονομασι κεχρηται ποικιλοις προς το μη ενσυνιοπον ειναι τοις αμαρτεσι την πραγματειαν*. Propterea etiam dialogis potissimum usus esse videtur, ut animi sui sententiam tegeret; quod etiam innuit Cic. *Acadd.* I, 12. §. 46.

⁶⁾ Excitavimus latina Ciceronis verba, quibus in *fragmento de universo* Timaeum Platonis expressit, c. 2. et 11. Graeca leguntur in *Plat. Opp. Vol. IX.* p. 303. et 324. *ed. Bipont.* Quae mox dicentur, petita sunt ex *eod. fragm.* c. 6. 10. et 11. Ironice haec dicta esse Wielandius innuere videtur in *Geh. Gesch. des Peregr. Prot.* T. II. p. 89.

nera ita exposuit, ¹⁾ ut medii sint inter divinam humanamque naturam; ut interpretentur atque traiciant hominum preces et sacrificia ad deos, horum autem praecepta et instituta circa cultum sacrum ad homines; atque ita praesint omnino *ritibus ac caerimoniis ad sacrificia, expiationes et incantationes pertinentibus, nec non omnibus vaticinationis, divinationis et artis magicae generibus*. Quae quidem eodem fere redeunt, quo Socratis de hisce rebus praecepta spectabant; adeoque hanc quoque ob causam Platonis disciplina ad superstitiosum numinis timorem tollendum minus apta fuit. Nec magis accommodata prisca temporibus fuerunt morum praecepta ab eodem proposita. Quamvis enim et in his magistrum suum magnam partem expresserit, tamen eadem vitia, quae universae disciplinae platonicae inhaesisse paullo ante observavimus, in hanc quoque philosophiae partem immigrarunt eiusque efficaciam ad mores hominum mitiores honestioresque reddendos imminuerunt. Cum enim animum humanum ipsum quoque divinae originis et naturae esse, atque e beata conditione, qua ante coniunctionem cum corpore fruebatur, in hoc domicilium miseriae et cruciatuum plenum, quasi in aliquem carcerem poenae instar ob scelera ante commissa detrusum et inclusum opinaretur, his suis placitis omnem fere morum doctrinam superstruxit. Corpus enim omnium errorum, affectuum, cupidinum et vitiorum animi fontem et causam habebat; namque eo impediri animum, quo minus verum cognoscere et perfectam felicitatem assequi possit. Illud igitur omni modo subigendum, appetitus, quam fieri possit maxime, compescendos; res humanas ac bona terrestria despicienda esse, et omnino sapientem ac virtutis studiosum eo eniti oportere, ut quotidie emoriatur h. e. ut animum magis magisque ex illo ergastulo in libertatem vindicare, deum sequendo ei quam simillimum fieri, atque ita ad perfectam felicitatem, quae posita sit in assidua contemplatione aeternae veritatis sive των οντως οντων, pervenire studeat. Haec et multa alia, quae ex illo fonte profluxerunt, quamvis egregie ac splendide dici exornarique possint, atque ab ipso Platone tanta tamque eleganti et magnifica verborum copia, suavitate ac vi sint proposita, ut animum paullo erectiorem non possint non in admirationem tanti ingenii rapere et quasi ex hac terrenarum rerum humilitate ad sublimia coeli evehere: tamen, si accuratius examinentur atque ad veram humanae naturae rationem conditionemque expendantur, nec illi satis conveniunt, nec vim

¹⁾ In *Sympos. Opp. Vol. X. p. 229—30.* Verba integra sic se habent: *Παν το δαιμονιον μεταξυ εστι θεου τε και θνητου — δια τουτου και η ματικη πασα χωρει, και η των ιερων τεχη των τε περι τας θνσιας και τας τελετας και τας επωδας, και την μαντικαν πασαν και γοητικαν. Θεος δε ανθρωπω ου μγγνται, αλλα δια τουτου πασα εστι ομιλια και διαλεκτος θεοις προς ανθρωπους.*

habent ad homines mutuo amore invicem sibi conciliandos ac de aliorum salute bene merendi studio incendendos. Abstrahunt enim animum ab hominum societate et in vana rerum contemplatione defigunt, imminuuntque caritatem illam et comitatem, quae humani nihil a se alienum putat.⁸⁾ Hinc Plato ipse in Academiae suae umbra delitescere maluit, quam publicis fungi muneribus ac negotiis; nec iniuria tristis quaedam gravitas, quam prae se tulisse fertur, et fastus alios despiciens cum invida quadam aemulatione coniunctus ei obiiiciuntur. Etiam si enim huiusmodi affectiones magnam partem ex naturali Platonis ingenio aliisque causis derivandae sint, tamen ex ipsius quoque placitis coloris aliquid ac roboris traxisse videntur. Quapropter illa ipsa placita et morum praecepta iis superstructa ad ferociam illiberalemque *φιλαρτίαν* prisco aevo communem amoliendam satis apta et accommodata non fuerunt.

§. 21.

Haec vero Platonis disciplina cum assecularum praeclaris ingenii dotibus instructorum numero mox vehementer augetur et amplificaretur, temporum successu in quibusdam rebus discesserunt quidem illi a praeceptoris sui vestigiis; indeque enata est triplex Academia, *veteris*, *mediae* et *novae* nominibus celebrata. Sed cum hae Academiae successiones atque conversiones non tam eas res attingerent, quae hic considerandae sunt, sed auctores earum iis potius accuratius definiendis et enucleandis operam darent, quae Plato de cognitionis humanae modo, vi ac certitudine dixerat, iure a nobis plane omitti possunt.⁹⁾ Progrediamur igitur statim ad *Aristotelem*; discipulorum Platonis longe celeberrimum, qui alia

⁸⁾ Paulo durius quidem de hac philosophiae platonicae parte iudicat Bruckerus, cuius tamen sententiam, cum paucis verbis comprehensa sit, nec penitus a veritate abhorreere videatur, addere adhuc liceat: „Recte aestimantibus, inquit, et ad vera dogmatum principia attendentibus patebit, non mancam tantum, sed et absurdam esse; et ineptis otiosi ingenii magis, quam naturae humani animi et sensus interni atque conscientiae experientia vel iustis rationis principiis eam niti, et ex absurdo emanationis principio, quod in spiritualibus posuit, materiaeque falso et inani conceptu pleraque fluere; quibus effectum est, ut tota ethica Platonis ad entusiasmum philosophicum ducat animumque vera emendatione non purget.“ Vid. *eius hist. crit. philos.* T. I. p. 721.

⁹⁾ Vid. hac de re Cic. *Acadd.* I, 8. et 12. coll. *de nat. dd.* I, 5. *de off.* II, 2. §. 7. 8. et *de fn.* II, 14. init. Sunt etiam, qui quinque Academias numerent tribus illis haud contenti. Sed hic quoque dissensus ad causam nostram non pertinet.

ratione et meliori cum successu a praeceptoris vestigiis deflexit ac singularem disciplinam condidit, quae, Peripatetica dicta, iam accuratius consideranda est, videndumque, utrum multo aptiora et efficaciora corruptae hominum priscorum indolis habuerit remedia. Talia vero eam non habuisse, vel ex Aristotelis universa philosophandi docendique ratione et consiliis ipsi propositis apparet. Cum enim philosophiae placita ac praecepta in artis quandam normam redigere, atque adhibitis subtilibus distinctionibus, constituendis regulis, et inveniendis rerum notionumque appellationibus arti tantum propriis novum aliquod philosophiae *συστημα* conficere vellet, non vitae et in usum multitudinis; sed scholae philosophatus est. ¹⁰⁾ Hinc etiam duplex instituit disciplinae genus, unum *ἑξωτερικον*, quo horis pomeridianis rhetorices, rerum civilium et artium praecepta tradebat, quicumque audire vellent; alterum *εσωτερικον* l. *ακροατικον*, ad quod non nisi eos admittebat, quorum ingenium et discendi studium perspectrum habebat; his tempore matutino philosophiae reconditoris quasi adyta recludebat; eademque ratione scripta quoque sua distinxit. ¹¹⁾ Exinde vero iam suspicari licet, parum valuisse illam disciplinam ad vulgarem sentiendi agendique rationem emendandam; idque eo magis confirmabitur, si attendērimus, quid de summo numine eiusque cultu praeceperit Aristoteles. De qua quidem re tantus fuit inter VV. DD. dissensus, ut difficile sit, certi aliquid eruere. Fuerunt enim multi inter Aristotelis sectatores et admiratores, qui eum cum ipsis libris sacris in doctrina de deo conspirasse quam accuratissime contenderent. Alii, apud quos istius philosophi auctoritas parum valebat, eum inter atheos referendum esse censuerunt. Paullo mitiores dabant quidem, Aristotelem statuisse supremum aliquod numen, sed eiusmodi, quod mundum nec procreaverit, nec pro sapientiae suae arbitrio gubernet; sed naturalis necessitatis vinculis et aeterni motus legibus adstrictum, tamquam primum mobile in machina extremae sphaerae alligatum, a ceteris autem mundi partibus semotum sit, nec quidquam agat, nisi ut in summo otio se ipsum contempletur; quod adeo precibus adire aut sacrificiis placare velle inutile sit, cum nec malos punire, nec bonos iuvare possit aut velit. ¹²⁾ Ad

¹⁰⁾ Conf. Arist. *Metaphys.* II (vel ex aliorum rationibus III) 1. ubi varias res ac subtiles quaestiones et dubitationes breviter recenset auctor, quas sibi in philosophia indagandas, examinandas, discutiendas ac definiendas proposuerit. Videtur autem ille liber genuinus esse, quamvis sint, qui de eo dubitent.

¹¹⁾ Vid. Gell. *N. A.* XX, 4. Cic. *de fin.* V, 5. et Quint. *Inst. orat.* III, 1.

¹²⁾ Vid. Bruck. *l. l.* p. 832 ss. de atheismo Aristotelis pluribus disserens. *Id. ib.* p. 790 loc. *Orig.* laudat, ubi doctissimus ille ec-

veritatem tamen magis accedere videntur, qui contrarias tuentes partes affirmant, Aristotelem praestantissimam quandam et supremam mentem, omnium rerum, motuum ac mutationum ab aeterno effectricem ac gubernatricem mundo praeposuisse.¹³⁾ Cum vero haec sua decreta neque cum omnibus communicaret, neque ita proponeret, ut a plurimis potuissent perspicere et intelligi, ac praeterea de diis patriis et vulgari religionis cultu multo rarius et cautius verba faceret, quam ipse eius praeceptor: qua tandem ratione apta et accommodata esse potuerunt illa ad abolendum summi numinis timorem et superstitiosum cultum, qui eo nitebatur? In morum quidem doctrina disciplinam peripateticam cum veteri academica re ipsa congruisse ac consensisse, genere docendi tantum et vocabulis paulum distulisse, Cicero contendit pluribus locis.¹⁴⁾ Quod si recte se habeat, eâ, quae paulo ante de illa dicta sunt, huc quoque transferenda. Accedunt tamen alia quaedam Aristoteli cum asseclis suis propria, quae hanc disciplinam eo minus aptam et accommodatam temporibus priscis reddiderunt. Illud quidem iam non urgeam, Aristotelem universam morum disciplinam dignitate sua et quasi sanctitate privasse eo, quod illam ad politicam, tamquam primam eius partem, retulerit, adeoque honestatem fere

clesiae antiquae vir de Aristotelis sectatoribus quoque dicit, *eos negare, quidquam prodesse preces ad deum fusas et sacrificia*. Mature autem Arist. in eiusmodi suspicionem incidisse, exinde verisimile est, quod ei tamquam impio iudicium ab Atheniensibus paratum fuerat, quorum tamen iniuriam Chalcidem concedendo a se avertit, *ὅτι οὐκ εβουλετο Ἀθηναίους δις εξαμαρτεῖν εἰς φιλοσοφίαν*, ut refert Aelian. *var. hist.* III, 36. quocum cf. Diog. Laert. V, 5.

¹³⁾ Hoc imprimis assertum iuit Meinersius in *hist. doctr. de V. D. P.* II, p. 420 ss. qui tamen ipse fatetur p. 439—40., Arist. tam subtiliter, obscure, ambigue, confuse ac perturbate hac de re disseruisse, ut mirum non sit, interpretes disciplinae Aristotelicae in tam diversas partes abiisse.

¹⁴⁾ V. c. *de legg.* I, 13. §. 37. *de fin.* IV, 2. §. 5. *ib.* V, 3. §. 7. *Tuscul.* V, 30. §. 85. et *Acadd.* I, 4. §. 11. 18. c. 6. init. et IV, 5. §. 15. *Idem in fragm.* quodam, quod *Opp. eius Vol. IV.* p. 1097. *ed. Ern.* reperitur, refert *Aristot.* inter eos, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt; et *de fin.* V, 4. §. 11. testatur, Peripateticis vitae degendae rationem placuisse quietam in contemplatione et cognitione positam rerum; quae quia deorum esset vitae simillima, sapiente visa sit dignissima; quocum loco alius *eiusd. lib.* c. 21. §. 58 conferatur. Sane enim ex his locis inter se comparatis apparere videtur, Peripateticis in summa rei cum Academicis convenisse.

omnem pro civili quadam prudentia habuerit.¹⁵⁾ Hoc vero in hac praesertim causa praetermittendum esse non videtur, quod inter undecim virtutes, quas tamquam totidem honesti species recenset (*magn. mor.* I, 20 ss.) semper primario loco fortitudinem (*ανδριαν*) laudat, atque ita eam reliquis virtutibus anteponebat quodammodo videtur (*ib.* c. 21. et *eth.* III, 9). Eam vero, cum sit *μεσοτης περι φοβους και θαρρη*, in eo maxime cerni existimat, si quis mortem non extimescat; nec tamen in omni mortis genere (*οιον ει εν θαλαττη, η εν νοσοις*) sed in pulcherrimo, quod in bello oppetatur, tamquam *εν μεγιστω και καλλιστω κινδυνω*. Porro idem iram et vindictae cupidinem quodammodo in laude ponit, quoniam plane non irasci stultum, et lacescitum iniurias tolerare servile sit.¹⁶⁾ Secuti

¹⁵⁾ *Magn. moral.* I, 1. *δει*, inquit Arist. paullo post initium, *ει τις μελλει εν τοις πολιτικοις πρακτικος ειναι, το ηθος ειναι σπονδαιον· μερος εστιν αρα και αρχη η περι τα ηθη πραγματεια της πολιτικης. Το δ' ολον και την επωνυμιαν δικαιως δοκει αν μοι εχεν η πραγματεια, ον ηδικην, αλλα πολιτικην. Ex hac moralis disciplinae notione et circumscriptione illud quoque ortum videtur, quod omnem virtutis naturam in *μεσοτητι* quadam positam esse arbitrabatur. Ita enim *ethic. Nicomach.* II, 6: *Εστιν αρα η αρετη εξις προαιρετικη εν μεσοτητι ουσα τη προς ημας, ωρισμενη λογω, και ως αν ο φρονιμος ορισει. Μεσοτης δε δυο κακιων· της μεν καθ' υπερβολην· της δε καθ' ελλειψιν. Est quidem Ovidianum illud: medio tutissimus ibis, prudentiae regula primaria; sed ad virtutem sine maxima ambiguitate transferri nequit. Ipse Arist. hoc sensisse videtur; dicit enim *ib.* c. 9: *Διο και εργον εστι, σπονδαιον ειναι· εν εκαστω γαρ το μεσον λαβειν, sive, ut paullo post ait, τον μεσον τυχειν, εργον ακριως χαλεπον. Propterea suadet, declinandum esse interdum, modo ad υπερβολην, modo ad ελλειψιν; ita nos το μεσον και το εν assecuturos esse. Cf. hac de re Cic. Tuscull. IV, 17. §. 39. — fin. c. 18.***

¹⁶⁾ *Eth. Nic.* IV, 11: *Οι μη οργιζομενοι εφ' οις δει, ηλιθιοι δοκουσιν ειναι, και οι μη ως δει, μηδ' οτε, μηδε οις δει. Δοκει γαρ ονκ αισθανεσθαι, ουδε λυπεισθαι, μη οργιζομενος δε ονκ ειναι αμνητικος· το δε προπηλακιζομενον ανεχεσθαι — ανδραποδωδες. Praecipit quidem in illo cap. de mansuetudine, atque ait, τον προγον non esse τιμωρητικον, sed potius συγγνωμονικον; verum cum προσητα ανα μεσον οργιλοτητος και αορηγσιας versari finiverit (*magn. mor.* I, 23.) ipse agnoscit, ον ορθιον ειναι, διορισαι το πως, και τισι, και επι ποιαις, και ποσον χρονον οργιστεον, και μεχρι τινος ορθως ποιει τις η αμαρτανει. Ο μεν γαρ μικρον παρεμβαιων ον ψεγεται — και τους χαλεπαιωντας ανθρωδεις, ως δυναμενος αρχειν. Propterea dicit εν τοις καθ' εκαστα και τη αισθησει την κρισιν esse. Cf. etiam *eth. Nic.* II, 9. Quae quantopere fluctuent et verae humanitati contraria sint, non est, quod pluribus ostendamus. Possemus huc quoque*

sunt, imo in deterius mutarunt haec magistri sui praecepta seriores istius disciplinae philosophi. Cum enim perturbationes animi non extinguendas putarent, quod sint non modo naturales, sed etiam utiliter a natura datae, primum multis verbis *iracundiam* laudabant; ¹⁷⁾ *cotem enim fortitudinis* esse dicebant; multoque et in *hostem* et in *improbum civem* vehementiores iratorum impetus esse; *leves autem ratiunculas* eorum, qui ita cogitarent: Proelium rectum est hoc fieri; convenit dimicare pro legibus, pro libertate, pro patria. Haec nullam habere vim, *nisi ira excanduerit fortitudo*; ¹⁸⁾ imperia *severiora* nulla esse sine aliqua *acerbitate iracundiae*. ¹⁹⁾ Oratorem denique non modo *accusantem*, sed ne *defendentem* quidem probandum *sine aculeis iracundiae, ut auditoris* (ergo etiam iudicis) *iram oratoris incendat oratio. Virum denique videri negabant, qui irasci nesciat*; eamque, quam *lenitatem* alii dicunt, vitioso *lentitudinis* nomine appellabant. ²⁰⁾ Haec aliaque huius generis praecepta, quamvis aliquo

referre, quod *magn. mor. I, 34.* contendat, filio erga patrem et servo erga dominum nullum esse ius (loquitur autem de *δικαιω πολιτικω*) cum filius et servus manui aut pedi similis sit, adeoque utroque fictum sit pro arbitrio uti; quod quam durum sit et indignum hominis natura, nemo non intelligit. Ne mulieri quidem erga virum eiusmodi ius concedit, sed tantum *εγγυς του πολιτικου δικαιου χειρον μεν γαρ εσιν η γυνη του ανδρος.*

¹⁷⁾ *Iram* Cic. *Tuscul. IV, 9. §. 21.* et c. 19. §. 44. ita finit, ut sit libido poeniendi eius, qui videatur laesisse iniuria, seu brevius, *ulciscendi libido*. Cf. Sen. *de ira I, 3.* Omnino autem totus iste liber inde a *cap. 5.* huc pertinet; impugnat enim auctor ibi has Peripateticorum rationes et docet, quantopere humanitati adversentur.

¹⁸⁾ Rectius et mitius Arist. ipse, qui quidem *eth. III, 11.* dixit: *Φυσικωτατη εοικεν η (scil. ανδρια) δια τον θυμον ειναι, et magn. mor. I, 21: Ουδε δη παντεως ανευ παθους και ορμης εγγιγγεται η ανδρια.* Attamen addidit: *Η προσλαβουσα προαιρεσιν, και το ου ενεκα, ανδρια εστι, et altero loco: Δει δε την ορμην γενεσθαι απο του λογου δια το καλον.*

¹⁹⁾ Arist. l. supra l. dixit: *Τους χαλεπαινοντας ανθρωπους αποκαλουμεν, ως δυναμενους αρχειν.*

²⁰⁾ Verba sunt Cic. *Tuscul. IV, 19. §. 43. Id. testatur ib. c. 20. §. 46,* Peripateticos contendisse, ipsum illud aemulari, obtrectare, non esse inutile, cum aut se non idem videat consecutum, quod alium, aut alium idem, quod se. Arist. *magn. mor. I, 28.* tantummodo *νεμεσιν*, quae sit *μεσοτης φθονοριας και χαιρεκακιας*, h. e. aegritudinem quandam, quae indignetur ob bona, quae indigno alicui evenerint, in virtute ac laude posuerat. — De aliis vero ra-

modo circumscripta et temperata defendi possint, tamen ita sunt comparata, ut animo non possint non ferociam quandam instillare; adeoque ad eam infringendam tollendamve plane sunt inepta.

§. 22.

E Lyceo ad *Stoam* pergamus, et disciplinae ibi a *Zenone* traditae, quatenus huc pertinet, vim et rationem accuratius perpendamus, idque eo magis, quo illustriorem omni tempore famam nacta est, ita ut vix ulli philosophicarum sectarum, quae ante Christi aetatem celebrabantur, dignitate, gloria, clarissimorumque hominum assensu ac favore cederet. Nec tulit immerito hasce laudes. Eiusmodi enim decreta de pietate ac virtute proposuit, quae non solum splendore suo oculos ferirent, sed animum quoque ipsum vi sua eveherent et ad bona quaevis suscipienda et audenda erigerent. Nam primum magna argumentorum vi et verborum copia affirmabant Stoici, deorum numine ac provida cura mundum et omnes mundi partes et initio constitutas esse et omni tempore administrari;²¹⁾ eosque non modo humani generis saluti in universum prospicere, sed singulorum quoque curam habere, eos plurimis et gravissimis beneficiis afficere;²²⁾ adeoque esse deos benevolos atque beneficos,²³⁾ nullo modo metuendos (Cic. *l. l. c. 66. §. 167.*) sed pura, integra, incorrupta et mente et voce colendos venerandosque (*c. 28. §. 71*). Fatendum tamen est, eos multa his suis egregiis de numine decretis admiscuisse, atque de quibusdam rebus ad religionis cultum pertinentibus tam superstitione praecepisse, ut eorum doctrina dignam summi numinis no-

tionibus, quibus Aristotelis decreta a quibusdam ipsius asseclis, v. c. *Theophrasto*, *Stratone Lamps.* et *Dicaeareho*, paulum immutata et fere corrupta sunt, vid. Cic. *de nat. dd. I, 13. Acad. I, 9. l. IV, 38. et Tuscull. I, 11. coll. 31.*

²¹⁾ Vid. Cic. *de nat. dd. II, 30 — 53. §. 132. coll. Diog. Laert. VII, 147.* Θεον ειναι ζων ανθανατον, λογικον, τελειον, η νοςρον εν ευδαιμονια, κακον παντος ανεπιδεκτον, προνοητικον κοσμον τε και των εν κοσμω, δημιουργον των όλων, και ωςπερ πατερα παντων.

²²⁾ Cic. *ib. c. 53. §. 133 — c. 66.* Praeclare hinc Arrian. in *diss. Epict. I, 9:* Διατι φοβηθησεται τι των γνωμενων εν ανθρωποις; — το τον θεον εχει ποιητην και πατερα και κηδημονα, ουχ ημας εξαίρησεται λυπων και φοβων;

²³⁾ Etiam erga improbos et impios; ita enim M. Antonin. *εις εαυτον VII, 70:* 'Οι θεοι ου δυσχεραινουσιν, ότι δεησει αυτους τοιωντων οντων και τωσωντων φανλων ανεχεσθαι προς επι δε και κηδονται αυτων παντως. Cf. IX, 11. et 27. Semper autem hoc deorum exemplum hominibus imitandum proponitur et commendatur.

tionem informare, animumque ab omni metu liberare non potuerit. Nolo iam commemorare hoc, Stoicos divinam naturam corpoream fecisse, dum contenderent, constare eam purissimo et liquidissimo aethere, vel igneo quodam calore, artificioso, vi genitrice praedicta, sensus et rationis compote, omnes mundi partes penetrante ac fuso in omni natura;²⁴⁾ unde factum est, ut mundum cum astris in deorum numero ponerent (Cic. *l. l. c.* 17—22.) atque fictos et commentitios deos, quos vulgus colebat, e physicis rationibus et per allegorias quasdam explicare, atque ita plebis superstitionem cum placitis suis quodammodo conciliare studerent. (*Id. l. l. c.* 23—27. Sen. *l. l. c.* 8. et Diog. *l. l. seg.* 147.) Illud vero hac in causa maiorem habet vim, Stoicorum προνοίαν, quam tantopere celebrabant, aliis eorum opinionibus ita fuisse circumscriptam et infractam, ut superstitiosus numinis timor animis nequaquam adimeretur. Cum enim contenderent, magna tantum a diis curari, parva negligi (Cic. *l. l. c.* 66. §. 167.) numinisque vim ac voluntatem et obluentis materiae inobsequentia (Sen. *quaest. natt.* I. *praef. sub fin.*) et εἰμακμένης sive fatalis cuiusdam necessitatis legibus deprimi ac coerceri;¹⁾ nec non μαρτυρή, sive superstitiosam illam futurorum divinationem, prodigiorumque interpretationem adsererent:²⁾ apparet, Stoicorum hac ex parte

²⁴⁾ Vid. Cic. *l. l. c.* 10. 11. et 22. coll. lib. I, 14. 15. Sen. *de benef.* IV, 7: *Quid aliud est natura, quam deus et divina ratio toti mundo et partibus eius inserta?* Et Diog. *l. l. seg.* 156: Δοκεί (Stoicis) την φυσικὴν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδὸν βαδίζον εἰς γενεσίν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυρροειδὲς καὶ τεχνοειδὲς. Nutabant autem fere, nec sibi satis constabant Stoici, in finienda natura divina, ut apparet ex *eiusd. segg.* 138—9. Cf. etiam Anton. *εἰς ἑαυτὸν.* VIII, 54. et Cic. *Acadd.* IV, 41. init. Hinc factum est, ut multi contenderent, Stoicos, nec monotheismo nec polytheismo, sed potius pantheismo deditos fuisse; quo etiam pertineat illud dictum: *Iovis omnia plena*, et: *Deum ire per omnes terrasque, tractusque maris, coelumque profundum.* Virg. *ecl.* III, 60. et *georg.* IV, 220—1.

¹⁾ Sen. *de provid.* 5: „Quid est boni viri? praebere se fato. Grande solatium est, cum universo rapi. Quicquid est, quod nos sic vivere iussit, sic mori: *eadem necessitate et deos alligat.* Irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur. *Semper paret, semel iussit.*“

²⁾ Vid. Cic. *l. l. II*, 2. §. 6. — *cap.* 4. et *ib. c.* 65—6. Sen. *qu. natt.* II, 32. Merito autem *Velleius* apud Cic. *l. l. I*, 20. §. 55—6. duas istas res (*εἰμ.* et *μαρτ.*) terrores hominum dicit; *Balbus* enim apud *eund.* *ib.* II, 5. *stellas crinitas* quoque magnarum calamitatum praenuntias habet; qua superstitione quae potest esse crassior in philosopho? Cf. Cic. *Acadd. qu.* IV, 15. §. 47. c. 33. §. 107.

disciplinam eadem fere ratione, qua Socraticam supra ostendimus, superstitiosum numinis timorem non penitus sustulisse, sed quodam adeo modo aluisse ac confirmasse. Morum autem doctrinam a Stoicis propositam quod attinet, omnes aequi harum rerum iudices uno ore fassi sunt, eos de virtute et honestate ita praecipisse, ut in universa antiquitate nihil pulcrus, honestius, augustius et magnificentius reperiri possit. Nec potest infitias iri, nullam aliam sectam praeepta tradidisse animi ferociae et illiberali φιλανθια tam contraria, quam Stoicam. Cum enim statuerent, omnes omnino homines tam quoad mentem, quam quoad corpus unius eisdemque esse generis, adeoque arctissimis cognationis et quasi communis cuiusdam civitatis vinculis invicem sibi esse connexos: 3) disertis verbis praecipiebant, homines veluti unius corporis membra conspirare, ac se invicem sincere, aliosque ut semet ipsos amare debere. 4) Quae si per se spectentur, longe aptissima et effica-

3) M. Antonin. εις εαυτον VII, 19: Δια της των όλων ουσιας διεκπορευετο παντα τα σωματα τω όλω συμφνη και συνεργα, ως τα ημετερα μερη αλληλοις. Et XII, 26. commemorat την συγγενειαν ανθρωπου προς παν το ανθρωπειον γενοσ, propter τον κοινωνιαν. Hinc IV, 4. ait: Πολιται εσμεν — πολιτευματος τινοσ μετεχομεν — ο κοσμοσ ωσανει πολισ εστι.

4) Id. ib. VII, 13. 'Οτιον εστιν εν ηγωμενοισ τα μελη του σωματοσ, τοντον εχει τον λογον εν διεστωσι τα λογικα, προς μιαν τινα συνεργιαν κατεσκευασμενα· μαλλον δε σοι η τοντον νοησισ προσπεσειται, εαν προς εαυτον πολλakis λεγησ, οτι μελοσ ειμι τον εκ των λογικων συστηματοσ. Εαν δε μεροσ ειναι εαυτον λεγησ, ουπω απο καρδιασ φιλεισ τονσ ανθρωπουσ· ουπω σε καταληκτικωσ ενφραινει το ενεργειν. Ετι ως πρεπον αυτο ψιλον ποιεισ, ουπω ως αντον ενποιων. Hinc ib. c. 55. ait, hominem non sibi solum, sed omnibus natum esse; et IX, 42. coll. VII, 73. ipsa natura nos ad benefaciendum impelli, idque sine ulla lucri emolumentique spe. Id. saepius inculcat, ne improbos quidem et inimicos ab hac benevolentia et beneficentia excludendos esse (v. c. II, 1. VII, 19. 23. IX, 27. XII, 26.) sed deum esse imitandum, qui etiam impios ferat, iisque clementer benefaciat. Ita et Sen. de benef. I, 1: „Ne deos quidem immortales ab hac tam effusa necessitate sacrilegi negligentesque eorum deterrent. Utuntur natura sua, et cuncta interque illa ipsos munerum suorum malos interpretes iuvant. *Hos sequamur duces.*“ Plura loca et testimonia ex aliis scriptoribus petita vid. apud Gatak. in *adnot.* ad ll. ll. Nimis autem invidos et iniquos erga Stoicos esse, qui (ut Lessius in lib. *de veritate rel. christ.* §. 48. p. 579.) suspicati sint, eos haec et similia praeclara monita e ll. nostris ss. subripuisse, subdolosque Christianorum imitatores fuisse, dudum VV. DD. ostenderunt; nemo igitur offendetur, laudasse nos scriptorem duobus fere saeculis Christo posteriorem.

cissima fuisse ad mitem ac liberalem animi indolem informandam, lubenter concesserim, nisi Stoici ipsi hanc praeceptorum suorum vim alia ratione rursus infregissent. Mitto equidem, niti ea Stoicorum opinionibus parum probatis de natura divina, mentis humanae origine, utriusque ac totius rerum universitatis communi-
one et nexu; ⁵⁾ hoc tamen iure Stoicis obijci posse putaverim, *universam eorum disciplinam fuisse paullo asperiores et duriores, quam veritas aut natura patiatur, atque istos virtutis magistros fines officiorum paullo longius, quam natura vellet, protulisse.* ⁶⁾ Ipsum primum Stoicorum placitum hoc probat. Cum enim contenderent, simplex, solum et unum bonum esse id, quod honestum, contra id tantummodo malum, quod turpe; reliqua vero omnia, vitam, valetudinem, opes, bonam famam, ⁷⁾ et quaecunque non ad animam pertineant, *αδιαφορα* esse; adeoque sola virtute, etiam si cum summis cruciatibus, egestate et miseria coniuncta sit, vitam effici beatam: manifesto repugnabant communi omnium sentiendi et loquendi rationi, imo ipsi hominis naturae. Et quamvis ista placita egregie, splendide et magnifice exornari possint, et a Stoicis quoque exornata sint: tamen haud iniuria ipsis ostentatio quaedam vitio verti, et recte de iis dici potest, quod Cic. in *orator. c. 5. §. 20.* de oratoribus quibusdam asserit, *eos grandiloquos fuisse cum ampla et sententiarum gravitate et maiestate verborum.* Hinc vero oriebantur innumera illa *παράδοξα* et *εναρτισματα*, quorum causa Stoici tantopere vapularunt

⁵⁾ Anton. XII, 26. coniunctos esse omnes homines ait, *ὅτι ὁ ἕκαστον τοὺς θεοὺς, καὶ ἐκεῖθεν ἐρρηγχε*, et II, 1. impium odisse non licet, *ὅτι μοι συγγενῆς — θεῖας ἀπο μοιρας μετοχος.*

⁶⁾ Verba sunt Cic. in *orat. pro L. Murena, c. 29. §. 60.* et *c. 31. §. 65.* Quamvis autem ipse fateatur in *lib. IV. de fin. c. 27.* apud imperitos tum illa dicta esse, aliquid etiam coronae datum: tamen cum iis, quae in isto libro disserit, et omnino cum veritate ipsa fere conveniunt. Imitabantur autem hac in re Stoici Cynicos, qui teste Diog. VI, 35. profitebantur *μμεῖσθαι τοὺς χοροδιδασκαλοὺς: καὶ γὰρ ἐκεῖνοις ὑπερ τὸν ἐνδιδόναι, ἐνεκα τοὺς λοιποὺς ἀφρασθαι τὸν προσήκοντος τὸν.* Hinc *id. seg. 104.* observat, *κοινωνίαν τινα ταῖς ὄνσι πανταῖς ἀίρεσιν εἶναι*, unde sine dubio natum est tritum illud *Iuvenalis* dictum, *Stoicos sola tunica a Cynicis distare.* Sen. quidem *de brev. vit. c. 14.* defendere conatur suos dicens: *Cynicos excedere hominis naturam, Stoicos vincere velle; alibi tamen ipse fatetur, suos quaedam ultra modum praecipere, et amplius exigere, quam satis est.* Cf. etiam Reinhardus in *Versuch über den Plan Jesu etc. p. 198. not. 3.*

⁷⁾ *Chrysippus* et *Diogenes* *ὑδοξίας* causa, detracta utilitate, ne digitum quidem porrigendum esse censebant. Cic. *de fin. III, 17. §. 57.*

et irrisi sunt; quae etsi ab ipsis satis bene explicabantur subtiliterque et argute emolliabantur, tamen, cum haec λεπτολογία vulgarem captum longe exsuperarent, non poterant non in alienum a veris Stoicorum rationibus sensum detorqueri. Quid igitur, si plurimis praecepta illa, *omnes esse amandos, omnibus, etiam inimicis, esse benefaciendum*, non stricte accipienda, sed eodem loco habenda esse videbantur, quo haec Stoicorum effata: *Solos sapientes esse, si distortissimi sint, formosos; si mendicissimi, divites; si servitatem serviant, reges; omnia peccata esse paria; omne delictum scelus esse nefarium, nec minus delinquere eum, qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quam eum, qui patrem suffocaverit*, et multa eius generis alia, quae a communi sensu penitus abhorrent. Inprimis autem vi et efficaciae illorum praeceptorum apud multitudinem obficebat Stoicorum ἀπαθεια,⁸⁾ qua iactabant, *sapientem gratia numquam moveri, numquam cuiusquam delicto ignoscere; neminem misericordem esse, nisi stultum et lenem; viri non esse, neque exorari, neque placari.*⁹⁾ Admittunt quidem haec, ut iam fassi sumus, mitiorem interpretationem, neque humanitatem et clementiam prorsus excludunt;

⁸⁾ Eam non in torpore quodam animi, omnis sensus experte, positam fuisse et Seneca *de const. sap.* c. 10. *fn.* observavit, et Meinersius in *Verm. Schr.* T. II. p. 130 ss. uberius demonstravit. Nihilominus tamen vel ex ipso libro illo apparet, Stoicos sapientis hac ἀπαθειᾷ praediti imaginem ita effinxisse, ut nemo mortalium illud assequi posset. Nec multum aberat, quin Stoicus ad hanc imaginem, quam fieri poterat maxime, compositus caeteros mortales, tamquam fugitivos, exsules, hostes, servos, stultos, insanos alto supercilio despiceret, eosque eundem paene in modum, quo *Pharisaei* (quos etiam cum illis comparat *Iosephus* העם הארץ), tamquam longe infra se positos contemneret. Cf. etiam Cic. *Acadd.* IV, 44. §. 136.

⁹⁾ Dignus est omnino, qui de horum praeceptorum vi et ratione conferatur, Sen. *de clem.* II, 5—7. Ipse fatetur, male propterea audire apud imperitos sectam Stoicam, tamquam nimis duram, et quae dediscere humanitatem lubcat; cum tamen nulla sit benignior, lenior, hominum amantior et communibus bonis attentior. Recte quidem iste hoc monet, et testatur Cicero, qui *de off.* III, 5—6. officia aequitatis et humanitatis omnibus omnino tribuenda e Stoicorum rationibus bene exposuit et asseruit. Sed cum in reliquis praeceptis suis saepissime fines humanae naturae egrederentur, quid impediabat, quominus haec quoque ad illum εὐθουσιασμον referrentur, quo universam Stoicorum de moribus doctrinam laborasse breviter quidem sed egregie docet Kant in *Crit. der praktischen Vernunft*, p. 153 et 228—9.

sed cum amori erga omnes, etiam improbos, quem suadebant iidem Stoici, penitus repugnare viderentur: huius praecepti vim apud eos, qui ex temporum suorum ratione ad ferocem et illiberalem animi indolem propensi erant, necessario imminuebant. Hinc concludere licet, ne Stoicorum quidem disciplinam temporibus priscis omni ex parte aptam et accommodatam fuisse.

§. 23.

Huic veluti e contrario opposita fuit *Epicuri* disciplina, hanc ipsam ob causam a Stoicis tam graviter castigata, aliorumque adversariorum criminationibus, imo et calumniis tantopere vexata et oppressa, ut diu apud optimum quemque pessime audierit. Nec tamen videtur hac in disquisitione penitus omittenda esse. Cum enim dudum aequi et docti harum rerum iudices concesserint ac probarint, et Epicurum ipsum cum magna discipulorum suorum parte vitam degisse simplicem atque honestam,¹⁰⁾ et ex eius decretis, si modo recte explicentur ac definiantur, probabilem et satis ingenuam enasci posse ethicam:¹¹⁾ operae pretium fore existimaverim, de hac quoque disciplina pauca, quae ad causam nostram pertinent, disserere. Iam igitur concedendum est, Epicurum esse profectum, esse deos, eosdemque aeternos, immortales ac beatissimos, atque ob hanc excellentem ac praestantissimam naturam pie sancteque colendos absque ullo timore.¹²⁾ Verum si accuratius ad decreta istius philosophi de deorum vi atque natura attendimus, non possumus non in *Cottae*¹³⁾ sententiam abire, qui contendit, Epicurum oratione quidem, invidiae detestandae gratia, reliquisse deos eorumque cultum, re autem sustulisse, eiusque rationem homines a numinis metu liberandi eandem fere esse, qua usi sint *Diagoras* et *Theodoros*; horum nempe sententiis non

¹⁰⁾ Ipse Cic. admodum acer et infensus Epicuri adversarius tribuit ei *de fn.* II, 31. §. 99. innatam probitatem *gratuitam*, non invitatum voluptatibus, *nec praemiorum mercedibus evocatum*; et *ib. c.* 25. §. 81. ait: Et ipse bonus vir fuit, et *multi Epicurei* fuerunt et hodie sunt et in amicitiiis *fideles*, et in omni vita constantes et graves, *nec voluptate, sed officio consilia moderantes*.

¹¹⁾ *Sen. de vita beata c.* 13. ait: In ea quidem ipse sententia sum, *sancta Epicurum et recta praecipere*, et si propius accesseris, tristia; voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur, et *quam nos virtuti legem dicimus, eum ille dicit voluptati*.

¹²⁾ *Diog. X, 123: Θεος ζων αγαθων και μακαριον.* Cf. Cic. *de nat. dd.* I, 17—20.

¹³⁾ Cic. *ibid. c.* 41. §. 115 — *fn. lib. I.* Cf. *Meinersius*, qui in *Vermm. Schrr. T. II. p.* 88 ss. fusius hac de re disseruit.

superstitionem modo sublata fuisse, in qua insit timor inanis deorum, sed etiam religionem ipsam, quae deorum cultu pio continetur. Cum enim Epicurus mundum non deorum vi ac voluntate productum, sed e fortuita atomorum concursione et implicatione ortum esse contenderet; cum porro beatam deorum vitam in eo poneret, quod in summo otio, omniumque bonorum affluentia nihil agant, nullis occupationibus sint implicati, nulla opera moliantur, sua sapientia et virtute gaudeant, habentes exploratum, fore se semper cum in maximis, tum in aeternis voluptatibus (ut ait *Velleius* apud Cic. *l. l. c.* 19. §. 51): recte quidem sequitur id, quod idem paullo ante iactaverat (*c.* 17. §. 45.) metum omnem a vi atque ira deorum pulsum esse ab Epicuro, quoniam ab eiusmodi beata natura et ira et gratia segregata sit, quibus remotis nulli a superis impendeant metus.¹⁴⁾ Sed non est, quod tantopere Epicureus ille cum suis gloriatur, praeceptoris sui rationibus *religionem* (i. e. deorum metum) *pedibus subiectam obteri, nos exaequari victoria coelo*. Nam recte monet *Cotta* (Cic. *l. l.* §. 117. quocum cf. *Lactant. de ira dei c.* 4. et 8.) facile esse a superstitione liberari, cum omnis vis deorum sublata sit, nec esse, cur dii ab hominibus colendi sint, cum illi non modo homines non colant, sed omnino nihil curent, nihil agant. Epicurus igitur dum vitare voluit *δεισιδαιμονίαν*, ruit in contrarium vitium, *αθεοσύνη*, quo quid sit gravius, aegre reperias. Istis vero decretis consentanea maximam partem est doctrina Epicuri de moribus. Cum enim summum bonum voluptatem,¹⁵⁾ malorum finem dolorem haberet, beatamque vitam in animi securitate et in omnium

¹⁴⁾ Ita *Diog.* quoque X, 139. Epicuri sententiam exhibet: *Το μακαριον και αφθάρτον ουτε αντο πραγματά εχει, ουτε αλλω παρεχει· ωστε ουτε οργαις, ουτε χαρισι συννεχεται· εν ασθενει γαρ παν το τοιοντον*. Idem testatur *Lucret.* I, 57—62. Hinc *l. III*, 14. ita *Grajae gentis decus* alloquitur:

Nam simulac ratio tua coepit vociferari,
Naturam rerum haud divina mente coortam
Diffugiunt animi terrores etc.

¹⁵⁾ Non quidem illam solam, quae est *εν κινήσει*, h. e. quae sensus iucunde afficit, et quasi titillat, sed *κατασθηματικην* inprimis, quae posita est in doloris vacuitate, animique tranquillitate. Cf. *Diog.* X, 136. et *Cic. de fin.* I, 11. Quam parum tamen Epicurus sibi hac in re constiterit, docet locus aliquis ex *lib. ei. περι τελους*, quem *Diog.* s. 6. exhibet, ubi ita scripsit: *Ουκ εγωγε εχω, τι νοησω τ' αγαθον, αφαιρων μεν τας δια χυλων ηδονας, αφαιρων δε και τας δι' αφροδισιων, και τας δι' ακροαματων, και τας δια μορφας*, quae voluptates omnes sunt in motu, nec ad *ενθυμιαν* illam *Democriti* pertinent, a quo Epicurus physica quoque decreta sua mutuatus esse

vacatione munerum poneret (Cic. *de N. DD.* I, 20. §. 53); gratificationem et benivolentiam pro imbecillitate duceret (*id. ib.* c. 44. §. 122. et Diog. X, 139); animorum immortalitatem penitus negaret (Lucret. III, 842 ss. et Diog. X, 65); ac de diis ipsis tam perverse praeciperet: non poterat non eius disciplina multos in errores gravissimos inducere, iisque et inhumanitatem et imprimis illiberalem illam φιλανθρωπίαν suadere, in qua, quasi cardine, universa eius disciplina vertitur. Quamvis enim Epicurus de iustitia, temperantia, fortitudine, frugalitate, liberalitate, amicitia, bene dissereret,¹⁶⁾ suisque istas virtutes exemplo quoque suo commendaret: tamen hic non sermo est de singulis quibusdam Epicuri dictis aut factis, quibus, ut Cic. *de fn.* II, 31. bene observat, ipse sese redargebat, sed de universa disciplinae indole et ratione. Quid autem potest esse lucidius, quam eum, qui cuncta voluptate metiatur ipsamque virtutem huius administram et procuratricem esse velit,¹⁷⁾ omnia propriae utilitatis gratia factorum esse, modo ne maius malum inde oriatur, quam bonum illud est, quod acquirere, quoque frui studuerit? Quid igitur? si ad commoda sua voluptatisque usum promovendum necessarium fuerit, alteri per vim et iniuriam aliquid detrahere; vel si doloris et molestiae cuiusdam fugiendae causa utile, aliis dolorem creare: nonne Epicuri discipulus, quando sibi constare et disciplinae suae convenienter agere velit, quidvis sibi licere putabit, ad summum bonum nanciscendum, summum vero malum declinandum, modo hoc ita fiat, ut ne postea gravior inde molestia enascatur? (Cf. Cic. *de fn.* II, 21. §. 69). Hinc etiam Epicurus *prudentiam* omnium virtutum primam et excellentissimam esse dixit, quippe quae semper rationes ponderet, quibus summum illud bonum optime et facillime et minimo cum detrimento tuo assequi possis. (Vid. Diog. *l. l. seg.* 132. coll. *init. seg.* 128). Accedit denique, ipsum deorum exemplum et vitae beatiae notionem avocare debuisset

dicitur. Cf. Diog. IX, 45. et Cic. *de fn.* I, 6. II, 3. et 7. Quotopere autem Metrodorus voluptatem illam sensus moventem amplexus fuerit, docet Meinersius *l. l. p.* 71.

¹⁶⁾ Eiusmodi praeclara et magnifica adeo dicta ex Epicuri hortulis decerpta multa Sen. *epp.* suis ad Lucilium perferenda mandavit, quae plerumque in fine earum viatici instar adiectae sunt. Pertinent huc etiam multae ex Epicuri κρημιας δοξαις, e quibus et illa petita est, quam Torquatus apud Cic. *de fn.* I, 18. laudat: Non posse iucunde vivi, nisi sapienter, honeste, iusteque vivatur; nec sapienter, honeste, iuste, nisi iucunde. Vid. Diog. X, 140. n. 5.

¹⁷⁾ Ita enim scripsit *Epic.* ad *Menoecum* apud Diog. X, 128: Τουτου χαρον παντα πραττομεν, οπως μητε αλγωμεν, μητε ταρβωμεν. Cf. Cic. *Acadd.* IV, 46. et *de fn.* I, 13—16.

huius disciplinae sectatores a negotiis publicis aliorum causa gerendis, aliorumque salute absque proprio lucro curanda. Constat etiam, plurimos eorum paucis rebus contentos et voluptati suae indulgentes in hortulis suis delitescere maluisse, quam remp. capessere; ac Metrodorum adeo omnes, inprimis Lycurgos et Solones, risisse tamquam stultos, qui neglecta arte bene vivendi aliorum commodis inservire eosque beatos reddere studuerint, ut Meinersius *l. l.* e *Plutarcho* refert. Talem igitur disciplinam religionis vim enervantem, humanae societatis vincula relaxantem, et illiberali *φιλανθρῶν* omnigena alimenta praebentem, merito ineptam et minime accommodatam censemus ad pravam temporum priscorum conditionem, quam supra exposuimus, corrigendam vel tollendam.

§. 24.

Praeter eas sectas philosophicas, quarum disciplinas hactenus enarravimus et pro virili diiudicavimus, extiterunt quidem ante Christi tempora aliae quaedam, quae non omni laude carerent. Sed harum quoque decreta explicare nec instituti nostri ratio permittit, nec opus quidem est. Partim enim istae sectae ignobiliores fuerunt et mature exspirarunt; partim similes laudatis; partim etiam in eiusmodi rebus perscrutandis et tractandis sunt versatae, quae in hac disquisitione nullam habent vim. Has igitur omnes iure omittimus. Sed ne quis forte nos eo nomine reprehendat, quod disciplinam aliquam neglexerimus olim florentissimam multorumque laudibus vehementer celebratam, de *Pythagorae* eiusque familiae doctrina et institutis pauca, quae huc pertinere videantur, subiungamus.¹⁸⁾ Iam igitur hoc pro certo sumi posse videtur, Pythagoram eiusque antiquissimos discipulos de origine rerum, divinaque natura fovisse opiniones, quae supremi numinis vi et maiestate parum dignae fuerint. Primum enim existimabant, vim divinam, tamquam mundi animam, per naturam rerum omnem intentam esse et quasi comitantem, e qua nostri quoque animi deciperentur; quam etiam *ignem* vel *aethera* appellabant, et ipsam e numeris, quos omnium rerum principia esse statuebant, ortam genitamque putabant.¹⁹⁾ Hinc non modo solem et lunam et cae-

¹⁸⁾ In tantis fabularum, errorum ac figmentorum, quibus hanc historiae philosophicae partem involutam et conspurcatam esse constat, tenebris ducem potissimum sumimus Meinersium, qui in *hist. litt. gr. atque rom.* T. I. pag. 178 — 602. insigni acumine, doctrina et accurate illam purgare, enucleare et illustrare studuit. — Nuper Pythagoreismum et Christianismum ingeniose comparavit Baur in libro: *Apollonius von Tyana und Christus.* Tub. 1832. 8.

¹⁹⁾ Cf. Aristot. *de coelo* II, 13. Diog. VIII, 25 — 28. Cic. *de nat. dd.* I, 11. et Meinersii *hist. doctr. de V. D.* T. II. p. 300 ss.

tera sidera inter deos referebant, sed etiam deos maiorum gentium, semideos sive daemones utriusque generis (benevolos et malevolos) et heroas, diversosque cultus illis exhibendi gradus distinguebant.²⁰⁾ Quamvis autem eos cruentis hostiis non placandos, sed casto animo et puro corpore venerandos esse statuerint:²¹⁾ tamen variis expiationum, lustrationum et initiationum generibus utebantur, atque omnem divinandi somniaque et omina et sortes interpretandi artem exercebant.²²⁾ Quae quidem opiniones et instituta quum semper cum superstitioso timore numinis coniuncta sint, atque ex hoc potissimum originem duxerint, Pythagorae quoque disciplinam hac ex parte priscis temporibus parum aptam et accommodatam fuisse apparet. In morum quidem doctrina ipsa constituenda parum valuisse Pythagoram, testis est Aristoteles,²³⁾ qui eum in hac quoque philosophiae parte numeris usum fuisse perhibet. Reperiuntur tamen inter praecipua a Diog. Laert. commemorata²⁴⁾ egregia quaedam, quibus mansuetudinem non erga homines solum atque adeo inimicos, sed erga bruta quoque et res inanimatas discipulis suis commendavit. Praeterea etiam hominibus omnium aetatum sexuum atque ordinum singularia proposuisse eum morum

²⁰⁾ Cf. Diog. l. l. s. 23. et Meinersii *hist. litt. gr. et rom.* p. 540—2. et 562—4.

²¹⁾ Cf. Diog. l. l. s. 22. Quum sacrificia apud veteres plerumque cum lautis epulis coniunctae essent, illud praecipuum ex eodem fonte, quisquis ille fuerit, promanasse videtur, quo suis esu carnis interdixit Pythagoras.

²²⁾ Teste Diog. l. l. s. 24. praecipit suis Pythag. *μαντικην πασαν τιμην*, statuitque (s. 32. coll. 33.) *ειναι παντα τον αερα ψυχων εμπλεων και τοντους δαιμονας τε και ηρωας νομιζεσθαι και υπο τοντων πεμπεσθαι ανθρωποις τους τε ονειρους, και τα σημεια νοσου τε και υγιειας και ου μονον ανθρωποις, αλλα και τοις κτηνεσιν. Εις τε τουτους γινεσθαι τους τε καθαριμους, και αποτροπιασμων, μαντικην τε πασαν, και κληδονας, και τα ομοια.* Caeterum in hac causa perinde nobis est, utrum foverit Pythag. ipse has opiniones, an cum suis hisce artibus usus sit ad augustam quandam speciem sibi conciliandam, vulgusque impellendum, ut consiliis suis lubentius morem gereret.

²³⁾ *Magn. mor. I, 1. Πρωτος μεν ονν επεχειρησε Πυθαγορας περι αρετης ειπειν ουκ ορθως δε. Τας γαρ αρετας εις τους αριθμους αναγων ουκ οικειαν των αρετων την θεωριαν εποηισατο.*

²⁴⁾ Lib. VIII. s. 23. Praecipit nimirum: *Αλληλοις ομιλειν, ως τους μεν φιλους, εχθρους μη ποιησαι τους δ' εχθρους φιλους εργασασθαι — ιδιον μηδεν ηγγισθαι — φντον ημερον μητε φθειρειν, μητε σινεσθαι αλλα μηδε ζωον, ο μη βλαπτει ανθρωπους — μη σκνθροπαζειν.*

praecepta testatur Iustin. XX, 4. §. 8. 9. Inprimis autem et exemplo et exercitatione suos in virtute confirmare et alios ad imitationem excitare studuit. Inde sua discipulorumque suorum ope atque auctoritate tantum valuit apud Crotoniatas, vicinarumque et remotiorum quoque civitatum ac regionum incolas, ut perditos ac dissolutos eorum mores ad honestatem ac frugalitatem revocaret, civitates bonis, iustis ac salutaribus legibus institutisque ornaret et amplificaret, dissidia inter eos gravissima et diuturna sedaret componeretque, crudeles tyrannos debellaret et expelleret.¹⁾ Quodsi quis igitur rationem habuerit miserae istius atque luxuria mollitiaeque corruptae conditionis, qua civitates magnae Graeciae ante Pythagorae adventum ad incitas fere redactae narrantur: negari non potest, disciplinam Pythagorae his tantis labibus ac malis efficacissimam attulisse medelam, et hactenus hominibus istius regionis atque aetatis accommodatissimam fuisse. Si vero universam rerum conditionem spectaveris, alia ratione iudicandum est. Singularis enim vitae ratio, quam Pythagorei affectabant, ab aliorum consuetudine plane abhorrens; arcana eorum instituta et placita tam caute, etiam symbolorum usu, tecta, ut ab eorum communione extraneos tamquam profanos, pollutos et quasi emortuos arcerent, neminem, nisi sedulo explorata eius indole, acciperent, quosdam etiam penitus reicerent; auctoritas denique illa et potentia, qua sibi solis imperium in cives, quamvis saluberrimum, arrogabant: haec, inquam, omnia non poterant non et Pythagoreos partium illo studio, quod clandestinis societatibus commune et quasi proprium, a vera autem humanitate alienum est, imbuere, et eos ipsos, quos disciplina sua prudentiores et honestiores effecerant, exacerbare atque invidia et odio in magistros et gubernatores suos inflammare. Hinc non solum Crotonienses, sed aliarum quoque urbium cives communi quasi consilio, vivo adhuc Pythagora, ad hanc societatem sibi invisam et suspectam igne et ferro delendam, exilioque dispellendam conspirarunt.²⁾ Quo facto, quamvis ad Aristoxeni usque et Heraclidis tempora Pythagoreorum nomen adhuc floreret (Diog. l. l. s. 46.) numquam tamen in societatem quandam rursus coaluere; atque cum ita eorum disciplina omni

¹⁾ Cf. Cic. *de orat.* III, 34. *fn.* et *Tuscul.* V, 4. *init.* Diog. l. l. s. 3. qui Pythagoreorum administrationem rerum publicarum quasi *αριστοκρατιαν* quandam fuisse refert; et inprimis Iust. *loco laud.*

²⁾ Cf. Diog. l. l. s. 39—40. qui inter alias persecutionis causas refert quoque hanc, Crotoniatas incendisse domum, in qua Pyth. cum sociis conederat, *τυραννιδος επιθεσιν ενλαβουμενους*. Convenit cum eo Iust. qui l. l. ait: Cum sodalitiū iuris sacramento quodam nexi *separatam* a caeteris civibus vitam exercerent, quasi coetum *clandestinae coniurationis* haberent, civitatem in se converterunt.

efficacia in hominum animis fingendis destituta esset, istae civitates in pristinum perturbationis statum prolapsae sunt. Exinde apparet, habuisse hanc disciplinam in semetipsa semina quasi interitus sui et gravissima impedimenta, quominus ferocem et inhumanam indolem ex animis hominum depelleret.

§. 25.

Expositis igitur pro virium nostrarum modulo iis, quae ante *Christum* ab aliis viris magnis et illustribus de religione ac moribus inventa et constituta sunt, atque ponderata vi et efficacia, quam haec placita et praecepta habuerint ad corrigendam pravam generis humani conditionem, si modum spectes, quo veterum animus erga deum hominesque alios affectus erat: neminem equidem tam obtusum et hebetem aut tam invidum et ingratum fore confido, qui non gaudio animum perfusus multa egregie, bene recteque a praeclaris istis generis humani doctoribus excogitata, dicta et instituta esse fateatur, atque non modo eos ipsos admiretur ac celebret, sed etiam Dei O. M. benignitatem agnoscat et maximis efferat laudibus, quae verae aeternaeque hominum saluti tam provida cura consultum esse voluit; ut omni tempore et ubique locorum viri existerent, quorum ope hominibus errorum vitiorumque tenebris circumfusus nova lux ad eos in rectiorem viam ducendo affulgeret. Nihilo tamen secius is, cuius animus non praeconcepto antiquitatis amore et admiratione correptus est, lubenter dabit, placita atque praecepta ab istis viris proposita temporibus priscis tam apta et accommodata non fuisse, ut et superstitiosum timorem numinis et ferociam animi illiberalemque *φιλανθίαν* penitus abolere potuissent. Cum enim illi in constituendis disciplinis suis aut huius pravae temporum suorum conditionis nullam haberent rationem, seu longe alia consilia sequerentur; aut, si ad eam attenderent, admistis aliis quibusdam decretis vim praeceptorum suorum ipsi cohiberent; aut placitis suis animos in contraria vitia deducerent; aut denique meliores suas sententias, vulgi superstitioni contrarias, vel arcanae cuiusdam disciplinae quasi mysteriis absconderent, vel, si qua fieri poterat, cum multitudinis opinionibus copulare studerent: recte concludi potest, eos satis gravia et efficacia rectoris animi indolis quoad religionem atque mores praesidia non suppeditasse.

Pars tertia.

§. 26.

Iamque igitur eo profecta est oratio nostra, in quo cardo rei vertitur, ut nimirum ostendamus, illud *remedium, quod divinus religionis christianae auctor adhibuit, ad pravam istam generis humani conditionem corrigendam tollendamve, temporibus eius atque consiliis longe aptissimum fuisse et accommo-*

datissimum. Cum autem hoc remedium in *principio*, cui *Iesus doctrinam de moribus superstruxerit*, positum esse putemus, primum quidem *hoc* paucis exponendum et illustrandum est, ut deinde de eius *vi et efficacia, ratione temporum, quibus Iesus vixit, habita*, eo accuratius et rectius disserere et ad propositum finem pervenire queamus. Loquentes autem de *principio, cui Iesus doctrinam de moribus superstruxerit*, id quidem innuere nolumus, auctorem religionis nostrae praecepta sua de virtutibus ac vitiis, rebusque expetendis fugiendisve in artis normam redegissem, sive, ut vulgo dicitur, de systemate quodam disciplinae moralis exstruendo cogitasse. Hoc enim ei non fuisse ac ne potuisse quidem esse in animo, et ratio consiliorum eius, et quaevis librorum sacrorum pagina abunde docet.³⁾ Attamen si ad universam praeceptorum eius indolem ac rationem accurate attendimus, omnia veluti e communi quodam fonte derivata et communi inter se vinculo nexa videntur. Quaecumque enim *Iesus* de pietate erga deum, de vera virtute, et de recto felicitatis consequendae modo proposuit, retulit fere ad *amorem erga deum hominesque omnes*. Huic igitur tamquam fundamento inniti universam eius doctrinam de moribus, tantum non omnes, qui hac de re exposuerunt, unanimi consensu professi sunt; atque ipsi *Iesu* sermones, qui nobis sunt memoriae traditi, tam clara tamque perspicua eius rei continent vestigia, ut longa probatione non opus sit. Primum enim illud praeceptum disertis verbis *summum ac primarium* appellat, quo reliqua omnia comprehendantur.⁴⁾ Propterea morti iam ap-

³⁾ Cf. Schmid *über den Geist der Sittenlehre Jesu* etc. p. 6 — 14. coll. p. 223 — 4. unde patebit, minus recte alios (vid. Doederl. *Kurz. Entw. der christl. Sittenl.* §. 106. p. 77. *ed. sec.*) negare, *Christum* principium aliquod doctrinae de moribus constituisse, propterea quod id populari institutioni non conveniat, sed soli artificiosae et scholasticae. Nec reliquae rationes ab hoc allatae pro sententia sua maiorem videntur habere vim. Omnes enim eo redeunt, illud principium, quod ex vulgari sententia *Iesus* constituerit, aptum non esse ad perfectum omnibusque numeris absolutum systema doctrinae moralis ei superstruendum. Haec autem argumentandi ratio in quaestione historica, qualis haec est, locum non potest habere. Poterat enim *Iesus* causis longe gravissimis inductus illud principium reliquis omnibus praeferre, quoniam suis consiliis accommodatum erat; si vel minus aptum esset eorum rationibus, qui de systemate efficiendo cogitant.

⁴⁾ *Matth. XXII, 35 — 40. Marc. XII, 28 — 31.* Quamvis autem *Iesus* illud praeceptum summum ac primarium eorum tantum nominaverit, quae codex Iudaerum (*ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*) contineret: tamen cum ad Iudaeos loqueretur, hi vero libris suis sacris omnes

propinquans discipulis suis idem *inprimis ac denuo* commendavit atque inculcavit.⁵⁾ Porro istum amorem omnis verae felicitatis fontem esse legis cuidam perito de modo salutis aeternae consequendae quaerenti respondit *Luc. X*, 25—28. Denique contra eos Iudaeorum magistros, qui amorem erga alios homines intra civitatis et amicitiae fines contrahendum esse suadebant, monebat, ne inimicos quidem, et alii civitati aut religioni addictos a benivolentia nostra eximendos esse; eum autem, qui huic praecepto convenienter agat, deo quam simillimum fieri, adeoque ad summum perfectionis fastigium evehi.⁶⁾ Namque ut hunc amorem non tam praeicipere ac iubere, quam potius animis hominum instillare ibique alere ac fovere videretur, coniunxit cum illo praecepto talia de summo numine eiusque erga homines sese gerendi ratione decreta, quae summum eius erga genus humanum favorem ita declarant, ut animus

divinae humanaeque sapientiae thesauros comprehendere putarent, inuisse videtur illis verbis, amorem erga deum hominesque omnes esse omnium omnino praeceptorum summum ac primum; id, quod etiam *his*, quae mox dicentur, confirmabitur. Vid. quoque Schmidii l. l. pag. 271 sq. Caeterum neminem, puto, offendet, quod, quae *Iesus* tamquam duo diversa praecepta distinxit, in unum contraximus, cum *Iohannes*, optimus mentis Iesu interpres et locupletissimus horum praeceptorum commentator, testetur, ea verbis tantummodo differre, re ipsa unum idemque esse. Cf. *Eiusd. ep. l. c. IV*, 20. 21. et *c. V*, 2. Hinc et saepenumero a *Paulo Ap.* alterutrum solum tamquam summa legis commendatur, v. c. *ad Rom. XIII*, 8—10. *ad Gal. V*, 14.

5) *Ioh. XIII*, 34. Quicquid sibi velit illa *ερωλη καρη*, semper tamen notio praestantiae et gravitatis cuiusdam, qua haec *ερωλη* prae caeteris excellat, adiuncta est. Hinc etiam *Iesus vs. sq.* mutuum discipulorum suorum amorem tamquam notam et insigne sectatorum disciplinae suae constituit.

6) *Matth. V*, 43—48. coll. *Luc. X*, 29—37. Caeterum nobis hac in causa potest esse perinde, qualis sit iste amor, quem *Iesus* praecepit, sitne positus in sola actione (*amor practicus*) an etiam in interna quadam animi affectione (*amor pathologicus*)? Illud affirmavit Kant in *Crit. der prakt. Vern.* p. 148. cui assentitur Schmid l. l. p. 225 ss. qui etiam alterius sententiae patronos laudavit. Neque vero solutio istius quaestionis ad nos pertinet, utrum principium illud, a *Iesu* constitutum, sit eiusmodi, e quo cognitio eius, quod fieri debeat, hauriri possit (*höchster Erkenntnisgrund*) an tale, quo impellatur animus ad agendum (*höchster Beweggrund*) an denique utrumque simul? Etenim ratione eius rei, quam *Iesus* in constituendo doctrinae de moribus principio spectabat, vis eius atque efficacia eadem manet, quomocumque illas quaestiones definiveris.

ista perpendens non possit non ad mutuum erga deum atque eos impelli amorem, quos ille tantopere diligit. Propterea asseveravit, summam dei gratiam maxima beneficia, tam ea, quae per *Christum* hominibus tribuenda decreverit, quam illa, quae *natura*, ipso auctore, in usum hominum conferat, nullo discrimine habito, probis et improbis large offerre et exhibere. Hinc et ipsum deum rursus ab hominibus amandum, eodemque amore haud distracto homines omnes, inimicos pariter et improbos, quam bonos et amicos esse comprehendendos. ¹⁾

§. 27.

Quam apte autem et accommodate ad tempora sua atque consilia *Iesus* huic erga deum hominesque omnes amoris doctrinam de moribus superstruxerit, facile potest intelligi, si attenderimus, *quanta integrioris ac perfectioris virtutis*, qua homines imbuere volebat *Iesus*, *impedimenta*, *qualesque corruptelae* positae sint in timore numinis, animique ferocia et illiberali *philantropia*, *quamque efficacem huic tantae generis humani labi medicinam* adhibuerit *Iesus* principio illo doctrinae de moribus, quod modo exposuimus. Primum enim amore erga deum hominesque omnes *ipsa virtutis natura et quasi forma augustior ac honestior reddebatur*. Qui enim non nisi metu compulsus atque *iram numinis* et impendentes inde poenas extimescens vitiiis et sceleribus sese abstinet, aut qui tantummodo *partium studio et suae utilitatis causa* virtutem colit, eius virtus nec est verae virtutis nomine digna, nec perdurandi habet vim, quoniam non exercetur, nisi quatenus et quamdiu expedit. Ita vero prava ista de deo cogitandi et erga alios sese gerendi ratione, qua laborabat prisca aetas, omnes virtutis stimuli et incitamenta corrumpebantur. Cuius contra animum *amor erga deum hominesque omnes* occupatum tenet et ad virtutis studium incitat, is nec metus vi adactus, nec lucri foeda cupidine allectus, sed deum, perfectissimum omnis virtutis atque honestatis exemplar, amans, ipsa virtutis et honestatis dignitate ac pulcritudine captus eam colet; atque homines omnes, tamquam eiusdem parentis liberos, amore non distracto complectens, ultro, semper et ubique id faciet, quod rectum, decens, iustum et aequum esse intelligit.

§. 28.

Hinc illo amore non externae tantum honestatis ac virtutis quaedam species efficiebatur, sed *animus ipse emendabatur*. Ad

¹⁾ Vid. *Matth.* V, 44. 45. *Ioh.* III, 16. 17. coll. 1 *Ioh.* IV, 9. 10. 19. *Ephes.* IV, 31 — c. V, 2. Adde his omnibus, *Iesum* tota vita illud praeeceptum quasi in illustri quadam imagine expressum nobis reliquisse, ita ut exemplo quoque suo ad illud observandum nos excitaret et cohortaretur. *Ioh.* XIII, 15.

utilitatem quidem ex virtute eliciendam iam sufficit, eius aliquam prae se ferre speciem, nec opus est, ut pravae cupiditates ipsae radicitus ex animo evellantur. Cavendum est solummodo, ne in aliorum oculos incurrant vitia, nec aperta vi et fraude alios exacerbemus nobisque infensos reddamus. Ita etiam *animi ferocia* ob insigne robur et animi et corporis, quod eam plerumque comitatur ac sustentat, externo quodam splendore gaudet, quo oculos imperitorum in se convertit; sed saepe numero diras contegit cupidines, quae, si quando lacessantur aut expleri satis non possint, eo vehementius irruunt, fas nefas perinde habentes. *Timor vero dei* compescere quidem potest feras libidines, nec sinit, ut effrenatae erumpant, sed in ipsos animi recessus et quasi interiora latibula penetrare non potest. Hinc illiberalibus illis et servilibus virtutis deique cultoribus, quales plurimi *Christi* temporibus erant, satis fere erat, manus a sceleribus puras et intaminatas conservasse, etsi animus ipse malitia et vitiosis scateret cupidinibus. Ast vero, qui sincero *erga deum hominesque omnes amore* tenetur, is omnes suas cogitationes, sensa et cupiditates ita diriget et componet, ut neque deo displiceant, neque aliis obesse possint; nec videri volet virtutis studiosus, sed esse; et quamvis dei iram non perhorrescat, omnia tamen omittet, quibus ei displicere eiusque benivolentia indignum sese reddere possit.

§. 29.

Inde porro sequitur id, quod illo amore *cultus divinus liberalior ac supremo numine dignior effectus est*. *Timor enim dei* universam eius colendi rationem commutat fere in superstitionis caerimoniarum sacrarum observantiam. Namque satisfieri putamus eius voluntati, quem timemus, si quam exactissimi sumus et studiosissimi in omni genere eum colendi, venerandi et honorandi.⁸⁾ Quo quis igitur priscis temporibus erat religiosior, eo magis curabat, ne quidquam eorum negligeret aut omitteret, quae ad numen placandum et reverentiam erga illud suam significantam pertinere putabat. Inde enatus est immensus ille caerimoniarum ac rituum ad cultum divinum pertinentium numerus, in quibus observandis prisci homines tam cauti et curiosi erant, ut, si quid forte in iis neglectum aut temere factum esset, novis ritibus opus esse censeretur ad eiusmodi scelus expiandum, numinisque ea re graviter offensi iram leniendam. Nec ullibi magis illud *πνευμα*

⁸⁾ Multa huius rei testimonia dabunt Lucianus et Plutarchus, ille in libello *περι θνσων*, hic *περι δεσδαμονιας*. Ipsa autem *religionis* notio, quam supra e Cic. laudavimus, hoc probat; positam enim esse eam, aiebat, in *metu et caerimonia* deorum. Cf. etiam finitiones *sanctitatis et pietatis*, quas *id. de nat. dd. I. 41. affert*.

δουλειας in cultu sacro atque inde oriunda *θελοθηρησκεια* obtinebat, quam apud veteres Iudaeos, qui, quamvis saepenumero a doctoribus suis divinitus olim excitatis meliora edocti essent, tamen Pharisaeorum imbuti opinionibus eorumque abducti exemplo in vano isto externorum rituum studio summam fere virtutis ponebant. Huic autem superstitioni nihil magis adversatur, quam *amor dei*, quippe qui *λατρειαν* dei *λογικην* reddit, quae fit *εν πνευματι και αληθεια*, quae nulli loco, nulli tempori, nullis ritibus adstricta, quae omnis metus expers est et ipsa re se exserit.⁹⁾ Cum enim ea sit amoris natura, ut, quem diligimus, ab eo rursus diligi cupiamus et ad eius voluntatem et exemplum nos componamus: is, qui deum amat, favorem eius ac benivolentiam haud inani cultu vanisque caerimoniis sibi conciliare studebit, sed vera animi pietate, morum integritate, vitae sanctitate, et imprimis humanitate et benignitate ergo omnes homines. Persuasum enim habet, hisce virtutibus proxime ipsum ad similitudinem dei, quem diligit, accedere.

§. 30.

Eodem denique erga deum hominesque omnes amore *animus ad omnis generis virtutes*, excellentiores quoque ac difficiliore, *exercendas erigebatur et habilis reddebatur*. Omnis enim *timoris* ea est vis, ut animum deiciat ac debilitet, eiusque ardorem restinguat atque coerceat. Non enim patitur, ut homo vires suas omnes libere exserat atque ad magnitudinem quandam et excellentiam adspiret.¹⁰⁾ *Ferox autem animi indoles* ubi dominatur, ibi nulla illustrior ac splendidior agnoscitur virtus *fortitudine* bellica; haec quasi *κατ' εξοχην virtutis* nomine appellatur et *viris* propria

⁹⁾ Cf. *Rom.* VIII, 15. et XII, 1. *Col.* II, 23. *Ioh.* IV, 23. 1 *Ioh.* IV, 18. et c. V, 3. Vid. etiam Grotius *de verit. rel. Christ.* II, 11. coll. l. V, 8.

¹⁰⁾ Observavit hoc iam Plutarchus, qui in lib. *περι δεισιδαιμονιας* inter alia haec quoque habet: *Την δεισιδαιμονιαν και μηρνει τοννομα, δοξαν εμπαθη και δεους ποιητικην υποληψιν ουσαν εκταπεινοντος και συντριβοντος τον ανθρωπον.* Vid. *ei. Opp.* T. II. p. 165. *lit. B.* Et *ib. lit. D.* ait: *Φοβων παντων απρακτοτατος και απορωτατος ο της δεισιδαιμονιας*, quoniam *ο την των θεων αρχην ως τυραννιδα φοβουμενος συνθρωπην και απαραιτητον* (p. 166. *lit. D.*) omnia timet, quaecumque ei obvenerint. Simili ratione in tyrannicis imperiis, ubi subditi minarum terrore poenarumque atrocitate ad obsequium coguntur, excellentiores ingenii animique dotes dura quasi servitute oppressae et obrutae iacent, neque ita efflorescunt tamque praeclaros edunt fructus, quales in mitioribus ac liberioribus imperiis conspiciere licet.

assignatur; ¹¹⁾ huic maximi imo divini honores decernuntur; posthabentur autem eae virtutes, quibus domi ac pacis tempore aliquis de aliorum salute promereri possit; ¹²⁾ quae tamen, sive vires spectes, quibus producuntur, sive commoda inde oriunda, suo pretio, honore ac splendore non sunt destituendae, imo bellicis virtutibus saepenumero longe antependendae. *Illiberalis* denique *galavria*, quam parum apta sit ad excellentiores virtutes et graviores suscitandas et nutriendas, per se patet. Haec enim hominem infra dignitatem ipsi innatam ponit, animumque ita contrahit, ut homo sibi soli natum esse se putet, ac pro aliorum salute laborare, pericula subire, iacturam facere stultum et absurdum; nihil autem vile ac turpe iudicet, quod ipsius utilitatem promovere possit. Alia vero omnia suadebat atque exigebat *Iesus* praecipiendo amorem erga deum hominesque omnes; hic enim amor cunctas et animi et corporis vires ad agendum excitat et exercet, virtutisque genus omne alit ac fovet. Quodsi autem amor patriae in antiquis populis tantopere celebratus (quamvis et ipse saepius honorum, gloriae ac potentiae cupidine insatiabili, quam vera civium caritate niteretur, interdum etiam cum aliorum iniuria coniunctus esset) tam foecunda fuit parens egregie, magne et splendide factorum: quanto magis eiusmodi amor, qualem *Iesus* praecepit, animum ad quaevis bona, recta et honesta patranda excitabit et summo de aliis bene merendi ardore incendet! Nulla enim res tam ardua, nullus labor tam difficilis, nihil omnino tam molestum, aerumnosum atque terribile est, quod suscipere, aggredi, et exsuperare is sive detrectet sive non possit, qui et universum genus humanum benivolentia complectitur, et tali in ipsam perfectissimam naturam fertur amore, ut eam, tamquam illustre quoddam exemplar ad imitandum propositum, intueatur ac sequatur.

§. 31.

Quae cum ita sint, nemo facile infitias ire audebit, principium, cui religionis christianae auctor doctrinam de moribus super-

¹¹⁾ Cf. Iust. XLIII, 2. §. 8. et cap. 5. §. 1. Cic. de nat. dd. III, 19. §. 50. et innumeros locos apud poetas, quibus *virtutem* pro fortitudine bellica ponere solemne est. Satis autem notum est, ipsa *virtutis*, *αρετης*, *artis* vocabula huic rei originem debere, atque a peculiari artis et virtutis, quae armis et pugnando valet, significatu ad generaliore omnium artium et virtutum esse translata.

¹²⁾ Vid. Caes. de bel. Gal. V, 56. Iust. XLI, 3. §. 7. Cic. de off. I, 18. §. 61. et c. 22. ib. II, 13. §. 45. et de nat. dd. l. l. ubi: In plerisque, inquit, civitatibus augendae *virtutis* gratia, quo libentius reipublicae causa periculum adiret optimus quisque, *virorum fortium* memoria honore deorum immortalium consecrata. Cf. etiam locos, quos Grøtius (l. l. c. 12. not. a.) de rep. Lacedaemonum ex *Aristot.* et *Eurip.* excitavit.

struxit, temporibus eius atque consiliis aptissimum et accommodatissimum fuisse. Cum enim *Iesus* praeter alia saluberrima consilia nostrae salutis causa suscepta hoc quoque in primis haberet propositis, ut disciplina sua genus humanum integriorem ac perfectiorem edoceret virtutem in eaque colenda ad altiora semper fastigia eveheret: bene intellexit pro singulari ac vere divina, qua gaudebat, prudentia, gravissima impedimenta, quae salutari ipsius consilio sese obicerent, posita esse in prava temporum suorum conditione. Ut igitur illa removeret, hanc ante omnia corrigendam tollendamve sibi sumpsit. Opus igitur erat, ut *superstitiosum illum numinis timorem*, verae ac sincerae virtuti perniciosissimum, expelleret ex animis hominum eosque librorum instar ad auctorem suum et parentem optimum adduceret, quem hucusque servili animo tamquam dominum severum perhorruerant. Neque vero minus abolenda erat *ferox illa et illiberalis erga alios sentiendi agendique ratio*, quae in plurimorum animis ita grassabatur, ut homines a se invicem abalienarentur, vinculaque humanae societatis laxarentur ac rumperentur. Homines igitur hominibus reconciliari, atque omnes omnino fratrum instar tenero benivolentiae sensu sese complectentium arctissime copulari debebant. Hinc apparet, nulla ratione melius in exsequendis consiliis suis versari potuisse religionis christianae auctorem, quam ita, ut cuncta morum praecepta ad *amorem erga deum hominesque omnes* referret eumque omnis virtutis fontem constitueret. His itaque rite et accurate perpensis, quis non admiretur, veneretur ac celebret summam Domini nostri, *Iesu Christi*, Salvatoris optimi, sapientiam! Quis non agnoscat hac quoque in re doctorem generis humani plane divinum, qui, quaecunque monenda, praecipienda et proponenda erant, ita instituit, ut et temporibus atque consiliis suis quam maxime essent apta et accommodata, et hominibus ipsis longe utilissima ac saluberrima!

III.

*De pace inter philosophos utrum speranda et optanda.*¹⁾

§. 1.

Ex quo tempore ratio humana rerum naturam, nexum, causasque scrutari, h. e. ex veterum loquendi usu *philosophari* coeperit, plurimas controversias ab iis, qui isti studio operam darent, ad novissima usque tempora agitatae fuisse, inter omnes constat. Hae autem philosophorum inter se contentiones, quamquam maximam partem res gravissimas spectabant, eaeque res a quam plurimis iisque ingeniosissimis viris summa diligentia, in maximo otio, per totam vitam tractabantur et pervestigabantur, tantum tamen abest, ut temporum decursu imminutae et extinctae sint, ut potius omni tempore videre licuerit, quo plures et acutiores homines isti rei operam navarint et quo magis philosophiae studium fervere ac maturescere coeperit, eo plures et graviores controversias emeris-
 sisse atque, si vel quaedam patronis destitutae diurnitate temporis obsoleverint, earum loco multas alias haud minori pondere subnatas fuisse. Quis enim est, qui nesciat, quot lites inter Graecos, quos recte huius artis inventores et statores dixeris, de rebus philosophicis gestae, quot sectae inter eos ortae sint, quarum numerus, aucto cultorum philosophiae numero eiusque studio magis magisque efflorescente, ita sensim increvit, ut vix coryphaeorum inter veteres philosophos, nedum omnium ac singulorum sectatorum nomina et placita memoria assequi possis. Eius vero contentionis fervor non prius restinguebatur, quam cum ii, quibus aliquantulum doctrinae pristinae supererat, plane philosophari desiissent, et alius generis quaestionibus excutiendis occupati tenerentur. Vix autem illud studium ab iis, qui Scholastici audiunt, revocari paululumque

¹⁾ Ed. 1. Vitebergae, 1794. 4. Scripta et defensa est haec commentatio pro *venia legendi* in Academia Vitebergensi more maiorum adipiscenda. Propterea etiam in duas partes ita est diremta, ut prior antemeridianis, posterior pomeridianis horis defendi posset contra Opponentes.

reviviscere coepit, cum protinus dissidia, lites et controversiae iterum prorumperent, quamvis illo tempore novas moliri sententias res periculi plena esset. Sed harum controversiarum admodum parva et sterilis erat seges, si cum ista sylva, quae sequioribus succrevit temporibus, compares. Nam posteaquam a *Cartesio*, recentioris philosophiae quasi antesignano, dubitandi ista de omnibus rebus ratio commendata erat, atque ab illa inde aetate philosophia non maiori solum studio coli, sed etiam liberiori quodam ingenio tractari coepit, infinita controversiarum vis subito exorta est, resque procedente tempore eo fere devenit, ut quo quisque solertior et acutior esset, eo magis ab aliorum placitis dissideret, ac singulare quoddam sibi proprium philosophiae *συστήμα* conderet, ii vero optime sibi ac philosophiae ipsi consuluisse viderentur, qui, more veterum illorum Academicorum, nihil certo sciri, sed omnia in opinionis tantum ludibriis aut, ut *Humio* placebat, consuetudinis figmentis posita esse contenderent. Quae quidem res multos in suspicionem induxisse videtur, philosophiam unam ex omnibus disciplinis artibusque esse, quae quo studiosius ac lautius nutriatur, eo laxius et licentius exspatietur, et quo perfectior fiat, eo incertior evadat.

§. 2.

Sunt autem hac in causa duae potissimum res maxime memorabiles. Ac primo quidem, quod, quamvis ob hunc infaustum irritumque laborum a tot ac tantis ingeniis susceptorum eventum unicuique de meliori suorum hac in re studiorum successu paene desperandum esset, tamen fieri nullo modo potuit, ut umquam haec provincia plane desereretur. Quin imo, quo quis erectiori est animo, quoque magis veri amore ducitur, eiusque investigandi cupiditate flagrat, eo maiori virium intentione in philosophia colenda elaborare solet, nec sibi ullo modo ab eius pertractatione temperare potest. Deinde vero non minus mirum est, inter philosophos semper extitisse, qui se in hac re feliciores caeteris fuisse profiterentur, sua placita tamquam unice vera commendarent, atque principia ab ipsis proposita tam certa et indubia esse asserebant, ut ab omnibus pro veris agnosci deberent, iisque perfecta aliqua, omnibus numeris absoluta, et extra omnem dubitationem posita scientia superstrui posset. Iam vero nemini potest esse obscurum, si umquam fieri queat, ut haec sit philosophiae conditio talibusque ista ars gaudeat principiis, futurum esse, ut philosophi de rebus suis amplius ambigere et disceptare nequeant, adeoque eiusmodi paene pax inter eos effulgeat, qualis mathematicorum fere ab initiis scientiae ipsorum fuit. Cuius pacis spes quoniam novissimis adeo temporibus a viris quibusdam gravissimis atque sagacissimis prolata, ab aliis autem, qui haud minori auctoritate pollere videntur, partim, quod fieri non possit, irrisa, partim, quod noxia foret, condemnata est: liceat nobis omni partium stu-

dio posito quaerere, *an pax inter philosophos omnino et speranda et optanda sit?* Habet autem haec quaestio, ut quis facile intelligit, hanc vim, ut inquiratur, utrum et quatenus principia philosophiae reperiri queant, quae ab omnibus pro veris, certis, omnique dubitatione superioribus agnosci et possint et debeant?

§. 3.

Antequam vero ad quaestionem tam magni momenti solvendam accedimus, rogamus lectorem, ut insignem eius ac paene inextricabilem difficultatem secum pensitare velit, ne, si forte responsio nostra ipsius expectationi minus satisfecerit, huius rei causam in nobismet solummodo ipsis sitam esse opinetur. Etenim est huius disquisitionis plane singularis ipsique soli propria conditio, ut, cum id ipsum quaeratur, utrum tam certa et indubia in philosophia principia erui et constitui possint, de quorum veritate inter omnes constet, nobis non liceat, alicuius philosophi decreta pro eiusmodi principiis habere, atque ex his sententiam nostram probare. Cuius enim rei — si licet his vocibus uti — de possibilitate adhuc ambigitur, eius existentia poni non potest. Neque vero a nobis ipsis ad quaestionem illam solvendam eiusmodi principia inveniendae et proponendae sunt. Nam si vel id possemus, principiorumque a nobis excogitatorum hanc vim esse putarem, ut de iis nemini dubitare liceret, tamen iis hac in causa aequae atque aliorum inventis uti non possemus. Alterum enim ex his duobus fieri oporteret, ut aut reuerentur et improbarentur ab aliis, quo facto nihil ex iis pro causa nostra effici posset; aut vere pro certis et indubijs ab omnibus, quibus innotescerent, haberentur. Tum vero disquisitione opus non esset, utrum eiusmodi principia unquam reperiri queant. Propositis enim illis non esset ea de re amplius dubitatio. Est igitur haec quaestio ita comparata, ut, quamdiu desint principia certa et indubitata, certe et absque ullo dubio solvi, simulac vero inventa sint et ab omnibus rata habeantur, locum habere non possit. Quid ergo in re tam ambigua faciendum, quam ratione disquisitio instituenda est? Sine dubio ita, ut ab iis fieri solet, qui rem amissam quaerunt atque, antequam quaerendi laborem suscipiant, sollicite perpendant, utrum verisimile sit, se id, quod quaerant, consecuturos esse, ne forte operam et oleum perdant; vel ut mercatores faciant, qui, priusquam negotio implicentur iterque longum ac molestum lucri faciendi causa ingrediuntur, rationes diligenter subducunt, e quibus eventum studiorum suorum quodammodo praesagire possint. Ut igitur paucis rem edisseram, non nisi *probabiliter* quaestio proposita disceptari potest, officioque nostro satisfacisse videbimur, si effecerimus, eum, qui principia certa, indubia et ab omnibus rata habenda inventum iri speret, vel ipse invenire studeat, non stulte sperare, nec vana moliri, si vel hucusque omnium philosophorum circa eiusmodi principia labores ac studia irrita fuissent.

Enimvero ne in re tam gravi sola opinione ac libidine trahamur, oratioque nostra plane incertis viis divagari cogatur: opus est, ut antequam ad rem ipsam accedamus, quaedam de philosophia, eius ratione ac principiis, illiusque vocabuli vi ac potestate generatim disseramus, ut expositione harum rerum viam quodammodo nobis praemuniamus ad quaestionem supra positam facilius expediendam. Atque illi quidem negotio primam dissertationis partem assignavimus; alterum, quod rem ipsam tangit, alteri parti reservemus liceat.

Pars prima.

§. 4.

Quid sit philosophia, philosophos ad hunc usque diem ipsos ignorasse, multosque in eius finitione frustra laborasse, imo sudasse, trita nostro tempore querela est. Eam haud iniustam esse, testari videntur omnes omnium philosophorum libri, in quibus si definitiones scientiae ipsorum requisiveris, aut admirabundus, aut dolens, aut denique, si ad id pronior animus fuerit, subridens invenies, quemvis paene aliter regionem istam describere, in qua communi cum aliis sive dominio sive usufructu gaudeat. Est forsitan, qui suspicetur, huius diversitatis vel potius dissidii causam esse in eo positam, quod unusquisque, regione ista tam late patente, in alia parte dominetur, alioque loco sedem fixerit, atque hinc alia quisque ratione immensum illud aequor cum infinita rerum per id diffusarum copia contempletur; atque esse absque dubio in medio intimoque eius recessu locum quendam hucusque penitus inaccessum, ex quo si datum fuerit oculis mortalium prospicere in campos circumiectos, fore, ut omnes unum idemque una eademque ratione cernant. Quae quidem suspicio, quamvis a veritate non plane abluere videatur: tamen alia neque minus efficax dissensus illius circa philosophiae notionem causa in ipso nomine latere videtur, quod inditum est huic scientiae a modesto, ut videri volebat, *Pythagora*, sive, quod aliis magis placet, a principe illo philosophorum, *Socrate*. Cum enim iam *της σοφιας* vocabulum antiquissimis temporibus sensu tam lato usurparetur, ut operarii adeo atque artifices digni censerentur, qui eo ornarentur: quanto magis amor vel studium sapientiae ambigue et laxe de omni genere disciplinae et artificii dici poterat, etsi — quod mireris sane, quamquam rationem eius rei facile inveneris — philosophiae nomen, ex quo usurpari coepit, magis ad eam rem, cuius significandae causa inventum erat, adstringebatur, quam vetus illa philosophiae adpellatio. Nihilominus tamen ab Antonio apud Ciceronem, quamvis philosophos etiam sui temporis ob illud ipsum tangat, quod de sua vi ac sapientia omnia paene profiteantur, atque omnia, sicut propria, sua esse et a se possideri velint — ni-

hilo, inquam, secius ab isto oratore *philosophus* ita describitur, *ut sit is, qui studeat omnium rerum divinarum atque humanarum vim, naturam, causasque nosse, et omnem bene vivendi rationem tenere et persequi.* Quae descriptio quomodo a philosophis explicetur et a quibusdam philosophis defendatur, haud ignoro quidem: at vero etiam alii ostenderunt, eam aut, si verba ita intelligantur, uti sonent, multo latiore esse suo definito, aut, si res divinae et humanae restringantur, atque dicatur, auctorem his vocibus tantum notas illas tres philosophiae partes, nimirum, ut ait Crassus apud eundem, *naturae obscuritatem, disserendi subtilitatem, vitam atque mores*, innuere voluisse, hac definitione plane nihil explicari. Idem enim esset, ac si quis diceret, philosophiam esse scientiam earum rerum, quae in philosophia pertractari atque ab artis huius magistris in physicam, dialecticam et ethicam dispesci soleant. Iam vero reliquas philosophiae definitiones, quas eius cultores antiquioribus et recentioribus tentarunt temporibus, quaeque vulgo circumferuntur, afferre et diiudicare neque huius loci neque opus est, cum satis notae sint et ab aliis iam collectae et examinatae.²⁾ Sufficit illustri quodam exemplo ostendisse, quam ambigue vox philosophiae omni tempore usurpata sit et explicata, ac praeterea monuisse, sagacissimos philosophorum recentissimis quoque temporibus fassos esse, caeteras istius vocabuli notionisque ei subiectae interpretationes ac finitiones aut manifeste falsas esse, aut si vel insit aliquid veri, ipsaeque magis ad leges definitionibus a dialectica rogatas accedant, tamen partim ambiguitate partim obscuritate laborare, omnes autem non verbis solummodo, sed et re ita inter se discrepare, ut, nisi commentarios philosophiae ipsos inspexeris, aegre assequaris, quam artem, quamque artis suae formam philosophi mente conceperint.

Quae cum ita sint, nemo, credo, erit, qui infitias eat, primo quidem, eum non acta agere et supervacua moliri, qui, quid sit id, quod philosophia appelletur, post tot philosophorum circa hanc quaestionem studia denuo quaerat; deinde vero, laborem istum hanc quaestionem rite solvendi esse longe difficilimum. Neque vero enim haec ideo dicta sunt a me et disputata, ut laudi alicuius quidquam detrectem, aut certo confidam, me feliciorum fore in opere peragendo, in quo tot ac tanta ingenia frustra allaborarint. Ab hac arrogantia equidem longissime absum, fateorque ingenue, me meis viribus ipsum vehementer diffidere, nec umquam ausurum fuisse, de tali re, praesertim latino sermone ad philosophicas res, quemadmodum nunc temporis tractandae sunt, minus apto, publice verba facere, nisi quaestio primaria in fronte dissertationis posita et consuetus mos in hoc genere scriptiuncularum utrumque neces-

²⁾ Scripta, in quibus hoc factum est, serius indicavi in *Lexico philosophico s. v. Literatur der Philosophie.*

sario exigeret. Quapropter omnes doctos ac peritos harum rerum iudices, quam possum, decentissime rogo, ut, si quid vel in re vel in verbis admissum fuerit, quod vel a veritate ac subtilitate in cogitando vel a puritate et elegancia in eloquendo abhorreat, veniam dent meminerintque dicti, in magnis voluisse sat esse.

§. 5.

Atqui, ut pedem eo referamus, unde digressi sumus, fuerunt, qui ob istam vocis philosophiae ambiguitatem et obscuritatem optarent, aut ipsis Graecis aliud verbum placuisse, quo insignirent principem illam omnium artium disciplinarumque, aut a nostris hominibus in lingua vernacula eiusmodi verbum, quod aptum sit rei significandae, inveniri posse. In quo eatenus quidem viris istis non possum non assentiri, quod vulgare nomen quam maxime ambiguum reique, quae innuitur, tam parum accommodatum sit, ut in hoc ipso nomine causa quaedam dissidii philosophorum circa notionem scientiae ipsorum sita esse videatur. Nam in caeteris quidem artibus vel disciplinis plerumque nomine audito etiam res ipsa statim animo subit. Sic medicinam si quis dixerit, confestim intelligitur, de arte sermonem esse, quae medeatur aegrotis; iurisprudencia appellata quisque scientiam animo concipit, quae circa iura et leges versetur; theologiam si audieris, non haesitas in verbo, sed coniciis, doctrinam ita vocari, quae *θεια λογια* interpretetur et commentetur. Ipsum matheseos nomen, quamvis latissime pateat, tamen, nescio quo modo, simulatque auribus perceptum fuerit, satis claram rei significatae notionem animo infert, nec dubitare quemquam sinit, artem, quae supputandi et metiendi rationes exponat, intelligendam esse. At vero philosophiae vocabulum tanta laborat obscuritate, ut, quid sit illud, quod ita appelletur, non prius assequi possis, eiusque artis aliquam notionem efficere, quam per partes iveris, singulasque disciplinas, quae ad philosophiam referri solent, in animum revocaveris.

Neque tamen propterea illud abrogandum exauctorandumque esse censeo. Primum enim par est, cum Graeci hanc artem invenerint, tamque feliciter exultam nobis tradiderint, ut huius beneficii memoria ipso nomine celebretur ac conservetur. Deinde habet istud nomen, nescio quid iucundi, decori atque sonori, quod alia voce vix adsequaris. Quapropter neque vocabulum *Weltweisheit*, quod barbaries ac superstitio temporum peperit omnem doctrinam, quae non ad ecclesiam, templa et monasteria pertineret, sapientiae secularis adpellatione contemnens, nec vocem *Wissenschaftslehre*, quam recentior quidam philosophus in medium protulit, quamvis ferri posset — est enim longe significantior, nec male ficta, etsi minus suavis auribus — recepto et ipsa sua vetustate honorabili nomini substitui velim. In verbo potius faciles simus, modo in re ipsa et notione philosophiae conveniamus.

§. 6.

In hac autem notione constituenda et accuratius explicanda disserendi initium a diversis cognitionis humanae generibus enarandis inter seque comparandis philosophi plerumque faciunt. Quod ubi fit in ipso systemate philosophiae, minus bene se habere videtur. Cognitionis enim notio ipsa, si recte constitui debet, magnam habet difficultatem, et quoniam multum abest, ut sit prima, summa et simplicissima mentis notio, necesse est, ut ante eam multae aliae constituantur et explicentur, ex quibus lux illi adspergi propriaque eius vis enucleari possit. Sed in hac nostra causa liceat more consueto ab illo inde principio initia orationis capessere. Fieri enim ob naturam quaestionis propositae ac praeterea in hac brevitate, cui ob instituti nostri rationem studendum est, nullo modo potest, ut a primis summisque philosophiae rationibus, si vel iam paratae nobis essent, ingressi ad hanc usque causam deferamur. Quapropter sat habemus, finitione quadam, quam nominalem appellare solent Logici, declarasse, *cognitionis* voce paullo latiori sensu omne id a nobis comprehendendi, quod mens humana vi sua repraesentatrice legitime produxit, quodque ipsi inest, quaecumque demum res, ad quam id referatur, et quicumque producendi modus sit. Iam uti in omni re, cuius aliquem conceptum animo informare possumus, materiam a forma distinguere licet: sic etiam ipsa cognitio ex utraque ratione spectari potest, ita ut *materia* cognitionis complectatur id, quod cognoscitur, *forma* autem in modo versetur, quo illud cognoscitur.

Si igitur rationem habueris materiae, quae cognitioni nostrae subesse potest, *pura* cognitio ab *empirica* discernenda est; si vero ad formam, qua id, quod cognoscitur, animo concipitur, attenderis, inter *intuitivam* et *discursivam* cognitionem est distinguendum.

Pura nempe cognitio versatur circa id, quod in animo ipso, quatenus aliquid repraesentandi, intuendi, percipiendi, cogitandi et omnino aliquid agendi facultate gaudet, necessario constitutum est, h. e. circa leges atque normas, quibus tamquam necessariis quibusdam conditionibus istae facultates in operationibus suis adstrictae sunt, omnesque res, quae sola istarum legum ac normarum ope cognosci possunt. Quae cum ab experientia certe quoad principium suum nullo modo pendeant, imo potius eam ita quasi praecedant, ut sine his ipsis nihil in cognitionem incidere, nihil obiectum *της εμπειριας* fieri possit: huiusmodi cognitio etiam cognitio *a priori* dicitur. Huic opposita est cognitio, quae dicitur *empirica*, atque ea complectitur, quae impressione quadam sive externe sive interne facta animo subministrantur; et quoniam huiusmodi cognitio non nisi, postquam aliquid expertus h. e. aliquo modo ab aliis rebus affectus fuit animus, locum habere potest, per vocem technicam *a posteriori* ab illo cognitionis genere distinguitur a philosophis.

Alia est ratio cognitionis, si formam eius consideraveris. Tum enim est vel *intuitiva*, h. e. eiusmodi, ut notiones, quibus conficitur, ad illud ipsum, quod sensibus observatur eorumque ope animo suppeditatur, h. e. (ut cum schola loquar) ut immediate ad obiectum repraesentationis referantur, unde id genus cognitionis etiam *singularis* et *individuale* dicitur; vel *discursiva*, cuius ea est ratio, ut notiones, quibus constituitur, ad animi repraesentationes, non ad res ipsas, quae his respondent sensibusque observantur, referantur. Tum enim animus quasi per singulas repraesentationis partes huc et illuc discurrit, easque inter se comparat et colligit, ut inde efformet notionem quandam *generalem* vel *universalem*, cum e contrario, quando intuetur obiectum aliquod, aut, si sensu externo oblatum fuerit, eius partes extra et iuxta se positas, aut, si sensus internus affectus fuerit, mutationes sese invicem excipientes coniunctim apprehendat, atque ita uno quasi obtutu totum complectatur.

§. 7.

Hactenus de diversis cognitionis humanae generibus, quorum expositio ideo praemittenda erat, ut mox, ubi de cognitione vulgari, historica, mathematica et philosophica sermo erit, unicuique locum suum assignare, atque indicare possimus, ad quodnam genus referenda sit. Iam enim ad notionem philosophiae ipsam constituendam propius accedendum est. Potest autem quaecvis notio duplici modo considerari. Aut enim spectas id, quod *in* ea continetur, quodque iam *complexum* eius dixerim; aut id, quod *sub* ea comprehenditur, atque *ambitus* notionis recte dici posse videtur. *Complexus* notionis alicuius sunt notae, quibus ea constituitur atque ab aliis notionibus dignoscitur; *ambitus* autem sunt diversae species, quae totum generis cuiusdam efficiunt et, ut ita dicam, sub eius universalitate latent. Sic, ut exemplo rem illustrem, notio hominis constituitur his duabus notis, ut sit animal et ratione gaudeat; sub hac notione autem comprehenduntur variae humani generis partes ac formae, v. c. mares ac feminae, docti et indocti, nigro, rubicundo et candido colore induti, et sic porro. Unde patet, quod hic obiter tantum monuerim, complexum et ambitum notionum maximopere differre, quippe qui in ratione inversa positi sint, ita ut, quo latius alteruter pateat, eo magis alter constringatur. In feminae enim notione plus inest, quam in hominis conceptu; sed hac una sexus nota addita ambitus notionis admodum contrahitur, cum augmento notionis facto ipse in interiorem quandam quasi orbem sese includere cogatur.

§. 8.

Quod igitur complexum notionis philosophiae attinet, is enim in hac causa inprimis memorabilis est, iterum duplex eius potest ratio haberi, nimirum, quatenus vel *materiam* vel *formam* eius

spectaveris, h. e. quatenus quaesieris, vel quid sit id, quod philosophiae scientia tamquam ipsi proprium tractet, vel qua ratione illud tractet, et quomodo comparatum sit, si contenderis cum eo, quod reliquae artes vel cognoscendi modi suum fecerunt, et cum ratione, qua in rebus suis tractandis versantur. Forma enim alicuius rei optime perspicitur potest, comparatione eam inter et quae sunt similis generis facta; adeoque consuetum morem, philosophicam cognitionem cum historica et mathematica contendendi, ut supra iam fassi sumus, sequemur, ita tamen, ut aliud quoque cognitionis genus, quod vulgare dixeris, in subsidium vocemus. Est quidem hoc genus a reliquis haud ipsa re diversum, sed potius omnibus ita commune, ut vulgaris ista cognitio, uti mox apparebit, etiam in res tam historicas, quam mathematicas et philosophicas cadere possit. Sed ut eo distinctius et plenius natura philosophiae intelligatur, haud inutile erit, etiam illud discrimen, quo a cognitione vulgari seiungitur, paullo accuratius investigare. Est nimirum forma alicuius rei vel *interna*, quam et *essentialem* appellant, vel *externa*, quam vulgo *accidentalem* dicunt. Quoad formam externam comparanda est philosophica cognitio cum cognitione vulgari; quoad internam cum cognitione historica et mathematica.

§. 9.

Is, qui vulgarem alicuius rei habet cognitionem, potest multa quidem de illa scire, sed ea, quae scit, manca sunt et imperfecta, neque apto ordine a se invicem disposita et arctis vinculis inter se connexa. Habet non nisi *disiecta membra poetae*, quae, ut sese offerebant atque ipsi in praesentem usum visum fuerat, arripuit et quasi corrasit, haud curans, qua ratione inter se cohaerent, unum ex altero penderet, omniaque totum aliquod, cuius singulae partes arctissime et aptissime coniunctae essent, efficerent. In philosophica rerum cognitione longe alia ratio est; nam, ut paucis dicam, ea est *systematica*, certe, ut fiat, elaborat. Hinc qui res historicas philosophice pertractat, non in eo acquiescit, quod ipsi hoc vel illud factum innotuit, sed omnia, quaecumque a primordiis rerum gesta sunt historiae duce explorari possunt, ex ordine assequi studet; neque, si curiosior est, id solummodo quaerit, quid quovis tempore factum sit, sed etiam, qua ratione, quibus hominum consiliis, quibusve causis intervenientibus ac promoventibus singula gesta sint ac perfecta, scrutatur, quoniam sine hisce disquisitionibus non ordo rerum gestarum, imo ne id ipsum quidem, quod factum est, satis accurate ac dilucide exponi potest. Ita se res quoque in mathematicis habet. Is qui vulgari eorum instructus est scientia, qualis artificum, operariorum et omnino imperitorum artis esse solet, bene secum actum esse putat, si ope tabulae pythagoricae et ad regulam trium positionum memoria comprehensam calculos sine errore subducere, instrumentis quibusdam

adhibitis agros metiri, et reliqua, quae sunt in communi vitae usu ex obscuriori aliqua scientia prompta ac petita, recte instituere possit. Qui autem philosophice matheseos praecepta cognoscere studet, rem omnem inde a principiis persequitur, omniumque theorematum ac problematum rationes perspicere avet. Atque sic res adeo philosophicae vulgari tantum modo disci et cognosci possunt. Discrimen igitur, quod intercedit cognitionem philosophicam cum vulgari, in eo potissimum est positum, ut philosophus omnia apto ordine, qui systematicus dicitur, pertractare studeat, is autem, qui vulgari modo aliquid scit, eum non curet. Neque tamen hoc discrimen ipsam philosophiae naturam tangit, quatenus scientia est. Quamvis enim philosophus nequaquam vulgari rerum suarum cognitione acquiescere possit, si hoc nomine dignus evadere velit: tamen solus ordo systematicus, quo aliquid tractatur, ne scientiam quidem omnino, nēdum eam, quam philosophiam appellamus, efficere potest, sed eam tantum habet vim, ut rebus propositis artis formam induat eam ob causam, ut in iis pertractandis eo felicius ac tutius versari possimus.

§. 10.

Propius ad rem accedit illud discrimen, quod cognitionem philosophicam ab historica et mathematica disiungit. Atque ut paucis rem omnem comprehendam, cognitio historica est cognitio *ex datis*, philosophica, cognitio *ex principiis*; porro mathematica, cognitio *ex notionibus constructione efformatis*, philosophica vero, cognitio *ex notionibus discursione conceptis*. Haec iam accuratius explicemus.

Omnis historia versatur in rebus in facto positis, adeoque hoc genus cognitionis totum nititur *perceptione et experientia* (*αἰσθησι καὶ ἐμπειρία*). Res enim in facto positae, qua tales, e legibus, quibus facultas repraesentandi cognoscendique animo inhaerens est subiecta, non pendent, nec ab iis, quatenus fiunt, afficiuntur. Ipsae potius afficiunt animum nostrum, dum ei *dantur*, h. e. dum sentiuntur vel sensu percipiuntur sive a nobis ipsis, sive ab aliis, quorum testimonio fidem habemus, quorumque narratio res gestas nobis quasi ob oculos ponit. Cognitio historica igitur re ipsa est empirica sive a posteriori, eademque intuitiva ac singularis. Quamvis enim etiam de rebus historicis philosophari possis, ita ut notiones purae cum empiricis, discursivae cum intuitivis varie permisceantur: tamen historica cognitio per se aliena est et toto coelo disiuncta a philosophicis rationibus, quarum hoc est proprium, ut non ex datis, sed ex principiis hauriantur. *Principium* autem dicimus enunciationem, quae continet iudicium aliquod universale ac necessarium sive legem, in qua ratio posita est aliorum iudiciorum. Sed principiorum ipsorum quoad gradum et usum magna est diversitas. Nisi enim velis, esse cognitionem nostram confusum quoddam chaos, rudem indigestamque molem particularum

disiectarum sibi quæ repugnantium, dabis, esse aliquod principium, quod primum ac summum omnium locum teneat, adeoque originarium vel primitivum iure appelletur. Quodnam illud sit et num forte plura eiusdem auctoritatis erui queant, non est huius loci inquirere. Id unum modo tenendum est, si detur eiusmodi principium, illud per se ipsum ita patere debere, ut neque ulteriori probatione indigeat, quod rationem veritatis suae in semetipso habeat, nec, si quis tam stultus sit, ut eam requirat, ipsius desiderium ullo modo expleri possit, quod aliud principium, e quo vim suam ducat, non adsit. Ex hoc igitur fonte reliqua principia, cum quae sunt philosophiae propria, tum quae caeteris disciplinis communia, vel quoad materiam, vel quoad formam derivanda sunt. Ista autem cognitio ex principiis hanc habet vim, ut sit *universalis et necessaria*. Quod enim ex principio quodam ducitur, id, si legitimo factum est modo, est necessario verum, pertinetque ad omnes illas res, quae principio subsunt. Sed quoniam etiam in rebus empiricis iudicia principiorum instar efformari ac poni possunt, ex quibus veritas aliorum iudiciorum derivetur, notandum est, horum principiorum universalitatem ac necessitatem non absolutam, sed *comparativam* tantum esse. Nititur enim observatione et inductione, adeoque tam diu tantum valet, quamdiu non observentur exempla in partem contrariam. Ea igitur principia, quorum vis absoluta esse debet, non e rebus in sensum incurrentibus hauriri atque ab experientia peti possunt, quippe quae nil nisi id, quod particulare est et sub conditionibus quibusdam accidere solet, docet. Et cum praeter id, quod in experientiam incidit, non sit alius cognitionis fons, nisi ipsa animi humani natura eiusque agendi rationes ac leges ratae et constitutae ante omnem experientiam: efficitur, ut eiusmodi principia ex hoc tantum fonte duci possint, cognitio autem, quae talibus nititur principiis, *pura et a priori* sit. Cuius vero generis principia ad philosophiam ipsam pertineant, infra docebitur; hic enim tantum de cognitione philosophica, quatenus historicae opposita est, atque de utriusque discrimine sermo erat. Id vero in eo positum esse vidimus, quod haec ex datis, illa ex principiis enascatur.

§. 11.

Sed et mathesis aequè ac philosophia principiis continetur, et quidem, certe in pura sui parte, eiusmodi principiis, quae, si assensum spectes, quem hucusque tulerint, vi, dignitate et auctoritate non modo nullis cedere, sed adeo omnia alia superare videntur. Inquirendum igitur, quanam ratione differat haec disciplina, cognoscendique modus ipsi proprius ab eo, quem philosophia tenet. Ac primo quidem illud cuique obvium est, *quantitatem* esse, in qua tractanda mathesis versetur. Sed cum etiam in philosophia de quantitate multa disserantur, atque hic loci non de materiali, sed de formali utriusque disciplinae discrimine sermo

sit, ista nota nondum sufficit, neque hunc loco satis apta est; ad discrimen illud perspicendum. Singularis potius modus est spectandus, quo mathesis quantitatem tractet ac consideret. Is autem in eo positus est, ut mathesis in quantitatis rationibus investigandis et explicandis eatenus tantummodo versetur, quatenus animus eam intueri, h. e. in tempore ac spatio, tamquam formis puris omnis intuitus, determinare ac describere possit. Numerandi enim et metiendi functionibus omnis absolvitur mathesis in pura sui parte; id autem nulla alia ratione fieri potest, nisi hac, ut notiones omnes, quae ad quantitatem pertinent, *construantur*, h. e. in et sub formis temporis et spatii animo a priori inhaerentibus repraesententur. Numerum enim unum uni adiiciendo, lineam ducendo, orbem describendo, sphaeram vel cylindrum rotando semicirculum vel rectangulum circa axem efficimus, idque non ita, ut calculus aut instrumentis opus sit; sed ipsa mente intuentes producimus numerum et figuram quamlibet, modo ne unitatum vel laterum multitudine, varietate et magnitudine vim imaginandi, quae, ut est in omni facultatum usu, finibus circumscibitur, excedat et quasi mole sua obruat. In philosophica cognitione longe secus est. Hic nihil intuendo fingimus vel construimus, sed discurrendo quasi inter notiones rerum propositarum notas earum colligimus, distrahimus, separamus, componimus, et sic cognitionem quandam de illis nobis comparamus. Differt igitur id genus cognitionis sic a mathematico, ut illud sit cognitio *discursiva e principis*, hoc cognitio *intuitiva e principis*; unde facile perspicitur, cur mens humana in mathematicis multo tutius versari queat, cum hic sensibili quadam rerum cognoscendarum claritate mirum in modum adiuvetur.³⁾

§. 12.

Hac igitur ratione, quid insit in notione philosophiae, si formam eius spectaveris, facile indicari, atque ex allatis notis philosophiae ipsius finitio componi potest. Est autem fere huiusmodi: Philosophia est *scientia systematica earum rerum, quae ex principis discursive cognosci possunt*. Nempe, ut paucis superiora repetamus, vocabulo „*systematica*“ discernitur philosophia a *vulgari* cognoscendi ratione; vocibus „*ex principis*“ ab *historica*; verbo „*discursive*“ a *mathematica*; vox „*scientia*“

³⁾ Fuerunt quidem philosophi, qui et suae scientiae intuitionem vindicare vellent. Sed cum iidem contenderent, intuitionem philosophicam non sensualcm, sed mere intellectualem esse, sibi ipsi contradixerunt, nisi forte innuere voluerint, se phantasiae ope res etiam intelligibiles intueri posse. Phantasia autem quid est aliud, quam sensus internus imagines rerum effingens, quae non sensu externo percipiuntur?

autem omnibus communis est; nam et is scit, qui vulgariter tantum et historice aliquid cognovit, earumque rerum, quas scit, habet scientiam quandam, etiamsi iusto eas ordine dispensare, earumque rationem ex principiis reddere non potest. ⁴⁾

§. 13.

Verumenimvero, quae hactenus a nobis dicta sunt, ea ad vim atque naturam philosophiae propriam perspiciendam nequaquam sufficiunt. Namque et *materies*, quae substrata est philosophiae, indaganda atque ex hac quoque ratione ipsius notio constituenda est, cum fieri possit, ut eadem forma pluribus rebus competat. Attamen vel ex his, quae de forma philosophiae dicta sunt, quodammodo conici potest, quaenam eius sit *materies*. Nam certa quaedam forma non culibet materiae apta et accommodata esse potest, adeoque omnes eas res, quae natura sua illam recipere nequeunt, respuat necesse est. Quemadmodum enim nec statua ex argento vivo fundi, neque ex arena opus anaglyphum exsculpi potest, quoniam nec hydrargyrus nec sabulum formam id genus artificiorum admittit: sic et philosophia exulare iubet omnes res a territorio suo, quae nec systematice tractari, neque ex principiis discursive cognosci possunt. Haec igitur est *negativa* nota materiae, quae philosophiae propria est.

Quaenam vero est, si *positiva* res est explicanda? Sine dubio id omne ad philosophiam pertinet, quicquid in universa facultate animi, quatenus necessariis quibusdam legibus adstricta est, neque arbitrario regitur usu, constitutum ac destinatum est. Esse enim ratas et statutas quasdam leges, sine quibus animus humanus nihil repraesentare, nihil percipere et intueri, nihil cogitare, nihil omnino agere et operari possit, suas quemque docet iste sensus, quo suimetipsius sibi est conscius, et quo superior non est iudex eius, quod sciri et intelligi potest. Eas igitur indagare et ad illud usque caput ac principium persequi, quo nullum datur prius ac superius, h. e. ad simplicissimam usque animi sive actionem sive notionem, atque deinde ex hoc quasi fonte derivare, quae derivanda sunt et legitimo modo derivari possunt, hic est ille campus, in quo agitari debet philosophus, haec est via, qua progrediendum est, quousque licet, hoc est munus, quo rite fungendum, haec

⁴⁾ Sunt, qui vocabulo *scientiae* semper ita utantur, ut per illud cognitionem systematicam, imo numeris omnibus absolutam et perfectam, indicent. Sed hic usus loquendi recedit omnino a communi, secundum quem de quovis homine sanae mentis recte dici potest, eum aliquid scire, si vel ipsius scientia admodum manca et imperfecta sit.

materia, in qua ipsi elaborandum ac desudandum est. Philosophia igitur, huius rei ratione habita, finienda est ita, ut sit *scientia eorum, quae in ipsa facultate animi originitus et necessario constituta sunt.*

§. 14.

Hac solummodo finitione ea disciplina, quae philosophiae nomine audit, ab omnibus aliis disciplinis etiam quoad materiam distincte et accurate discerni potest. Nam historia versatur, ut supra exposuimus, in rebus in facto positis; hae vero pendent e causis naturae externis, ad quas et homines, quatenus in historia considerantur, referendi sunt. Simul vero etiam omnes aliae empiricae disciplinae a philosophia distinguuntur, etiamsi principii suis gaudent. Principia enim ista aut sunt absolute universalis et necessaria — tum vero, quoniam eiusmodi principia tantum ex animi natura peti possunt, ad philosophiam proprie pertinent, eorumque solummodo usus in rebus empiricis spectatur, qui saepe est arbitrarius — aut comparativa tantum pollent universalitate et necessitate, quo facto penitus e philosophia eiicienda sunt, quoniam observatione et inductione nituntur, quae cum iis, quae in animo constituta sunt, quoad materiam necessaria connexionem non tenentur. Matheseos autem decreta et statuta sunt quidem illa eatenus necessaria, quatenus formis nituntur, quibus animus humanus in intuendo adstrictus est, ita ut si quis numerare et metiri velit, aliter non possit, ac mathematici docent; sed hoc ipsum velle plane est arbitrarium, ideoque illud numerare et metiri, quod obiectum est matheseos, in spontanea quadam actione et directione mentis positum est, qua mathematicus formis intuitus animo ipsius inhaerentibus certa quadam ratione utitur. Hinc de formis istis, quatenus animo inhaerent, ne verbum quidem facit, sed eas philosopho explorandas relinquit. Ipse considerat istas formas tamquam res ab animo seiunctas ac per se extra animum subsistentes, in quibus construat notiones suas ad numerorum ac dimensionum rationes inde eliciendas. Inde etiam ratio reddi potest, cur matheseos magistri, qua tales, controversiis de spatio et tempore, quamvis ipsorum disciplina tota hisce formis nitatur, numquam sese immiscuerint, et cur ista ars nihilominus tam certis fundamentis steterit. Potest enim recte aliqua res usurpari et ad alias applicari, etsi ratio ipsius ei incognita est, qui illa suo modo utitur. Contra leges et agendi rationes in animo constitutae, quas philosophia tractat, omnes sunt ita necessariae, ut hominis arbitrio nequaquam sint permissae. Utrum enim mens accommodate ad normas repraesentandi, intuendi, cogitandi facultatibus scriptas et statutas operari velit, in ipsius arbitrio non est positum. Necessario omnia in spatio ac tempore intuenda sunt ac percipienda, necessario secundum formas illas notionum, quas critica philosophia categorias appellat, cogitandum est, et sic etiam in reliquis.

§. 15.

Est tamen in his ipsis animi actionibus discrimen quoddam, quod non est praetermittendum ac negligendum. Aliae enim sunt *absolute* necessariae et quasi primitivae, aliae *hypotheticae* necessariae atque secundarii ordinis. Illarum exempla modo sunt aliata; harum exempla logica suppeditat. His enim mentis operationibus, quas haec disciplina exponit, absoluta necessitas non competit, sed tantum hypothetica. Notiones enim analytice efformare, iudicia necere, rationes concludere eatenus tantum necessarium est, quatenus adest aliquid, e quo notiones ita efformentur, de quo iudicia ferantur, quod conclusionibus comprehendatur. Quae vero conditio ubi locum habuerit, operationes logicae non minus sunt necessariae, quam illae transcendentales ac primitivae. Quapropter equidem philosophis istis assentiri non possum, qui nuper logicam e philosophia proscribendam esse censuerunt. Quamquam enim operationes logicae earumque leges mere formales sunt, atque in libero animi arbitrio positum est, an has operationes ac leges ab omni materiali sciungere separatimque exponere velis: tamen hoc arbitrium pertinet solummodo ad existentiam *scientiae*, quae exponit operationes cum legibus suis — quod etiam cadit in illam ipsam disciplinam, quam Fichtius scientiae doctrinam (*Wissenschaftslehre*) appellat solamque philosophiae notioni vere respondere contendit — non autem ad existentiam *objecti* scientiae, h. e. harum ipsarum operationum ac legum, quae sunt omnino ita necessariae, ut in omni cogitandi negotio locum habeant, etsi non semper secundum artis regulas instituantur; unde et iam dudum philosophi logicam naturalem ab artificiali distinxerunt. Usus vero huius logicae artificialis ad detegendam vel exponendam veritatem in singulis cognitionis humanae generibus plane est spontaneus, eiusque regulae pertinent ad logicam adplicatam, quae sane philosophiae ambitu stricte sumto non comprehenditur.

§. 16.

Etenim iam paullo accuratius de hoc ipso *ambitu* notionis eius quaerendum est, cuius complexum hactenus pro virili explicare et enodare studuimus. Cum vero hic non prolegomena quaedam in universam philosophiam proponere eiusque totum campum dimetiri inque suas regiones dispescere in animum induxerimus, sed aditus solummodo nobis praeparandus sit ad quaestionem de pace inter philosophos rite solvendam: non opus est, ut hic singulas disciplinas, quae ad philosophiam pertinent, enumeremus et describamus, sed satisfacturi sumus consilio nostro, si in univsum de ambitu philosophiae id monuerimus, quod in causam nostram vim aliquam habeat.

§. 17.

Primaria philosophiae partitio et iam diu celebrata est ea, qua in *theoreticam* et *practicam* discernitur. Atque ex mea quidem

sententia ea tam bene se habet estque vulgari usu tam trita, ut ei diutius immorari eamque studiosius explicare non opus esse putem. Neque eam partitionem philosophiae, qua in *materiam* ac *formalem* dispescitur, reiicio; de qua, cum iam in antecedente paragrapho quaedam anticipata sint, quae illic facilius exponi poterant, plura hic dicere non attinet. Id solummodo observatu dignum est, veteribus utramque rationem cognitam fuisse quidem, sed ita tamen eas ob discrimen minus distincte explicitum inter se permistas, ut membra divisionis subordinata sibi invicem coordinarent, totamque philosophiam in dialecticam, physicam et ethicam dispartirentur.

§. 18.

Sed est alia quaedam eiusdem doctrinae distributio non minus solemnis, quamquam recentioribus demum temporibus inventa, certe distinctius exposita, ut sit nimirum vel *pura* vel *empirica*. At, quod pace tantorum virorum, qui hanc rationem protulerunt adoptaruntque, dixerim, videtur ea, si accurate et distincte rem tractare velimus, locum habere non posse. Quodsi enim res in facto posita et experientia ministra nobis innotescentes philosophiae immiscentur, equidem non video, quinam limites philosophiae constituendi et qua in regione pes figendus, si nolis philosophiae campum egredi et in alienis castris circumvagari. Si enim v. c. quae de animo humano sola experientia duce scimus, ea ad philosophiam referas, quidni etiam ea, quae de corpore eadem experientia ministra compertum habemus? Quod si admittimus, universa physica et ipsa adeo medicina, oeconomia et quae sunt reliqua eiusdem generis, in philosophiae ditionem irruent. Causa autem huius μεταβασις; εις άλλο γενοσ; sine dubio est ipsum nomen philosophiae, quod, ut supra iam monuimus, maxime ambiguum est et, quoniam omnia significare potest, nihil significat, certe efficit, ut nesciamus, quaenam significatio ipsi tribuenda sit. Hinc, si vere loqui volumus, quoad vim verbi etymologicam plane arbitrarium est, quem significatum ei tribuas et quam late id patere velis. Veteres quidem, qui sub philosophiae nomine scientiam de rerum causis intelligebant, recte faciebant, quod physicos etiam et medicos, imo et mathematicos atque rhetores et grammaticos, certe antiquissimis temporibus, philosophorum nomine ornabant. Sed singulis illis disciplinis sensim auctis et exultis mox animadverti coepit, philosophiae notionem tam late patere non posse. Igitur servata quidem definitione, esse eam scientiam de rerum causis vel principiis, arbitrarie immensum illum orbem contraxerunt et tres philosophiae partes constituerunt. Cum vero hac constitutione plane arbitraria non lex scripta sit, qua nobis arbitrium; si quod esse debeat in istiusmodi rebus, adimatur; cumque, si semel in empiriae campum ingressus fueris; non habeas, quo limites ponas sedemque ligas; denique cum disciplinis maximo sit emolu-

mento, si suum quaeque in orbem recludatur et suum cuique domicilium assignetur, in quo habitet, alatur, foveatur: persuasum mihi quidem est, haud incongruum fore, philosophiae notionem ita constituere, ut omnia, quae sint originis empiricae, ab ea removeantur. Licet enim ea, quae vulgo ad philosophiam empiricam referuntur, *philosopho* cognitu iucunda et scitu admodum utilia sint, tamen ad *scientiam* philosopho *propriam* — uti est quoque in theologo et iuriconsulto, quibus, nisi forte panis unice avidi sint, multa praeter artem ipsorum addiscenda sunt — non pertinent. Et videtur omnino causa quaedam in praetermisso et neglecto illo discrimine sita esse, cur philosophia ipsa tam diu tam incertis sedibus vagata fuerit.

§. 19.

Attamen, quoniam non sum is, qui tantam mihi auctoritatem arrogem, ut loquendi usum communi plurimorum et gravissimorum hominum ore receptum atque sancitum abolere audeam: equidem hanc distributionem philosophiae in puram et empiricam non retinebo solum, sed etiam, quoniam in quaestionem propositam habet aliquam vim, in secunda dissertationis parte sequar, ita tamen, ut illam appellem *philosophiam sensu strictiori* eamque solam hoc nomine dignam esse iudicem, hanc vero una cum illa appellatione *philosophiae sensu latiori* comprehendam. Fateor tamen, me huius philosophiae definitionem certam et distinctam invenire non posse adeoque liberum cuique linqere, an ambigua illa veterum finitione utens etiam physicam, medicam, politicam, oeconomicam, aliasque disciplinas rerum empiricarum nexum, causas atque rationes investigantes et exponentes huc referre velit.⁵⁾

Pars altera.

§. 20.

Quae in prima huius scriptiunculae parte disseruimus, ea huc potissimum spectabant, ut in quaestione proposita solvenda haberemus, quo pedem referremus, atque unde peteremus argumenta pro sententia nostra. Quamquam enim, ut iam fassi sumus, in hac tota causa solummodo probabili quadam ratione disputari potest, propterea quod, antequam certa et indubitata philosophiae

⁵⁾ Licet omnino cuivis doctrinae ad philosophiam theoreticam et practicam pertinenti assignare duas partes, quarum prior *pura*, posterior *applicata* nominetur. Ita etiam mathematici *arithmetican* et *geometriam puram* ab *applicata* distinguunt. Uti autem haec illam sequitur in systemate matheseos, sic et *logica* vel *ethica applicata* sequi debet *pura* in systemate philosophiae.

principia adsunt, certe et indubitate desultri non potest, an omnino eiusmodi principia inveniri queant: tamen, nisi omnis oratio futilis ac iciuma esse debeat, quaedam principiorum loco ponenda vel potius sumenda sunt. Neque id turpe aut incongruum in philosophica commentatione cuiquam videatur. Etenim in omni oratione vel descriptione, quae non a summis inde ac primoribus mentis humanae principiis orditur — quod nec semper necessarium est, interdum vero varias ob causas ne fieri quidem potest — aliqua sumenda sunt, quae utrum convenient lectioribus vel auditoribus cum auctore, sciri non potest. Hanc igitur rationem nos quoque in causa hac secuti sumus, ad quam ipsammet pertractandam et ad finem perducendam iam nos accingimus.

§. 21.

Pax inter philosophos haud nititur pactis quibusdam et conventis, quibus invicem stipulentur, nolle se amplius ad certamen sese provocare, unum alterum lacessere atque ipsius munimenta oppugnare, sequendam esse in posterum pro lubitu sive unius viri primarii sive suam cuiusque sententiam. Eiusmodi pax profecto exitiabilis philosophiae, turpis philosophis, et a quovis homine, qui sanum sinciput haberet, abominanda, ii vero, qui ita inter se paciscerentur, ne nomine quidem philosophorum digni essent. Pedissequi et assentatores, coniectores et divinatores, mercenarii et operarii appellandi forent, quicumque se huiuscemodi sponsonem facta isti arti dederent. Pax inter philosophos, si qua fieri possit, stabilienda est et sancienda legibus ab ipsa ratione ratis et dictatis, quibus quisque, qui bonus civis in republica ista esse velit, arbitrarias opiniones atque temerariam rixandi cupidinem coerceat necesse est. Quaestio de illa pace habet igitur hanc vim, ut exploretur, utrum in philosophia principia reperiri possint tam certa et indubia, ut ab omnibus, qui ea intelligant et sana mente ac bona voluntate praediti sint, pro veris agnosci debeant, atque etiam vere agnoscantur. Et quoniam in propositione primaria quaesitum erat, sitne pax eiusmodi et *speranda* et *optanda*, non solum de *possibilitate*, sed etiam de *utilitate* rei disserendum est.

§. 22.

Ac primo quidem possibilitatis istius tam *internae*, quam *externae* sunt quaedam conditiones. Illae pertinent ad philosophiam ipsam, hae ad philosophos. Et quoniam philosophiam in duas partes distinguere solent, alteram *puram*, alteram *empiricam s. applicatam*, eamque partitionem ob causas supra iam allatas nobis sequendam esse duximus, de unaquaque singillatim dicemus.

Posse igitur in *philosophia stricte sic dicta* principia inveniri, qualia supra descripsimus, exinde fit probabile, quod ista philosophia nil nisi id tractat, quod in ipsa facultate animi necessario constitutum adeoque nullis mutationum varietatibus subiectum

est. Quamvis enim libenter concesserim, difficile esse factu, ut animus, qui ea in re duas quasi personas agit, alteram agentis, quae cognoscat, alteram patientis, quae cognoscatur, semetipsum suasque agendi rationes legesque his statutas penitus perspiciat: tamen ex difficultate rei non licet concludere, eam plane fieri non posse. Ratio humana quantum valeat, ex una parte mathematicorum decreta, ex altera logices praecepta illustri quodam exemplo declarant. Sit mathematicorum ars toto coelo a philosophorum rationibus diversa, quoniam illa in re versatur, quae sub intuitum cadit, qui errores, si qui admissi fuerint in ratiocinando, facile indicare mathematicumque in rectiorem viam deducere possit; sit longe aliud quiddam regulas invenire, quibus animus humanus in iis operationibus adstrictus est, quae logicae adpellantur et in sola analysi versantur, cuius rationes principio, quod vulgo repugnantiae vocant, nixae duce utuntur satis certo: attamen illud quo pacto factum sit, ut animo ad interiores suimetipsius recessus aditus omnino sit praeclusus, profecto nulla, ne probabilis quidem ratio, ne dicam certa et indubia, perspici potest. Nam quod ab experientia ducunt argumentum, asseverantes atque iterum iterumque in aures inculcantes, irritum hucusque fuisse omnium maximorum sagacissimorumque virorum circa principia, qualia quaeruntur, laborem, de eo postea videbimus. Hic monuisse sufficiat, eum, qui non omnino neget, esse in cognitione humana certas quasdam et exploratas rationes — quod ubi pro lubitu fecerit, philosophiae finibus penitus arcendus erit, ubi vero rationibus adductus idoneis, hae ipsae certae et indubitatae sint necesse est, alioquin nihil evincant, si vero quid evincant, ipsum refutabunt — hunc igitur, inquam, concedere debere, nihil in ipsa philosophiae natura inesse, quod obstat, quominus indagando id, quod in ipso animo necessitate quadam statutum est, principia omni dubitatione maiora reperiri, ipsaque philosophia *ars* vel potius *scientia* fieri possit, quae, ut ait Charmadas apud Tulliam, *cognitis penitusque perspectis, et in unum exitum spectantibus, et nunquam fallentibus rebus contineatur.*

§. 23.

Alia quidem ratio est philosophiae *empiricae s. applicatae*. In hac eiusmodi artem perfici posse, quantum equidem scio, nemo eorum, qui iam spem pacis inter philosophos fovent, professus est, neque ego contenderē ausim. Nam primum, cum, quae incidunt in empiriam, vere infinita dici possint, si cum hac mentis nostrae vi, quae in illis cognoscendis elaborat, comparaveris: etiam eorum, quae ad philosophiam empiricam referuntur, completa omnibusque numeris absoluta scientia numquam effici potest. Semper enim cognitio nostra in hisce rebus novo aliquo experimento augeri et veluti linea recta in infinitum duci poterit; cum e contrario philosophia pura orbi similis sit in se ipsum reducto,

cuius peripheria, si modo centrum repertum et radius datus fuerit, facile describi potest. Porro in rebus, in quibus, ut ait vetus poeta sive philosophus apud Pindari Scholiasten, est *πειρα μαθησιος αλλα*, veritas nititur observatione et exemplorum copia, quam inductionem vocant. Iam cum in illa multiplici ratione decipi possimus, ut veteres sceptici nimium quantum probarunt, haec autem numquam absolvi queat: in plurimis rebus cognitio nostra non tam certis stabit argumentis, ut omnis error vitari nobisque persuasum esse possit, numquam fore, ut pristina exempla vel experimenta novis quibusdam refutentur atque ita scientia illis nixa immutetur ac corrigatur. Verum ea, quae sunt in animo ipso constituta, tam necessaria et immutabilia sunt, ut, quod semel rationibus certis evictum atque ex indubiis principiis legitimo modo deductum est, aliis allatis argumentis numquam everti et commutari queat. Denique cum experientia tam varia sit et multiplex, ut pro diversitate locorum, temporum, rerumque circumiectarum in aliis alia sit cognitionis empiricae ratio: fieri non potest, quin inter viros huius studii deditos sempiterna sint dissidia, aliis alias res, aliis aliter easdem res tractantibus et observantibus, ac proinde aliis aliis exemplis et experimentis nitentibus. At vero secus est in rebus ad cognitionem puram inprimisque philosophicam pertinentibus. Hae omnibus ita sunt communes, ita in uniuscuiusque potestate positae, ut, qui in hoc fundo exerceantur, si modo viribus non sint destituti et ad id, quod suimetipsius quemque conscientia docet, attendere velint, non possint non eruendo, tractando ac perpurgando eo pervenire, ut, quae quisque propria vi et ratione paraverit atque invenerit, re ipsa eadem esse intelligant, atque sic, si forte inter laborandum paullulum luctati fuerint ac de pretio suorum inventorum contenderint, tandem unanimi discedant. Fons est idem, e quo hauriendum, res eadem, quae depromenda est, finis esse debet idem omnibus propositus. Quid est, quod obstat paci? Quid ei hucusque obstitit? Equidem nullas alias huius rei causas assequi possum, nisi externas, de quibus paullo post videndum. Iam enim hoc tantum probare studui, in philosophia stricte sic dicta nihil inesse, quod dissidia cultorum eius aeterna esse cogat, adeoque, si quis nolit concedere, pacem inter philosophos fieri posse, id tantummodo de iis rebus valere, in quibus, ut ait poeta,

per varios usus artem experientia fecit,

quae autem non nisi latius hac voce sumpta, ad philosophiam pertinent. Quamvis autem in empiricis philosophiae disciplinis controversiarum turbae penitus sedari numquam possint, illud tamen probe est tenendum, vel in his ipsis, paratis certis et indubitatis quoad philosophiam puram principiis, philosophos pacis et concordiae studiosiores fore. Cum enim istae disciplinae arctissimis cum philosophia pura vinculis contineantur, atque ex hac plurima petant subsidia: fieri non potest, quin, vigente pace inter eos, qui in principiis philosophiae purae eruendis et exhibendis elaborant, in

empiricis quoque rebus ratio humana multo tutius ac rectius versetur, adeoque controversiarum numerus magis magisque decreseat et imminuatur. Quapropter iure dici potest, pacem illam, quam speramus, ad omnem omnino philosophiam, si vel latissimam hanc vocem intellexeris, pertinere, etsi in rebus empiricis non ex omni parte locum habere et tam solidis niti fundamentis possit, quam in rebus iis, quas philosophia sensu strictiori pertractanda sibi sumsit.

§. 24.

Iam vero de *externis* pacis inter philosophos conditionibus dicendum est, quae quidem, si quid video, ad has duas redeunt, primo, ut omnes principia philosophiae certa et indubia, quibus pax ista fulcienda est, intelligere eorumque veritatem agnoscere possint, deinde, ut id etiam *velint*.

Quod ad *zo posse* attinet, facile intelligitur, eius conditiones partim in iis, qui philosophiae operam deit aliorumque scripta de rebus philosophicis exarata legant, sitas esse, partim vero etiam in iis, qui se artis illius magistros profiteantur suaque placita, vel potius scita ac decreta, publice proponant. Ac primo quidem illud in promptu est, eos, qui ingenii viribus destituantur, quo minus philosophorum subtilitates assequi possint, a philosophiae finibus penitus arcendos nec philosophorum, inter quos pax constituenda sit, coetui admittendos esse, si autem forte quis ex illorum numero concilio se ipse intulerit atque intruserit, licere caeteris, eum rogare, ut paullum secedat consiliorumque eventum patienter expectet. De iis autem, qui decreta sua publice proponunt, nostro tempore querelam frequentari audio, scripta ipsorum tam obscura atque perplexa esse, ut aegre intelligi queant, ac si quis forte *Morè nebochim* seu *Doctor perplexorum* extiterit, ab eo saepe nodos arctius constringi et indissolubiles reddi. Quam querelam nolo equidem prorsus iniquam vocare nec ad tritam illam obscuritatis distinctionem confugere — quamvis in hac causa vim aliquam habere possit — attamen neminem asserturum esse confido, obscuritatem non solum, sed et alia orationis vitia, quae sensum impeditum reddant lectoribusque fastidium moveant, ita rebus philosophicis inhaerere, ut plane non divelli, nec unquam pure, perspicue, ornate et apte de iis disseri queat. Imo sperandum est, si in exquirendis et investigandis philosophiae principiis certa illa et indubia eruta, lingua autem, tractandis et proponendis novis inventis, ipsis sensim sensimque accommodata fuerit, fore, ut etiam obscuritas illa caeteraque orationis vitia, inprimis autem seges illa horrida vocum barbararum hucusque fere necessarium, magis magisque evanescant, nec philosophorum pacem amplius praepediant, atque morentur.

§. 25.

Verum est alius huius pacis morator vel potius perturbator, qui ut satis firmis compescatur vinculis, difficile factu est. Nam etsi, quo quis erit sapientior, eo minus indulgebit arbitrariis opinionibus; *sapientissimum* enim, ut praeclare ait Cicero, *esse dicunt eum, cui, quod opus sit ipsi, veniat in mentem; proxime accedere illum, qui alterius bene inventis obtemperet*: attamen *eo nolle* obtemperare quo pacto alicui eripiatur, vix video. Si quis nempe veritatis tam parum amans, aut forte gloriae suae tam cupidus sit, ut nolit errorem a se admissum esse, aliumque in quibusdam rebus rectius semetipso vidisse, fateri: profecto ad id vi adigi aut silentium ei imponi non potest in republica, quae cuique civium suorum, qui non capite census, vel adeo, ut cum *Juvenali* loquar, capite vacuus sit, potestatem ac ius libere sententiam dicendi tribuit ac tribuere tenetur. Hinc ut in reliquis civitatibus, alioquin bene constitutis, certis legibus fundatis, et ab hostium incursione tutis fieri solet, ut tranquillitas interdum a sedizioso cive perturbetur; aut uti principes solent identidem pacem sanctissime promissam variis inducti causis laessere: ita infitias iri nequit, posse et inter philosophos, ut fert humana imbecillitas, pace vel firmissime composita aliquando quem exstare, qui suis deditis opinionibus principia omnium assensu comprobata et sancta aggrediatur. Sed eiusmodi impetus facile profligabitur, nec verendum est, ne nimis gravis aut frequens sit. Quamvis enim philosophica principia natura sua eiusmodi evidentia gaudere non possint, quae, ut est fere in mathematicis, oculis cerni et quasi manibus palpari queat, ita ut is, qui ea neget, stolidus aut mente captus videatur: tamen, quo magis firma et perspicue exponuntur et a quo pluribus vis eorum agnosceretur, eo magis pudebit saltim eos, qui sola mala voluntate ducti, semetipsos quasi decipientes, sophistarum more res verissimas impugnare audeant, vani conaminis, tacitique sese in latebras suas recipient.

§. 26.

Verumenimvero duas iam diu obiectiones in lectorum quorundam animis versari video, quae, antequam de utilitate pacis istius exponamus, ipsis eripiendae sunt. „Quid? dicat forsitan aliquis, ad hunc usque diem inter philosophos, eosdemque gravissimos, sagacissimos atque optimos viros, maximae et plurimae controversiae agitantur, atque hoc ipso tempore, ubi clamore de principiis certis et indubiis aures strepunt omnesque scholae resonant, de his ipsis summa est contentio atque adeo de eo, quod fieri hac in re possit, dubitatio. Omnes omnium temporum sectae philosophicae sua placita pro unice veris venditarunt, quaevis earum gloriata est, suo studio suaque opera philosophiae, imo universae scientiae humanae, principia rata ac certa suppeditata fuisse. Quantopere iactavit sese Wolfii schola de sua vi ac potestate,

et quantam auctoritatem brevi tempore nacta est! Nihil secius paullo post imperio iterum spoliabatur, et iam nunc vis eius penitus fracta iacet. Nonne haec exempla manifeste docent, fieri nullo modo posse, ut inter philosophos unquam concordia vigeat, sed aut probabilitatem quandam aut auctoritatem unice in philosophia sequendam esse? "

Quod ad probabilitatem istam et auctoritatem attinet, de ea nihil iam moneo. Quis enim est, qui non intelligat, consilium illud esse desperantis animumque despondentis, non eius, qui rem accurate ac sobrie perpenderit? Sed mittamus hoc, et potius universam hanc argumentandi rationem examinemus. Ac primo quidem mirum sane est, quomodo de principiis philosophicis sermo sit, argumentis ab experientia ductis pugnari. Num haec in tali causa vim habere possunt? Sed ne hoc quidem urgeamus; habeant vim, quid est, quod probent? Nempe, difficile esse, principia philosophiae certa et indubia invenire. At quis hoc negavit? Sane difficillimum, et hoc ipsum in causa est, quod philosophi tam diu frustra in ea re laborarint. Sed ex difficultate rei colligine potest, eam plane fieri non posse? Licetne concludere: Quod hucusque non factum est, nunquam fiet? — Sed ne levioribus tantum armis pugnare videamur, rationem ipsam explicemus, cur scholae superiorum temporum, in primis autem Wolfiana illa, in principiis quaerendis minus feliciter versatae sint. Primum enim ea est naturae humanae ratio, ut ad veritatem non nisi per ambages ac devia erroris pervenire queat. Coniectando, opinando et quasi huriolando periculum ipsi faciendum est, antequam id, quod unice verum est, cernat atque rectum iter ingrediatur. Currendum, sudandum, imo et interdum prolabendum est, antequam metam attingas. Variis tentatis viis per saltum invium tandem certissima eademque brevissima invenitur. Deinde vero, quod Wolfianam in primis scholam attinet, ea in hoc potissimum errabat, quod partim empiricam a pura philosophia non satis distingueret atque omnia, quaecumque non solum ad philosophiam pertinere putabantur, sed etiam res theologicas, iuridicas, medicas, omnesque omnis generis disciplinas demonstrare conaretur, partim vero etiam, quod sola methodo mathematica adhibita id effici posse sibi persuaderet. Haec spes vanissima erat, nec poterat non mox in ludibrium verti. Nostra spes longe alio nititur fundamento, eamque irritam esse, nunquam demonstrabitur. Nulla experientia, ne longissima quidem, eam refellere potest, neque, si dissidia inter philosophos adhaec perdurant, exinde colligendum, id semper sic futurum esse.

§. 27.

Sed forsitan alius obiecerit, philosophos homines esse, qui falli et hallucinari queant, adeoque certa et indubitata principia ab illis inveniri non posse. Cui breviter respondetur hoc adagio: *Arti-*

fices falluntur, ars falli nescit. Nonne et mathematici errant plus vice simplici in calculo? Nonne unus et alter eorum male demonstrat et a caeteris ob id redarguitur? Attamen ars mathematicorum errare negatur. Nempe, uti horum artificum, ita et philosophorum universitas personam quandam efficit, quam *philosophantis rationis* nomine appelles. Haec invenit principia certa et indubitata, haec falli nescit, si iaventa sunt, haec secum ipsa consentit, si opus ipsius absolutum est. Quod si teneas, omnis difficultas evanescit, et quae paullo ante diximus de externis pacis conditionibus, novam ex hac observatione vim lucrantur. Philosophans ista ratio omnia bene intelligere potest, neque ei quidquam obscurum atque perplexum videtur; haec etiam vult agnoscere veritatem eorum, quae vera sunt aut per se aut certis nixa principiis, neque in ipsa inest prava voluntas aut effraenata altercandi libido.

§. 28.

Pacem inter philosophos certe fieri posse, ex iis, quae hactenus dicta sunt, satis probabiliter colligi credo. Sed magna restat quaestio, an etiam eiusmodi pax optanda sit, atque *utilitate* se sua commendet? Est forsitan, qui ad Ciceronis verba provocans: *Dulce nomen pacis, res vero ipsa cum iucunda tum salutaris*, hanc quaestionem aeque supervacaneam putet, atque illam, num utile et optandum sit, ut verum reperiatur et ab omnibus agnoscat. Sed quoniam de illa ipsa utilitate recentissimis temporibus vehementer dubitatum resque ipsa gravissima est, eam paullo accuratius et quidem duplici ratione perpendamus. Cum nempe philosophia non solum in rerum naturis et causis explorandis versetur, sed etiam in vita regenda, moribus fingendis, iure et religione constituenda: primum quidem videamus, utrum adjuvetur principiis certis et indubitatis vis mentis in cognoscendo; deinde vero, an etiam promoveatur animi studium in omni virtutis genere ac vera in deum pietate. Illic ergo de cultura *intellectuali*; si verbis hisce venia detur, hic de *moralis* sermo erit.

§. 29.

Quod ad illam attinet, videndum est primum de philosophia ipsa et quidem stricte sic dicta; postea de caeteris disciplinis, quae vel ad ipsam philosophiam vulgo referuntur vel in aliis plane rebus elaborant. Ac primo quidem, si philosophiam ipsam spectes, quid potest esse magnificentius, quid pulchrius, quid optabilius, quid menti humanae ipsi aut honorificentius aut salutaris, quam disciplina nixa principiis certis et indubitatis, sive, ut cum Crasso apud Ciceronem loquar, *ars ex rebus penitus perspectis, planeque cognitis, atque ab opinionis arbitrio seiunctis, scientiaque comprehensis!* Nonne philosophiae maximo hucusque opprobrio atque dedecori fuit, quod ea disciplina, quae se omnium principem ferret, velletque, ut a se omnes reliquae vires suas ac

rectas rationes peterent, ipsa viribus in vero inveniendis destitueretur et tam incertis sedibus vagaretur? Nonne hoc iustum contentum atque irrisionis causam omnibus tam praeclarae ac paene divinae scientiae adversariis praebuit? Atqui hoc ferri quodam modo posset, nisi ipsa ratio humana, qua nihil melius, nihil praestantius, nihil magnificentius deus mortalibus concessit, propterea vapulasset multisque ludibrio fuisset; nisi extitissent, qui hanc ob causam vim rationis omnem deprimere ac frangere studerent, ipsamque cum disciplina, quae usquequaque dux in vero indagando esse debebat, tamquam pestem humani generis e templis, e scholis, e iudiciis atque omni negotiorum genere proscribendam suaderent. Sed ne nimius in efferenda philosophia videar, statim ad emolumenta exponenda progrediar, quae lucrentur reliquas disciplinas, si princeps illarum, philosophia, certis et immotis steterit fundamentis. Haec autem emolumenta huc fere redeunt. Quaevis scientia, nisi firmo penitus destituta sit fundamento et solo opinionum arbitrio ducatur, ut astrologia, chiromantia, alchemia, quae ne dignae sunt quidem nomine scientiae, superstruenda est principiis quibusdam summis. Eorum veritas in hac disciplina ipsa probari non potest. Nam quidquid in ipsa proponendum est, vim suam ex illis demum principiis petit. Iam unde principia ipsa vim suam petant? Nisi plane precario sumenda sunt, quo facto omnis certa ratio scientiae ipsius rueret, adesse debet alia quaedam scientia, unde haurienda sunt et quasi mutuanda, quae cuivis disciplinae fundamentum praebent eique constituendae et extruendae inservant. Ista scientia nulla potest alia esse, quam haec nostra philosophia, de qua quaeritur; haec enim ea exponit, quae sunt in animo constituta. Iam cum nihil in cognitionem incidere possit, nisi quod accommodatum sit legibus cognoscentis animi hisque legibus conformatum: disciplina ea, quae exponit hasce leges, fons, caput ac principium reliquarum disciplinarum omnium sit necesse est. Huius vero ipsius disciplinae debent esse principia quaedam summa ac primaria, ita suapte natura rata atque certa, ut universa cognitio humana uno eodemque fundamento nitatur. Est enim haec naturae humanae ratio, ut ad unum quoddam, idemque ultimum aut supremum tendat, in quo acquiescat, si retrogressa fuerit, et unde exeat, quum progredi voluerit in immensum illam cognitionis omnigenae labyrinthum, in quo, nisi filum habeas, quo duce multiplices eius atque tortuosos sinus flexuosissimosque orbes peragres, nullum profecto laboris tui praemium feres, nisi quod pedes exercueris atque hinc inde quaedam decerpseris, quorum ne usum quidem satis certum ac tanto labore dignum habebis. Quanto autem uberiores fructus feres, si non incertis ubique viis oberrandum tenebrosisque saltibus, in quibus phantasmatum ludibriis haud decipi difficile est, circumvagandum sit, sed habeas semper in promptu, quo pedem referas, si paulo incautius progressus fueris, ne errorum laqueis penitus irretiaris. Quapropter, nisi forte cui

placeat, omnem cognitionem nostram nullo plane nisi fundamento atque multiplici varietate sua efficere *αβωοοοο* quandam, cui qui se commiserit, submergatur necesse sit, fatendum est, philosophiae principiis certis et indubitatis vim mentis humanae in indagando vero, quocunque sit in cognitionis genere, mirum in modum adiuvari ac sublevari, pacemque inter philosophos reliquarum disciplinarum artiumque cultoribus fore saluberrimam.

§. 30.

Eandem esse rationem, si *culturam moralem* spectaveris, facile ostendi potest. Negari quidem nequit, indelem humani animi summi nominis providentia tam praeclaris instructam esse dotibus, ut suapte natura hoc ipsum numen venerari, virtutem colere, et iura hominibus debita agnoscere doceatur. Verissimum est, pessime cum mortalium genere actum fore, si religionis momenta, virtutis incitamenta atque eius, quod iustum est et aequum, fundamenta a philosophia demum petenda subministrandaque essent. Attamen hoc quoque tam certum est, quam quod certissimum, ista honestatis, humanitatis veraeque felicitatis praesidia adversus opinionum ludibria ac ferum impetum libidinum — his praesertim temporibus, ubi ingenia in excutiendo inveteratarum opinionum iugo fervent, animi cupidinum illecebris per tot novarum dulcissimarumque rerum inventa subministratis trahuntur, atque ea fere est econditio hominum, ut aut aliorum iura laedant aut semetipsos laedi opprimique patiantur — non satis tuta fore, nisi adsint arma, quibus imprudens licentia atque effraenata audacia impiorum at nefariorum hominum, quibus nihil magis eurae est, quam ut vulgi superstitione confirmata sapientiumque dissidiis continuatis praesidium habeant, quo tecti lateant, facile coerceri possit. Id autem fieri nullo modo potest, nisi insita animo pietatis, virtutis atque humanitatis fundamenta detecta et philosophiae ope ita confirmata et sancita sunt, ut inter solertissimos atque optimos viros his de rebus conveniat. Qua de re notimus eos exagitare atque tamquam *ερωτολαζομενος* et paene *μωρομενος* irridere, qui indagando ultima eaque certissima cognitionis humanae principia bene mereri ac pacem philosophis humanoque generi salutem reddere studeant. Iste enim ridendi pruritus, vereor, ut bonum virum satis deceat omnique temeritatis culpa vacet. Bene potius de istorum virorum studiis speremus et, si forte communi hominum sorte acciderit, ut eventus ipsorum conatibus minus feliciter responderit, animum non despondeamus, nec spem pacis nomine dulcis, re vero ipsa cum iucundae tum salutaris, penitus abiciamus.

§. 31.

Sed en objectionem quandam saepe, vel a bonis et eruditissimis viris, contra hanc ipsam utilitatem prolatam; de qua pauca adhuc dicenda sunt. Aiunt nempe, verendum esse, ne animus humanus,

cuius ea sit natura, ut tantum sensim sensimque progrediendo ad perfectionis fastigium evehatur atque hoc in labore dissidiis et contentionibus adiuvetur, pace inter philosophos composita, desidia atque segnitiae, pesti omnis ulterioris perfectionis, se dedat!

Haec obiectio non omni caret quidem specie, sed re ipsa accuratius perpensa apparet, eam non habere, quo se satis taceatur, istumque timorem vanum esse. Primum enim nemo umquam dixit, propterea quod mathematicorum ars tam certis et immotis nitatur fundamentis, ut nulla fere inter eos pugna sit, ipsos ignaviae et socordiae se dedisse, aut humani generis perfectionem ista re abolitam et praepeditam fuisse. Namque apparet, eos non in sua solimmodo arte usquequaque processisse, sed alias quoque disciplinas, imprimisque physicam, immensum quantum istis mathematicorum principiis profecisse. Quid est, quod in philosophia alio modo res habeat? Licet enim constituta sint principia certa et indubitata, tamen ipsius adeo philosophiae purae scientia nisi *extensive*, per appositionem, certe *intensive*, per intussusceptionem, ut Kantius loquitur, perfici et, ut idem praeclare addit, instar corporis nostri — quod, quamvis omnibus membris et articulis iam in ipsa infantia absolutum sit, tamen procedente aetate adhuc crescat et corroboretur — magis magisque firmari et excoli poterit. Nimirum, ut iam supra adnotavimus, sola ars falli nescit, sed philosophus, si vel sagacissimus sit, certe in proponendi modo aliquantulum erroris semper admittet, ita ut retractandi, corrigendi ac perficiendi labore numquam defungi queat. Porro, quod in hac re gravissimum est, omnis empirica cognitio, ut item supra iam monuimus, infinita est, nec umquam potest absolvi, sive ambitum sive internam vim scientiae spectes. In hac vero tantum abest, ut natura humana principiis philosophiae certis et indubitatis in investigando vero seseque perficiendo cohibeatur et impediatur, ut potius mirum in modum adiuvetur ac promoveatur. Nam et melius et parcius uti viribus suis discet, si ab eiusmodi principiis progressa in empiriae campum descendet, nec in pura cognitionis suae parte vano labore amplius detinebitur et conteretur. Quodsi vero certaminibus ad acuendas vires incitandaque studia opus est, in hac palaestra sat magna aderit adversariorum copia, quibuscum pugnari et contendere possit. Hic igitur sese exerceant, quantumvis velint, qui aut tam segni aut tam pugnaci sunt animo, ut absque certaminum aculeis languescant et conniventes somno obdormiscant. Idem tamen memores sint dicti Statiani, *saevis pax quaeritur armis*, nec arbitrentur, ideo pugnandum esse philosopho, ut pugnetur, sed ut tandem verum ac certum aliquid constituatur, eo autem constituto arma in sapientiae sacello donorum votivorum instar affigantur ac suspendantur. Denique, quod spem pacis ipsam attinet, vereor, ut ii, qui eam tanto opere oppugnant, obtendentes rationem, philosophum ista spe consopiri, philosophiae studio bene consulant. Est enim haec naturae humanae ratio, ut absque ullo

laboribus, praesertim si sint paullo difficiliore, proposito praemio studium quaerendi et laborandi facile hebescat et languat. Fac igitur, vanam esse spem istam pacis inter philosophos componendae, facta, nulla omnino inveniri posse philosophiae principia certa et indubia: tamen, si modo est philosophandum, spes ista non est adimenda philosopho, ut habeat, quo se soletur animumque refocillet in laboribus suis, qui, quod omnes norunt, qui umquam eos serio tractarunt, profecto non adeo leves ac dulces sunt, ut multi opinari videntur, qui philosophiam primoribus tantum attigerunt labris. Quodsi igitur, ut poeta canit, *spes alit agricolae*, quidni et philosophos, qui mentis sunt quasi agricolae? Et aculeis si indiges, sane aequius est et honestius, spei calcaribus ut nobilem equum in cursu longo et aspero nonnumquam incitari, quam certaminum stimulis ut iners iumentum in mercenario opere assidue propulsari. Concludere igitur liceat opusculum nostrum hisce *Prudentii* versiculis:

*Pax plenum virtutis opus, pax summa laborum,
Pax belli exacti pretium est pretiumque pericli;
Sidera pace vigent, consistunt terrea pace;
Nil placitum sine pace Deo!*

III.

Lex moralis utrum et quatenus omni naturae ratione praeditae scribenda sit? ¹⁾

§. 1.

Animus humanus quamquam ita est a natura comparatus, ut non possit non virtutem atque honestatem summopere colere eamque pro tali re habere, quae per se ipsa laudanda, celebranda, expetendaque sit, etiamsi nullum aliud sit propositum praemium, quo ad eam persequendam impellatur: tamen ratio humanà ab illo inde tempore, quo de natura huius rei accuratius quaerere eiusque rationes omnes expendere coepit, in tanta opinionum discrimina et salebras incidit, ut mirum non sit, extitisse, qui omnem virtutem honestatemque animi sese ipsum efferentis phantasma, eiusque origines in consuetudine quadam causisque rerum externis quaerendas esse censerent. Sensus quidem communis et singularis illa atque admirabilis animi vis, quae conscientia appellatur, plane contraria docet, atque unumquemque omni fere in re, cuius optio quaedam datur, quid rectum, iustum ac decens sit, satis certe docet. Verum simulatque rationes iudicii de hisce rebus ferendi distincte explicandae et accurate enucleandae sunt, haeret fere aqua, et communis iste sensus, quantumvis a quibusdam laudetur ac paene tamquam summum, certissimum atque unicum cognoscendi iudicandique principium celebretur, tamen nil nisi hoc docet, rem ita se habere, non posse se aliter iudicare, animum hoc modo iubere, etsi adsit aliquid, quod dissuadeat. *Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas.*

§. 2.

Quod autem philosophorum hac de re decreta et responsa attinget, ea sunt quidem tam varia tamque a se invicem discrepantia,

¹⁾ Ed. 1. Vitebergae, 1794. 4. Scripta et defensa est haec dissertatio pro loco inter eos rite obtinendo, qui tum temporis *Adjuncti facult. philos.* dicebantur et mediam quasi sedem inter *Doctores privatos et Professores publicos* occupabant.

ut enumerare ea atque diiudicare longum et difficile opus sit. In hoc uno tamen omnes paene philosophi, qui non virtutis vim penitus frangerent eamque arbitrio eorum, qui aut teneris infantium auriculis praecepta instillarent aut rudes hominum animos civitatum consortio formarent ferosque eorum mores legum vi compescerent, inventam constitutamque esse putarent, consenserunt, esse debere summam aliquam legem vel primum quoddam principium, sive sensu sive ratione statutum, quod rationem eius rei, quam virtutem appellamus, actionumque honestatis nomine venientium normam in se contineat. Sed hanc ipsam legem non solum, si internam eius vim spectes, varie exposuerunt, sed etiam ambitum eius diversimode constituerunt, ita ut alii ad homines tantum eam pertinere vellent, alii vero omni naturae ratione gaudenti eam rogandam esse suaderent. Nobis quidem, cum de lege morali ipsa copiosius dicere eiusque omnem vim ac rationem exponere hoc quidem loco non possimus, illam certe rem paulo curatius inspicere liceat, atque disquirere, *lex moralis utrum et quatenus omni naturae ratione praeditae scribenda sit?*

§. 3.

Tractabimus autem hanc quaestionem ita, ut primum observationes quasdam generales viae ad rem propositam patefaciendae causa praemittamus, deinde perpendamus, utrum et qua sub conditione ad omnem naturam ratione praeditam pertineat lex moralis, ita ut simul obiectionum, quae contra istam universalitatem huius legis prolatae sunt, rationem habeamus, dubiaque omnia, quae animo oboriri eumque in partes adversas rapere possint, quantum fieri potest, solvamus et quasi praeoccupemus.

§. 4.

Primum igitur notiones quaedam explicandae sunt, quarum in quaestione proposita mentio fit, quarumque magna est vis in ea excutienda et rite solvenda. Ac primo quidem de *rationis* et *legis moralis* vi ac natura expositiones quaedam praemittendae sunt, quoniam in his duabus rebus totius quaestionis cardo versatur.

Per *rationem* igitur intelligimus eam animi facultatem, quae principiorum universalium necessariorumque compos est. Iam cum *principium* enunciatio sit, in qua posita sit ratio alius cuiusdam rei, ista res autem vel iterum enunciatio quaedam vel actio esse possit, principiorum alia sunt *theoretica*, alia *practica*, quorum illa ad cognoscendum, haec ad agendum pertinent. Hinc ratio ipsa vocatur cum *theoretica*, quatenus principiorum cognoscendi fons et origo est, tum *practica*, quatenus agendi principia constituit. Agendi autem principia obiective sumta *leges* dicuntur, quae eatenus universales et necessariae appellantur, quatenus unusquisque, qui

ratione tamquam earum fonte gaudet, ita earum auctoritate obstringitur ac devincitur, ut eas nullo modo violare et transgredi debeat. Quae necessitas, quoniam omni vacat coactione externa sive physica, *moralis* dicitur, atque hinc ipsae quoque istae leges *morales* appellantur, quoniam ad bonos mores, hoc est, ad virtutem atque honestatem pertinent.

§. 5.

Una autem cum ratione illa practica arctissime et indivulse coniuncta est in animo *voluntas*, hoc est, facultas aecommodate ad legum normas animo conceptas agendi, eaque *libera* dicitur, si nulla alia re ad agendum impellitur, nisi spontanea sua vi, ita ut nec cupiditates, quae ex sensu proficiscuntur, nec ipsae leges, quae a ratione originem ducunt, vim voluntati inferre possint, sed ipsa proprio motu actionem decernat. Cuius quidem libertatis in observanda aut negligenda lege morali quamquam internae rationes perspicere non possunt: ipsa tamen lex moralis postulat, ut eiusmodi facultatem animo inesse sumamus, quoniam absque ea ne adesse quidem lex moralis, nedum observari aut negligi, adeoque nec virtus, nec honestas, nec iura, nec officia, nec quidquam, quod ad mores eorumque internam vim ac dignitatem pertinet, locum habere posset. Qui enim dicunt, hominis voluntatem ipsa lege morali cogi ad recte agendum, vim ei tribuunt legis physicae. Tum vero quaestio oritur, cur illa non voluntas omnium hominum ita cogatur, sed tantum eorum, qui virtuti studeant? Casu igitur quodam fieret, ut alii iusti et probi, alii iniusti et improbi evaderent; quae sententia sane absurda est. Si qui autem sunt theologo, qui, ut casum avertant, ad gratiam divinam provocent, quae alios ad salutem alios ad perniciem aeternam praedestinaverit, unde fiat, ut illi bene hi male agant: haec sententia profecto multo est absurdior. Deus enim, cuius gratia non secus partium studiosa esset, ac gratia multorum hominum potentia insignium, non ut pater esset venerandus et amandus, sed ut tyrannus tremendus et abominandus.

§. 6.

Iam vero si de naturis ratione praeditis in universum sermo est, solam rationem *puram* intelligimus, quatenus per se est principiorum suorum fons, nulla re admista, quae in experientiam cadit atque ab eiusmodi pendet conditionibus, quibus homines sumus et qua tales non solum a caeteris naturis ratione praeditis, sed etiam singuli a singulis nostri generis disiungimur. Num vero sint praeter nostram aliae naturae ratione praeditae, quot, ubi, quatenam sint et quomodo differant a nobis, si reliquas ipsarum proprietates spectaveris, id iam non curamus, sed in medio relinquimus. Sola mente concipimus naturas quasdam, quotquot earum

et quam diversae caeteroquin a nobis sint, eatenus tamen nobis pares vel similes, quatenus ratione gaudent. ²⁾

§. 7.

His ita praemissis atque constitutis quisque, puto, facile concedet, primum, legem moralem eatenus tantummodo ad nos ipsos pertinere, quatenus ratione gaudeamus. Hac enim si destituti essemus, praeter leges naturales, quae physicam necessitatem sive coactionem externam inferunt, nobis aequae ac brutis animantibus nulla scribi posset lex. Deinde, legem moralem involvere necessitatem quandam, quae voce *debere* indicetur; hinc non in arbitrio nostro positum esse, utrum istius legis vim agnoscere et qua ratione eam informare velimus, sed nobis potius ita esse scriptam, ut intelligamus, esse ei omnino et absque ulla exceptione obtemperandum, si digni ea praestantia, quam rationis indoles nobis tribuit, evadere velimus. Nempe, quod postremo loco observandum ac probe tenendum est, etsi lex moralis nobis necessario rogata est et scripta, tamen ab ipsa ratione, cuius una cum aliis, quas mente licet concipere, naturis existentibus participes sumus, rogata et scripta est.

2) Inter alia multa, quae veterum Graecorum Romanorumque scripta philosophica, imprimisque ea, quae ad mores ac virtutem pertinent, legens admirari soleo, est etiam illud, quod tam praecclare ac distincte eam humanae naturae partem, quae est fons omnis virtutis atque honestatis, segregarunt ab ea, quae est varietatum causa, quae in singulorum animis existunt. Ita Cicero in primo *de officiis* libro, „intelligendum est,“ inquit, „*duabus* quasi nos a natura indutos esse *personis*, quarum una est communis, ex eo, quod omnes participes sumus *rationis* praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur: altera autem, quae proprie singulis est tributa.“ Quamvis igitur Cicero de aliis praeter humanam naturis ratione praeditis nihil dicat, tamen hoc in aperto est, eum rationem ipsam a caeteris naturae humanae dotibus ita distinxisse, ut eam solam virtutis atque honestatis omnis fontem iudicaret, hancque illis longe anteferet; unde paullo post, „sic est faciendum,“ ait, „ut contra *naturam universam* nihil contendamus, ea tamen conservata, propriam naturam sequamur.“ Dolendum autem est, veteres in hac via non perstitisse eamque haud satis strenue ulterius persecutos fuisse. Nam disquisitionibus suis de fine bonorum et malorum ante institutis, quam verum et summum virtutis principium indagatum erat in ratione ipsa per se spectata, iterum divertebantur a recta ista via oberrabantque salebrosus ac spinosis semitis ad verum bonorum finem non deducuntibus.

Inde autem necessario efficitur, legem moralem non nisi eiusmodi esse posse, ut quaevis natura, quae ratione gaudeat, eam sibi ipsa ferat, simul vero etiam omnibus aliis, quae eiusdem rationis sint participes; unde facile intelligitur, legem moralem, si qua est, de quo iam nunc non quaerimus, ad omnem omnino naturam ratione praeditam pertinere debere. Nos enim solummodo propterea legi morali subiecti sumus eiusque auctoritatem agnoscere tenemur, quod ratione gaudemus, non quoniam hisce membris induti, hisce sensibus ornati, hisce ad rerum extarnarum usum aptis et accommodatis facultatibus ac cupiditatibus instructi a natura sumus. Idem vero etiam cadit in reliquas naturas ratione praeditas. Sint sensus et membra eorum a nostris plane diversa, aut iis penitus, si qua fieri potest, careant; habeant longe alias facultates ac cupiditates ob rerum circumiectarum, ad quas referuntur, diversitatem: tamen rationis suae leges haud secus atque nos agnoscere, colere ac venerari tenentur.

§. 8.

Iam igitur etiam obiectio illa evanescit, quae contra eos moveri possit, qui legem moralem omni naturae ratione praeditae scribendam esse censeant. Dicit nimirum potest, quid? nonne summa est arrogantia atque audacia, aliis naturis, quas ne novimus quidem et in quas nullum ius nullamve potestatem habemus, leges scribere? Contineamus nos intra orbis nostri cancellos, nec campum egrediamur, quem natura ipsa nobis assignavit! Mittamus istam vanitatem, iactare sese legislatorem omnibus, qui ratione gaudeant, ubicunque sint in rerum universitate, venerandum ac suspiciendum!

Sed nulla hic est vanitas atque iactantia, nulla audacia et arrogantia. Primum enim eam legem, quam nos aliis naturis ratione praeditis rogamus, ipsae et sibimetipsis et nobis vice versa rogant; deinde legem iis scribimus eatenus tantum; quatenus eiusdem nobiscum rationis sunt participes; denique legem istam non pro arbitrio nostro statuimus, nec moralitatem actionum, nescio quam, pro lubitu fingimus, sed ipsius rationis natura nos cogit ad eiusmodi legem ferendam.

§. 9.

Ut autem omnis scrupulus eximatur animisque haerentibus adhuc et fluctuantibus omnis dubitatio solvatur, videndum etiam est paucis, qua sub conditione lex moralis omni naturae ratione praeditae scribi possit? — Quod ut rite exponi possit, distinguendum est inter materiam et formam voluntatis. *Materia* quidem *voluntatis* est eius obiectum sive id, quod volumus atque expetimus, aut aversamur et fugimus; *forma* autem subiectivus modus et ratio utrumque faciendi. Etenim in omni actione, quae a voluntate proficiscitur, finis quidam est propositus, quem actione

assequi studemus. Finis autem ille semper pertinet ad res externas, quatenus iis sensus et cupiditates nostrae aliquo modo affeuntur. Iam si lex moralis ita comparata esset, ut rationem haberet obiecti seu materiae voluntatis, adeoque rem aliquam certam ac definitam, quae non ab ipsa eademque sola ratione penderet, expetendam aut fugiendam proponeret, nullo modo ad omnes naturas ratione praeditas posset pertinere. Cum enim praeter rationem ipsarum nihil amplius noverimus, iis etiam praescribere non possumus, quid sit expetendum fugiendumve praeter id, quod ipsa ratio suadet ac iubet aut dissuadet ac prohibet, hoc est, quod legi morali consentaneum aut contrarium est. Haec igitur lex tantum ad formam voluntatis pertinere, ideoque hoc solummodo iubere potest, *ut omnes actiones secundum eiusmodi normam seu regulam instituantur, de qua unusquisque, qui ratione gaudeat, velle possit, ut instar legis universalis vim habeat.* In eiusmodi moralitatis principio nihil inest, quod e natura humana, quatenus ab aliorum entium rationalium natura differt, petitum sit, sed sola ratio, quae omnibus communis est, spectatur. Igitur haec lex etiam reliquis naturis, quae ratione ista praeditae sunt, rogari et scribi potest, quamvis nobis plane ignotum sit, quomodo comparatae sint, si ab ipsa rationis indole discesseris, singularemque ipsarum existendi modum spectaris.

§. 10.

Praeter ea autem, quae hactenus disseruimus, haec tria adhuc observanda ac probe tenenda sunt. — Ac primo quidem mirum sane esset, si cuius entium rationalium generi singularis quaedam lex moralis scripta esset. Tunc enim tot virtutis atque honestatis genera plane diversa, imo sibi contraria enascerentur, quot essent naturae ratione praeditae externis quibusdam conditionibus et affectionibus a se invicem dispositae. Fac enim esse in caeteris astris, quae solem nostrum circumvagantur, nec solummodo in his, sed in iis etiam, quae, ut verisimile est, in reliquis coeli regionibus circa soles oberrant, non secus atque in hac generis nostri altrice terra naturas quasdam ratione praeditas. Quodsi igitur his singulis alia lex moralis scripta esset, in istis plagis iura et officia longe alia et saepenumero plane contraria iis essent, quae apud nos vigent. Quis igitur praestare posset, quin in Urano et Saturno mentiri, interficere, furari, calumniari, et quae sunt reliqua flagitiorum atque scelerum genera, non solum licita, sed fortasse adeo in laude et virtute ponenda essent? Id vero nemo, cui sanum caput est, contendere ausus fuerit; si vero contenderit et, modo id fieri posset, probaverit, omnis certa et firma virtutis ratio rueret, eiusque omne decus, honestas et pulcritudo contaminaretur.

§. 11.

Deinde vero, si paulo accuratius rem inspexeris, intelliges, omnes philosophos, qui summam quandam virtutis normam ac legem statuerent, eiusdem fuisse sententiae, quam et nos asseruimus, atque iudicasse, illam legem plane universalem atque eiusmodi esse debere, ut ab omni natura ratione praedita observari et possit et debeat. Qui verbi causa putabant, legem istam in eo esse positam, ut quivis suam aliorumve felicitatem promovere studeat, sumebant, quamque naturam ita esse comparatam, ut felicitatis suae aliorumque appetens sit. Quod etsi concedi potest, quamvis sint, qui secus putent, tamen lex ista vel propterea moralitatis principium esse non potest, quoniam, si rem ipsam spectes, nec nomine, quo insignitur tamquam communi quodam titulo, decipi te patiaris, ne quoad homines quidem, nedum quod ad alias naturas rationales, universalis est. Nam in felicitatis notione hoc inest, ut adsint et cupiditates appetitusque, et res, quarum usu et fructu isti expleri animusque iucunde affici possit. Eiusmodi autem cupiditates et appetitus, quales sint non solum in unoquoque entium rationalium genere, sed in singulis adeo hominibus, et quatenam sint res, ad quas impetu suo ferantur, *a priori* sciri non potest, sed sola experientia duce. Hinc felicitatem quidem omnes appetunt, sed quidnam sit illud, quod hoc nomine innuant et comprehendant, ii ipsi saepe nesciunt, qui felicitatis suae sunt studiosissimi, quoniam cupiditates diversissimae sunt sibi invicem saepe repugnant. Quisque igitur re ipsa aliam sibi propriam legem moralem haberet, quoniam quisque sub communi felicitatis nomine alias res, verbi gratia divitias, honores, lautas epulas, voluptatesque omnis generis appeteret. Ista igitur lex, si modo hac appellatione digna sit, nequaquam universalis est, cum objectum aliquod voluntati proponat, quod in diversis naturis, atque in iis adeo, qui caeterum eiusdem naturae sunt participes, diversum esse potest; ut taceam alias rationes, quibus probari potest, praeceptum istud, iam per se superfluum, si quisque natura ad felicitatem appetendam incitetur, summum moralitatis principium esse non posse. Sed haec *ἐστὶν παροδῶς*. Namque id solummodo efficere voluimus, eos adeo philosophos, qui felicitatis studium tamquam primarium disciplinae de moribus praeceptum commendarent, intellexisse, quamvis non disertis verbis confessi sint, hoc ita esse debere comparatum, ut ad omnes omnino naturas vim eius intelligentes pertineat; ideoque a recentioribus philosophis, qui contenderent, legem moralem sancientiam esse omni entium rationalium generi, non soli humano, nihil prorsus novum atque inauditum prolatum esse, quamvis ratio, qua isti sententiam suam probarent, novitatis haberet speciem.

§. 12.

Postremo autem loco illud quoque est haud praetermittendum, legem moralem, quamvis ita sit constituenda, ut ad omnem omnino

naturam ratione gaudentem pertineat, simul tamen, quoniam illud fieri non posset, nisi solam voluntatis formam spectaret, ita esse comparatam, ut facile etiam ad usum nostrum in omni re transferri queat. Id quidem uberius demonstrandum est in ea parte disciplinae de moribus, quae adplicata dicitur atque regulas proponit, quibus tota vita humana in omni rationum genere accommodata ad summam et universalem legem instituenda est. Sed hic loci paucis verbis defungi possumus, eos, qui exempla quaedam huius usus in rebus humanis desiderant, relegantes ad Kantii libellos, qui inscribuntur: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, sect. 2. pag. 52 seqq. edit. tert. — et: *Kritik der praktischen Vernunft*, §. 4. p. 49. edit. sec. Igitur hic monuisse sufficiat, eam legem moralem, quae voluntati non, quid sit expectandum aut fugiendum, sed qua ratione, quidquid illud sit, quod expetatur aut fugiatur, proponat, ob id ipsam naturae humanae aptam et accommodatam esse debere, quod solam formam voluntatis spectet. Si enim iuberet, hoc vel illud expetendum fugiendumve esse, dubitari posset, utrum id et universae hominum naturae et singuli cuiusque conditioni conveniret. Sed cum dicat illa lex solummodo, qua ratione expetendum fugiendumque et omnino agendum sit, cumque voluntas libertate gaudeat: nihil potest in vita humana accidere, in quo lex ista moralis vim suam exserere nequeat, quoniam forma voluntatis in natura libertatis compote cuilibet materiae accommodari potest. Iudicandi autem vis ac ratio, qua regula, quam lex proponit, ad singulas res accommodanda est, partim sua cuiusque conscientia adiuvatur, partim exercitatione et usu acuenda est; quod in omni regula, quaecunque demum sit et ad quamcunque rem pertineat, locum habet.³⁾

³⁾ Idem vidit etiam Cicero, quem paulo ante laudavimus, qui, posteaquam in eodem libro varias officiorum collocandorum regulas proposuerat, „haec igitur,“ inquit, „et talia circumspicienda sunt in omni officio, et *consuetudo exercitatione capienda*, ut boni ratiocinatores officiorum esse possimus et addendo deducendoque videre, quae reliqui summa fiat, ex quo, quantum cuique debeatur, intelligas. Sed ut nec medici, nec imperatores, nec oratores, quamvis artis praecepta perceperint, quidquam magna laude dignum sine usu et exercitatione consequi possunt: sic officii conservandi praecepta traduntur illa quidem, ut facimus ipsi; sed *rei magnitudo usum quoque exercitationemque desiderat*.“ Vos igitur Orbilii, qui teneros puerorum animos exercitiis styli tantopere defatigatis, qui non desinitis, auribus eorum praecepta inculcare, et corpora, neglectis istis, castigare; qui tanti estis in Ciceronis laudibus, ut eum tamquam omnium sapientiae fontem ad coelum usque extollatis: quidni sequimini Ciceronem vestrum, atque exercetis vim istam iudicandi moralem in pueris fidei et institutioni vestrae traditis? Pro-

Verendum igitur non est, ne lex moralis, si omni naturae ratione praeditae accommodata sit, humanae repugnet; id autem iure verendum est, ne, si in solam humanam naturam quadret, a caeterorum entium rationalium natura aliena sit, adeoque terrestri virtus a coelesti non solum, ut aiunt, toto coelo — id enim gradum tantum involveret — sed quod maius quiddam et verae virtutis notioni plane contrarium est, ipso genere diversa evadat.

fecto hac ratione paullo meliores fierent, quam aeternis vestris admonitionibus, incarcerationibus, flagellationibus, et quae sunt reliqua barbarorum temporum inventa, quibus delicta puniuntur quidem, postquam commissa sunt, sed non providetur ac praecavetur, ne quid patretur poena dignum; uti fiebat Persarum institutis, quae, ut ait Xenophon in primo *Cyropaediae*, προλαβοντα επιμελονται, όπως την αρχην μη τοιοντοι εσονται οι πολιται, οιοι ποτηρου τινος εργου η αισχρου εμεισθαι.

IV.

*Zenonis et Epicuri de summo bono sententiae cum Kantiana hac de re doctrina comparatae.*¹⁾

§. 1.

Verissimum sane est, quod alii iam observarunt, philosophiam veterum Graecorum atque Romanorum eo potissimum spectasse, ut veram *summi boni* notionem exquireret atque rationem et modum, illud quam certissime ac facillime assequendi, exponeret.²⁾ Quamvis enim scholae quaedam philosophorum veterum, ut Ionicorum, Eleaticorum, Megaricorum aliorumque, physicis quaestionibus et dialecticis artibus operae plus impenderent, quam eorum disquisitioni, quae ad bene beateque vivendum pertinent: tamen post Socratis inprimis tempora, qui, Cicerone (Tuscul. V, 4.) teste, primus philosophiam devocavit e coelo et in urbibus collocavit et in domos etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere, scholae et auctorum fama et asseclarum numero celeberrimae hunc philosophandi modum eatenus certe servarunt, ut ipsis *de fine bonorum et malorum* disputatio prae ceteris curae cordique esset. Hinc variae de summo bono sententiae inter veteres philosophos exortae sunt, quas, ut inter

¹⁾ Ed. 1. Vitebergae, 1800. 4. Occasionem scribendi praebuit Decani munus, quo ille tempore auctor fungebatur. Annexa est oratio habita in ipsa illa solemnitate, cui annunciandae haec commentatio instar programmatiss inserviebat.

²⁾ Vid. Kant's *Krit. der prakt. Vern.* p. 194. (ed. 2.) coll. *Krit. der rein. Vern.* p. 866 sq. (ed. 3). Hinc ille priori loco philosophiam ipsam ex mente veterum ita finit, ut sit: „*Eine Lehre vom höchsten Gute, sofern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen*,” et posteriori hunc in modum: „*Philosophie ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der Vernunft*.” Utriusque finitionis eandem esse vim, cuivis accuratius illas contemplanti facile apparet.

omnes constat, Cicero, Romanorum philosophorum facile princeps, quamvis interdum oratoris magis quam philosophi personam agens, singulari libello *de finibus bonorum ac malorum* inscripto pertractavit. Sunt autem ex his philosophorum veterum de summo bono sententiis duae inprimis memorabiles, quae, quamvis plane sibi oppositae, tamen a multis viris acutissimis ac celeberrimis, imo et magnam partem honestissimis, summo studio defensae sunt; id quod nemini mirum videbitur, qui perpenderit, in vitae quidem tramite persequendo suam quemque conscientiam satis clare docere et admonere de eo, quod quovis loco et tempore bonum, rectum honestumque sit, quum vero ad scientiam perventum eiusque fundamentum firmum sit ponendum, rationem humanam variis modis hallucinari atque ad certa principia notionesque veras et perspicuas non sine multo ac longo labore pervenire. Si igitur nostrae aetatis philosophi his de rebus meliora et rectiora praeceperint, profecto non est, quod gloriantur, quippe qui priscorum philosophorum studiis et quasi experimentis edocti facile certiozem et clariorem cognitionem comparare sibi potuerint. Duae autem istae veterum philosophorum de summo bono sententiae, a nobis paullo ante commemoratae, eae sunt, quas *Zeno Cittiueus*, Stoicorum coryphaeus, et *Epicurus* protulerunt. Has nimirum sententias non solum propter auctorum famam et ingentem asseclarum numerum, quem prisco atque adeo posteriori tempore tulerunt, sed etiam propter vim ipsis propriam et veritatis speciem, qua indutae summos viros in errorem duxerunt, inprimis memorabiles diximus. Cum vero recentissimis temporibus *Kantii* opera et studio alia plane de eiusmodi rebus philosophandi ratio emergerit, quam quae olim obtineret, non alienum ab huius libelli consilio putavimus, si scribendi hac opportunitate oblata comparationem aliquam inter virorum istorum de summo bono *φιλοσοφουμενα* institueremus. Potest enim eiusmodi comparatione facta cum *Stoicae* et *Epicureae* tum inprimis *Kantianae* doctrinae, quam spissis tenebris involutam esse multi queruntur, lux quaedam affundi, atque sic utriusque ratio ac norma paullo accuratius declarari.

§. 2.

Ac primo quidem *Zeno finem bonorum in virtute* sive, ut recentiores loquuntur, *moralitate* posuit.²⁾ *Honestum* enim

²⁾ Interdum quidem *Stoici* finem bonorum dicebant etiam esse το ὁμολογουμενος τη φρασει ζην, naturae convenienter vivere. Vid. *Diog. Laert.* VII, 87, ubi auctor ait, primum *Zenonem*, deinde etiam *Cleanthem*, *Posidonium* aliosque hac formula usos esse. Sed haec formula, ipso *Diogene* interprete, eandem habet vim, ac si dixissent, finem bonorum esse in virtute positum; addit enim statim explicationis gratia: ὁπερ εστι κατ' ἀρετην ζην. Eodem modo *Ci-*

unum et solum *bonum*, uti *turpe* unum et solum *malum* constituit, unde etiam illud omnis vitae beatae, hoc omnis miseriae fontem esse putavit. ⁴⁾ Propterea caeteras res, quae vulgo ad bona referuntur, bonorum nomine ne dignas quidem censuit, sed eas *αδιαφορα* appellavit, quippe quae inter bonum (honestum) et malum (*turpe*) interiectae, adeoque ex hac parte spectatae nullius pretii sint. Nec tamen negavit, discrimen aliquod esse inter has res, si alia ex parte ipsarum ratio habeatur; alias enim esse naturae nostrae aecommodatas, alias contrarias. Ex iis autem, quae secundum naturam sunt, alia aliis pluris aestimanda (v. c. sanitatem, gloriam, opes) adeoque *πραεποσιτα* (*προηημενα*) dicenda esse, uti ex iis, quae naturae repugnent, alia aliis magis aspernanda (v. c. morbus, ignominia, paupertas) adeoque *ρειεχτα* (*αποπροηημενα*) appellanda siut. ⁵⁾ Rationem autem, cur *Zeno*

cero (*de fn.* II, 11.) Stoicis, inquit, finis bonorum est *consentire naturae*, quod esse volunt *e virtute*, id est, *honeste vivere*. Attamen Stobaeus (*eccl. eth.* p. 172.) contendit, *Zenonem* ipsum simpliciter dixisse: *ὁμολογουμενως τ. ε. καθ' ἓνα λογον και συμφωνον ζην* — quod Seneca (*ep.* 31.) *tenorem vitae per omnia consonantem sibi* appellat — *Cleanthem* vero primum addidisse: *τη φουσει*, quod etiam reliqui sectatores fecissent. Perperam, ut mihi quidem videtur. Putaverim enim, *Zenonem* et discipulos ipsius potuisse, si priori formulae inhaesissent eiusque vim rite perpendissent, verum ac genuinum virtutis principium facile invenire, a quo nec Seneca parum aberat, cum scriberet (*ep.* 20): *Quid est sapientia? Semper idem velle atque idem nolle, licet illam exceptiunculam non adicias, ut rectum sit, quod velis. Non potest cuiquam semper idem placere nisi rectum. Nonne inest in his praeclaris verbis principium illud: Handle allgemeingültig, stels mit dir selbst einstimmig, selbständig?* — Sed cum naturae vocem, admodum vagam et ambiguum, insererent *Stoici*, non poterant non a vero tramite iterum aberrare.

⁴⁾ Vid. Cic. *de fn.* III, 15. coll. *Acadd.* I, 10. et *Diog. Laert.* VII, 101.

⁵⁾ Cicero eo loco, quem modo ex *Acadd.* laudavimus, admodum obscure et confuse hanc Stoicae de summo bono doctrinae partem explicat. Melius Sextus Emp. (*adv. Math.* XI, 62.) hunc in modum disserit: *των αδιαφορων φασι οι απο της Στοας τα μεν ειναι προηημενα, τα δε αποπροηημενα τα δε μητε προηημενα, μητε αποπροηημενα. Και προηημενα μεν ειναι τα ικανη αξιαν εχοντα αποπροηημενα δε τα ικανη απαξιαν εχοντα. Μητε δε προηηχθαι μητε αποπροηηχθαι, οιον το εκτειναι η συγκαμψαι τον δακτυλον, και παν ο τοντω παραπλησιον εστι. Ταυτεσθαι δ' εν μεν τοις προηημενοις την τε υγειαν, και την ισχυν, και το καλλος, πλουτον τε και*

istas res aestimabiles non bona, sed tantummodo praeposita, neque has res abominandas mala, sed solummodo reiecta nuncupari voluerit, Cicero reddit his verhis: Ut enim, inquit (*Zeno*), nemo dicit, in regia regem ipsum quasi productum esse ad dignitatem (id enim est *προηγμενον*) sed eos, qui in aliquo honore sint, quorum crdo proxime accedit, ut secundus sit ad regium principatum: sic in vita non ea, quae primario loco sunt, sed ea, quae secundum locum obtinent, *προηγμενα*, id est, producta nominentur. Quoniam autem omne, quod est bonum, primum locum tenere dicimus, necesse est, nec bonum esse nec malum hoc, quod praepositum vel praecipuum nominamus. 6) — Igitur ex mente *Zenonis* et *Stoicorum* summum bonum simul est unicum bonum, nec potest quidem satis apte summum appellari, quoniam non adest aliud bonum,

δοξαν, και τα εοικοτα· εν δε τοις αποπροηγμενοις νοσον και πενιαν και αληθονα και τα αναλογα. Similiter et Stobaeus (ecl. eth. p. 174): Των δ' αξιαν εχοντων τα μεν λεγουσιν (οι Στωϊκοι) εχειν πολλην αξιαν, τα δε βραχειαν· ομοιωσ δε και των την απαξιαν εχοντων τα μεν εχειν πολλην απαξιαν, τα δε βραχειαν. Τα μεν πολλην εχοντα αξιαν, προηγμενα λεγισθαι· τα δε πολλην απαξιαν, αποπροηγμενα. Cf. Diog. Laert. VII, 102 sq. Cicero l. l. de mediis disserens media modo τα αδιαφορα in genere, modo eam των αδιαφορων speciem appellat, quam Sextus per τα μητε προηγμενα μητε αποπροηγμενα, et Stobaeus per τα βραχειαν αξιαν η απαξιαν εχοντα innuit. Hinc rerum a Stoicis facta divisio erat haec:

- 1) ονκ αδιαφορα.
 - a) bonum — honestum.
 - b) malum — turpe.
- 2) αδιαφορα — media sensu latiori apud Cic.
 - a) quae αξιαν habent,
 - α) πολλην — προηγμενα.
 - β) βραχειαν — μη προηγμενα, media sensu strictiori apud Cic.
 - b) quae απαξιαν habent,
 - α) πολλην — αποπροηγμενα.
 - β) βραχειαν — μη αποπροηγμενα, media sensu strictiori apud Cic.

Fuerunt tamen inter *Stoicos*, qui discrimina illa των αδιαφορων plane tollerent atque omnia αδιαφορα eodem loco ac numero habenda esse censerent, v. c. *Aristo* et *Pyrrho*; sed recte Cicero eorum sententiam explosam dicit. Vid. *de fin.* II, 13. et IV, 16. 17. coll. *de leg.* I, 13. 21.

6) Vid. Cic. *de fin.* III, 15. Alia ratio est haec, quod ea, quae praeposita dicantur, nobis et prodesse et obesse possint; deinde quod iis et bene et male uti possimus; hinc bonorum nomine indigna esse. Cf. Diog. Laert. VII, 103.

quocum comparari et cui anteferri possit. Et cum is, qui bonum aliquod consecutus est, ex ea parte beatus sit ac bene se habeat: non poterant non Stoici omnem beatitudinem in una virtute ponere, quoniam praeter honestum non est aliud bonum, quo sapiens ad bene beateque vivendum indigeat.⁷⁾ Denique efficitur etiam hoc, summum bonum Stoicorum sola hominis vi et quovis temporis momento comparari posse; nam simulatque homo ratione ac libertate sua recte uti velit, istius boni adeoque etiam omnis beatitudinis compos reddatur necesse est, quoniam $\tau\omicron$ honeste vivere unice e voluntate nostra pendet, ex sententia Stoicorum autem $\tau\omicron$ honeste vivere cum $\tau\omega$ beate vivere necessario seu natura sua coniunctum est.

§. 3.

Epicurum contra *finem bonorum* in *voluptate* seu *felicitate* sola posuisse notum est. Ita enim *Torquatus* apud *Ciceronem de fin.* I, 9. illius hac de re sententiam explicat: Extremum et ultimum bonorum, quod omnium philosophorum sententia tale debet esse, ut ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam, *Epicurus* in *voluptate* ponit, quod *summum bonum* esse vult, *summumque malum, dolorem*; idque instituit docere sic: Omne animal, simulatque natum sit, voluptatem appetere, eaque gaudere, ut summo bono, dolorem aspernari; ut summum malum, et, quantum possit, a se repellere; idque facere nondum depravatum, ipsa natura incorrupte atque integre iudicante. Itaque negat opus esse disputatione, quamobrem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit; sentiri hoc putat, ut calere ignem, nivem esse albam.⁸⁾ Voluptatem autem *Epicurus* non eam solam finem constituit, quae suavitate aliqua naturam ipsam movet et cum iucunditate quadam percipitur sensibus, sed maximam illam voluptatem habet, quae per-

⁷⁾ A *Zenone* hoc magnifice tamquam ex oraculo dicitur: *Virtus ad beate vivendum se ipsa contenta est. Quare? inquis. Respondet: Quia, nisi quod honestum est, nullum est aliud bonum. Cic. de fin. V, 27.* — Hinc *Stoici* reete contendere poterant, sapientem in summis adeo cruciatibus beatum esse, et quae sunt his similia.

⁸⁾ Eodem fere modo argumentantem philosophum nostrum in ducit *Diog. Laert. X, 137: Αποδειξει χρηται (Epicurus) τον τελος ειναι την ηδονην τω τα ζωα, αμα τω γεννηθηναι, τη μεν εναιρεσεισθαι, τω δε πονω προσκροουνεν φυσικως και χωρις λογον.* Egregia sane ratio, ab animalium brutorum — a quibus et homo recens natus vix differt, si formam exceperis — primis *ορμαις* leges petere scribendas naturis ratione ac libertate praeditis!

cipitur omni dolore detracto.⁹⁾ Hinc porro contendit, omnes rectas res atque laudabiles eo referri, ut cum voluptate vivatur, eos autem, qui summum bonum in una virtute ponant, splendore nominis captos, quid natura postulet, non intelligere; istas enim eximias virtutes, nisi voluptatem efficerent, neminem aut laudabiles aut expetendas arbitratum esse.¹⁰⁾ Prudentiam (*φρονησιν*) igitur praestantissimam omnium virtutum earumque fontem putat, quoniam illa sit effectrix beatæ vitæ seu felicitatis h. e. summi boni.¹¹⁾ Jam vero ex mente *Epicuri* philosophiæ est docere, quomodo istam felicitatem certissime ac facillime assequaris.¹²⁾ Id quomodo fiat, idem ille *Torquatus* apud Ciceronem *de fin.* I, 13. hunc in modum docet: Quum ignoratione rerum bonarum et malarum maxime hominum vita vexetur, sapientia est adhibenda, quæ, omnium falsarum opinionum temeritate demta, certissimam se nobis ducem præbeat ad voluptatem. Sapiens solus, amputata

⁹⁾ Cic. *de fin.* I, 11. Commendavit igitur *Epicurus* maxime *εὐθυμiam* illam et *ἀδαμβiam*, quam *Democritus*, ipsius quasi antesignanus cum in physicis tum in ethicis, summum bonum appellavit teste Cic. *de fin.* V, 29. Hinc distinguebat *Epicurus* (ut refert *Diogenes Laert.* X, 136. et 137.) *την ψυχικην* et *την σωματικην ἡδονην*, porro *την καταστηματικην*, qualis sit *ἀταραξία* et *ἀπονία*, et *την ἐν κινήσει*, qualis sit *χαρὰ* ἢ *εὐφροσύνη*. Illas autem maiores et præstantiores censebat. Alio tamen loco, quem idem auctor (X, 6.) e libro *Epicuri* *περὶ τελους* affert, ita scripsit: *Ὅνκ ἐγώγε ἐγώ, τι νοησώ τ' ἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονὰς, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι' ἀφροδισίων, καὶ τὰς δι' ἀκροσμάτων, καὶ τὰς διὰ μορφῆς*. Hunc locum etiam Cicero *de fin.* II, 3. 6. et *Tuscul.* III, 18. tangit, *Epicuri* inconstantiam in definiendo summo bono graviter increpans.

¹⁰⁾ Vid. Cic. *de fin.* I, 12. 13. Ipse *Epicurus* in epistola ad *Menoecum* data (quam *Diogenes Laert.* X, 122 — 135.) exhibet) disertis verbis ait: *Τούτων χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μὴτε ἀλγοῦμεν μὴτε ταρβῶμεν*, quibus respondet alius locus (X, 138.) ubi hæc leguntur: *Διὰ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς δεῖν αἰρεῖσθαι, οὐ δι' ἄντας, ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν*.

¹¹⁾ Ita enim scribit *Epicurus* in epistola modo laudata: *Τούτων πάντων* (quæ ad vitam beatam pertinent) *ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθόν ἢ φρονήσις· διὸ καὶ φιλοσοφίας τὸ τιμιώτερον ὑπάρχει ἢ φρονήσις, εἰς ἧς αἱ λοιπαὶ πάσαι πεφνηκασιν ἀρεταί*. Hinc facile colligere licet, quam vim habeat notissima illa *Epicuri* *κνρία δοξα*, quam *Diogenes* X, 140. quinto loco recenset, et *Torquatus* apud Ciceronem *de fin.* I, 18. ita reddit: Non posse iucunde vivi, nisi sapienter (prudenter, *φρονιμῶς*) honeste iusteque vivatur; nec sapienter, honeste, iuste, nisi iucunde.

¹²⁾ Conf. initium eiusdem epistolæ ad *Menoecum*.

inanitate omni et errore, naturae finibus contentus, sine aegritudine potest et sine metu vivere. Quae est enim aut utilior aut ad bene vivendum aptior partitio, quam illa, qua est usus *Epicurus*? qui unum genus posuit earum cupiditatum, quae essent et naturales et necessariae; alterum, quae naturales essent, nec tamen necessariae; tertium, quae nec naturales nec necessariae. Quorum ea ratio est, ut necessariae nec opera multa nec impensa expleantur. Ne naturales quidem multa desiderant, propterea quod ipsa natura divitias, quibus contenta sit, et parabiles et terminatas habet. Inanium autem cupiditatum nec modus ullus nec finis inveniri potest, hisque parendum non est. — Inde apparet, quamvis *Epicuri* sententia de summo bono *Zenonis* doctrinae plane contraria esset, tamen secundum proverbium illud Franco-gallorum: *Les extrêmes se touchent*, utramque in eo convenisse, virtutem et beatitudinem natura sua necessario esse coniunctas, ita ut altera alteram producat et quasi comitetur, hominisque felicitas unice in ipsius vi ac voluntate posita sit.¹³⁾

§. 4.

Iam vero ab his duobus viris *Kantius* longe discedit.¹⁴⁾ Discedit autem *primum* in *methodo* constituendi summi boni. *Zeno* nimirum et *Epicurus*, uti veteres philosophi tantum non omnes, initium ethices suae faciebant ab hoc bono constituendo, unde postea leges agendi derivare conabantur. *Kantius* contra ante omnia exquirere studet summum moralitatis principium, quo deinde duce utatur ad investigandum summum bonum.¹⁵⁾ Rationes autem, cur hanc viam ingressus est, hae sunt:

¹³⁾ Hinc *Epicurus* non secus ac *Stoici* contendit, sapientem esse semper beatum, imo si uratur, si crucietur, in Phalaridis tauro si erit, tamen eum dicturum esse: Quam suave est! quam hoc non curo! Cic. *de fn.* V, 27. coll. *Tuscul.* II, 7. Id quod etiam exemplo suo, cum moreretur, confirmavit *Epicurus*, ut testatur ipsius epistola ad *Hermachum*, appropinquante morte summis cum doloribus, missa. Cic. *de fn.* II, 30. Propterea ipse adeo *Seneca de vita beata* c. 13. *Epicuri* praecepta laudat eiusque dicta varia in literis suis ad *Lucilium* saepissime amico inculcat.

¹⁴⁾ Sedes doctrinae *Kantianae* de summo bono est *Krit. der prakt. Vern.* p. 100 sq. et p. 198 sq. (ed. 2.) coll. *Krit. d. Urtheilskr.* §. 84—86. (ed. 2.)

¹⁵⁾ Die Methode einer Kritik der praktischen Vernunft ist, dass der Begriff des Guten und Bösen *nicht vor dem moralischen Gesetze*, sondern *nur nach demselben* und *durch dasselbe* bestimmt werden müsse. Vid. p. 110. lib. laud.

1. Si quis summum bonum constituere periclitetur, antequam summum agendi principium animo humano insitum exquisiverit, norma certa caret, ad quam summi boni a se constituti notionem exigat. Precario igitur seu pro lubitu hanc vel illam rem summi boni loco habebit, prout haec vel illa ipsius animo maxime arriserit; quod fieri non debere, in aprico positum est.

2. Kantius distinguit principia agendi *materialia* a *formalibus*.¹⁶⁾ *Illa* constituunt rem (*obiectum* seu *materiam*) quam voluntas in agendo spectare debeat (v. c. *Strebe nach Vollkommenheit, Glückseligkeit* etc.); *haec* constituunt modum (*normam* seu *formam*) qua voluntas in agendo, quam et qualemcunque rem spectet actio, affectus esse debeat (v. c. *Handle allgemeingültig, mit dir selbst stets einstimmig* etc.) Iam si quis initium disserendi faciat a constituendo summo bono ac deinde ex eius notione derivare studeat principium agendi, non potest non delabi ad principium aliquod materiale, quoniam summum bonum, quodcunque demum sit, est certum aliquod obiectum (*materia*) voluntatis. At vero certe cogitari potest, summum agendi principium animo nostro insitum formale esse. Igitur ante omnia quaerendum est, utrum hoc principium materiale an formale sit, ne iterum pro arbitrio hoc vel illud sumatur, quod philosopho, praesertim in re tam gravi, plane indignum est. His igitur ductus rationibus Kantius iam in via ad finem bonorum meditando assequendum ab istis philosophis devertit.¹⁷⁾

§. 5.

Discedit autem *porro* ab iis etiam in *re*, h. e. in constituendo summo bono ipso. Contendit nempe *boni* et *malī* vocabula partim *absolute* partim *relative* esse intelligenda. *Bonum absolutum* significat rem, quae per se bona h. e. ratione iubente ob semetipsam appetenda est, v. c. iustitia, *bonum relativum* autem rem, quae propter aliam quandam rem bona h. e. propterea appetenda est, ut alia quadam re potiamur, v. c. pecunia. Eodem modo *malum absolutum* a *malo relativo* disiungendum. Quaevis actio, quae fit ex lege morali h. e. quae huic legi consentanea et ex reverentia erga ipsam profecta est, per se *bona*, contraria per se *mala* est. Actio autem, quae pertinet ad utilitatem et voluptatem, h. e. qua commodum aliquod seu iucunditatem quandam assequi conamur, est tantummodo propterea bona, quod sensum

¹⁶⁾ Vid. p. 38—51. l. l. Caeterum venia sit, quaeso, his aliisque vocibus technicis a puritate et elegantia sermonis latini sane abhorrentibus, ne semper descriptione longiori et ob id ipsum obscuriori utendum sit.

¹⁷⁾ Vid. p. 110—114. l. l.

quendam gratum (*ein Gefühl der Lust*) affert vel sensum aliquem ingratum (*ein Gefühl der Unlust*) a nobis avertit.¹⁸⁾ Iam vero indoles humanae naturae ita est comparata, ut ratio *bonum absolutum* sequi iubeat, appetitus autem *bonum relativum* adipisci studeat. *Summum bonum* igitur — quod, ut Cicero loco supra laudato ait, omnium philosophorum sententia tale debet esse, ut ad id *omnia* referri oporteat, ipsum autem nusquam — *utrumque* illud *bonum* complectatur necesse est, ita ut bonum relativum bono absoluto sit accommodatum, adeoque *bonum summum* cernatur in *coniunctione moralitatis ac felicitatis* omni ex parte *aequabili*. Hinc *summum bonum* etiam *consummatum* vel *perfectissimum* appellari potest.¹⁹⁾ Putat igitur Kantius duos illos

18) „Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* nennen, hat unsre Sprache zwei sehr verschiedene Begriffe und auch eben so verschiedene Ausdrücke; für *bonum* das Gute und das Wohl, für *malum* das Böse und das Uebel oder Weh, so dass es zwei ganz verschiedene Beurtheilungen sind, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben oder unser Wohl und Weh in Betrachtung ziehn. Das Wohl oder Uebel bedeutet immer nur eine Beziehung auf unsern Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens oder Schmerzes; und wenn wir, darum ein Objekt begehren oder verabscheuen, so geschieht es nur, sofern es auf unsre Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird. Das Gute oder Böse aber bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen, sofern dieser durch's Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen. Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen; und sollte etwas schlechthin (in aller Absicht und ohne weitere Bedingung), gut oder böse sein, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache (*obiectum aliquod voluntatis*) sein, die so genannt werden könnte.“ Vid. p. 104— 106. l. l.

19) „Der Begriff des Höchsten enthält eine Zweideutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnöthige Streitigkeiten veranlassen kann. Das Höchste kann das Oberste (*supremum*) oder auch das Vollendete (*consummatum*) bedeuten. Das Erste ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt d. i. keiner andern untergeordnet ist (*originarium*); das Zweite dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch grösseren Ganzen von derselben Art ist (*perfectissimum*). Tugend, als die Würdigkeit glücklich zu sein, ist die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unsrer Bewerbung um Glück-

philosophos errasse in eo, quod *partem* boni summi *totius* loco haberent, illo *virtutem* solam (bonum absolutum) hoc *voluptatem* solam (bonum relativum) summi vel consummati boni loco constituyente.²⁰⁾

§. 6.

Denique discedit Kantius ab illis in doctrina de summo bono etiam quoad *conclusiones* exinde deducendas. *Zeno* enim et *Epicurus*, ut supra iam animadvertimus, putabant, moralitatem ac felicitatem natura sua necessario esse coniunctas, quasi essent

seligkeit, folglich das oberste Gut. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar nicht blos in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, nicht zusammen bestehen. Sofern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen — Glückseligkeit ganz genau in Proportion der Sittlichkeit ausgetheilt — das höchste Gut ausmachen: so bedeutet dieses das ganze vollendete Gut, worin doch Tugend immer als Bedingung (nicht als Mittel) das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit aber etwas ist, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmässige Verhalten als Bedingung (wovon die Glückseligkeitswürdigkeit abhängt) voraussetzt.“ Vid. p. 198 — 199. l. l. Censòr igitur ille paulo morosior criticae philosophiae, qui irridens dicebat: „Kant hat die Glückseligkeit zur Vorderthüre herausgeworfen und zur Hinterthüre hereingelassen“, non habebat, quod adeo rideret; nam si verba ista hanc vim habent, *felicitatem non antecedere sed sequi debere moralitatem*, equidem profecto non video, quid insit huic sententiae ridiculi vel absoni.

²⁰⁾ „Der Stoiker behauptete, Tugend sei das ganze höchste Gut, und Glückseligkeit nur das Bewusstsein des Besitzes derselben, als zum Zustande des Subiekts gehörig. Der Epikuräer behauptete, Glückseligkeit sei das ganze höchste Gut, und Tugend nur die Form der Maxime, sich um sie zu bewerben, nämlich durch vernünftigen Gebrauch der Mittel zu derselben.“ Vid. p. 202. l. l.

notiones identicae, ²¹⁾ ita ut *Zeno* contenderet, virum bonum et honestum ob id ipsum etiam esse beatum, *Epicurus* autem, eum, qui beatus sit, ob id ipsum esse quoque virum bonum et honestum, adeoque uterque concederet, e sola hominis vi ac voluntate pendere summi boni possessionem (§. 3. et 4). *Kantius* contra monet, hoc sensui omnibus communi et experientiae plane repugnare; doceri enim sat multis exemplis, viros honestos ac probos interdum esse summis corporis et animi cruciatibus obnoxios atque egestate et ignominia depressos, contra eos, qui vitam degant commodam et iucundam, prospero rerum suarum successu gaudeant, atque honore, divitiis et omnis generis deliciis affluant, saepe virtuti parum studere. Inde vero colligit, virtutem ac felicitatem non esse natura sua necessario coniunctas, quippe quae pendeant ex legibus plane diversis, illam nimirum e legibus ethicis, hanc e legibus physicis, sed coniunctionem illam, quam natura humana non possit non postulare, aliunde esse petendam et expectandam. Concipiendum igitur esse animo ordinem quendam mundi moralem, cui praesit summum aliquod numen, tanquam auctor et gubernator mundi sanctissimus, potentissimus ac sapientissimus, cuius vi ac voluntate summum bonum, harmonia illa et symmetria inter moralitatem ac felicitatem, efficiatur, quamvis nec naturam istius numinis, nec modum, quo hunc bonorum finem exsequatur, perspicere queamus. ²²⁾ Ita *Kantius* doctrina sua de summo bono animum ducere conatur ad religionem ac pietatem, cum *Stoicorum* et *Epicureorum* sententiae, si eas constanter persequi volueris, abducere potius animum inde videantur.

§. 7.

Ex haecenus dictis apparet, tres omnino sententias de bono summo locum habere posse inter philosophos constantes principiorumque suorum tenaces. Aut enim cum *Epicuro* bonum relativum, aut cum *Zenone* bonum absolutum, aut cum *Kantio* utrumque coniunctim summum bonum dicendum est. Cuiam autem celeberrimorum horum virorum sententiae subscribere praestet, nec volumus nec possumus iam uberius exponere; nostri enim non est,

²¹⁾ „Der Epikuräer sagte, sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewusst sein, ist Tugend; der Stoiker, sich seiner Tugend bewusst sein, ist Glückseligkeit. Der Begriff der Tugend lag also nach dem Epikuräer schon in der Maxime, seine eigne Glückseligkeit zu befördern; das Gefühl der Glückseligkeit war dagegen nach dem Stoiker schon im Bewusstsein seiner Tugend enthalten.“ Vid. p. 200. et 202. l. l.

²²⁾ Vid. Kant's *Krit. d. prakt. Vern.* p. 223 sq. coll. *Krit. d. rein. Vern.* p. 611. sq. et *Krit. d. Urtheilskr.* §. 87.

tantas componere lites, et veniendum iam est ad id, cuius causa hæc a nobis sunt prolusa.

Decrevit nimirum Ordo noster, ut proximo die XVII. Octobris *summi in philosophia honores* itemque *laureae poeticae decora* Viris doctis et honestis, qui dignos se his ornamentis nobis praebeant, publica solemnitate distribuantur. Omnes igitur eos, qui horum ornamentorum cupidi sint, pro munere nobis iam ab Ordine Philosophorum Amplissimo in hac Academia demandato officiose ac decenter invitamus, ut nomina sua ante diem dictum apud nos profiteantur ac, reddita vitae hucusque actae ratione editisque iustis virtutum suarum speciminibus, honores istos rite a nobis petant. Pertinent illi quidem non nisi ad bona relativa, at possunt tamen animos nobiles nec vanae tantum gloriolae sed verae ac firmæ laudis cupidos incitare ad absoluti boni ornamenta persequenda, quo facto ipsis nec summi boni honores a summo rerum humanarum moderatore denegabuntur. P. P. in *Academia Vitebergensi Festo Pentecostes* A. P. C. N. MDCCC.

Appendix continens orationem de humanitate in philosophando rite servanda.

Ingenium et mores nostrae hominum aetatis si quis accuratius contempletur atque in causas rerum nostris temporibus gestarum penitius inquiret, infitias ire non poterit, quamvis sint, qui aetatem nostram humanitatis laude inprimis florere eiusque virtutis vim ac praestantiam prae caeteris intelligere contendant, hanc ipsam aetatem nostram a vera et genuina humanitate adhuc paullo longius abesse. Quot enim inhumanitatis, barbariei ac crudelitatis nostra aetate reperire licet vestigia et monumenta, praesertim si rerum publicarum conversiones atque dissidia inde orta cum interna tum externa in hac temporum nostrorum turbulentissimorum iniquitate spectaveris! Verissimum quidem est, quod illi obiciunt, has ipsas turbas atque calamitates partim ex amore libertatis, quae cum humanitate arcetissimis contineatur vinculis, esse ortas, partim ad sensum humanitatis in animis hominum excitandum eiusque virtutis studium omnibus sedulo commendandum maximam vim habuisse. Sed id ipsum confirmare videtur sententiam nostram, alienam esse a maxima hominum aetatis nostrae parte verae ac genuinae humanitatis laudem atque curam. Qui enim fieri potuisset, ut libertas, qua homini dignitatis suae memori nihil prius nihil exoptatius nihil sanctius esse potest ac debet, ab his atrocissime et summa cum virium contentione oppugnaretur ac, si fieri posset, opprimeretur, ab illis flagitiosissime atque crudelissimis adhibitis adminiculis vindicaretur ac defenderetur, nisi

ab utraque parte non tam salutis publicae quam potius privati commodi studium stetisset, hominumque animis humanitatis sensum paene omnem exemisset?

Verumenimvero mittamus istas turbas et calamitates publicas, de quibus iam, quae summa sine dubio est temporis nostri iniquitas, sine invidia pravorumque consiliorum suspicione vix verbum facere licet! Mittamus, inquam, istas res, et ad has veniamus, quae nobis sunt propiores atque cum studiis nostris arctius coniunctae. Nimirum et in literis colendis doctrinaeque copiis communi virorum doctorum labore magis, magisque amplificandis verae ac genuinae humanitatis laudem, ac studium vehementer desideramus. Haud equidem provocho ad controversias ipsas, quae tot ac tantae hoc ipso tempore inter viros doctos summa cum virium contentione agitantur. Tantum enim abest, ut controversiae de rebus doctis viris, qui literis operam navant, dedecori atque opprobrio sint, ut potius hae ipsae controversiae cum virorum doctorum assiduitatem ac diligentiam in literis colendis ostendant, tum etiam ingenia exacuant atque ad cognitionis humanae copias adaugendas haud parum conferant. Nisi enim ingenium ingenio conflictaretur, nonne ingenii vires inertia atque desidia penitus elanguescerent? Sed modum ac rationem, qua controversiae inter viros doctos nostris temporibus plerumque agitantur, vituperamus, atque exinde colligimus, nostram aetatem verae ac genuinae humanitatis adhuc ignaram esse. Nam si illi ipsi, qui generis humani educandi provinciam sibi demandatam esse putant, quique ideo humanitatem, omnis virtutis humanae fontem ac principium, et voce et exemplo docere alios debent, si illi ipsi humanitatem eo usque ignorant, ut se invicem derideant, calumniis atque omnis generis conviciis incessant, non veritatem, sed auctoritatem sequantur, neque doctrinae et literis, sed suo suorumque commodo atque honori unice consulere studeant: an mirum cuiquam esse potest, humanitatem in reliquis etiam hominibus nimium quantum desiderari?

Sed longum esset, hac de re copiosius dicere. Igitur in hoc uno consistamus, quod, proh dolor! inter ipsos adeo philosophos, quibus humanitatis studium, sine quo sapientiae studium ne cogitari quidem potest, inprimis curae cordique esse debet, pessimus ille controversandi modus, quem modo depinximus, ita obtinuerit, ut in multis eorum humanitas vel maxime iam desideretur. Quae cum ita se habeant, et a nobis iam Virorum Doctorum, quibus summi in philosophia honores ab Ordine Philosophorum Amplissimo sunt decreti, nomina efferenda sint, non absolum ab huius solemnitatis consilio visum est, de *humanitate in philosophando rite servanda* quaedam praefari. Quapropter Te, Rector Academiae Magnifice, Vosque, Auditores omnium ordinum Honoratissimi, decentissime rogo, ut dicenti mihi hac de re benevolas aures praebere velitis. Quod a me non frustra rogatum iri, Vestrum Ipsorum humanitas sperare me iubet.

Iam vero de humanitate in philosophando disserens non modo intelligo urbanitatem illam et facilitatem, quam vulgo nomine isto significant. Quamvis enim humanitas hanc quoque virtutem tamquam partem sibi vindicet, tamen ea notionem humanitatis verae ac genuinae tantum abest ut exhauriat, ut cum urbanitate illa et facilitate summa inhumanitas coniuncta esse possit. Innuimus igitur iam voce ista eum cogitandi agendique vel secum ipso vel cum aliis modum, quo quis indolis humanae naturae sibi conscius eam dictis factisque ita agnoscit, ut nec quidquam sibi indulgeat, quod hominis cum praestantiae tum imbecillitati haud conveniat, nec quidquam negligat, quod ad illam promovendam hanc vero sublevandam pertineat.

Ad hanc igitur humanitatem in philosophando rite servandam pertinet primum hoc, ut is, qui philosophetur, hac in re unice veritatis amore ducatur. Veritas enim cum virtute hoc habet commune, ut utraque non propter commoda, quae cum ea sint coniuncta, sed propter semet ipsam appetenda sit. Qui in veritate eruenda non nisi utilitatem inde oriundam spectat, non secus humanitatem laedit, quam qui virtutem voluptatis gratia, quam inde aucupetur, colendam sibi proponit. Hominis enim dignitas prae caeteris animantibus unice in eo cernitur, quod, ratione praeditus, vis huius coelestis ope cum rerum causas et principia explorare tum agendi leges rectique et honesti normam animo concipere potest. Hanc dignitatem, qua omnis vis humanitatis nititur, nonne manifesto laedit, atque sic vim humanitatis ipsius infringit is, qui in exploranda veritate unice commodis suis studet nec quidquam nisi opes et honores sectatur, cum potius generi humano inservire hominumque animos, errorum nebulis fugatis opinionumque commentis deletis, ad veri cognitionem ducere debeat? Nonne is ipse in philosophando errorum tenebris circumfundetur opinionumque ludibriis delinietur? Nonne is, si vel ipse philosophando verum perspexerit, tamen ad confirmandos errores vanasque opiniones stabiendas abripi se patietur, quum forte intellexerit, vel ex erroribus illis atque opinionibus commodi quid in semetipsum redundare, vel non posse se figmentis illis refutandis atque ex animis hominum evellendis sine discrimine vitae, opum aut honorum, quibus hucusque floruit, operam dare? Quae philosophandi ratio quam contraria sit verae hominis dignitati, quam indigna homine rationis ad cognoscendum verum excellentissima vi instructo, quam inhumana igitur, nemo est, qui non intelligat, si vel ipse tam perverso ac dissoluto animo sit, ut palam id profiteri nolit. Quapropter hoc primum humanitatis officium est in philosophando, ut sapientiae verae studeamus h. e. ut unice veritatem spectemus atque sectemur.

Alterum est, ut memores simus in philosophando, nos ipsos vel tum, cum veritatem unice spectamus atque sectamur, errori obnoxios esse. Vox enim illa senis Terentiani vere humana: *Homo*

sum, humani nihil a me alienum puto, in hanc quoque rem potest iure transferri. Nam cum errare, ut dicitur, maxime humanum sit, philosophus, humanitatis verae ac genuinae studiosus, nequaquam se communi mortalium sorte exemtum, sed errandi periculum nec a semetipso alienum putabit. Habet autem id quidem hanc vim, ut philosophus, memor communis imbecillitatis humanae, primum limites, quibus humana ratio in perspicienda atque exploranda rerum natura circumscripta est, probe teneat, neque in campos aeterna caligine tectos temere exspatiatur, deinde vero etiam in corrigendis ac refutandis aliorum, qui ipsi videntur, erroribus lenitatem atque indulgentiam ostendat, omnem arrogantiae atque invidiae speciem deponat, nec reverentiam et observantiam aliis debitam ullo modo negligat. At vero hac potissimum in re nostrae aetatis philosophos identidem peccasse atque etiamnum peccare, negari non potest. Sunt enim multi tam asperi ac duri in carpendis aliorum, tamque arrogantes ac superbi in proponendis suis ipsorum opinionibus, ut profiteri videantur, praeter ipsos neminem esse, qui sapiat. Alii contra, qui resistendum illis esse omnibus viribus putant, non tam res, quam personas spectant, conviciis utuntur et maledictis, si argumentis et rationibus destituuntur, atque omnino implacabili odio persequuntur eos, qui relicto vulgi tramite ultra plebem sapere audeant. Utrinque humanitatem laedi, vel, ut poeta loquitur, *Iliacos intra muros peccari et extra*, manifestum est. Quid enim potest cogitari, quod magis humanitati repugnet, quam vel immodeste sese iactare tamquam unicum veri auctorem et quasi dominum, cum quisque mortalium tam facile in errorem induci possit, vel hostili animo et quasi telis venenatis invehi in eos, qui sapientiae studeant, si vel in hoc ipso studio paullulum desipiant? Hinc unusquisque, qui philosophiae operam dare velit, suae ipsius ut aliorum hominum imbecillitatis semper memor esto, ne forte sapientiae studio, quod hominem egregie decet eumque ad humanitatem perducere debet, inhumanior adeo reddatur.

Cum autem philosophus quisque, si vel sagacissimus in inveniendi et in iudicando acutissimus sit, falsis opinionibus implicari queat, ad humanitatem in philosophando pertinet etiam hoc, ut animum liberum servemus a temere sectandi aliorum placita studio, neque umquam ad iurandum in verba magistri vel celeberrimi ac laude omni dignissimi abripi nos patiamur. Namque hoc repugnat non solum puro ac sincero veritatis amori, quippe qui auctoritatis omnis praeiudicia respuit, sed etiam verae ac genuinae humanitatis studio. Quid enim huic magis adversatur, quam servilis animi indoles, quae vestigia unius eiusdemque hominis presse sequitur, quae non audet proprio Marte pugnare, sed totam se tradit alieno praesidio et quasi dominio? Qua in re peccarunt multi recentioris philosophiae sectatores, qui parum apte *Criticos* se appellarunt. Nam qui potest critici philosophi nomine dignus esse

is, qui non suo ipsius stat iudicio, sed totus pendet ab alieno ore, coeco impetu in alius philosophi sententias fertur, iisque sola nominis celebritate adductus temere subscribit? Profecto si tam facili negotio sapientiae fastigium attingere licet, ut non nisi tenaci ac fideli memoria opus sit, brevi tempore in toto terrarum orbe non reperiatur, qui indignus philosophi atque adeo critici nomine habendus sit. Verumenimvero longe alia via ingrediendum est, quicumque sapientiae amore flagrat. Haec enim liberalem ingenii indolem, alienum ab omni sectandi furore animum postulat, si quis ipsi placere eiusque favorem sibi conciliare cupiat. Iam cum illiberale philosophiae studium cum vera et genuina humanitate stare non possit, imo cum eiusmodi studium omnia illa vitia, quae paullo ante tetigimus, pariat: cuius facile patet, humanitatis in philosophando laudem eum tantummodo posse assequi, qui suum in omni re iudicium sequatur, neque umquam sine accurata et sedula in singula cuiuslibet placiti momenta inquisitione assentiat.

Nihilo tamen secius est modus hac quoque in re, sunt certi fines, *quos ultra citraque nequit consistere rectum*. Non enim sunt omnino negligenda aliorum philosophorum placita, non sunt omnino despicienda aliorum virorum in philosophiam merita. Nam et hoc humanitati in philosophando repugnaret. Humanitas enim, cum nihil humani a se alienum putet, exigit etiam id a sapientiae studioso, ut, quae philosophia curae ac diligentiae aliorum virorum inprimisque priscorum philosophorum debeat, grata mente agnoscat atque in usum suum convertat. Atque hic est fructus primarius, quem aetatis nostrae philosophi ex historia doctrinae suae percipere possunt, quamvis a multis itidem vilipendi videatur. Haec enim historia, cum originem, progressum ac mutationes omnes eius disciplinae, cui sapientiae studiosus sese dedit, exponat: partim ipsum commonefacit, quae adminicula adhibenda, quaeque pericula vitanda sint in tramite suo persequendo, si felici successu gaudere velit, partim etiam docet, multa, quae iam tamquam plane nova et hucusque inaudita iacentur, a priscis philosophis dudum esse proposita, multa contra, quae in libris priscorum philosophorum reperiuntur, perperam nostra aetate negligi ac despici. Hinc sapientiae studioso, qui humanitatis laudem in philosophando adipisci conetur, non potest satis commendari philosophorum et philosophiae historia, quippe quae non solum fontes perennes praeae sapientiae nobis aperit, sed etiam hunc habet usum, ut nos partim cautos et prudentes in assentiendo ac laudando, partim aequos ac lenes in vituperando et refutando efficiat.

Sed humanitatis in philosophando vis quam maxime cernitur in eo quoque, quod de rebus gravioribus ad philosophiam pertinentibus disserentes cum reverentia quadam loquamur, ita ut oratio nostra offensione eorum careat, quorum animus in eiusmodi rebus paullo infirmior ac scrupulosior sit. Non potest enim non philosophus in res inquirere longe gravissimas, v. c. quae religionem

et civitatem spectant. Iam vero his de rebus cogitans hominumque mores et instituta huius generis contemplans, fieri non potest, quin multa reperiat, quae cum sanae rationis praeceptis haud satis convenient. Neque hoc dissimulabit. Quorsum enim philosophandum esset, nisi meliora et rectiora, quae quis cogitando ac perpendendo invenerit, cum aliis communicare eosque, ut meliora et rectiora amplectantur, cohortari vellet? Attamen hac ipsa in re humanitate vel maxime opus est. Sunt enim multi, quorum animus paullo timidior facile offenditur, si quis ea, quae ipsis antea vera et recta videbantur, quae ipsis solatium praebant in rebus miseris, quaeque ipsorum animum a vitiis et sceleribus cohibebant atque in virtutis studio confirmabant, nulla temporis ac loci ratione habita reprehenderit atque correxerit. Cautè igitur et circumspecte hac in re versandum est, idque haud propterea, ne ipse in discrimen voceris — id enim pusilli animi esset — sed ut ne maiora damna inde nascantur, quam quae avertere quibusque mederi volebas. Etenim res, quae ad religionem et civitatem pertinent, sacrosanctae sunt, quibus vir bonus ac probus summam reverentiam debet. Humanitatis igitur est, his de rebus ita philosophari, ut quisque intelligat, non id tibi esse propositum, ut ingenii acumen ostendas, sed ut saluti hominum consulas. Hinc abesse debet omnis levitas atque temeritas, atque cum gravitate ac severitate disserendum, si humanitatis laudem in philosophando hac quoque ex parte obtinere velis.

Denique ad hanc eandem virtutem pertinet etiam hoc, ut philosophiae studiosus viris doctis, quorum diligentia in aliis disciplinis atque artibus occupata tenetur, iustos honores tribuat, neque suae scientiae unice devotus caeteras omnes spernat et negligat. Est enim inter omnes artes ac disciplinas humanas commune quoddam vinculum, quod eas tam arcte coniungit, ut altera sine altera stare felicique cum successu coli et tractari nequeat. Verissimum quidem est, e philosophia, quae in summa cognitionis humanae principia inquirat, caeteris artibus ac disciplinis omnibus principia sua et quasi fundamenta petenda esse. Sed perperam exinde colligas, philosophiam auxilio earum penitus carere posse, nec esse, quod philosophus eas curet ac magni faciat. Contemptus hic, quem multi aetatis nostrae philosophi — si modo tales homines tam praeclaro nomine digni sint — prae se ferunt, philosophiae ipsi insigne detrimentum attulit. Nam cum isti viri purae, quam dicunt, cognitioni unice inhaerent, cunctaque a priori, ut aiunt, deducere ac demonstrare conarentur, empiricas autem cognitionis humanae regiones prorsus negligerent ignorarentque: non solum in gravissimos errores vanasque nugas et argutias inciderunt, sed etiam ingenia sua horrida atque inculta, nuda et vacua omni elegantiori ac solidiori doctrina ludibrio dedere, suaeque ipsorum scientiae, quam unicam certe primariam haberi volebant, summum attulere contemptum. Quapropter maiores nostri prudentissime constituerunt,

ut, cum, qui summos in caeteris disciplinis honores adepti essent, non nisi *Doctores harum disciplinarum* vocarentur, ii contra, qui summis in philosophia honoribus ornati essent, non modo *philosophiae Doctores*, sed etiam, idque prae caeteris omnibus, *artium liberalium Magistri* nuncuparentur. Artes enim liberales potissimum sunt, quae humanitatis sensu animum imbuunt; unde etiam literarum humaniorum nomen traxerunt. Ad has igitur imprimis spectat poetae illud: *Didicisse fideliter artes, emollit mores. nec sinit esse feros.* His itaque artibus praecipuam navare debet operam, qui sapientiae studio vitam suam dicavit, laboresque suos ac curas impendere ei constituit, ut non solum philosophari discat; sed etiam humanitatem, virtutis omnis fontem atque principium, in philosophando rite tueatur.

V.

*De syllogismorum figuris.*¹⁾

§. 1.

Disserenti mihi de syllogismorum, quae dicuntur, figuris eo consilio, ut vulgarem longoque usu quasi sancitum huius loci pertractandi modum naturae rei haud consentaneum esse demonstrarem, melioremque ac rectiorem philosophis commendem, obiiciat forte quispiam, hanc rem nimis levem nec satis dignam esse accuratiore disquisitione. Huic equidem respondeo, in rebus ad literas imprimisque ad philosophiam pertinentibus nihil prorsus esse leve dicendum, cunctaque accuratiore perscrutatione digna habenda, quibus cognitio humana amplificetur et emendetur. Quidni enim operae pretium sit, inveteratis erroribus remotis verum eruere atque a falso, quod veri speciem saepissime prae se fert, dignoscere? Sunt quidem multi, qui semper et ubique, cui bono? quaerant, neque ullam rem cognitu dignam iudicent, ex qua in vitae communis usum nihil utilitatis redundare videant. Sed eiusmodi iudicium — pace vestra dixerim — praeposterum mihi videtur, cum de utilitate rei cuiusdam recte iudicare non possitis, nisi eam summa ακριβεια perscrutati fueritis ac penitus perspexeritis. In literis autem haud licet omnia ad vitae communis usum referre, atque exinde pretium cuiuslibet doctrinae metiri, quamvis, proh dolor! ea sit temporum nostrorum infelicitas, ut eiusmodi illiberalis de literis iudicandi ratio non solum in animis virorum rebus gerendis unice deditorum haereat, sed in ipsis adeo virorum doctorum sermonibus atque scriptis grassetur. Verumenimvero si huic mercenario, ut ita dicam, literarum studio omni tempore dediti fuissent viri docti, multum profecto iam abesset cognitio humana ab ea amplitudine, quam nunc assecuta est, nec posset tali studio in posterum quoque ad altiore a nobis evehi perfectionis gradum.

¹⁾ Ed. 1. Regiomonti, 1808. 4. Scripta et defensa est haec dissertatio pro loco in Ordine Philosophorum Regiomontano rite obtinendo.

Mittamus igitur tritam illam quaestionem, eaque his, qui ultra vulgus sapere non audeant omnemque operam suam in lucro faciundo ponant, relicta ad rem propositam strenue peragendam protinus accedamus.

§. 2.

Vulgaris usuque Dialecticorum²⁾ recepta de figuris syllogismorum (absolutorum nempe seu categoricorum — nam ad hanc ratiocinandi formam omnis illa res spectat) doctrina fere haec est. Figuram eam dicunt syllogismi formam, quae termini medii in enunciationibus praemissis loco h. e. dispositione notionis eius, quae primae et secundae syllogismi enunciationi communis et propria sit, efficiatur. Iam cum quadruplici modo terminus ille in his enunciationibus distribui et cum reliquis notionibus seu terminis coniungi possit, quatuor etiam figuras esse contendunt. Si enim terminus medius in prima enunciatione (quam et maiorem propositionem seu propositionem *κατ' ἐξοχην* appellat) subiiciatur (h. e. primum seu subiecti locum occupet) in altera autem (quam et minorem propositionem seu assumptionem nuncupant) attribuitur (h. e. secundum seu praedicati locum obtineat) primam figuram — si in utraque attribuitur, secundam — si in utraque subiiciatur, tertiam — sin autem in illa attribuitur et in hac subiiciatur — quartam adesse. Quae figurarum ratio ut clarius menti obver-

²⁾ *Του διαλεκτικού* seu *της διαλεκτικής* vocabulo multi quidem recentiorum philosophorum praeunte Kantio (Krit. d. rein. Vern. pag. 82 — 86. ed. 3.) ita utuntur, ut vel sophisticam illam captioni- bus syllogisticis ludendi artem vel partem quandam Logices huic arti oppositam innuant, quam alii cuidam parti, *της αναλυτικής* nomine insignitae, subiungunt. Sed eum iste usus veterum scriptorum loquendi consuetudini repugnet, per totam hunc libellum Dialectices voce innuetur ipsa et tota de legitima cogitandi ratione doctrina, quae et Logice appellatur. Rectius autem ita vocem usurpari patet ex multis Ciceronis locis, v. c. Topic. 2: „Iudicandi vias diligenter persecuti sunt Stoici ea scientia, quam Dialecticam appellant.“ — Fin. III, 21: „Ad ipsas etiam virtutes Dialecticam adiungunt (Stoici nempe) et Physicam, easque ambas virtutum „nomine appellant.“ — De orat. II, 38: „Diogenes fuit, qui diceret, artem se tradere bene disserendi et vera ac falsa diiudicandi, quam verbo graeco *διαλεκτικήν* appellabat.“ — Sic et idem auctor duobus aliis locis (Fin. I, 7. et Acad. II, 30.) ubi Epicurum contemptus et inscientiae huius doctrinae accusat, eam modo Logicam modo Dialecticam nuncupat, ita ut utriusque vocabuli vis manifesto eadem sit. Conferantur etiam, si placet, quae hac de re disputavimus in systemate nostro philosophiae theoreticae, P. I. §. 7. pag. 16 — 19.

setur et ad oculos quasi demonstratur, tres syllogismi terminos, medium, minorem ac maiorem, literis M, S, P designant atque ex hac designatione imaginem quasi et effigiem illam figurarum notissimam ducunt:

I.	II.	III.	IV.	
M—P	P—M	M—P	P—M	seu S—M
S—M	S—M	M—S	M—S	M—P
S ————— P				

Nam quoad quartam figuram discrepant inter se Dialectici, aliis notionum tantum in praemissis obviarum aliis ipsarum praemissarum ordinem et nexum immutantibus, ita ut vel praemissae eundem, quem in reliquis figuris, locum teneant, vel prima secundum et secunda primum locum occupet.³⁾ Sunt etiam, qui nuam alteramve figuram haud admittant;⁴⁾ imo sunt, qui posteriores tres figuras nullius plane momenti habeant omnemque hanc de logicis figuris doctrinam argutis dialecticis artibusque sophisticis adnumerent.⁵⁾

§. 3.

Haec ipsa autem Dialecticorum inter se discrepantia indicare videtur, communi quodam vitio laborare hanc omnem de syllogis-

³⁾ Plurimi quartam figuram priori modo designant, v. c. Lambert (*Organ. P. I.* pag. 122.) Kiesewetter (*Grundr. einer allg. Log. P. I.* pag. 121. ed. 3.) Iakob (*Grundr. der allg. Log. pag. 104. ed. 4.*) Kant (*Log. ed. laesche, pag. 197.*) sed posteriori modo Mellin (*enzyklop. Wörterb. der krit. Philos. T. II. P. II. pag. 581.*) Controversias Dialecticorum hac de figura qui cognoscere velit accuratius, adeat Zabarellae librum de quarta syllogismorum figura. *Opp. T. I.*

⁴⁾ Platner (*philos. Aphor. P. I. pag. 265 ss. ed. nov.*) primam tantum et tertiam figuram admittit, secundam et quartam reiicit, quoniam hae sint figurae grammaticae, non logicae.

⁵⁾ V. c. Kant in libro notissimo: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.* Etiam in *Logica sua* (§. 69.) primam figuram unice legitimam, et ratiocinia ad reliquas tres figuras conformata mixta seu impura vocat, quoniam iis consequentiae immediatae immistae sint. Nec tamen negat, vere ita concludi posse. Qua in re vir summus paullum sibi contradixisse videtur. Si enim secundum posteriores tres figuras etiam vere concludi potest, prima non est unice legitima. Voluit fortasse dicere, hanc esse concludendi legibus magis consentaneam, quam caeteras, quippe quae a forma ratiocinandi primaria et, ut ita dicam, originali, quae sit maxime vel prorsus legitima, paullum discedant.

morum figuris doctrinam eamque a Dialecticis perperam tractari. Ac primo quidem ipsam figuræ logicæ seu syllogisticæ notionem minus recte ab illis finiri contendo. Est enim hæc finitio ex una parte latior ex altera angustior finito seu finiendo ipso. Latior, inquam, quoniam hæc finitio naturalis illa, omnibus quasi numeris absoluta et prorsus legitima concludendi ratio includitur, quæ tamen iure meritoque figura vocari nequit. Nam uti Rhetores et Grammatici naturalem et plane legitimam verborum conformationem et coniunctionem figuram non appellant, sed eam, quæ paullum ab illa recedit:⁶⁾ sic et Dialecticis non licet quamlibet syllogismorum categoricorum conformationem nominare figuram, sed eam tantummodo, quæ a naturali et plane legitima forma aliquo modo abhorret. Verumenimvero prima figura, quæ vulgo dicitur, est illa ipsa omnibus numeris absoluta concludendi ratio. Hinc ea figuris omnino non est adnumeranda. Uti enim oratio figuratur mutanda forma orationis prorsus naturali, simplici ac legitima, ita et ratiocinatio non nisi mutanda hæc ratiocinationis

⁶⁾ Quantumvis inter se dissentiant cum veteres tum recentiores in notione figurarum rhetoricarum et grammaticarum constituenda, constanter tamen fere omnes illam, quam supra attulimus, notam servant. Ingentem dictionum probantium copiam e scriptis veterum suppediabit lectoribus Ernesti lexicon technologiæ Græcorum rhetoriæ sub vocibus *σχηματα*, *σχηματιζειν* et *σχηματισμος*, eiusdemque lexicon technologiæ Latinorum rhetoriæ sub voce figura. Duo tantum ex illis huc transferre liceat. Tiberius Rhetor *περι των παρα Δημοσθ. σχημ.* pag. 167. ed. Fisch: *Εστι σχημα*, inquit, *το μη κατα φρασιν τον νον εκφερειν, μηδε εν ευθειας, αλλ εκτροπειν και εξαλλαντειν την διανοιαν, κοσμον τινος τη πλασει, η χρειας ενεκα.* Quintilianus in inst. orat. II. 13. de figuris, quæque in sensibus quæque in verbis sunt, disserens: „Mutant aliquid, „ait, a recto atque hanc prae se virtutem ferunt, quod a consuetudine vulgari recesserunt,“ et ibid. IX. 1: „Figura, sicut nomine „ipso patet, est conformatio quaedam orationis remota a communi „et primum se offerente ratione.“ — His addam duos locos e recentioribus scriptoribus, unum ex Hugonis Blair praelectionibus rhetoricis (P. II. pag. 4. secundum versionem Schreiterianam) alterum ex Adelungii libro de stylo germanico (§. 179. secundum epitomen Heinsianam): „Ueberhaupt genommen setzt figürliche Sprache „jederzeit eine gewisse Abweichung von der gewöhnlichen und einfachen Art des Ausdrucks voraus.“ — „Der Name Figur zeigt „schon an, dass er nur einem Ausdrücke zukommen könne, — der „gewisse Kennzeichen und unterscheidende Merkmale an sich trägt, „durch welche er vor dem einfachen Ausdrücke, wie die Figur oder „Gestalt eines Körpers vor andern ählichen Gestalten, hervorsticht.“

forma figurari potest.⁷⁾ Tum vero ista finitio non respondet omnibus modis, quibus naturalis illa et perfecta concludendi ratio immutari potest ac solet, adeoque etiam angustior est re finienda. Eiusmodi enim mutationes non solum ad terminos syllogismi eorumque locum, sed etiam ad enunciationes ipsas, imo saepe numero ad utrumque pertinent; unde et nata est illa de figura quarta controversia, quam supra tetigimus. Ad hanc enim figuram Dialectici duo figurarum genera a se invicem plane diversa retulerunt, eaque propterea commiscuerunt, quod in quibusdam figuris terminus medius unum eundemque locum occupat, quamvis reliqui termini non eodem ordine sint dispositi; id quod iam fusius et accuratius explicatum imus.

§. 4.

Natura ratiociniorum categoricorum ea est, ut ab universali quadam regula, categorice aliquid enunciante, subsumendo seu assumendo ad id, quod concludendo efficere velimus, progrediamur. Hinc tribus constat enunciationibus, quarum prima regulam, altera assumptionem, tertia conclusionem ipsam continet. Prima autem efficitur componendo praedicato conclusionis seu termino maiore (P) cum termino medio (M); altera componendo hoc cum subiecto conclusionis seu termino minore (S); tertia componendo praedicato illo cum hoc ipso subiecto. Quae cum ita sint, in ratiocinando si quis sequi velit ordinem et nexum cogitationum ipsius rationis naturae quam maxime consentaneum, non potest aliter concludere nisi ad eam formam, quae hoc modo designatur:

$$\begin{array}{r} M - P \\ S - M \\ \hline S - P \end{array}$$

cuius exemplum est:

Omnia corpora (M) sunt mobilia (P)
Atqui stellae fixae (S) sunt corpora (M)
Ergo stellae fixae (S) sunt mobiles (P).

Haec est igitur naturalis illa et plane legitima ratiocinii categorici forma, quam vulgo, quamvis minus recte, figuram primam appellant. Rectius typus omnium figurarum nominaretur.

⁷⁾ Si quis forte mori consueto pertinaciter inhaerens dixerit, placere ipsi cum reliquis Dialecticis quamcumque concludendi formam, adeoque etiam naturalem illam et plane legitimam, figuram appellare caeterisque figuris adnumerare: quaero ex eo, quidni et hypotheticam et disiunctivam concludendi formam nomet figuram? Arbitrio enim talibus in rebus semel admissa omnia licet confundere ac permiscere.

§. 5.

Verumenimvero animus humanus pro libertate, qua et in cogitando gaudet, forma illa non ita tenetur, ut semper unum eundemque ordinem et nexum cogitationum servare debeat, sed potest etiam ab illa, sine aberratione a vero, discedere. Hinc mutationes quaedam oriuntur non solum in vitae communis colloquiis, sed etiam in virorum doctorum ipsorumque philosophorum scriptis obviae, quas iure meritoque figuras syllogisticas appellare possis. Hae autem ad tria genera revocandae sunt. Primum cernitur in eo, quod enunciationes ipsae, quibus constat syllogismus, alio ordine incedunt, vel potius mens in earum coniunctione atque ab una ad alteram transgressione alio ordine incedit. Id autem quamvis varia ratione fieri possit, ea tamen inprimis est commemoranda, qua mens ratiocinans ita procedit, ut ab assumptione seu propositione minore incipiat et per propositionem maiorem ad conclusionem transeat. Tum enim terminus medius loco suo motus esse videtur in praemissis, ita ut in prima enunciatione attribuat, in secunda subiiciatur. V. c.

Stellae fixae (S) sunt corpora (M)

Atqui omnia corpora (M) sunt mobilia (P)

Ergo stellae fixae (S) sunt mobiles (P).

Depingenda igitur haec prima figura ita est:

$$\begin{array}{r} \text{I.} \\ \text{S} - \text{M} \\ \text{M} - \text{P} \\ \hline \text{S} - \text{P} \end{array}$$

Haec est illa ipsa figura, quam nonnulli ex iis, qui omnino quatuor figuras (forma syllogismi prorsus legitima adiuncta) numerant, perperam quarto loco ponunt et cum ea permiscunt, qua ordine praemissarum haud immutato notiones in iis obviae loco suo vere motae sunt. Nam haec posterior ad aliud plane figurarum genus pertinet, ut paullo post videbimus. Nos autem illam figuram primam appellavimus, quoniam simplicissima est et a forma prorsus legitima minimum recedit. Hinc etiam facillime ad eam reduci potest. Nulla enim re nisi metathesi praemissarum opus est ad genuinum ac naturalem cogitationum ordinem et nexum restituendum.⁸⁾

⁸⁾ Cum Dialectici in doctrina de figuris syllogisticis praemissarum tantum rationem habuerint, neque iniuria, quoniam in his omnibus vis syllogismi et quasi nervus inest: praetermissimus hoc loco reliquas huius generis figuras, quae ex metathesi quadam conclusionis oriuntur. Fusius autem hac de re egimus in systemate philosophiae theoreticae supra commemorato, pag. 437 ss.

§. 6.

Alterum figurarum genus spectat notiones in praemissis. Huc pertinent tres illae figurae, quas Dialectici vulgo post primam collocant. Notiones enim aut in maiore sola, aut in minore sola, aut in utraque enunciatione loco suo moveri possunt. Recte igitur hae figurae ita depinguntur:

II.	III.	IV.
P — M	M — P	P — M
S — M	M — S	M — S
S — P		

Exempla harum figurarum sunt haec:

- Nemo sapiens (P) veritati repugnat (M)
- Quidam docti (S) veritati repugnant (M)
- Ergo quidam docti (S) non sunt sapientes (P).

Huius syllogismi ad secundam figuram conformati maior ita erat legitime efferenda: Nemo veritati repugnans (M) est sapiens (P) vel: Quicumque veritati repugnat, non est sapiens.

- Omnis voluptas (M) est iucunda (P)
- Quaedam voluptates (M) sunt res nocentes (S)
- Ergo quaedam res nocentes (S) sunt iucundae (P).

Huius syllogismi ad tertiam figuram pertinentis minor secundum formam plane legitimam ita se habere debebat: Quaedam res nocentes (S) sunt voluptates (M).

- Nihil quod rationi contrarium est (P) est honestum (M)
- Quaedam res honestae (M) sunt iniucundae (S)
- Ergo quaedam res iniucundae (S) non sunt rationi contrariae (P).

Hic syllogismus figurae quartae respondens quoad praemissas ita enunciandus erat legitime: Nihil quod honestum est (M) est rationi contrarium (P). — Quaedam res iniucundae (S) sunt honestae (M). Patet exinde, figuras huius generis sola enunciationum conversione ad formam plane legitimam reduci, neque opus esse metathesi praemissarum, adeoque etiam tertiam huius generis figuram quarto loco positam ab ea, quam primo loco posuimus, plane diversam esse, quamvis in utraque terminus medius eundem occupet locum.

§. 7.

Tertium denique figurarum syllogisticarum genus complectitur ea ratiocinia, quorum enunciationes et notiones simul loco suo motae sunt. Has igitur figuras compositas seu syntheticas appellare licet. Est enim in iis coniunctio quaedam figurarum primi et secundi generis. Itaque hoc modo depingendae sunt:

V.	VI.	VII.
S — M	M — S	M — S
P — M	M — P	P — M
S — P		
P — S		
seu		
S — P		

Differunt hae figurae a praecedentibus eo, quod in his terminus minor (S) primae, et terminus maior (P) secundae enunciationi proprius est, in illis autem uterque contrarium locum obtinet. Cuius rei causa non nisi in metathesi praemissarum latet. Inde etiam saepenumero quaedam mutatio conclusionis oritur. Quum enim animus in concludendo proximum terminum praecedenti enunciationi proprium lubenter arripere et subiecti loco usurpare soleat: saepe fit, ut in conclusionibus figurarum compositarum ipsae quoque notiones loco suo motae appareant adeoque terminus maior (P) subiecti et terminus minor (S) praedicati munere fungatur (S—P mutetur in P—S).⁹⁾ Hinc in reducendis ratiociniis figuratis tertii generis ad formam plane legitimam tria facienda sunt. Primum nempe praemissae loco suo reponendae, ita ut prima (tamquam minor) secundum, secunda (tamquam maior) primum locum occupet; deinde termini praemissarum ita collocandi per conversionem earum, ut maior praedicati locum in prima (iam maiore) et minor subiecti locum in secunda (iam minore) enunciatione obtineat; denique, si et conclusionis facta quaedam est mutatio, haec quoque conversione conclusionis est tollenda, ut ordo et nexus plane legitimus notionum omnium restituatur.

§. 8.

Iam rem exemplis quibusdam magis illustremus. Fac conclusisse aliquem hac ratione:

Quicquid mutabile est (S) est etiam imperfectum (M)

Quicquid divinum est (P) non est imperfectum (M)

Ergo quicquid divinum est (P) non est mutabile (S).

Hic syllogismus ad quintam figuram, e coniunctione primae cum secunda ortus, conformatus est. Secunda enim enunciatio negat, et terminus medius in utraque praemissa praedicati munere fungitur, quod fieri non potest ex forma plane legitima. Secundum

⁹⁾ Dialectici exinde adeo regulam duxerunt hanc: Terminus secundae enunciationi proprius (h. e. quem non habet ea communem cum prima) debet fieri subiectum conclusionis. Sed haec regula necessitate caret, adeoque legis vim non habet. Potius termino minori, sive in prima sive in secunda enunciatione occurrat, subiecti locus in conclusione semper debetur. Sed quum ad normam figurarum, in quibus praemissae transpositae sunt, concluditur, saepe usu venit, ut animus magis quasi memor secundae enunciationis conclusioni propioris terminum huic proprium (maiolem) statim arripiat et minoris loco in conclusione subiciat. Licet tamen etiam contrarium facere; imo ita melius et rectius concluditur. Propterea et reductione facta terminus minor suo loco in conclusione semper est restituendus.

hanc igitur formam istae enunciationi primus locus reddendus, et deinde ipsa convertenda est hunc in modum:

Quicquid imperfectum est (M) non est divinum (P)

Quicquid mutabile est (S) est imperfectum (M).

Iam vero etiam conclusio immutanda est, ut ita se habeat:

Ergo quicquid mutabile est (S) non est divinum (P).

Porro si quis concluderit:

Quaedam officia (M) sunt res molestae (S)

Omnia officia (M) sunt res honestae (P)

Ergo quaedam res honestae (P) sunt molestae (S),

ad sextam figuram, quae primam cum tertia copulat, accommodavit ratiocinationem suam. Nam prima enuntiatio partem tantum officiorum spectat (non est universalis) et in utraque praemissa terminus medius subiecti vice fungitur, quod forma plane legitima non fert. Hinc illa secundo loco ponenda ac deinde convertenda est, ut praemissae ita se habeant:

Omnia officia (M) sunt res honestae (P)

Quaedam res molestae (S) sunt officia (M).

Quo facto et conclusio hunc in modum enuncianda est:

Ergo quaedam res molestae (S) sunt honestae (P).¹⁰⁾

Tandem contemplemur hoc ratiocinium:

Quidam homines (M) boni habentur (S)

Quicquid perfectum est (P) non est homo (M)

Ergo quidam, qui boni habentur (S) non sunt perfecti (P).

Id ad septimam figuram, qua prima cum quarta iungitur, conformatum esse contendimus. Cum enim prima propositio particulariter

¹⁰⁾ Si quis haec duo ratiocinia accuratius consideraverit, intelliget, respondere iis modos, quos Dialectici barbaris illis vocabulis: *Camestres* et *Disamis*, designant, ex quibus reductione facta modi: *Celarent* et *Darii*, oriuntur. Simulatque nempe in reducendo quodam syllogismo ad formam plane legitimam etiam conclusio convertenda est, quod innuitur litera finali (S) vocabulorum illorum (secundum regulam: S vult simpliciter verti): haec res indicio est, duas figuras iunctas esse. Exinde vero apparet, Dialecticos syntheticarum figurarum naturam non perspexisse, cum eas simplicibus adnumeraverint. Aiunt enim uno ore omnes, modum *Camestres* ad secundam, et *Disamis* ad tertiam figuram pertinere. Iam vero docent, secundam figuram oriri conversa maiore, tertiam minore propositione. Sed quid hoc ad conclusionem? Nimirum in his modis etiam praemissae ipsae loco suo motae sunt, unde factum est, ut terminus maior subiecti locum in conclusione occuparet. Hinc isti modi non ad secundam et tertiam, sed ad quintam et sextam figuram pertinent. Laborat igitur vulgaris Dialecticorum doctrina de modis figurarum itidem vitiis quibusdam, expositis a nobis accuratius in systemate philosophiae theoreticae, §. 107—109.

affirmet et secunda universaliter neget, quod formae plane legitimae non est consentaneum, manifesta est metathesis praemissarum, quippe quae legitime ita collocandae sunt:

Quicquid perfectum est (P) non est homo (M)

Quidam homines (M) boni habentur (S).

Iam vero terminus medius legitimum locum non obtinet. Hinc utraque enunciatio ita est convertenda:

Nullus homo (M) est perfectus (P)

Quidam, qui boni habentur (S) sunt homines (M).

Quo facto conclusio supra addita sponte sequitur. Rarius quidem occurrit haec figura, quam reliquae. Attamen posse eam occurrere atque recte hac ratione concludi, hoc ipso confirmatur exemplo. Hinc in doctrina de syllogismorum figuris non est praetermittenda, ne ulla legitimae concludendi formae immutatio desideretur. Habet autem haec figura id sibi proprium, quod terminus quidem medius legitimo suo loco positus esse videtur, adeoque figura cum forma plane legitima eatenus convenit; sed in eo aberrat, quod minor terminus in prima et maior in secunda propositione reperitur, adeoque utraque propositio est transposita. Unde fit, ut prima particulariter affirmare, et altera negare possit, quod secus est in forma legitima. Simulatque igitur propositiones locum sibi proprium iterum occuparunt, terminum quoque medium alieno loco positum esse apparet.

§. 9.

Ex his omnibus manifestum est, syllogismorum figuras, si in immutanda forma legitima non nisi praemissarum rationem habueris, septem numerandas easque ita depingendas esse:

I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.
S — M	P — M	M — P	P — M	S — M	M — S	M — S
M — P	S — M	M — S	M — S	P — M	M — P	P — M
S — P		seu		P — S		

§. 10.

Sed antequam *λοιθιῶν*, quod aiunt, *χειρα* imponeremus, quasi per lancem saturam duos adhuc e priscis usque gravissimis auctoribus addere placuit locos, ut tutos nosmet ipsos praestaremus ab iniuriis eorum, qui controversiae cuiusdam novae auctori rixarum et vanarum rerum studium aut temerarium novandi pruritum malevoli obicere vel, si quid ipsis in rebus displicuerit, quod tamen aegre refutaverint, in verbis haerere atque carpere soleant, quicquid forte a pura et genuina dicendi ratione abhorreere videatur. His perpendere lubeat primum, quod Hesiodus (*εργ. και ήμ. I. 24—26*) aemulatione mutua eorum, qui terram colunt, commemorata protinus addit:

*Ἀγαθὴ δ' ἐρις ἤδε βροτοῖσι·
Καὶ κεραιμὲν κεραιμὶ κότεει, καὶ τεκτονὶ τεκτων,
Καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονεῖ, καὶ αἰδοῦς αἰδοῦ.*

Adiunxisset fortasse poeta τῷ αἰδῷ etiam τὸν σοφόν vel φιλοσοφόν, si illis temporibus iam extitissent, qui sapientiam, commune hominum bonum, sibi tamquam proprium vindicarent caeterisque mortalibus in ea acquirenda studio suo viam munirent ac praeirent. Ex quo autem extitere tales sapientiae amatores et quasi venatores, ut fieri solet inter homines eandem rem amantes ac sectantes, perpetuae inter illos quoque rixae et contentiones sunt obortae. Sed quantumvis ii, qui pacis vitaeque nulla re perturbatae sint studiosiores, de illis hominum inprimisque philosophorum contentionibus et altercationibus querantur, vim tamen suam numquam amittet Hesiodaeum illud egregie dictum. *Ἀγαθὴ δ' ἐρις ἤδε βροτοῖσι.* Alias enim neque acrior veri investigatio neque ulla in perficienda natura humana progressio locum habere posset. Quod autem ad rationem dicendi scribendique de rebus ad philosophiam inprimisque dialecticam pertinentibus attinet, meminerint lectores eorum, quae Cicero (Acad. I, 7.) de sua ipsius res illas verbis latinis explicandi ratione monet. Celeberrimus hic sermonis romani artifex, „dabitis profecto, inquit, ut in rebus „inuitatis, quod Graeci ipsi faciunt, a quibus haec iam diu tractantur, utamur verbis inauditis. Qualitates igitur appellavi, quas „ποιότητας Graeci vocant; quod ipsum apud Graecos non est vulgare „verbum, sed philosophorum; atque id in multis. Dialecticorum „vero verba nulla sunt publica; suis utuntur. Et id quidem „commune omnium fere est artium. Aut enim nova sunt rerum „novarum facienda nomina aut ex aliis transferenda.“¹¹⁾

¹¹⁾ Rogo lectores humanissimos, ut huius excusationis etiam in legendis reliquis commentationibus semper meminisse velint, si verba invenerint minus vel plane non usitata antiquis scriptoribus, qui classici dicuntur.

VI.

De poetica philosophandi ratione nec philosophiæ ipsi, nec poesi, nec temporibus nostris accommodata.¹⁾

§. 1.

Ex quo philosophia a caeteris cognitionis humanæ partibus seiungi ac certis quibusdam regulis adstringi coepit, varias in philosophando vias ingressi sunt istius scientiæ cultores. Alii enim *θετικως* seu *δογματικως* philosophantes finium, quibus circumscripta est cognoscendi vis per leges animo humano a natura insitas, nulla ratione habita enunciationes seu praecepta quaedam tamquam certa et indubitata ponebant principia atque exinde variarum opinionum commenta mox iterum delenda deducebant. Alii vero *αντιθετικως* seu *σκεπτικως* philosophantes non nisi in evertendis dogmaticorum illorum philosophorum placitis versabantur, atque ita semper opponendo ac dubitando vim veritatis omnem cognitionisque humanæ, imo ipsius animi cum in cogitando tum in agendo firmitudinem et gravitatem infrangebant. Alii denique *συνθετικως* seu *κρητικως* philosophantes ante omnia leges cognoscendi facultati a natura ipsa scriptas finesque ipsius cognitionis hisce legibus constitutos perscrutabantur, ne iudicio suo ab istis legibus aberrarent hosque fines transgrederentur, atque sic ad componendas dogmaticorum et scepticorum diuturnas altercationes et ad extruendam genuinam de eo, quod verum, pulcrum atque honestum est, scientiam tendebant. Fuerunt etiam, qui nulli harum methodorum scholarumque inde natarum semet addicentes ex omnibus placitis ab aliis philosophis propositis ea, quæ ipsis tamquam maxime probabilia arriderent, sese eligere iisque etiam sua quaedam admiscere profiterentur; adeoque *εκλεκτικως* vel potius *συγκρητικως* philoso-

¹⁾ Ed. 1. Lipsiæ, 1809. 4. Scripta et defensa est hæc commentatio pro loco in Ordine Philosophorum Lipsiensi et simul pro iuribus Magisterii Lipsiensis optimis rite impetrandis.

phari dicerentur.²⁾ Verumenimvero nostris temporibus, quae novarum rerum, factorum inventorumque, imo et monstrorum portentorumque sunt fertilissima, nova quoque philosophiam tractandi ratio emersit, qua qui utuntur, poetarum more furore quodam seu afflatu (si diis placet) divino agitari atque effata suâ eorum instar, qui olim oracula ediderunt, proferre videntur. Hinc eos ποιητικῶς philosophari aptissime dicas. Reperiuntur quidem huius philosophandi rationis vestigia iam apud veteres quosdam philosophos, imprimis Neoplatonicos; sed cum isti dudum essent explosi, nostris ea temporibus ita est revocata, exulta et commendata, ut nova plane methodus haberi possit. Quapropter eo magis opus est, ut serio et accurate consideretur ac diiudicetur, ne forte nova methodo in novos inducamur errores.

§. 2.

Ut autem contemplatio huius rei ordine quodam procedat iudiciumque de ea nostrum fundamento nitatur, ante omnia pœses ipsius et philosophiæ discrimen ita est constituendum, ut agendi modus utrique proprius et naturæ cuiusque consentaneus facillime perspici possit. Ac primo quidem illud nobis lectorem æquum harumque rerum peritum esse concessurum putamus, philosophiam a poesi eo potissimum differre, quod hæc sit ars, illa scientia.³⁾ Iam vero ars et scientia, quamvis ex uno emanent eodemque fonte, animo nimirum humano, consilia tamen plane inter se diversa habent sibi proposita, eaque ad exsequenda disiunctas a se invicem vias ingrediuntur. Ars enim, quæ quidem liberalioris est indolis atque a mercenariis operibus longius recedit — de hac enim sola hic sermo est — repræsentat formas et imagines rerum sive a natura per sensus externos sive a phantasia per sensum internum subministratarum, easque ita effingit et componit, ut pulcritudine sua vel sublimitate animum iucundissime afficiant. Quem in finem

²⁾ Fusius de his philosophandi rationibus egimus in libello: Ueber die verschiedenen Methoden des Philosophirens etc. et in Philos. fundament. P. II. Sect. 1. Cap. 2.

³⁾ Ars (τέχνη) et scientia (ἐπιστήμη) interdum quidem apud veteres indistincte ac promiscue dicuntur. — v. c. quum dialectica et geometria ad artes liberales referuntur, vel quum Cicero (*de orat.* 1, 23.) artem definit ex rebus penitus perspectis, planeque cognitis, atque ab opinionis arbitrio seiunctis, scientiaque comprehensis esse — quoniam ad quamlibet artem exercendam scientia, et ad quamvis scientiam comparandam vel ad usum transferendam arte quadam opus est. Sed hac re non tollitur discrimen a natura ipsa inter utramque constitutum adeoque etiam servandum, quum philosophice de utraque disserere velis.

poesis quidem orationem adhibet exquisitiorem ac vividiorē, certis quibusdam numeris adstrictam, variisque coloribus ac figuris ornatam et distinctam, ita ut ad res summa cum claritate repraesentandas animumque summa cum vi permovendum quam maxime sit accommodatā. Hinc ut in omni arte, ita et in poesi, imprimis phantasia dominatur, quae imaginando per infinitum fictionis campum libere exspatiari potest, et ratione tantummodo utitur tamquam monitore amico, ut ne in eiusmodi monstrum imprudentia quadam incidat, quale Horatius ab initio epistolae illius, quam vulgo artem ipsius poeticam vocant, exempli causa depinxit. Scientia autem unice in cognoscendo occupata rerum sive in facto positarum et sensibus obviarum sive sola mentis vi assequendarum naturam ita contemplatur ac perscrutatur, ut notionum maxime perspicuarum principiorumque certissimorum ope cognitionis *οπισθημα* firmis rationibus nixum, lucido ordine dispositum ac per omnes partes secum ipso consentiens efficiat. Idque philosophia imprimis spectat, quippe quae ipsius animi humani naturam ac leges explorans caeteris disciplinis principia suppeditare debet, quibus vel quoad materiam vel quoad formam dirigantur et extruantur. Hinc rationem, propter quam potissimum idem ille poeta alio loco (*Sermm.* II. 2, 79.) animum humanum divinae particulam aurae dixit et qua sola homo caeteris animantibus tam longe excellit, unice sequitur scientia tamquam ducem, cui reliquae animi facultates omnes, atque adeo phantasia, ministrarum instar inservire et obedire debeant. Iam oratione tamquam rationis instrumento (unde et utramque *λογον* et artem ratiocinandi disserendique *λογικην* dixere Graeci) utitur philosophus quidem haud secus ac poeta ad exprimendum id, quod animo ipsius obversatur; sed cum illi oratione hunc in finem utenti in eo potissimum sit elaborandum, ut doceat alios, quae ipse cognovit, aliisque vere persuadeat, de quibus ipsi sit persuasum, ipsius quoque oratio non potest non ita esse comparata, ut notionum indoles et ambitus adhibitis finitionibus ac divisionibus iustis facile perspiciatur, sententiisque propositis argumentationum vi veritas sua et fides firmiter adstruatur. Hinc ordo vere logicus in componendis et summa perspicuitas in eloquendis iis, quae cogitando assecutus fuerit, ut alii quoque his in rebus exercitati attendendo ac legitime cogitando eadem possint assequi, adhibenda sunt philosopho, qui placita sua et praecepta communicare velit cum aliis. Ut igitur in philosophia cogitatio legibus adstrictior, oratio vero numeris solutior, ita e contrario in poesi cogitatio liberior, oratio autem adstrictior est. Spiritus enim ille poeticus seu deus, quo agitante calescunt poetae, quamvis in eloquendo numerosiorem et ad modos musicos accedentem quasi vocem amet, tamen in imaginando iugum et vincula illa non fert, quibus in philosophando phantasiae fervor compescendus est, ut iudicandi facultas vi sua et auctoritate legitima uti ac perfrui queat.

§. 3.

Verumenimvero ubi poeticus philosophandi modus mentem corripuit, omnia longe secus se habent. Tum enim non ratio, sed phantasia est regina et moderatrix scientiae; meditatio non est labor ad cognoscendum et persuadendum susceptus; sed lusus ingenii ad fingendum et placendum accommodatus; iudicia non argumentorum vi et gravitate stabiliuntur, sed arbitrii iussu et auctoritate promulgantur; cogitata non secundum leges logicas invicem vinciuntur, sed ad consociationis fortuitae regulas coacervantur; intellectus et notiones perspicuae ex eo pendentes, quod imaginandi vim cohibeant, spernuntur, sensus contra et intuitus ab eo progeneriti, quoniam nutriant imaginationem, laudibus extolluntur, imo vero intellectus ipse cum sensu permiscetur ac confunditur, ita ut intellectualis quidam intuitus (sit venia verbis) tamquam fons omnis sapientiae commendetur. Hinc elocutio imaginibus, translationibus et comparationibus plena, nec tamen elegans et vere pulchra, cum nec rebus propositis apta, nec scientiae indoli conveniens, nec sibi ipsi constans, imo mox copia et tumore inflata, mox ariditate et exilitate depressa, atque has ob causas saepe ridicula sit. Hinc etiam fastus ille et arrogantia spernens omnes eos, qui fateantur, se nec satis capere vim et nexum sententiarum propositarum, nec sibi persuadere posse de ipsarum veritate. Denique hinc adeo arcana quaedam disciplina nata est, a qua sit arcendum profanum philosophorum vulgus, quaque solummodo sint imbuendi ii, qui et ipsi poetico ducantur ingenio, ut tamquam *εσωτερικοι* et *μυστηριμνοι* mysteria sublimioris sapientiae conservent atque propagent. Quapropter et ii, qui ita philosophantur, non tam philosophi, quam mystagogi esse videntur, et ipsorum philosophandi ratio mystica quoque iure appellari potest. Nam philosophi isti et mysticismum ipsum non solum in religione, sed etiam in philosophia a religione, ut putant, vix diversa quam maxime praedicant atque commendant. ⁴⁾

⁴⁾ Duplex est sane mysticismus, de quo discrimine alio loco (in libello: Von den Idealen der Wissenschaft, der Kunst und des Lebens, pag. 24.) ita disseruimus: „Die Mystiker „der bessern Art dachten gewiss bei der von ihnen empfohlenen „Vereinigung mit Gott nichts andres als das Ströben nach dem „Idealischen als einem Göttlichen, wenn sie es auch nicht so „bestimmt aussprachen. Denn jene Mystiker wollten alles Sinnliche, Irdische und Endliche auf das Uebersinnliche, Himmlische „und Unendliche bezogen und zu demselben erhoben wissen. Das „Idealische aber ist ebendasselbe. Es ist daher auch für den „blossen (auf Erkenntniss des Wirklichen, des in der Erfahrung „Gegebenen; beschränkten) Verstand ein Unbegreifliches, ein „Geheimniss (*μυστηριον*, *arcanum*); und durch dasselbe empfängt

§. 4.

Iam quod attinet philosophandi modum hactenus descriptum quoad vim, quam habet in philosophiam ipsam cum theoreticam tum practicam, illum huic quam maximum inferre detrimentum debere, satis manifestum esse videtur. Quomodo enim potest haec scientia dignitatem suam tueri, si phantasiae praestigis obnoxia redditur atque in artem quandam imaginandi et quasi divinandi redigitur? Nonne ita omne robur eius infringatur, nonne tota cognitio philosophica vanis coniecturis et inanibus hypothesis obruat, adeoque penitus incerta reddatur necesse est? — Sed quid de sola philosophia dissero? Omnis omnino scientia, quaevis sane pars cognitionis humanae eadem labe inficiatur necesse est. Nam cum caeteris disciplinis principia sua e philosophia sint petenda, si vel quoad materiam experientia nitantur, quoniam ipsius experientiae vis a philosophia examinanda est: qualia principia illis suppeditare potest philosophia hocce modo conformata? Hinc videmus non solum historiam, quae teste Cicerone (*de orat.* II, 9.) lux veritatis et magistra vitae esse debet, a multis in fabulam fere Milesiam conversam, sed ipsam quoque physicam, quae du-

„der Mensch eine heilige Weihe (*μυσος, initiatio*) durch die „seine ganze Natur veredelt und er gleichsam zu einem neuen Menschen wiedergeboren wird. Aber die Mystiker der schlechten Art, die man lieber Fanatiker oder Schwärmer nennen „sollte, überliessen sich in dieser Hinsicht den Träumen ihrer erhitzten Einbildungskraft, suchten das Himmlische in den Kreis „des Irdischen herabzuziehn, und kündigten dieses unheilige Bestreben durch blinde Bekehrungs- Verketzerungs- und Verfolgungs- „sucht laut genug an.“ — Consentit fere cum his Anonymus in epheemeridibus quibusdam publicis de utroque mysticismi genere hunc in modum verba faciens: „Von jeher haben Dichter und Philosophen von den Geheimnissen der Religion, von den Tiefen der „menschlichen Seele, von dem unergründlichen Räthsel der Welt „gesungen und gelehrt; und wir verehren sie als Wohlthäter des „menschlichen Geschlechts, weil sie uns würdig von dem Würdigen, heilig von dem Heiligen, göttlich von dem Göttlichen den „ken lehrten, weil sie uns durch Eröffnung einer Aussicht über „diese Welt für diese Welt stärkten und für jene vorbereiteten. Es „hat aber auch von jeher Inspirirte und Theosophen gegeben, die „einer höhern Offenbarung sich rühmend Anhang zu gewinnen „suchten, um vor der leichtgläubigen Menge zu glänzen und ihre „Eitelkeit oder vielleicht noch niedrigere Leidenschaften zu befriedigen.“ — Attulimus haec, ne quis forte putaret, nos haud agnoscere, quid boni inesse possit in mysticismo, si modo ipse rationis auctoritatem agnoscat neque hanc phantasiae imperio subiiciat.

cibus observationibus et experimentis summa cum diligentia institutis atque cum matheseos calculo iunctis monstra olim ei obtrusa fortiter expulerat, nostris temporibus denuo refertam innumeris figmentis, ita ut non solum polis, differentiis, indifferentiis, potentiis, sed etiam spectris, daemonibus, et quae sunt reliqua huicmodi portenta, omnia scateant, quaecunque in universa rerum natura reperiantur. Inde etiam illud malum natum est, quod philosophia apud eos, qui usum ab abusu haud satis discernere valerent, in contemptum atque adeo invidiam induceretur, apud eos autem, qui scientiam illam agendo exprimere deberent, a vita humana penitus abduceretur. Huic autem illam inservire multis modis posse ac debere, vel nomen philosophiae indicat. Qualis enim est sapientia, quae vitae non sapit, et qualis amor sapientiae, qui scientiam phantasiae ludibriis et fallaciis obiicit? Quomodo autem potest is, qui sapientiam ipsam tamquam ingenii lusum tractat, iura hominum contra vim potentiae nullis limitibus circumscriptae fortiter defendere, virtutis excellentiam contra voluptatis illecebras tueri, ac religionis sanctitatem ab impura fanaticorum hominum libidine salvam et integram servare? Ac fuerunt sane hac aetate nonnulli ex philosophis istis poetico-mysticis, qui non solum logicam, quam veteres tamquam medicinam mentis, sed etiam ethicam, quam iidem tamquam medicinam animi summopere venerabatur, irridere, in religione autem non nisi sensum et phantasia commendant, adeoque etiam eam religionis formam externam seu ecclesiam unice laudarent, imo amplecterentur, quae tota est in sensu efficiendo et phantasia excitanda per rituum ac caeremoniarum pompam. Quod si non omnes eo sunt delapsi, qui isti philosophandi rationi faverent, atque aliae fortasse causae simul impulerunt eos, qui ita iudicarent et agerent: illud tamen satis aperte exinde patere videtur, quod poetica philosophandi ratio ad philosophiam genuinam stabiliendam philosophosque veri nominis efficiendos parum sit accommodata.

§. 5.

Sed fortasse poeseos et totius artis vis ac virtus illa philosophandi ratione adiuvatur et augetur? — Quod equidem vix crediderim. Nam qui potest scientia per methodum legibus sanae rationis haud consentaneam corrupta promovere artis genuinum studium, eique exercendae viam monstrare rectam? Quinimo ipsum artis studium corrumpet aditumque ad sacras Musarum sedes praecludet. Habet quidem ars suam ipsius normam, vimque sibi propriam e sua ipsius natura petit. Sed cum illa, ut supra iam monuimus, ex eodem, quo scientia, fonte emanet, atque phantasia in artis operibus elaborandis maxime efficax ratione tamquam comite et monitore utatur: non potest non perversa philosophandi ratio, phantasiae nimis indulgens, artis quoque exercendae perversam producere rationem. Idque etiam experientia confirmatur,

si poeseos inprimis recentissimae spectemus opera.⁵⁾ Multi enim eorum, qui iam sacrum illud ac venerandum poetae nomen sibi arrogant, ita in hac arte divina versantur, ut ab ipsis non nisi velut aegri somnia vanae

Fingantur species.

Hinc non vere fingere, sed insanire, non carmina componere, sed oracula edere videntur opinantes, poesin haud fore satis poeticam, nisi eodem, quo philosophia, mysticismi fuco obducatur, nec semetipsos artifices ingenio praeditos habitum iri, nisi a rationis tramite plane recedant regularumque iugum indignum, ut putant, divina arte penitus excutiant. Hinc carbunculi illi atque hyacinthi tamquam symbola rerum coelestium, quibus pro lubitu ludere liceat, ab iis, qui nesciunt, quam severa res sit verum gaudium, in poesin recentiorem atque in scenam adeo inducti, ut theatra quoque resonent iam sacris scilicet mysteriis, atque res sanctae ac religiosae cum voluptuosis adeo ac libidinosis mirum in modum misceantur. Hinc tot aliae pueriles locutiunculae et versiculi, quorum auctores cum Plauto (*Pers.* IV, 6.) Vaniloquiduros et Nugipolyloquides appellare possis, versiculi eorum fere ad instar, quos Spartianus in *vita Hadriani* (c. 25.) huic imperatori iamiam morienti tribuit:

Animula vagula, blandula,
Hospes comesque corporis,
Quae nunc abibis in loca,
Pallidula, rigida, nudula!

Hinc etiam, ut philosophi poetico-mystici loquendi usum parum curare solent, sic poetae huius generis saepissime linguam misere

⁵⁾ Haec poesis, ut a prisca illa Graecorum atque Romanorum etiam nomine distinguatur, romantica iam dicitur, ducto, ut videtur, nomine a fabulis romanensibus, quarum nostra aetas est ita ferax, ut infinita earum multitudine magno literarum detrimento paene obruatur. Qualis autem sit romantica haec ars, optime colligere possis e verbis artificis cuiusdam ex hoc genere ita disserentis: „Die „Romantik ist Weltanschauung durch ein Prisma, wo die nackte „Endlichkeit umzogen von herrlichen Irisbändern erscheint, aber „noch in ihrer ärmlichen Kummerlichkeit, die durch den Gegensatz der Farbenschöne nur mehr hervorsticht. Noch ist der „Tod in ihr, und das Licht des Lebens kann nicht in sie dringen „und sie organisch beseelen und beseeligen.“ (*Ast's Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst*. Heft 3. Abb. 2. Aphorismen von Brauser). Melius fortasse, certe magis perspicue, auctor divinam hanc artem sic definiisset: Die Romantik ist Weltanschauung durch eine Brille, mittels welcher die grosse, herrliche, schöne und lebendige Natur als ein kleines, erbärmliches, verzerrtes und todes Bildchen erscheint.

vexant eiusque leges violant, ita ut, quid sibi velint, non nisi coniectando et quasi hariolando assequi possis. Quae omnia utrum valeant ad sensum pulcri acuendum artemque divinitus datam, ut animos humanos puriores reddat atque ab humi sordibus in sublime tollat, excolendam hominibusque nobilioris indolis commendandam, harum rerum peritiores me iudicent.

§. 6.

Restat ut ostendamus, nec temporibus nostris illum philosophandi modum accommodatum esse. Statuimus autem ita hanc praecipue ob causam, quod putamus id, quod ab infirmo seculi genio procreatum sit, non posse non eundem, indulgendo et adulando, infirmo adhuc reddere. Est nimirum ea, ut nobis videtur, huius aetatis ratio, ut hominum animi *ασθενειας* morbo potissimum laborent. Uti enim Plinius (*epist.* VIII, 18.) *σωματικως* eum debilem appellat, qui corporis membris extortus et fractus sua semetipsum vi movere nequit, ita hunc *ψυχικως* debilem dicas, qui animi viribus ita est fractus et paene exutus, ut, si vel malis prematur gravissimis, a quibus ipse in libertatem sese vindicare possit, modo id fortiter et constanter velit, tamen aliunde auxilia petat, adeoque non agendo et luctando, sed optando et sperando malis suis mederi studeat, atque sic tandem penitus illis obruatur. Nani qui non nisi alieno auxilio servari cupit, ei idem fere accidit, quod rustico illi, qui

expectat, dum defluat annis, at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aërum.

Jam vero poetica illa et mystica philosophandi ratio, uti ab imbelli quadam et effoeminata animorum indole profecta est, ita eandem debilitatem mirum in modum iuvat et auget. Nam cum illa ratio eum, qui ipsi deditus est, phantasiae libidini subiiciat atque scientiae studium in lusum ingenii vertat, tantum abest ut animum corroboret atque attollat, ut eum potius magis magisque deprimat effectumque reddat. Quemadmodum enim is, qui in corpore alendo non nisi cibo et potu delicatiore palatumque dulcedine sua titillante utitur, in dies debilior fieri solet: ita animus in scientiae studio phantasiae unice obtemperans luxuriando quasi et diffluendo consumitur. Hinc nullus dubito, quin philosophandi rationem fortiores pectoris humani sensus exstinguentem et honestiores voluntatis stimulos obtundentem pestem humani generis dicam, his praesertim temporibus, quibus eiusmodi sensibus et stimulis quam maxime opus est ad medicinam malis genus nostrum opprimentibus adhibendam. Nec dubito, quin provocandi sint viri boni ac probi omnes, ut unanimi pestem illam extinguere atque inprimis ex iuvenum animis radicitus evellere conentur. Corrupta enim per eam juventute, in qua sola fere spes meliorum temporum posita est, quae potest esse salus posteritatis? Huic autem optimum quemque

maxime servire debere, iam prisca philosophia, dignior sane hoc nomine quam nostra, praecipiebat (Cic. *Tuscul.* I, 15).⁶⁾

§. 7.

Verumenimvero eorum adhuc mihi venit in mentem, qui *Platonis*, summi philosophi, auctoritate et exemplo defendere student poeticam illam et mysticam philosophandi rationem. Illius enim se vestigia sequi, illius divinam vocem imitari se dicunt. Vellem equidem sequerentur et imitarentur, modo ita, ut ratio et tempus fert. Nam

Est modus in rebus, sunt certi denique fines,
Quos ultra citraque nequit consistere rectum.

6) Non possum mihi temperare, quin alium adhuc locum scriptoris theodisci egregie, quae hac paragrapho sunt dicta, illustrantem adiciam. Excerptus est e dissertatione ita inscripta: Benedikt Spinoza, oder über Atheism, Fatalism und Mystizism (in Berl. Monatschr. 1808. Jul.) cuius auctor (Spillecke) inter alia lectu dignissima haec quoque profert: „Der Mystizism zeugt zwar „immer von einem religios oder philosophisch affizirten Gemüthe, „zugleich aber solchem, dem es an lebendiger Fülle und an „gediegener Kraft fehlt, welches daher in einer zu grossen Passivität befangen ist, um zu klarer und deutlicher Anschauung gelangen zu können. Das Vorherrschende im Mystizism ist das Gefühl, in der Philosophie hingegen das Erkennen; weshalb ein System, das mit dem Charakter des Mystizismes auftritt, sich selbst vernichtet. Jeder Mystiker äussert sich mit einer gewissen Weichheit, die leicht in Weichlichkeit und Empfindlei ausartet; er versenkt sich in das Unendliche, um es als ein Endliches anzuschauen, und schwimmt in unaussprechlichen Gefühlen, die, wenn sie nicht von einer lebendigen Idee befruchtet werden, in träge Beschauung und in eine unaussprechliche Leerheit übergehn. Meist hat der Mystiker etwas Liebenswürdiges wegen der zarten Erregbarkeit seines Gefühls, aber nichts Ehrfurcht Einflüssendes wegen seines Mangels an Kraft. Daher regt sich auch der Mystizism im Grossen nur dann, wenn die Lebenskraft einer Nation untergegangen ist, oder auch, wenn eine neue grosse Idee die Gemüther ergreift, ohne dass diese die Fähigkeit haben, sich derselben mit voller Klarheit zu bemächtigen.“ — Posteaquam hoc exemplis quibusdam ex historia philosophiae ac religionis petitis illustratum est, auctor pergit ita: „Um so trauriger müssen uns ebendeshalb solche Zeiten erscheinen, wo selbst diejenigen, welche sich die Wissenden nennen, anfangen, sich recht mit Eifer auf den Mystizism zu legen, indem ein solcher künstlich hervorbrachter Mystizim ein unwidersprechlicher Beweis von innerer Mattigkeit ist, und folglich jedem wahr und kräftig empfindenden Gemüthe etwas durchaus Widerstrebendes sein muss.“

Nimirum is, cui amicus quidem Plato, sed magis amica veritas est, haud negabit, Platonem quoque interdum vividiore quodam phantasiae impetu abreptum in opiniones incidisse nec secum ipsi nec cum rationis legibus satis congruentes, v. c. in doctrina de ideis, de anima, de materia, de mundo et de ipso deo. Eatenus igitur Platonem nequaquam laudandum, multo minus imitandum censemus. Sed Plato compensabat illud vitium tot ac tantis virtutibus aliis, ut aequus ac benevolus lector ipsi eo lubentius ignoscat, quo facilius vel temporis sui ratione excusari potest. Tum enim, cum Plato philosophabatur, lingua graeca, magis a poetis quam a philosophis exulta, nondum satis apta erat huicce studio, notiones verbis designandae nondum erant regionibus suis accurate distinctae atque terminis, quos vocant, technicis adstrictae.⁷⁾ Sed postquam ipsius et inprimis Aristotelis — discipuli ubertate quidem et sublimitate ingenii magistro inferioris, sed acumine et doctrina haud scio an superioris — studio sublatae erant illae difficultates rectiorem philosophandi rationem obscurantes, hanc potius sequi debebant et etiamnum debent, qui philosophiae felici cum successu operam dare velint. Quapropter nulli dubitamus, quin philosophiae sanioris studiosis iuxta Platonem etiam Aristotelem, olim ad coelum usque sublatum nunc fere contemptum, legendum et relegendum commendemus. Ita enim phantasiae luxuries et temeritas, si qua Platone legendo efferbuerit, sobrietate et temperantia Aristotelica facillime compescatur.

⁷⁾ Sunt qui vocabulorum technicorum usum in philosophia plane reiiciant, quia liberum rationis usum in philosophando tollat et multum ansam praebet, verba, quae memoriae tradiderunt, permutandi cum rebus ipsis, quas nondum cognoverint. Sed si qui sicut tantum stolidi, ut vocabulis technicis hac ratione in philosophiae studio abutantur, ii potius a scientiae sacrario prorsus sunt arcendi, neque eorum causa tollendum est praeclarum cognitionis subsidium. Et enim ut omnis ars atque scientia vocabulis gaudet sibi propriis ad certas quasdam notiones certis signis innuendas ac tenendas, ita et philosophia illis recte uti potest ac debet. Non enim rationis libertatem tollunt, sed phantasiae licentiam compescunt in philosophando, atque ita illam adiuvant. Cavendum modo est, ne nimius sis in eorum usu, nec pro habitu et ad res propositas minus accommodate ea singas, nec transferas illuc, quo non pertineant, v. c. in suggestum sacrum, unde orationes ad populum sunt habendae. In eiusmodi enim orationibus popularibus esse verbis quoque agendum usitatis, ut dictio ad vulgarem captum popularemque sensum sit accommodata, iam Cicero praecepit (*de orat.* I, 23. coll. *de off.* II, 10).

VII.

*Observationes criticae in Aristotelis librum de categoriis.*¹⁾

§. 1.

Quamvis inter philosophos veteres vix reperiat, cuius placita apud philosophos serioris imprimisque mediae aetatis maiorem nacta sint auctoritatem, cuiusque scripta maiori cum studio lecta et explicata fuerint, quam *Aristotelis*: laborant tamen eadem scripta etiamnum tot tantisque mendis, ut, quod *Cicero* iam questus est, magna animi contentio adhibenda sit in explicandis illis, multisque idem hodie accidat, quod olim *Trebatio*, qui ab istius philosophi libris eorum obscuritate reiiceretur.²⁾ Nec mirum id videbitur huic, qui ex *Strabone* et *Plutarcho* fata cognoverit, quae isti libri post mortem Aristotelis experti, quibusque ita sunt corrupti ac depravati, ut nullo umquam tempore ad pristinam integritatem formamque genuinam subsidiis illis, quibus vulgo ars critica in perpurgandis restituendisque veterum auctorum scriptis utitur, revocari queant.³⁾ Hinc saepenumero coniciendi et quasi divinandi arte opus est in explicando scriptore illo acutissimo atque ad cognoscendam cum philosophiam ipsam tum imprimis huius aetatis omnique doctrinae historiam locupletissimo. Ad tollendas igitur quadam ex parte difficultates, lectionem atque usum illius auctoris nuperrime philosophiae studiosis denuo commendati impediētes, symbolas hasce qualescunque observationum criticarum in libros Aristotelicos viris doctis offerre decrevimus, ita quidem, ut primo loco eum perlustraremus librum, qui et ipse primum locum in operum Aristotelicorum collectionibus ob-

1) Ed. 1. Lipsiae, 1809. 4. Hae observationes inserviebant prolusioni, qua auctor orationem auspiciandae professionis philosophicae gratia habendam indicebat et ad eam audiendam Academiae Lipsiensis proceres ac cives invitabat.

2) Vid. *Ciceronis fragm.* pag. 1093. et *topic.* 1.

3) Vid. *Strabonis geogr.* l. 13. p. 609. et *Plutarchi vita Sullae*, *Opp.* T. I. pag. 468. ed. Francof. Conf. etiam, si placet, *Buhlil praefatio ad Aristot. Opp. ab ipso edd.* Vol. I. p. 37. seqq.

tinēt atque *κατηγοριαί* seu de praedicamentis inscribitur. 4) Sed quoniam de eo, utrum talis, qualem nunc habemus, ab Aristotelis manu profectus sit nec ne, et dubitatum est et iure dubitari potest, hac quidem prolusione sinceritatem libelli paullo accuratius explorare placet.

§. 2.

Ac primo quidem fuerunt, qui totum librum Aristoteli abiudicarent, aliis *Pythagorico* cuidam *philosopho* eum tribuentibus, aliis non nisi paraphrasin quandam ab *Andronico Rhodio* elaboratam ipsius libri Aristotelici loco nobis esse relictam opinantibus. Sed utramque opinionem levissimis sane rationibus nixam recentissimus operum Aristotelicorum editor bene iam refutavit. Nolumus igitur eius argumenta hic repetere, sed ad ipsum lectores relegamus, qui hanc rem accuratius pernoscere cupiant. 5)

§. 3.

Gravioris autem momenti est iudicium eiusdem *Andronici Rhodii*, quem paullo ante nominavimus, aliorumque virorum doctorum, qui partem libri de praedicamentis posteriorem spuriam esse contendunt. Nimirum iste liber duabus constat partibus manifesto a se invicem disiunctis, quarum prima protheoriae nomine insignita, praemissis quibusdam finitionibus, di-

4) De vi huius inscriptionis totiusque libri scopo et indole alio fortasse tempore disseremus. Addere tantum liceat hoc loco, non semper una eademque ratione insignitum esse hunc libellum. Praeter illam enim inscriptionem hae quoque reperiuntur: *Κατηγοριαί δεκα — περί των δεκα γενων — περί των γενων του οντος*. Imò *Adrastus Aphrodisiensis* praefixit ei hunc titulum: *Προ των τοπων*, simili fere ratione, qua aliud opus Aristotelis *μετα τα φυσικα* inscriptum est. Ut enim liber de categoriis introductio in Topica Adrasto videbatur, ita illud opus non nisi continuatio Physicorum habitum est.

5) Vid. Aristotelis *Opp.* Vol. I. pag. 433. seqq. ed. Buhl. [quae recentissima erat, cum haec scriberemus]. Rationes eorum, qui librum nostrum totum supposititium putant, potissimum sunt hae: Plures exstitisse Aristoteles, quorum libri Stagiritae attributi sint; plures exstitisse de categoriis libros ab Aristotelis discipulis scriptos, qui cum Aristotelico confundi facile potuerint; mirum esse, quod Aristoteles categorias in aliis scriptis exponens non ad suum ipsius librum provocaverit etc. Eiusmodi rationibus nihil effici posse, quisque facile intelliget. Paraphrasin autem Andronici non esse nobis pro libro ipso Aristotelis venditam, vel exinde patet, quod ille (teste Simplicio *ad Aristot. cult.* fol. 95.) cum aliis putaverit, *παρά την προθεσιν του βιβλιου προκεισθαι υπό τινος ταυτα*, ea nempe, quae de postpraedicamentis dicuntur.

visionibus et regulis generalioribus, categorias seu praedica-
menta ipsa exponit, posterior autem, quam hypotheseon voca-
runt, alias quasdam notiones explicat, quibus postpraedica-
mentorū nomen indiderunt Scholastici.⁶⁾ Iam vero posterior
haec pars indicia haud obscura continet, ab alia manu eam scripto
Aristotelico esse adiectam.

§. 4.

Nam primum ab initio auctor consilium sibi propositum in-
nuens ne verbulo quidem indicat, se velle praeter eas notiones,
quas ipse categoriarum nomine insignivit, aliarum quoque notio-
num hocce nomine quasi indignarum vim atque indolem appendix
loco explicare, ita ut, si hypotheseon careret libellus, nullus le-
ctor, ne sagacissimus quidem, eam desideraturus atque hanc quo-
ad partem aliquid deesse libro suspicaturus esset. Categorias so-
lummodo exponere voluit auctor; his igitur expositis ipsius consi-
lium erat absolutum, et quae praeterea addita reperiuntur, ab
ipsius consilio aliena videantur necesse est.

§. 5.

Deinde hypotheseon ex parte quidem eadem tractat, quae iam
protheoria tractaverat, idque tali ratione, ut iis ipsis repugnet,
quae in protheoria dicta erant. Sic in fine protheoriae dixerat
auctor, se velle de reliquis categoriis, temporis nempe (*ποτε*) loci
(*που*) et habitus (*εχειν*) praeter ea, quae iam ab initio explicationis
causa allata fuerint, nihil amplius proferre, quoniam haec catego-
riae per se manifestae sint.⁷⁾ In fine hypotheseon autem catego-
ria habitus denuo et tamquam ordine ac consilio praepostero ex-
ponitur.⁸⁾

⁶⁾ Alii (v. c. Iulius Pacius in *organo Aristotelico*, pag. 36
seqq. ed. 2.) tres partes constituunt, protheoriam, categorias,
et hypotheseon, primaque parte complectuntur illas definitiones ac
regulas generaliores, quas auctor categoriarum ipsarum expositioni
introductionis instar praemisit. His autem prolegomenis singularis
libri pars constitui vix potest. Hinc duas tantummodo partes libro
tribuere nobis rectius videtur.

⁷⁾ *Catt.* c. 9. §. 6. ed. Casaub. seu c. 7. §. 5. ed. Buhl: 'Περὶ
δε τῶν λοιπῶν, τὸν δὲ ποτε, καὶ τὸν που, καὶ τὸν εχειν, δια τὸ προ-
φανη εἶναι, οὐδὲν ὑπερ αὐτῶν ἀλλο λεγεται, ἢ ὅσα ἐν ἀρχῇ ἐρηθη.
Deinde his repetitis additur: 'Περὶ μὲν οὖν τῶν προτεθειτῶν γενῶν
ικανὰ τὰ εἰρημένα.

⁸⁾ *Catt.* c. 15. ed. Casaub. seu c. 12. ed. Buhl: Τὸ δὲ εχειν
κατὰ πλείους τροποὺς λεγεται etc.

§. 6.

Tum vero haec expositio ita futilis ac ieiuna, imo ridicula est, ut Aristotelis certe ingenio plane indigna sit. Versatur enim hac in re auctor ita, ut varios habendi modos (*τροπους του εχεν*) distinguat et breviter quibusdam loquendi formulis tamquam exemplis illustret; v. c. vocem illam dici de iis, quae sint circa corpus, veluti vestis, aut in parte corporis, veluti annulus in digito, quasi vero non sit unus idemque habendi modus, si quis corporis partem maiorem veste, minorem annulo circumdederit. Ita etiam distinguit modum habendi mulierem vel virum a reliquis modis; eumque dicit alienissimum (*αλλοτριωτατον*) quoniam hoc habendi modo nil aliud nisi cohabitatio (*το συνοικειν*) significetur, quasi vero omnes eos, quibuscum una habitemus, habere dicamur, atque is, qui cum uxore non eadem domo utatur, uxorem habere dici non possit. Sub finem addit, forte et alios quosdam habendi modos praeter eos, quos ipse attulerit, afferri posse, quasi vero non infiniti sint, si quis tali ratione varios habendi modos enumerare velit.

§. 7.

Insunt vero etiam alia in hac hypothetoria, quae cum placitis Aristotelicis aliunde cognitae minus bene conveniunt. Sic v. c. in ea hypothetoriae parte, quae de motu agit, motus (*κινησις*) tamquam genus, et mutatio (*μεταβολη*) tamquam species seu forma motus consideratur.⁹⁾ Alibi autem Aristoteles e contrario hanc tamquam genus illius, idque rectius, spectat. Ait enim disertis verbis, omnem motum esse mutationem quandam.¹⁰⁾ Porro in eadem hypothetoriae parte generatio seu ortus (*γενεσις*) et corruptio seu interitus (*φθορα*) inter species seu formas motus (*ειδη κινησεως*) referuntur.¹¹⁾ Alibi autem Aristoteles contendit, fieri non posse, ut id; quod non sit, moveatur, adeoque etiam generationem esse non posse motum; idemque de corruptione asserit.¹²⁾ Si

⁹⁾ *Catt.* c. 14. ed. Casaub. seu c. 11. ed. Buhl. §. 1: *Κινησεως δε εστιν ειδη εξ, γενεσις, φθορα, αυξησις, μειωσις, αλλοιωσις, και η κατα τοπον μεταβολη.* Quibus additur §. 7. ed. Casaub. seu §. 6. ed. Buhl: *Εστι και η αλλοιωσις μεταβολη κατα το ποιον.*

¹⁰⁾ *Auscultatt. phys.* lib. V. c. 1: *Επει δε πασα κινησις μεταβολη τις, μεταβολαι δε τρεις αι ερρημεναι, τουτων δε αι κατα γενεσιν και φθοραν ου κινησεις, αυται δε εισιν αι κατ' αντιφασιν αναγκη, την εξ υποκειμενου εις υποκειμενον μεταβολην κινησιν ειναι μονον.*

¹¹⁾ Vid. locum nota 9. laudatum.

¹²⁾ Vid. locum nota 10. laudatum, ubi praeter verba iam allata etiam haec leguntur: *Αδύνατον, το μη ον κινεσθαι, ει δε τουτο, και την γενεσιν κινησιν ειναι.* Et paullo post: *Ουδε δη η φθορα κινησις; εναντιον μεν γαρ κινησει η ηρεμια, η δε φθορα γενεσει εναντιον.*

quis autem forte dicat, Aristotelem et ipsum sibimet contradicere aut alio tempore aliis inductum rationibus contrarias proferre sententias potuisse: id quidem negari nequit, est tamen minus probabile, cum contradictio nimis manifesta sit, atque ea, quae in hypotheoria de motu proponuntur, omnino Aristotelis ingenio et acumine minus digna esse videantur.

§. 8.

Quae cum ita sint, nullus dubito, quin iis adstipuler, quae totam illam hypotheoriam spuriam atque a seriori manu adsutam putent. Verumeninvero neque protheoriam totam genuinam esse, omninoque non nisi fragmentum libri genuini Aristotelici de categoriis superesse nobis in hac protheoria puto; id quod iam ex oeconomia totius libri demonstratum imus.

§. 9.

Est autem ea haec, ut primum Aristoteles finitiones, divisiones et regulas quasdam generatioribus proponat,¹³⁾ deinde decem categorias summam recensere exemplisque quibusdam illustret,¹⁴⁾ denique earundem vim et naturam fusius et quasi ampliori commentario sigillatim explicet.¹⁵⁾ Iam vero non nisi quatuor priores categoriae, substantia (*ουσια*) quantitas (*ποσος*) qualitas (*ποιον*) et relatio (*προς τι*) hunc in modum explicantur;¹⁶⁾ reliquae sex autem, locus (*που*) tempus (*ποτε*) situs (*κεισθαι*) habitus (*εχειν*) actio (*ποιειν*) et passio (*πασχειν*) paucis tantum iisdemque fere verbis, quibus antea, exponuntur.¹⁷⁾ — Num credibile est, Aristotelem tam imperitum artis cogitandi disserendique fuisse, ut in pertractandae rei propositae modo sibi ipse non constiterit? An ipsius ingenium tam sterile fuit, ut non habuerit, quod de his categoriis diceret?¹⁸⁾ Equidem profecto Aristoteli totum librum de categoriis abiudicare malim, quam concedere, eum imperiti et inscientis

13) *Catt.* c. 1 — 3. ed. Casaub. seu c. 1 — 2. §. 5. ed. Buhl.

14) *Catt.* c. 4. ed. Casaub. seu c. 2. §. 6 — 8. ed. Buhl.

15) *Catt.* c. 5. ed. Casaub. seu c. 3. ed. Buhl. seqq.

16) *Catt.* c. 5 — 8. ed. Casaub. seu c. 3 — 6. ed. Buhl.

17) *Catt.* c. 9. ed. Casaub. seu c. 7. ed. Buhl. coll. c. 4. seu c. 2.

18) Fortasse aliquis cum Iulio Pacio in *commentario analytico in catt.* c. 4. (vid. *Ei. comment. analyt. in Porphy. isag. et Arist. org.* Francof. 1597. pag. 29.) cui etiam Buhle in *argumento catt.* (vid. *Ei. edit. Arist. Opp.* Vol. I. pag. 438.) assentitur, contendat, ex mente Aristotelis non nisi quatuor priores notiones veras categorias, reliquas autem omnes tamquam notiones secundarias ad illas referendas esse, quapropter etiam alibi non decem categorias

tironis instar consilium propositum iusto tenore non potuisse exsequi. Putaverim igitur, eadem iniuria, quae tot Aristotelis aliorumque auctorum veterum vel praestantissimorum libros nobis eripuit, mutilavit, corripit, eam quoque libri de categoriis partem esse deperditam, qua auctor vim et naturam sex posteriorum categoriarum maiore ambitu ac diligentia persecutus erat. Cui defectui ut medela adhiberetur libroque quodammodo exitus suus redderetur, homo quidam insciens et imperitus ultimum caput protheoriae ex ingenio suo sterili adfinxit.

§. 10.

Quod autem hypotheoriam attinet, ea non potest ab eadem manu profecta esse, quoniam, ut iam supra observavimus, ultimum hypotheoriae caput cum ultimo protheoriae capite haud convenit. Sumendum igitur est, tertium quemdam postea hunc ad librum accessisse auctorem, qui addito protheoriae capite ultimo reliqua adderet, quae iam hypotheoriae nomine nuncupantur. Male autem editiones hanc a verbis: *Περί δε των αρτικειμενων ποσαχως ειωθεν αρτικεισθαι ρησεων*, incipiunt. Illud enim *δε* manifesto referendum est ad *μεν*, quod legitur sub finem capitis praecedentis.¹⁹⁾ Auctor igitur hypotheoriae opusculum suum ut arctius annexerit protheoriae, illam his verbis inchoabat: *Ἐπερ μεν ουν των προθεθειων γεων ικανα τα ειρημενα περι δε των αρτικειμενων* etc. Ita enim fraudem suam melius tectam fore sperabat. Nec tamen ve-

ab eo afferri, atque exinde concludat, Aristotelem ipsum hanc ob causam in libro de categoriis fuisse minus diligentem in explicandis hisce posterioribus notionibus. Verumenimvero in *Topicis* (lib. I. c. 9. ed. Casaub. c. 7. ed. Buhl.) idem easdem categorias enumerat. Deinde si vel alibi (v. c. *Analytt. posterr.* lib. I. c. 22. *Phys.* lib. V. c. 1. *Metaphys.* lib. IV. c. 7.) quasdam omittit, tamen non sex posteriores omnes omittit, sed tantummodo quasdam earum, quoniam his in locis non ex instituto sed *ως εν παροδω* categoriarum mentionem facit. Denique nullibi asserit, sex posteriores categorias levioris sibi videri momenti, sed omnibus unam eandemque dignitatem tribuit.

¹⁹⁾ Idem vitium in distinguendis librorum Aristotelicorum capitibus saepius occurrit, v. c. in libro *περι ποιητικης*, cuius c. 23. pleraequae editiones verbis: *Περί δε της διγηματικης και εν εξαμετω μυμητικης κ. τ. λ.* incipiunt. Nam hic quoque ultima verba c. 22. *περι μεν ουν της τραγωδίας και της εν τω πραττειν μυησεως εστω ημιν ικανα τα ειρημενα*, arctissime cohaerent cum iis quae sequuntur. Notavit hoc iam Madius in commentario suo ad h. l. pag. 247. et recte eum hac in re secutus est Buhlius in ed. Bipont. Opp. Aristott. Vol. V. pag. 262. Mirum igitur, hunc editorem in nostri libri capitibus discernendis non eadem ratione esse versatum.

hementer repugnem, si quis dicat, ultimum quidem protheoriae caput et hypotheoriam ab uno eodemque auctore profectam, huius autem ultimum caput ab alio quodam auctore adsumtum esse.²⁰⁾ Perinde enim fere est, quomodo hac de re iudices, modo ne Aristoteli, quem Cicero philosophorum principem appellat, tribuas, quae ipsius ingenio indigna sunt.²¹⁾

Caeterum diversos auctores horum additamentorum accuratius definire non ausim, cum eius rei vestigia nulla praeter ea, quae libellus ipse suppeditat, mihi obvia sint. Nec facile inveniuntur, cum fraus iam primis post Aristotelem seculis facta esse videatur.²²⁾

²⁰⁾ Fortasse etiam hypotheoriae eadem ratione, qua protheoriae, ultimum caput ab aliena manu adfixum est, ita ut totus libellus tribus praeter Aristotelem auctoribus originem suam debeat.

²¹⁾ Vid. Cic. *de fin.* V, 3. Excipit hic quidem Platonem et innuit, se haud scire an Aristotelem illo excepto recte dixerit principem philosophorum: sed in *Orat.* 51. ne Platonem quidem excipere videtur, dum quaerit: „*Quis omnium doctior, quis acutior, quis in rebus vel inveniendis vel iudicandis acrior Aristotele fuit?*“

²²⁾ Epilogum huius scriptionis, qui non nisi invitationem ad orationem aditalem audiendam continebat, hoc loco omisimus.

VIII.

De Aristotele servitutis defensore.¹⁾

§. 1.

Quamvis ea hominis conditio, quam Graeci δουλειαν, *servitutem* Romani appellabant, principiis sanae rationis prorsus repugnet, quippe quae, naturae cuiusvis ratione praeditae personae dignitatem tribuens, adeoque libertatem et internam et externam ipsi vindicans, pati non possit, ut homo homine tanquam re sibi propria et instrumento ad sua tantum consilia exsequenda comparato abutatur: omni tamen tempore exstiterunt non solum nomothetae, qui turpem istam hominis conditionem tolerarent ac legibus suis sancirent, sed etiam philosophi, qui eandem argumentis quibusdam vel potius argutiis defenderent et sua quasi auctoritate tuerentur. Hisce servitutis patronis adnumeratus est etiam *Aristoteles*. Cuius viri cum et antiquioribus et recentioribus temporibus summa fuerit auctoritas, alii servitutis patroni ad ipsum ita provocarunt, ac si res omnis hoc duce et propugnatore iam confecta esset, nec amplius quaerere liceret, iustane an iniusta talis sit hominis conditio? Nuper tamen exstitit Vir doctissimus et acutissimus,²⁾ qui, cum bene intelligeret, contrariam esse servitutem sanioris philosophiae praeceptis, probare studeret, Aristotelem nequaquam inter servitutis patronos esse referendum, ut hac ratione macula tanto nomini adpersa tandem elueretur. Nos vero, quamvis Aristotelem non secus atque Vir ille celeberrimus suspiciamus, veritatis tamen magis quam auctoritatis cuiuscunque studiosi, concedendum esse putamus, Aristotelem recte in servitutis defensoribus numerari.

¹⁾ Ed. 1. Lipsiae, 1813. 4. Occasionem scribendi suppeditavit Procancellarii munus, quod illo tempore auctori demandatum erat.

²⁾ Meisterus, iuris antecessor Vratislaviensis, collega olim noster in literarum Universitate Francofurtana coniunctissimus, in libro: *Lehrbuch des Naturrechts* (Francof. ad Viadr. 1809. 8.) p. 160. §. 199.

§. 2.

Id ut clarius appareat, primum argumenta, quibus Meisterus Aristotelem ipsum defendere conatus est, paulo accuratius excutiamus. Disserit autem l. l. hunc in modum: „*Manche Naturisten*“ — ita Vir consultissimus iuris naturalis doctores appellare solet — „*tragen hier ein Misverständniss auf den scharfsinnigen Kenner des Naturrechts, auf Aristoteles, über. So spricht Hoepfner §. 39. Not. 1. von der oft genug widerlegten Grille des Aristoteles über Natursklaven; und bedient sich dabei der ganz falschen Zitazion: Polit. Lib. I. Cap. 3. Denn diese Stelle sagt das gerade Gegentheil, hätte auch das Misverständniss auf einmal heben können und sollen. Sie befindet sich in den Opp. des Aristoteles (Lugdun, 1590. Fol.) Tom. II. pag. 179. und lautet wörtlich also: Νομῶ γὰρ τῶν μὲν δούλων, τῶν δὲ ἐλευθέρων. φησὶ δὲ οὐδὲν διαφέρειν διόπερ οὐδὲ δίκαιον, βίαιον γὰρ. Stärker kann man den Charakter der Freiheit, als Bestandtheils des menschlichen, Ur-Seinigen, kaum ausdrücken.*“ — Verissime; si modo haec verba ipsius essent Aristotelis! Sed Vir alioquin sagacissimus in eruendis auctorum veterum sententiis nexum illorum verborum cum antecedentibus minus consuluisse videtur. Aristoteles enim hoc loco non suam ipsius, sed aliorum philosophorum, qui servitutum tamquam iniustam condemnabant, sententiam affert. Totus nimirum locus, cuius ultimam tantum partem Meisterus attulit, ita se habet: *Τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ ἐπιστήμη τις εἶναι ἢ δεσποτεία, καὶ ἡ αὐτῆ οἰκονομία καὶ δεσποτεία, καὶ πολιτικὴ καὶ βασιλική, καθάπερ εἰπομεν ἀρχόμενοι· τοῖς δὲ παρὰ φησὶ τὸ δεσποζέειν. Νομῶ γὰρ τῶν μὲν δούλων εἶναι, τῶν δὲ ἐλευθέρων· φησὶ δ' οὐδὲν διαφέρειν. Διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γὰρ.*²⁾ Iam vero ex oppositione membrorum orationis, verbis *τοῖς μὲν, τοῖς δὲ* incipientium, manifestum est, Aristotelem in utroque membro afferre sententiam aliorum philosophorum, et in altero quidem eorum, quibus dominium in servos (*τὸ δεσποζέειν*) contra naturam esse videbatur. Horum igitur sententiam fusius exponit verbis: *Νομῶ γὰρ κ. τ. λ.* Contendebant nempe isti philosophi, discrimen inter homines liberos ac servos non a natura ipsa, sed a lege, civili puta, esse constitutum; natura plane nullum esse discrimen inter homines quoad libertatem externam; adeoque iniustam esse servorum conditionem, quippe quae sola vi nitatur. Quid autem sibi met ipsi hac de re videatur, utrum sententiae illorum philosophorum adstipuletur, nec

²⁾ Usi sumus in citando editione Opp. Arist. *Du-Vallii* (Lutetiae Par. 1629. Fol.) in qua verba a Meistero laudata paulo aliter leguntur et interpunguntur. Sensus tamen idem manet.

ne, Aristoteles hoc loco nondum indicat. Hinc eiusdem loci in eruendo Aristotelis de servitute iudicio nullus plane est usus. ⁴⁾

§. 3.

Pergit deinde Meisterus ita: „Das aristotelische System, aber im Ganzen zu fassen, muss man mit jenem Kapitel des ersten Buches der politischen Schriften, oder de republica, auch die folgenden bis zum achten Kapitel vergleichen, Tom. II. pag. 179 — 181. Das fünfte Kapitel stellt aber, mals den höchst wahren Grund-Gedanken an die Spitze: Πασα δουλεια παρα φυσιν εστι.“ — Hoc loco Aristoteles suo quidem ipsius nomine loquitur, verum non asserendo, sed quaerendo seu problematice, ut Logici dicunt. Quod ut perspiciatur, iterum totum locum apponamus: Ποτερον δ' εστι τις φυσει τοιοντος (scil. δουλος) η ου, και ποτερον βελτιον και δικαιον τιμ δουλευειν η ου, αλλα πασα δουλεια παρα φυσιν εστι, μετα ταυτα σκεπτειν. Duplex illud ποτερον manifesto indicat, Aristotelem hoc loco ipsam quaestionem de servitute, cuius notionem ac vim antea explicuerat, repetere et thematis instar proponere, de quo postea dicturus sit. Hinc verba: Πασα δουλεια παρα φυσιν εστι, non sententiam Aristotelis declarant, sed partem illius quaestionis efficiunt. ⁵⁾ Apparet hoc e voce αλλα, quae praecedit et haec verba cum antegressis η ου ita coniungit, ut indicetur, quid sibi velit haec negatio. Sensus igitur totius loci est hic: Utrum servitus pro natura quorundam hominum praestet libertati et iusta sit, nec ne i. e. annon potius omnis servitus contra naturam sit, deinceps est quaerendum. Hinc et horum verborum nulla est vis ad Aristotelis de servitute iudicium constituendum.

§. 4.

Tandem addit Meisterus et haec: „Gegen das Ende desselben (Kapitels) aber, p. 180., macht Aristoteles eine Anmerkung, welche zu dem Misverständniss Anlass gegeben hat: 'Οτι μιν τοινυν εστι φυσει τινες οι μιν ελευθεροι, οι δε δουλοι, φανερον' ος και συμφερει το δουλευειν, και δικαιον εστι. Die Stelle

⁴⁾ Patet hoc etiam ex indirecta loquendi forma, qua Aristoteles utitur. Si enim suum ipsius de servitute iudicium enuntiare voluisset, sine dubio dixisset oratione directa seu finita: Νομω γαρ φ' μιν δουλος εστι, ο δε ελευθερος: φυσει δ' ουδεν διαφερει.

⁵⁾ Primaria est hermeneutices lex, quae prohibet, quo minus verba in oratione continua cum aliis contexta separemus ab his ac per se spectemus. Qua igitur ductus ratione Vir consultissimus dicere potuerit, caput quintum exordiri a verbis: Πασα δουλεια κ. τ. λ. instar principii positus, vix assequi licet.

„selbst aber, unter Vergleichung mit den vorhergegangenen, bestimmt den Sinn des Aristoteles dahin, dass der Mensch sich seiner natürlichen Freiheit begeben; dass er einem Andern sich mit Bestand Rechters unterwerfen könne; und dass die Natur selbst den Anlass dazu gebe, durch die ungleiche Vertheilung der Kräfte.“ — Verumenimvero haec interpretatio a mente Aristotelis tam aliena est, ut Vir consultissimus, defendendi philosophi studio abreptus, ipsi aliquid, de quo numquam cogitaverit, obtrusisse videatur. Non enim de eo fuerat sermo, utrum homo sua ipsius voluntate alterius arbitrio sese subicere eique servi instar obtemperare possit, sed unice de eo, utrum servitus ipsa sit a natura profecta, ita ut haec hominis conditio et utilis quibusdam et iusta sit. Id autem prorsus affirmaverat Aristoteles in praecedentibus. Quod ut melius intelligatur, universam disserendi et argumentandi rationem, quam Aristoteles hoc loco (Polit. I, 3. ss.) secutus est, paulo accuratius iam explicemus.

§. 5.

Postquam Aristoteles c. 3. observaverat, domum seu familiam perfectam constare ex hominibus liberis ac servis, esse autem, qui negent, servitutem naturae accommodatam et iuri consentaneam esse, c. 4. servitutis ipsius notionem ac vim fusius exponit. Iam cum ad quamlibet artem exercendam instrumentis quibusdam opus sit, instrumenta autem vel inanima vel animata esse queant: servum contendit esse rem, quam dominus possideat et qua in arte oeconomica exercenda tamquam instrumento animato prae caeteris utatur.⁶⁾ Hinc colligit Aristoteles, servum non solum ea ratione domini esse, qua dominus quoque servi dominus dicatur, sed illum omnino ac totum domini h. e. domino proprium esse. Qui enim natura non suus (sui iuris) sed alterius, attamen homo sit, eum natura servum esse; alterius autem esse eum, qui ab alio possideatur, quamvis homo sit.⁷⁾ Iam vero c. 5. quaestionem proponit, utrum quis natura servus sit, nec ne, eamque statim ita explicat, utrum utile sit cuidam atque iustum ser-

⁶⁾ Verba Aristotelis sunt: 'Ο δούλος κτήμα τι ἐμψυχόν, καὶ ὡς πρὸ ὄργανον πρὸ ὄργανον πᾶς ὁ ὑπηρέτης. Conf. eiusdem *Eth. ad Nicom.* VIII, 14. ubi similis modo dicitur: 'Ο δούλος ἐμψυχόν ὄργανον, τὸ δ' ὄργανόν ἀψυχὸς δούλος.

⁷⁾ Aristoteles ipse: 'Ο μὲν δεσποτῆς, ἰνκνιτ, τοῦ δούλου δεσποτῆς μόνον, ἐκείνον δ' οὐκ ἐστίν· ὁ δὲ δούλος οὐ μόνον δεσποτὸν δούλος ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ὅλος ἐκεῖνον. — 'Ο γὰρ μὴ αὐτὸν φροεῖ, ἀλλ' ἄλλον, ἀνθρώπος δὲ, οὗτος φροεῖ δούλος ἐστίν· ἄλλον δ' ἐστίν ἀνθρώπος, ὅς ἐν κτήματι ἢ, ἀνθρώπος ὢν. Haec ultima verba *Tennemannius* in opere alioquin praestantissimo, *Geschichte der Philosophie* T. III.

vire, nec ne adeoque omnis potius servitus contra naturam sit.⁸⁾ Ad hanc quaestionem ita respondet philosophus eodem capite: Imperium (το αρχειν και αρχεσθαι) non modo necessarium, sed etiam utile est. Differunt enim quaedam statim ab origine sua ita, ut alia imperare, alia obtemperare debeant. Haec igitur illorum imperio, ipsa natura iubente, sunt subiecta. Sic animus corpori, mas foeminae, homines bestiis praestant, adeoque etiam naturae lege imperant. Simile discrimen locum habet quoad homines omnes ac singulos inter se comparatos. Alii enim magis idonei sunt ad labores viliores et opera mercenaria, quae corporis potissimum ope perficiuntur; alii ad artes excellentiores et negotia civilia, quae animi potissimum viribus indigent. Illi igitur ab ipsa natura ad servitutem, hi ad libertatem facti et comparati sunt, ita ut et illis utile sit, neque iniustum, si his servire cogantur.⁹⁾

p. 310. perperam ita citat: *Αλλ' ουδ' εστιν ανθρωπος, ος αν κτημά η, ανθρωπος ον (ον),* atque inde colligit, Aristotelem recte intellexisse, notiones hominis ac servi sibi invicem repugnare. Si hoc Aristoteles intellexisset, longe aliter de servitute iudicare debuisset. Verum Aristoteles istis verbis explicare voluit, quid sit *αλλον ιναι*. Hinc non *αλλ' ουδ' εστιν*, sed *αλλον δ' εστιν* necessario legendum est,

⁸⁾ Ipsa Aristotelis verba supra (§. 3.) iam allata sunt. Notandum tamen est, Aristotelem quaestioni aliquid immiscere, quod ab ea plane alienum est. Si enim quaestio ita explicatur, *ποτερον βελτιον και δικαιον τινι δουλευειν η ον*, non solum de iustitia, sed etiam de utilitate rei agitur. (Illud *βελτιον* enim h. l. non significare id, quod secundum rationis praecepta praestet, sed quod commodis quibusdam se commendet, e voce *συμφερειν* patet, quam Aristoteles paulo post adhibet. *Το βελτιον* igitur est *το συμφερον*, et *τινι* non ad *δουλευειν* — servire alicui — sed ad *βελτιον* et *δικαιον* — quod cuidam ratione utilitatis et iustitiae habita accommodatum est — referri debet). Potest autem servitus interdum eiusmodi hominibus, qui libertate uti nesciant, utilis, nec tamen iuris principiis a ratione constitutis consentanea esse. Peccat igitur Aristoteles utrumque confundendo ac permiscendo; peccat vero etiam in eo, quod non accuratius definit, de qua natura sermo sit, utrum de natura in genere, an de natura hominis, et de quanam eius natura. Potest enim servitus vel naturae in genere vel naturae hominis, quatenus est animal, accommodata esse, quamvis naturae eiusdem, quatenus ratione gaudet, maxime adversetur.

⁹⁾ Patet exinde, verbis: *Οτι μεν τοιωνν εισι φρασι τιτες οι μεν ελευθεροι, οι δε δουλοι, φανερον ος και συμφερει το δουλευειν, και δικαιον εστι*, eam argumentationis Aristotelicae partem contineri, quam Logici conclusionem appellant, neque locum habere posse interpretationem illam horum verborum, quam Meisterus proposuit. Ipse

§. 6.

Quam Aristoteles hoc loco proposuit de servitute sententiam, ei consentanea quoque sunt, quae alibi eadem de re protulit. Sic praecepta in *Oeconomieis* (I, 5.) quoad servos proposita humaniora quidem sunt, verum non propterea, quod servitus ipsa homine indigna sit, sed quod domino expediat, mitius tractare servos, medelam adhibere laborantibus, modice castigare peccantes, satis cibi (sed nihil vel parum vini) praebere operantibus, aliquid honoris habere liberalioribus, et libertatem ipsam omnibus tamquam virtutis praemium proponere.¹⁰⁾ In *Ethicis* autem ad Nicomachum (VIII, 13.) contendit, uti nobis neque cum rebus inanibus neque cum equis vel bobus ius et amicitia intercedat, ita utrumque etiã cum servis non posse intercedere hominibus liberis. Quod cum sentiret durius esse dictum, et cum ipsa refragaretur experientia — saepius enim apud Graecos, uti apud Romanos, dominos et servos amicitiae vinculum invicem obstrictos tenebat¹¹⁾ — addidit philosophus in distinguendo versatissimus: *Ἡ μὲν οὖν δουλός, οὐκ ἐστὶ φίλια πρὸς αὐτὸν, ἢ δ' ἀνθρώπος· δοκεῖ γάρ εἶναι τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυναμῆνον κοινωνησαί νομον καὶ συνθηκῆς· καὶ φιλίας δὲ, καθ' ὅσον ἀνθρώπος.* Ita autem sibimet ipse contradixit. Nam si ius quoddam locum habet inter omnes homines, quatenus omnes lege et pacto consociari possunt: per se patet, neminem esse posse natura servum alterius, sed eiusmodi nexum vel lege vel pacto, vel potius vi, cui lex aut pactum postea accesserit, niti debere. Fieri autem solet, ut vel acutissimi philosophi, relicto semel veritatis tramite, sensu quodam veri

tamen Aristoteles fatetur, fieri posse, ut is, qui serviat, libertate dignus, et vice versa, qui dominetur, ad serviendum aptior sit. Quod si verum est, omnis ipsius argumentatio corrui. Tum enim discrimen inter servos ac liberos non a naturae necessitate, sed a fortunae casu pendet.

¹⁰⁾ *Χρη δε και τελος (scil. δουλειας) ωρισθαι πασιν δικαιον γαρ και συμφερον, την ελευθεριαν κεισθαι αθλον.* Hoc loco iustitia quidem commemoratur, sed simul etiã utilitas, quae inprimis spectatur et magis quam illa commendatur his verbis statim adiectis: *Βουλομαι γαρ ποτεν, όταν η αθλον και ο χρονος ωρισμενος.*

¹¹⁾ Sic *Diog. Laert.* VI, 74. narrat, Xeniadem Corinthium, cum Diogenem Cynicum a piratis captum emisset, eumque filiis suis praeceptorem dedisset ac toti domui praefecisset, tanti aestimasse philosophum, ut sateretur: *Άγαθος δαμων εις την οικιαν μου ειςεληλυθε.* Notissima quoque est amicitia, quae Ciceroni cum Tirono, primum servo, dein liberto suo, interessit.

interno de errore admoniti et ad retractandum coacti, turpi *εναρτιολογίαι* implicentur et quasi irretiantur.¹²⁾

§. 7.

Verumenimvero non opus est, ut vim argumentationis, qua Aristoteles servitutem tamquam utilem et iustam defendere conatus est, penitius examinemus. Tota hæc argumentandi ratio istis potius temporibus ac moribus, quam nostris, est accommodata. Quae enim Aristotelis aetate apud Graecos servilia habebantur opera, ea iam apud nos homines liberi absque ignominia perficiunt, nec servituti proprie sic dictis indigemus ad ea perficienda. Nobis igitur in eo tantum elaborandum est, ut, servitute externa abrogata, internam caveamus h. e. ut animum a servili sentiendi cogitandi agendique ratione liberum praestemus. Id autem quam maxime fieri potest philosophiae et artium, quae liberales vocantur, studiis. Haec enim animum erigunt, vel in summa rerum calamitate, eumque ad quaevis ardua tentanda idoneum reddunt. Hinc maiores nostri sapientissimo consilio statuerunt, ut iis, qui studiis istis ingenium excoluissent diligentius, summos in iis honores ab Ordine Philosophorum hac in literarum Universitate constituto petere atque ita praemia diligentiae suae publica obtinere liceret. Vos igitur, Viri juvenes, qui honores illos ac praemia consequi cupitis, humanissime rogo, ut ante d. XV. mensis Ianuarii, qui est ab Ordine solemnioris petitionis dies constitutus, nomina vestra apud me profiteamini. Quod si, uti sperare fas est, pectore bene praeparato accesseritis atque colloquiis triduo post more maiorum vobiscum instituendis Ordini profectus vestros rite probaveritis, lubentissime petiti honores in vos conferentur. De me autem persuasum vobis habetote, me omnibus quibus possim modis res vestras esse adiuturum. P. P. in *Universitate literarum Lipsiensi Dom. I. Adv. Chr. A. MDCCCXIII.*

¹²⁾ Sic et Kantius in iure naturae turpiter labitur, quum primum dicit: „Der Herrscher im Staate hat gegen den Unterthan „lauter Rechte und keine Zwangs-Pflichten,“ deinde vero addit: „Ohne alle Würde kann nun wohl kein Mensch im Staate sein, „denn er hat wenigstens die des Staatsbürgers.“ Conf. Kant's *metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Regiom. 1797. 8.) p. 174. et 193. Si enim homo in civitate non omni dignitate privatur, nec principi ita subiectus esse potest, ut huic non nisi iura in cives competant; tum enim cives omnes principis servi fierent, quod fieri posse Kantius ipse recte negat. Iura et officia inter principem et cives mutua potius sunt. Sed hic philosophus saepius sibi repugnat, vel in ipsa logica, quae principium contradictionis tamquam legem cogitandi primariam proponit. Vid. Kant's *Logik* (Regiom. 1800. 8.) §. 60. not. 2. coll. §. 75. not. 2.

IX.

*De Cleanthe divinitatis assertore ac praedicatore.*¹⁾

§. 1.

Notissimam illam demonstrationem, quam Methaphysici argumentum pro existentia dei ontologicum vocant, non esse a Cartesio profectam, quamvis saepenumero etiam argumentum Cartesianum appelletur, sed multo ante istum philosophiae recentioris storem ab Anselmo, philosopho scholastico seculi p. Ch. n. XI. eodemque archiepiscopo Cantuariensi, demonstrationem illam fuisse prolatam, viri docti, historiam philosophiae enarrantes, dudum monuerunt. Verumtamen neque hunc philosophum primum illius demonstrationis auctorem iure dici posse putamus. Nam ut in aliis rebus ad literas humaniores artesque liberales pertinentibus, quarum originem recentior aetas minus recte sibi vindicavit, ita et in hac veteres philosophi inventionis laudem recentioribus praeripuerunt. Cleanthes enim, celeberrimus ille Graecorum philosophus, qui Zenoni in Stoa successit, ratione, si non prorsus eadem, certe admodum simili usus est ad demonstrandum, esse aliquam naturam divinam. Acute id iam vidit Ioannes Albertus Fabricius, quippe qui in editione operum Sexti Empirici (Lips. 1718. fol. p. 572. not. A) ad eum locum, quo hic auctor Cleanthis demonstrationem exposuit (adv. mathem. l. IX. seu adv. phys. l. I. §. 88—91.) lectores recte monens: „Puto,“ inquit, „haec Sextum petuisse ex Cleanthis libro *περι θεων*, quem „memorat Laertius VII, 175. Argumentum autem idem est, quod „S. Anselmus Cantuariensis exponit in Monologio c. 3. nec non „in Prologio c. 3. et in libello pro insipiente et contra insipientem „(Gannilonem Monachum): „„Sic ergo vere est aliquid, quo „„maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non „„esse. Et hoc es Tu Domine Deus noster!““ Est tamen quaedam differentia inter argumentationem Cleanthis et eam demonstrationem, quae, ab Anselmo proposita et a Cartesio, Leibnizio, Mendelssohnio, aliisque recentioribus philosophis expolita

¹⁾ Ed. 1. Lipsiae, 1819. 4. Vid. nota 1. ad praeced. dissert.

ac perfecta, iam nunc argumentum ontologicum audit. Quod ut intelligatur, primum ipsam Cleanthis argumentationem, qualis a Sexto Empirico servata est, una cum versione latina Gentiani Herveti, quam Fabricius in editione supra memorata verbis Sexti graecis adiunxit, proponamus, deinde vero eam paulo accuratius explicemus ac diiudicemus.

§. 2.

Est igitur, teste Sexto Empirico, Cleanthis argumentatio haec:

Εἰ φύσις φύσεως ἐστὶ κρείττων, εἴη ἂν τις ἀριστη φύσις· εἰ ψυχή ψυχῆς ἐστὶ κρείττων, εἴη ἂν τις ἀριστη ψυχή· καὶ εἰ ζῶων τοιούτων κρείττον ἐστὶ ζῶων, εἴη ἂν τι κρατίστον ζῶων. Οὐ γὰρ εἰς ἀπείρον ἐκπίπτειν πέφυκε τὰ τοιαῦτα· ὡσπερ οὐδὲ ἡ φύσις ἐδύνατο ἐπὶ ἀπείρον ἀνξέσθαι κατὰ τὸ κρείττον, οὐδ' ἡ ψυχή, οὐτε τὸ ζῶων. Ἀλλὰ μὴν ζῶων ζῶων κρείττον ἐστὶ, ὡς ἵππος χελωνῆς, εἰ τῆχοι, καὶ ταυρὸς οἴνου, καὶ λέων ταύρου· πάντων δὲ σχεδὸν τῶν ἐπιγείων ζῶων καὶ σωματικῆ καὶ ψυχικῆ διαθέσει προεχθεῖ τε καὶ κρατίστον ὁ ἀνθρώπος· τοιούτων κρατίστον ἂν εἴη ζῶων καὶ ἀριστον. Καὶ οὐ παντὶ ὁ ἀνθρώπος κρατίστον εἶναι δύναται ζῶων· οἷον εὐθεῶς, ὅτι διὰ κακίας πορεύεται τὸν πάντα χρόνον, εἰ δὲ μὴ γέ, τὸν πλείστον· καὶ γὰρ εἰ ποτε περιγενόιτο ἀρετῆς, οὐκ καὶ πρὸς ταῖς τὸν βίον δυσμαίαις περιγίνεται· ἐπικέρων τε ἐστὶ καὶ ἀσθενὲς, καὶ μυχῶν δεόμενον βοηθημάτων, καθάπερ τροφῆς καὶ σκεπασμάτων, καὶ τῆς ἀλλῆς τὸν σώματος ἐπιμελείας, πικρὸν τίνος τύραννον τροπὸν ἐφεστῶτος ἡμῖν, καὶ τὸν πρὸς

Si est natura natura melior ac praestantior, erit etiam aliqua optima ac praestantissima natura: si est anima anima melior et praestantior, erit etiam aliqua optima et praestantissima anima: et, si ergo est animal animali melius et praestantius, erit aliquod animal omnium optimum et praestantissimum. Ea enim suapte natura non cadunt in infinitum: ut neque natura poterat in infinitum augeri in melius, nec anima, nec animal. Atqui animal est animal praestantius, ut equus testudine, et taurus asino, et leo tauro: omnibus autem terrestribus animantibus et corporis et animae affectione homo est melior ac praestantior: erit ergo animal aliquod optimum et praestantissimum. Non potest autem homo esse animal praestantissimum et optimum: obstat enim statim, quod in vitiis versatur, si non omni, plurimo quidem certe tempore: nam si aliquando consequitur virtutem, sero et in vitae occasu eam consequitur: estque caducum animal et imbecillum, et quam plurimis egens auxiliis et adminiculis, nempe alimento et vestimento, et aliis quae sunt necessaria ad gerendam curam corporis, quod instar alicuius saevi tyranni nobis praest, quotidianumque tri-

ἡμεραν δασμον απαιουντος, και
 ει μη παρεχομεν, ὡστε λουειν αυτο
 και αλειφειν και περιβαλλειν και
 τρεφειν, νοσους και θανατον απει-
 λουντος· ὡστε ουτε τελειον ζωον
 ὁ ανθρωπος, ατελες δε και πολυ
 κηρωρισμενον του τελειου. Το δε
 τελειον και αριστον κρειττον μεν
 αν ὑπαρχοι του ανθρωπου, και
 πασαις ταις αρεταις συμπληρω-
 μενον, και παντος κακου ανεπιδε-
 κτον· τουτο δε ου διοισει θεου·
 εστιν αρα θεος.

butum exigit, et nisi id exhibue-
 rimus, lavando, unguendo, ami-
 ciendo, (alendo) morbos et mor-
 tem minuitur: quamobrem neque
 perfectum animal est homo, sed
 imperfectum et a perfecto mul-
 tum remotum ac distans. Per-
 fectum autem optimumque ac
 praestantissimum homine quidem
 melius ac praestantius fuerit, et
 omnibus virtutibus absolutum et
 consummatum, et in quod nullum
 malum possit cadere: hoc autem
 a deo neutiquam differet: est
 ergo deus.

§. 3.

Iam vero totam hanc argumentationem propius considerantibus nobis facile patet, tribus eam constare partibus. Ac prima quidem parte demonstratur, esse debere optimum quoddam ac praestantissimum animal (ζωον) cum varia sint animalium genera, quorum unum alterum perfectione superet, nec fieri possit, ut varii perfectionis gradus in infinitum procedant.²⁾ Altera parte probatur, hominem esse non posse animal illud optimum ac praestantissimum, propterea quod plurimis obnoxius sit vitiis, sive externam (physicam) sive internam (ethicam) eius indolem spectaveris. Tertia denique parte concluditur, animal illud non posse non esse deum, cum in ipsa dei notione hoc insit, ut tamquam natura omnibus numeris absoluta cogitetur.

§. 4.

Atqui habet sane quoad hanc ultimam partem argumentatio Cleanthis magnam cum argumento ontologico similitudinem. Nam *in eo* quoque dei existentia e notione naturae ab omni

²⁾ Cum vox graeca ζωον vivam quamlibet naturam, et latina vox animal, quidquid animatum est, significet, utrique vocabulo germanicum Thier non satis respondet; hoc enim denotat corpus organicum, quod vivit et animatum est, adeoque complectitur notam, quae illis vocabulis per se spectatis non subest. Hinc Graeci et Romani deum ipsum ζωον et animal appellare poterant; nobis autem non licet itidem dicere: Gott ist ein Thier, nisi forte deum et mundum cum Pantheistis unum eundemque esse putes, ita ut corpora coelestia et animalia omnia una cum plantis et lapidibus pro organis immensi illius animalis habeantur.

parte perfectae sive, ut Metaphysici loquuntur, ex idea entis realissimi deducitur.³⁾ Differunt tamen inter se quodam modo. Nam ontologica demonstratio acquiescit in hac una notione ex ipsa rationis indole deprompta, neque spectat res experientia duce nobis cognitae. Cleanthis autem argumentatio ab experientia orditur, atque hac duce sensim sensimque adsurgit ad notionem animalis omnibus virtutibus praediti nullique vitio obnoxii. Altera igitur pura (simpliciter a priori) altera mixta (partim a posteriori partim a priori petita) est. Fatendum tamen, Cleanthis demonstrationem ob istum cum experientia nexum haud firmiori niti fundamento, quam ontologicam. Nam vis eius primaria (nervum probandi Logici dicunt) pendet unice ex illa rationis notione; id autem, quod ab experientia ductum est, inservit tantummodo notioni facilius efformandae.

§. 5.

Praeterea in prima demonstrationis Cleantheae parte latet vitium quoddam ipsi proprium. Precario enim sumitur, non posse varios perfectionis gradus in infinitum progredi. Verumenimvero quidni cogitari possit, res in mundi universitate obvias ita esse natura sua comparatas, ut altera superet quidem alteram perfectione sua, nulla autem tamquam perfectissima super reliquas omnes elata sit? Ac si vel hoc concedatur, nondum tamen inde efficitur, quod Cleanthi placet. Uti enim homo, quamvis, ut ait philosophus iste, et corpore et animo reliquis terrestribus animalibus omnibus melior ac praestantior sit, tamen a singulis quoad singulas virtutes superatur, v. c. a leone roboris vi, a cane odoratus subtilitate, ab aquila visus acie, a cervo pedum velocitate: ita fieri quoque posset, ut illud animal, quod in rerum universitate quoad totum ipsius habitum optimum ac praestantissimum esset, tamen aliis quoad singulas virtutes inferior esset⁴⁾. Nisi igitur

³⁾ Uberius exposuimus et diiudicavimus argumentum illud ontologicum in systemate nostro philosophiae theoreticae. P. II. Metaph. p. 182.

⁴⁾ Quod perfectissimum est, si comparetur cum aliis rebus, propter id ipsum nondum est perfectum, si ipsum per se spectetur. Cleanthes igitur et hoc discrimen, quod gravissimi est in quaestione de deo momenti, inter perfectionem absolutam et relativam neglexisse videtur. Hinc nostrates quoque deum non perfectissimum (den Vollkommensten) sed simpliciter perfectum (den Vollkommenen) appellare deberent, uti vocabulum Gott non id quod optimum (das Beste) sed id quod absolute bonum est (das schlechthin Gute) denotat. Significantius igitur hoc vocabulum, quam latinum deus et graecum θεός, quod, sive cum Platone a θεειν, currere, sive cum aliis a θεειν, ponere, derivetur,

idea entis realissimi aliunde peteretur, omnis argumentatio Cleanthis corrueret ob vitium illud, quod Logici petitionem principii appellant.

§. 6.

Verumenimvero Stoicus iste quamquam minus bene versatus est in demonstrando, esse deum, idem tamen dei potentiam, sapientiam ac sanctitatem egregie praedicavit in praeclaro illo hymno, a Iohanne Stobaeo in Eclogis suis (l. I. c. 3. p. 30 ss. ed. Heer.) servato atque inter reliquias poeseos Graecorum philosophicae, si non primum, ut nonnullis visum est, tamen haud infimum locum obtinente.⁵⁾ Qui quidem hymnus etsi a multis iam in varias linguas translatus est,⁶⁾ novum tamen eum in patrium idioma trans-

minus apte naturam undique perfectam designat. Sunt tamen, qui Gott derivent ab antiquo Kut seu Kot, quod genium protectorem (Schutzgeist) significet.

⁵⁾ Primus eum edidit, ex antiquo Stobaei Farnesino codice, Fulvius Ursinus in Carmin. IX. ill. foem. et lyric. p. 272. deinde Henr. Stephanus in Poes. philos. p. 49. Cudworthus in Syst. intell. T. I. p. 505. ed. Mosh. et Brunckius tum in Analect. T. II. p. 225. tum in Poet. gnom. p. 141. Separatim quoque editus est a multis, inprimis a Frid. Guil. Sturzio (Lips. 1785. 4.) et Herm. Heim. Cludio (Goett. 1786. 8). Ceterum quosdam nimios fuisse in laudando illo hymno putamus; saepius enim eadem repetit auctor, ita ut nonnumquam βαττολογειν videatur.

⁶⁾ Sic v. c. latine eum reddiderunt Andr. Christ. Henr. Weiss (in Progr. Rotenb. ad Tub. 1783. 4.) et Hieron. de Bosch (in Poemat. Trai. ad Rhen. 1803. 4.) francogallice de Bougainville (Goth. 1781. 4.) germanice Frid. Gedike (in Deutsch. Mus. a. 1778. m. Iul.) et Car. Phil. Konz. (in Blumen, Phantasien und Gemälde aus Griechench. Lips. 1793. 8). Nulla harum versionum nobis ad manus fuit. Contulimus tamen aliam, eamque latinam, quae in Eclogis Stobaei ab Heerenio editis hymno graeco adiecta est. Haec autem paulo laxior esse et a graecis verbis interdum nimis recedere videtur, id quod statim initium probat. Tres enim priores versus ita redduntur:

Magne pater divum, cui nomina multa, sed una
Omnipotens semper virtus, tu Iuppiter auctor
Naturae, certa qui singula lege gubernas,
Rex salve! Te nempe licet mortalibus aegris
Cunctis compellare.

Quanto brevius et gravior Cleanthes:

Κυδιστ' αθανατων, πολωνονμε, παγκρατες αιει,
Ζευ, φρεσως αρχηγε, νομον μετα παντα κυβερνων,
Χαιρε! σε γαρ παντεςσι θεμις θνητοισι προσανδρα.

ferendi periculum facere placuit, ut luculentius appareret, quantum differat subtilitas atque adeo levitas demonstrationis metaphysicae ab ubertate et gravitate spiritus poetici, quamvis huius ipsius vim assequi nobis quidem haud licuerit. Sic autem fere hymnus ille habet:

Hehr'ster der Götter, du Vielgenannter, du ewiger Herrscher,
Zeus, der Natur Gebieter, das All nach Gesetzen regierend,
Sei mir gegrüsst! Denn Sterblicher Pflicht ist's, dich zu be-
singen.

Deines Geschlechts sind wir; denn uns nur wurde der Rede
Kunst von allem, was Sterbliches lebt und webet auf Erden.
Darum will ich dich singen, will stets dich, Mächtiger, preisen.
Deinem Winke gehorcht der erdumschliessende Weltkreis;
Wie du ihn führst, und willig erkennt er dich als Beherrscher.
So auch hältst du den Diener in unüberwundener Rechte,
Ringsumgespitzt und flammend, den nie verlöschenden Blitz-
strahl.

Alles in der Natur erstarrt von seiner Berührung.
Durch ihn handhabst du das Gesetz, das alles umschlinget
Als gemeinsames Band, vom grössten Gestirn bis zum kleinsten.
O wie erhaben bist du, du höchster König des Weltalls!
Nichts geschieht ohne dich auf Erden, du Heiliger, nichts am
Hohen ätherischen Pol, und nichts in den Tiefen des Meeres.
Nur der Freveler Thaten erzeugt die eigene Thorheit.
Aber auch diess Unrecht weisst du zu richten; du ordnest
Ungeordnetes, und du befreundest, was sich befeindet.
Denn so fügtst in Eins du alles, Gutes und Böses,
Dass Ein grosses Gesetz von Ewigkeit alles umfasst,
Dem von Sterblichen nur die Frev'ler nicht huldigen wollen.
Unglückselige, die, so rastlos Gütern nacheilend,
Nicht erschauen, nicht hören der Gottheit heiligen Willen,
Dem zu folgen allein ein seliges Leben bereitet!
Aber sie streben sofort ohn' Ehrbarkeit andre nach andrem,
Jene bestehend mit Fleiss die mühsamen Kämpfe der Ruhm-
sucht,
Diese nur haschend Gewinn, den schnöden, der Sitte zum
Hohne,
Andere suchend die Ruh' und üppige Werke des Fleisches,
Stets mit thüriger Hast Entgegengesetztes verfolgend. ¹⁾)

¹⁾ Versum mutilatum: *ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα φεροντες*, quem codices exhibent, Brunckius omittit et Heerenius coniectando per *Πολλοι πολλα μογοσιν* explet, vertendo contraximus cum sequenti, quum dubium sit, an Cleanthes ita scripserit. Vana insuper repetitio his verbis inesse videtur.

Drum, allgebender Zeus, du wolkenbewegender Blitzherr, ⁸⁾
 Heile die Menschenkinder von ihrer traurigen Blindheit!
 Vater, zerstreue den Nebel aus ihrer Seele, und lass sie
 Fassen den Rath, nach dem du das All mit Gerechtigkeit leitest!
 Dass wir geehret von dir auch dich anbeten mit Ehrfurcht,
 Deine Thaten ohn' Unterlass kündend, wie es geziemet
 Sterblichen; denn kein Geschäft ist erhabner für Menschen und
 Götter,
 Als das Gesetz, dem Alles gehorcht, nach Würden zu preisen. ⁹⁾

⁸⁾ Sic reddidimus graecum *αρχικεραυνε*, idque coniunximus cum
 praecedenti *κλεινερες*, quod vulgo perperam commate interposito
 ab illo disiungitur. Respondent enim sibi *Ζην πανδωρε* et *κλεινερες*
αρχικεραυνε, quorum illud ad benignitatem, hoc ad potentiam dei
 depingendam valet. Quod si cui vox Blitzherr, a nobis ad ana-
 logiam graecae recens formata, minus placuerit, hunc rogatum ve-
 limus, ut illius loco *Donner* ponat, quae vox solemnior est, quam-
 vis minus praegnans videatur.

⁹⁾ Epilogum omisimus, cum similis sit epilogi praeced. dissert.

X.

*Herilli de summo bono sententia explosa quidem, sed non
explodenda.¹⁾*

§. 1.

Factum est saepenumero, ut sententiae philosophorum minus bene intellectae reiicerentur et oblivioni darentur, quae, etsi non omni ex parte verae, tamen haud omnino repudiandae erant, uti e contrario aliae sententiae auctorum fama celebritatem quandam nactae sunt, quamvis eae accuratius perpensae et exploratae parum momenti habere videantur. Ad illarum numerum referimus etiam Herilli Carthaginensis, philosophi stoici, ab ipso huius familiae auctore edocti, de summo bono sententiam. Hanc enim Cicero *de fin.* V, 8. cum aliis aliorum philosophorum sententiis explosam eiectamque dicit et cum contemptu quodam de ea disserit.

§. 2.

Ac profecto, si sententiam Herilli de summo bono ita, uti Cicero, intellexeris, admodum levis esse videatur. Ait enim Cicero eodem loco, Herillum sensit, nihil esse bonum praeter scientiam, adeoque omnem consilii capiendi causam inventionemque officii sustulisse. Idem ait c. 25: „Saepe ab Aristotele, a Theophrasto mirabiliter est laudata per se ipsa rerum scientia; hoc uno captus Herillus scientiam summum bonum esse defendit, nec rem ullam aliam per se expetendam.“ Et l. II, 13: „Herillus ad scientiam omnia revocans unum quoddam bonum vidit, sed nec optimum, nec quo vita gubernari possit. Itaque hic ipse iam pridem est reiectus. Post enim Chrysippum non sane est disputatum.“ Cf. etiam Cic. *Acadd.* II, 42. ubi de eodem philosopho dicitur, eum in cognitione et scientia sum-

¹⁾ Ed. 1. Lipsiae, 1822. 4. Occasio scribendi eadem fere fuit, quam supra (ad dissert. VIII.) iam notavimus, quapropter et huius dissertationis epilogum omisimus.

num bonum posuisse, et *de fn.* IV, 14. ubi ex eo, quod Herillus cognitionem amplexatus sit, colligitur, eundem actionem reliquisse. Constanter igitur Cicero contendit, Herillum nihil in bonis habuisse praeter cognitionem sive scientiam, eandemque ob hanc ipsam causam summum quoque bonum appellasse, actionem autem et vitae gubernationem prorsus-neglexisse.

§. 3.

Verumenimvero dubitamus, quin Cicero Herilli sententiam recte intellexerit et accurate exposuerit. Cum enim Herillus ab antiquis scriptoribus omnibus ad Stoicos referatur, imo ipsius Zenonis fuerit discipulus, Stoici autem Zenone praecunte in recte agendo finem bonorum (*το τελος κατ' εξαχην*) quaerent, adeoque virtutem unicam et summum bonum dicerent: vix credere licet, Herillum quoad hoc dogma primarium, quo quasi fundamento tota Stoicorum ethica nitebatur, tantopere a schola sua recessisse, ut non nisi in cognoscendo et sciendo ultimum bonorum quaereret. Huc accedit, quod ipso Cicerone (*de orat.* III, 17.) teste sectatores Herilli, quos ille Herillios appellat, semetipsos fere Socraticos esse dicerent. Iam vero notissimum est, Socratem scientiam minimi fecisse, imo ita respuisse, ut Sophistas tamquam scientiae sectatores et iactatores quam maxime irrideret, semetipsum autem ab oraculo Apollinis, quod Delphis edebatur, sapientissimum mortalium propterea solummodo appellatum esse contenderet, quod se nihil plane scire aperte confiteretur. Herillus igitur et Herillii nec Stoici nec Socratici ullo modo appellari potuissent, si cognitioni et scientiae per se spectatae tantum tribuissent, ut praeter eam nihil per se expectandum habuissent.

§. 4.

Quae cum ita sint, ad alios confugiendum est auctores, qui de Herilli sententia retulerunt, ac videndum, num quid certioris et rectioris ex illorum testimoniis erui possit. Nam ipsius quidem Herilli scripta temporum iniuria perierunt, quod eo magis est dolendum, cum haec scripta teste Diogene Laert. VII, 165. brevius quidem concepta (*ολιγοστιχα*) sed roboris plena (*δυναμειως μεστα*) essent. Sed idem auctor l. l. de hoc philosopho ita perhibet: *Ἡρῖλλος ὁ Καρχηδονιος τελος ειπε την επιστημην, ὁπερ εστι ζην αι παντα αναφρονα προς το μετ' επιστημης ζην, και μη τη αγνοια διαβεβλημενον.* Ex his verbis manifesto apparet, Herillum non scientiam per se sive simpliciter spectatam finem bonorum seu summum bonum dixisse, sed scientiam practicam, quam veteres etiam sapientiam appellabant. Haec enim cuncta refert ad vitam cum scientia degendam, cavens, quo minus animus noster ignorantia ad perversitatem in cogitando et pravitatem in agendo abripiatur.

§. 5.

Qua quidem in re Herillus a Zenone, magistro suo, parum discessit. Hic enim teste Cicerone *Acadd.* I, 10. omnes virtutes in ratione ponebat, perturbationes autem animi, unde vitia tantum non omnia oriantur, opinionis iudicio suscipi putabat. Ita et reliqui Stoici eodem teste *Tuscul.* IV, 7. perturbationes iudicio censebant fieri et opinione. Hinc vel ipsas perturbationes opiniones et iudicia levitatis appellabant, quibus sapiens semper vacaret, virtutes autem tamquam scientias et artes spectabant, quae communia praecepta eundemque finem haberent. (Cic. *de fin.* III, 10. coll. Stob. *eclogg.* II. p. 110 et 168. ed. Heer. et Tiedemanni *syst. philos. stoicae*, III. p. 176). Si igitur Herillus, ut Diogenes Laert. l. l. affirmat, in quibusdam Zenoni contradixit, certe hac in causa, uti in alio quodam placito, quod Diogenes Herillo tribuit, nempe τα μεταξυ αρετης και κακιας αδιαφορα ειναι, contradictionem invenire non possumus.

§. 6.

Sed latet omnino in Laertii relatione difficultas quaedam, cuius removendae periculum iam faciamus. Ait enim auctor, Herillum duplicem adeo finem statuuisse, alterum sapientis, alterum insipientium. Verba sunt haec: Διαφερειν δε τελος και υποτελιδα της μεν γαρ και τους μη σοφους στοχαζεσθαι, τον δε μονον τον σοφον. Iam qualis ex mente Herilli sit finis sapientis, ex antecedentibus satis apparet, nimirum scientia illa practica sive sapientia ipsa omnium virtutum mater. Sed quis est finis insipientium, quem Herillus υποτελιδα appellabat? De eo est apud Laertium altum silentium. Vocabulum ipsum, quod fortasse Herillus primus finxit, a Schneidero, lexicographo eruditissimo, cuius viri nobis amicissimi mortem iam deploramus, ita explicatur: „Die natürlichen Anlagen und Hülfsmittel, welche der Mensch zur Erlangung des τελος bekommen hat, die „aber dem τελος selbst dem Werthe nach untergeordnet „sind.“ Haec explicatio illi certe loco non accommodata est. Nam quod homo ad consequendum finem a natura accepit, id sapienti commune est cum insipiente, neque opus est, ut hic vel ille in eo adsequendo occupetur. Provocat tamen ad hanc explicationem probandam vir celeberrimus ad Stob. *eclogg.* II, p. 60 ss. Sed Stobaeus rem ita confuse et obscure exponit, ut vix intelligas, quid sibi velit. Primum enim disserit brevius de discrimine, quod Plato inter scopum et finem statuerit (τη τον σκοπον διαφορα προς το τελος) ita ut scopus sit, quod proxime adsequi studeamus (το προκειμενον εις το τυχειν) finis autem, quod in hoc ipso adsequendo tamquam ultimum spectemus (τον προκειμενου τευξικ). Deinde pergit: 'Υποτελες δ' εστι το πρωτον οικειον του ζων παθος, αφ' ου καταρξατο συναισθανεσθαι το ζων της συστασεως αυτου, οντω λογικον, αλλ' αλογον, κατα τους φυσικους και σπερματικους λογους, ωσπερ το θρεπτι-

κον, και το αισθητικον, και των τριοντων εκαστον ειζης τοπον επεχον, ουδεπω φντου' γενομενον γαρ το ζων φκειωθη τιμι παντως ενθως εξ αρχης, οπερ εστι υποτελες, κειται δ' εν τιμι των τριων' η γαρ εν ηδονη, η εν αοχλησει, η εν τοις πρωτοις κατα φνσι. Secundum hanc explicationem το υποτελες esset prima affectio animalibus propria, simulatque sentire incipiunt, eaque posita esset aut in voluptate, aut in absentia molestiae seu doloris vacuitate, aut in caeteris rebus, quas tamquam primas natura appetit. Hic igitur de naturalibus illis adminiculis ad finem bonorum consequendum, quae Schneiderus innuit, nequaquam est sermo. Denique addit Stobaeus: Την δ' υποτελιδα των αρχαιων ουδεις ανομασεν, καιτοι το πραγμα γγνωσκωντων, την δ' ευδαιμονιαν συνωνυμειν τω τελει λεγουσι. Num autem Herillus recens istud vocabulum (υποτελις) primus usurpaverit et quonam sensu, utrum eodem, quo pristinum vocabulum (υποτελες) an alio, id nec Stobaeus nec Laertius definivit.

§. 7.

Iam si coniectura in re tam incerta et dubia uti licet, equidem putaverim, ipsum Herillum alterum illum finem, quem υποτελιδα nominabat, non accuratius definivisse, sed tantum hoc vocabulo inferiorem quendam finem indicare voluisse, quem homines insipientes sectentur. Cum enim eiusmodi homines in cogitando et agendo non ratione duce utantur, sed suo ipsius quisque arbitrio et libidine: iidem non unum quendam ac certum finem tamquam ultimum spectant, sed modo hunc, modo illum, v. c. voluptatem, honores, divitias, potentiam, et id genus alia. Herillus igitur ne potuit quidem accuratius definire, quatenam sit illa υποτελις. Nam unus idemque homo insipiens, qui, mensae exquisitissimis epulis instructae adsidens, voluptatem e cibo et potu capiendam pro summo bono habet, postero die, crapula et taedio affectus, fortasse eandem voluptatem maximopere abominabitur et longe alium bonorum finem persequetur. Non ipsi τέλος est propositum, sed tantummodo variabilis quaedam υποτελις (ein niederes und stets veränderliches Ziel seiner Thätigkeit.)

§. 8.

Haec coniectura confirmari videtur eo, quod Laertius l. l. adiiicit. Dicit enim de Herillo: Ποτε δε ελεγε μηδεν ειναι τελος, αλλα και τας περιστασεις και τα πραγματα αλλαττεσθαι αυτο' ως και τον αυτον χαλκον η Αλεξανδρον γενομενον ανθρωπαντα, η Σωκρατους. Haec verba repugnare quidem videntur prioribus, quibus Laertius affirmaverat, Herillum scientiam finem constituisse. Si vero haec verba ad posteriora retuleris — quod in Laertii commentariis sane licet, cum iste auctor philosophorum placita saepius absque iusto ordine enarret — repugnantia plane tollitur. Tum enim non de fine proprie sic dicto, nempe sapientis, sed de altero illo et inferiori fine, quem insipientes sectantur, sermo esse videtur. Hic

finis ex sententia Herilli nullus est, quoniam secundum res circumstantes semper immutatur, hominibus insipientibus modo hoc modo illud tamquam *τελος* spectantibus, prouti fert ipsorum arbitrium atque libido; qua in re similes sunt artificibus, qui pro lubitu et data occasione ex eadem materia modo hanc modo illam imaginem fingunt. Quodsi Herilli de summo bono doctrinam hac ratione intellexeris, profecto neque a Stoicorum disciplina neque a veritate ipsa prorsus abhorret. Tum vero nec contemptu illo digna est, quo Cicero et alii scriptores historiae philosophiae, ab hoc in errorem inducti, de ea locuti sunt.

XI.

Spinozae de iure naturae sententia denuo examinata. ¹⁾

§. 1.

Homines societatis vinculo obstrictos sine legibus vivere non posse, quae, quid sit iustum et iniustum in actionibus humanis, constituent atque eos, qui iniuste fecerint, poenis quibusdam afficiant, populi omnes paullo cultiores intellexerunt. Hinc apud hos populos homines quoque exstiterunt, qui non solum tales leges ferrent, sed etiam, ut praeceptis suis maiorem conciliarent auctoritatem atque vim, saepenumero ad deos ipsos confugerent atque ista praecepta tamquam oracula divina civibus suis commendarent. Quamvis autem populi plerumque legibus hac ratione sancitis eo lubentius obtemperarent, quo magis commoda exinde in ipsos redundantia perspicerent: fuerunt tamen etiam singuli cives, qui legibus istis obedientiam denegarent, imo eas tamquam iniustas vituperarent adeoque prorsus abrogandas censerent. Hinc inter viros, qui paullo serius de istis rebus cogitarent atque altius in earum causas inquirerent, gravis oborta est contentio. Si enim lex constituit, quid sit iustum et iniustum, recte quaeri potest, num ipsa et sola lex fuerit principium totius huius discriminis, ita ut, si legislatori placuisset contraria statuere, iustum pro iniusto et iniustum pro iusto habendum esset. Quodsi ita est, quo tandem modo eadem lex iniusta vocari potest? Sin autem lex illa non est principii loco habenda, quidnam aliud est tamquam principium iusti et iniusti ponendum et ubinam hoc quaerendum? — Brevius et concinnius hanc disceptationem ita enuntiabant ii, qui philosophi audiebant: Estne omne iustum *lege* (δικαιον νόμου) an est etiam aliquid iustum *natura* (δικαιον φύσει)?

§. 2.

Quamvis autem essent, qui illud primum affirmarent — in primis e numero hominum serviliori ingenio praedictorum, qui potentioribus tamquam latoribus legum ad eorum benivolentiam

¹⁾ Ed. 1. Lipsiae, 1825, 4. Vid. quae primo loco ad praecedentes dissertationes (VIII. et X.) notata sunt.

captandam adulari solent — plurimi tamen, iidemque erectionis animi, in alteram abierunt sententiam, contendentes, esse aliquid iustum ipsa iam natura, absque legibus humanis, constitutum. Propterea etiam duplex ius agnoverunt, alterum *naturale* imo et *divinum* dictum, quatenus natura vi ac voluntate dei sit progenita et ordinata, alterum autem *positivum* vel *statutarium* vel *arbitrarium* et *humanum* nuncupatum, quatenus hoc ius arbitrio hominum positum sive statutum sit. Et cum iidem illud ius tamquam normam proponerent, ad quam hoc regeretur et conformaretur, illud etiam *normale* ius vocatum est. Eadem ratione legem ipsam, e qua tamquam fonte ius emanet, duplicem esse vulerunt, *naturalem* alteram et *divinam*, quae unica sit et aeterna, *positivam* alteram et *humanam*, quae varia sit et multiplex et ad tempus descripta, adeoque mox vigeat mox obsolescat, et hanc ipsam ob causam ne digna quidem sit sancto legis nomine. Ad quos philosophos etiam *Cicero* pertinere videtur. Is enim de legibus disserens et ab his *popularibus* legibus *coelestem* illam legem bene distinguens: „Hanc video“, inquit, „sapientis, simorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenii ex, cogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum, quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohiben, dique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem, esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei: ex, qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est lau, data. Est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad de, terrendum idonea.“ (*Cic. de legg. II, 4.* quocum loco confereendus est simillimus *de rep. III, 22*). Quapropter idem auctor paullo post (cap. 5.) legem ipsam ita finit: „Ergo est lex iniusto, rum iustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum, omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum, diriguntur, quae supplicio improbos afficiunt, defendunt ac tuen, tur bonos.“ Cui finitioni *Quintus* frater cum *Marco* colloquens ita adstipulatur, ut dicat, aliam ullam non modo non habendam, sed ne appellandam quidem esse legem.

§. 3.

Verumenimvero, admissio iam illo discrimine duplicis iuris, nova dein exarsit controversia de notione iuris ipsius naturalis. Cuius quidem controversiae fons latet potissimum in voce *naturae*, quae varium admittit sensum, prouti latius vel strictius intelligatur. Quum enim ius quoddam naturae appellatur, recte quaeri potest, de quam natura sermo sit, utrum de illa *communi*, quae res omnino omnes, coelum ac terras, plantas et animalia una cum hominibus ipsis complectatur, an de hac *propria*, quae nobis tamquam animantibus ratione et libera voluntate praeditis insit. Artis vocabulis uti si velis, possis hoc discrimen etiam ita enunciare, ut dicas, vocem naturae modo *materialiter*

modo *formaliter* intelligi. Nam qui communem illam naturam cogitat, mente complectitur omnem quasi mundi materiem et compagem; qui autem hanc propriam innuit, eius animo obversatur hominis potissimum forma. Haec enim forma non ad corpus solum hominis spectat, sed etiam ad animum, quippe qui non secus ac corpus sua indole etsique facultatibus et viribus gaudet, inter quas illa tamquam reatrix et moderatrix reliquarum omnium eminet, quæ *ratio* appellatur. Unde et philosophi recte internam hominis formam ab externa distinguunt.

§. 4.

His præmissis ad viam nobis apericndam et præmuniendam, progrediamur iam ad certam quandam de iure naturæ sententiam eamque accuratius perpendamus. Innuimus autem illam, quam Benedictus de Spinoza, philosophus celeberrimi quidem nominis, sed pessimæ apud quosdam famæ, proposuit. Causa, quæ nos movit, ut huius potissimum viri de iure naturæ sententiam sub examen vocarem, facile occurret iis, qui animum attenderint ad philosophiæ studium, quale apud nostrates viget. Fuerunt enim multi recentioris ævi et patriæ nostræ philosophi, qui commoti auctoritate præclari ingenii, quo Benedictus noster (nostrum dico hominem iudaicæ quidem gentis; sed veri amantissimum, ut philosophum decet, quamvis errori obnoxium, ut sors humana fert) excelluit, philosophiam eius paullulum inflexam et, ut invidiam averterent, alio nomine exornatam in vitam quasi revocare conarentur. Et, nisi me omnia fallunt, Berolinensis quoque ille philosophus, qui nuper in libro de iure naturæ conscripto paradoxon hoc proposuit: „*Was vernünftig ist, ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig*“ — Benedicti nostri vestigia nimium quantum legit, ita ut ne novitatis quidem laudem sibi iure vindicare potuerit. Nam et Benedictus accommodatissime ad suam de iure naturæ sententiam dicere debebat: Quicquid vere est, recte se habet ac bene, adeoque etiam iustum et rationi consentaneum est. Sed ante omnia audiendus est ipse, ne sententiam philosophi perperam exposuisse videamur, quod saepenumero accidit iis, qui errores aliorum coarguere suasque ipsorum opiniones lectoribus commendare vellent.

§. 5.

Exposuit Benedictus noster suam de iure naturæ sententiam eo libro, qui *tractatus theologico-politicus* inscriptus atque in *collectione operum Spinozæ*, quam H. E. G. Paulus curavit, vol. I. pag. 141 ss. typis expressus est. Hunc librum auctor eo potissimum consilio, maxime quidem laudabili, scripsit, ut ostenderet, „libertatem philosophandi non tantum salva pietate et rei-“, publicæ pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicæ ipsaque pietate tolli non posse.“ Quod ut ostenderet, par-

tim *theologicis* partim *politicis* usus est argumentis, quapropter et librum illum ipsum *tractatum theologico-politicum* appellavit. Ac theologica quidem argumenta plane iam omittamus, cum non sint huius loci. Ex politicis autem argumentis, quae maximam partem philosophica sunt, ea inprimis huc pertinent, quae cap. XVI. leguntur, ubi auctor „de reipublicae fundamentis, de iure uniuscuiusque naturali et civili, deque summarum „Potestatum iure“ disserit. Haud longe ab initio huius capituli (p. 359.) Benedictus noster ita philosophatur: „Per ius et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscuiusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum, et operandum. Ex. Gr. Pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque pisces summo naturali iure aqua potiuntur et magni minores comedunt. Nam certum est, *naturam absolute consideratam* ius summum habere ad omnia, quae *potest*, hoc est, *ius naturae eo usque se extendere, quo usque eius potentia se extendit; naturae enim potentia est ipsa dei potentia*, qui summum ius ad omnia habet. Sed quia *universalis potentia totius naturae* nihil est, praeter *potentiam omnium individuorum simul*, hinc sequitur, unumquodque individuum ius summum habere ad omnia, quae potest, sive, *ius uniuscuiusque eo usque se extendere, quo usque eius determinata potentia se extendit*. Et quia lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare, idque nulla alterius sed tantum sui habita ratione: hinc sequitur, unumquodque individuum ius summum ad hoc habere, hoc est, uti dixi, ad existendum et operandum, prout naturaliter determinatum est. Nec hic ullam agnoscimus differentiam inter homines et reliqua naturae individua, neque inter homines ratione“ [i. e. rationis usu] „praeditos et inter alios, qui veram rationem ignorant, neque inter fatuos, delirantes et sanos. Quicquid enim unaquaeque res ex legibus suae naturae agit, id summo iure agit, nimirum quia agit, prout ex natura determinata est, nec aliter potest. Quare inter homines, quamdiu sub imperio solius naturae vivere considerantur, tam ille, qui rationem nondum novit, vel qui virtutis habitum nondum habet, ex solis legibus appetitus summo iure vivit, quam ille, qui ex legibus rationis vitam suam dirigit. Hoc est, sicut sapiens ius summum habet ad omnia, quae ratio dictat, sive ex legibus rationis vivendi: sic etiam ignarus et animi impotens summum ius habet ad omnia, quae appetitus suadet, sive ex legibus appetitus vivendi. — *Ius itaque naturale uniuscuiusque hominis non sana ratione, sed cupiditate et potentia determinatur*. — Quicquid itaque unusquisque, qui sub solo *naturae* imperio consideratur, sibi *utile* vel ductu sanae rationis vel ex affectuum impetu iudicat, id *summo naturae*

„iure appetere et quacunque ratione, sive *vi*, sive *dolo*, sive „*precibus*, sive *quocumque demum modo facilius poterit*, ipsi „capere licet et consequenter pro *hoste* habere eum, qui impedire „vult, quominus animum expleat suum.“

§. 6.

Ac primo quidem manifestum est, auctorem hoc loco voci *naturae* eum tribuere significatum, quem supra *materialem* diximus. Naturam enim *absolute considerari* vult ac propterea dicit, *universalem potentiam totius naturae* nihil esse praeter *potentiam omnium individuorum simul*. Eandem ob causam exemplum primum ad illustrandam notionem iuris naturalis ab ipso constitutam non ab hominibus petit, sed a piscibus, qui quatenus aqua potiantur et maiores minores comedant, eodem iure utantur, quo res omnes ac singulae in natura obviae. Ait enim disertis verbis: „Quicquid unaquaeque res ex legibus suae naturae „agit, id summo iure agit.“ Et paulo ante: „Nec hic ullam „agnoscimus differentiam inter homines et reliqua naturae indivi- „dua.“ Est igitur communis illa natura, complectens et involvens hominem cum ceteris rebus omnibus, quae menti Spinozae obversabatur, cum de iure naturae dissereret.

§. 7.

Deinde vero patet ex his ipsis philosophi verbis, illud ius, quod *naturae* appellat, nullum aliud esse quam quod alii ius *fortioris* dixerunt. Uti enim „piscēs a natura determinati sunt ad „natandum, magni ad minores comedendum,“ ita etiam leones, lupi, aquilae, vultures, sicarii, latrones, tyranni, et omnes omnino, qui *fortiores* sunt „sive *vi* sive *dolo*,“ infirmioribus potiuntur eosque aut comedunt aut quovis alio modo sibi ipsis commodo tractant, idque faciunt „summo *naturae* iure.“ Ita autem verum et genuinum ius penitus everti, dubio caret. Ubi enim vis sive sola sive cum dolo coniuncta dominatur, ibi iustitiae locus esse non potest, quippe quae suum cuique tribuere debet, ita ut iura infirmioris non secus ac iura fortioris tueatur et eatenus infirmiorum reddat aequalem fortiori. Hinc iustitia ne agnoscit quidem ius fortioris, qua tale; nam si ius quoddam fortiori tribuit, id non ipsi tribuit, quatenus est fortior, uti nec infirmiori ius quoddam tribuit, quatenus est infirmior; sed utrique tribuit ius, quatenus est *homo* vel *natura ratione praedita*. Quando igitur de iure *naturae* disseritur, hoc vocabulum non materiali, sed formali significato accipiendum est. Nimirum hominis naturam, et eam quidem, quae rationis finibus circumscribitur, intelligere oportet illum, qui de iusto et iniusto atque de legibus in civitate latis aut ferendis recte iudicare velit. Ratio enim est summa legislatrix, quam ceteri omnes legislatores suspicere et sequi debent; illa fert primam iuris legem, ad quam tamquam normam omnes aliae leges

de iusto et iniusto praecipientes dirigendae sunt. *Ius naturae* igitur, ut uno verbo dicamus, nihil aliud est quam *ius rationis*; ac profecto longe melius se haberet iuris scientia, si doctores iuris semper non nisi hanc formulam usurpavissent. Tum enim numquam incidere potuissent in eum errorem, ut iuris exempla peterent a brutis animantibus atque fortiori ius quoddam ipsi proprium concederent.

§. 8.

Benedictus autem noster facilius, imo necessario, in istum errorem incidit, cum ex pantheismi sui principiis naturam et divinitatem unam eandemque haberet. (Cf. si placet *eusebiologiam* nostram s. *syst. philos. pract.* P. III. §. 12. p. 68 ss. ubi pantheismus ille accuratius est expositus et diiudicatus). Hinc enim recte, i. e. ad illa principia accommodata, concludebat: „*Naturae* „potentia est ipsa *dei* potentia, qui summum ius ad omnia habet.“ Proinde etiam recte paullo post (pag. 361): „*Natura* non legibus „humanae rationis intercluditur, sed infinitis aliis, quae totius *naturae*, cuius homo particula est, aeternum ordinem respiciunt.“ — Verumenimvero ad hunc ordinem pertinet vel maxime is, qui ex legibus iusti et honesti pendet, quas a numine summo, ipsius naturae conditore, acceptas ratio humana non nisi actionibus hominum tamquam normam praefigere potest. Quod enim ratione caret, nec praecepta rationis intelligere, nedum ipsis morem gerere potest. Hinc et veteres iurisconsulti vehementer errarunt, cum dicerent, *ius naturale* esse illud, quod *natura omnia animalia docuerit*. Si enim illud ius ad *omnia animalia* pertineret, etiam ad *plantas* referri posset. Nam plantae, quamvis pleraeque radicibus suis solo ita sint infixae, ut locum proprio motu mutare non possint, vita tamen gaudent et actione organica. Hinc Aristoteles alique multi cum veterum tum recentiorum philosophorum etiam sensum et animam ipsis tribuerunt adeoque contenderunt, animalia et plantas non specie sed gradu tantum differre. Imo fuerunt, qui lapidibus quoque et metallis interiorum quandam et quasi latentem vitam et sensum tribuerent. Quod si verum esset, notiones de iusto et iniusto ad eas quoque res, quae vulgo mineralia et fossilia dicuntur, referri deberent. Tum vero etiam nobis pacta ineunda essent cum hisce rebus omnibus, bestiis, plantis, lapidibus, metallis, imo etiam cum montibus, sylvis, campis, pratis, fluviis, et quae sunt reliqua huius generis, ut secure et tranquille una cum iis vitam degere possemus. Quod quam absurdum sit, nemo non videt.

§. 9.

Sed revertamur iam ad Benedictum nostrum, ac videamus, quid de ipsis pactis inter homines ineundis pro sua de iure naturae sententia docuerit. Probe intellexit vir, sagacissimus, si omnia

ex appetitus lege, sive vi sive dolo, agerentur, neminem vita, viribus et omnino bonis suis sive internis sive externis uti et frui posse. Semper enim verendum esset, ne iacturam faceremus non solum rerum ad vitam necessariorum sed et ipsius vitae. Propterea auctor noster pag. 362. ita philosophatur: „Quodsi etiam consideremus, homines absque mutuo auxilio miserrime et absque rationis cultu necessario vivere, clarissime videbimus, homines ad secure et optime vivendum necessario *in unum conspirare* debuisse, ac proinde effecisse, ut ius, quod unusquisque ex natura ad omnia habebat, collective haberent, neque amplius ex vi et appetitu uniuscuiusque, sed ex omnium simul potentia et voluntate determinaretur. Quod tamen frustra tentassent, si, nisi quod appetitus suadet, sequi vellent; ex legibus enim appetitus unusquisque diverse trahitur; adeoque *firmissime statuere et pacisci* debuerunt, ex solo rationis dictamine (cui nemo aperte repugnare audet, ne mente carere videatur) omnia dirigere et, appetitum, quatenus in damnum alterius aliquid suadet, fraenare, neminique facere, quod sibi fieri non vult, insue denique alterius tamquam suam defendere.“ — Provocat igitur hoc loco auctor ad *pactum* aliquod tamquam ultimum hominum refugium, in eoque malis ex intemperata libidine pullulantibus remedium quaerit efficacissimum. At illo pacto numquam efficietur id, quod Benedictus vult, cum idem pactorum fidem non iustitiae sed utilitatis ratione niti suadeat. Disertis enim verbis pag. 363. statuit, „pactum nullum vim habere posse, nisi *ratione utilitatis*, qua sublata pactum simul tollitur et irritum manet.“ Si igitur cuidam pactum, quod cum aliis inierit, minus utile visum fuerit, si commoda sua sive vi sive dolo multo magis efficacius promovere atque augere potuerit, quam pacto, tunc omnino licebit ipsi pacto non stare aliosque pro lubita tractare.

§. 10.

Neque hoc fugit Benedictum nostrum, qui, quid ex principiis quibusdam concludendum, fere semper acutissime perspexit. Cogitavit igitur de alio remedio ad securitatem et tranquillitatem omnium ac singulorum stabilendam, idque invenisse sibi visus est in *summa potestate*, quam ita *absolutam* esse debere contendit, ut, si vellet, absurdissima adeoque etiam iniustissima et iniquissima imperare posset; quod quidem remedium nobis longe peius videtur malo, cui medela adhibenda erat. Sed ne iniuriam philosopho fecisse videamur, iterum ipsius verba adscribamus. Ita enim pag. 365. pergit in philosophando: „Ex quo sequitur, summam potestatem *nulla lege teneri*, sed omnes ad omnia ei parere debere; hoc enim tacite vel expresse pacisci debuerunt omnes, cum omnem suam potentiam se defendendi, hoc est, omne suum ius in eam transtulerunt. Quippe si aliquid sibi servatum volebant, debuerant simul sibi cavere, quo id tuto defendere possent; cum autem

„id non fecerint, nec absque imperii divisione et consequenter de-
 „structione facere potuerint, eo ipso se arbitrio summae potesta-
 „tis *absolute* submiserunt. Quod cum *absolute* fecerint idque
 „(ut iam ostendimus) et necessitate cogente et ipsa ratione sua-
 „dente, hinc sequitur, quod, nisi hostes imperii esse velimus et
 „contra rationem, imperium summis viribus defendere suadentem,
 „agere, omnia *absolute* summae potestatis mandata exequi tene-
 „mur, tametsi *absurdissima* imperet; talia enim ratio exequi etiam
 „iubet, ut de duobus malis minus eligamus.“ — Gratulabuntur
 quidem sibi et summo gaudio exsultabunt amatores talis potestatis
 de praeceptis tanti philosophi auctoritate suffultis. Sed iidem bene
 caveant, ne imperium, quod ipsis largissime tribuit philosophus,
 statim corruat. Idem enim paullo post addit: „Summis potestati-
 „bus hoc ius, quicquid velint imperandi, *tamdiu* tantum *competit*,
 „*quamdiu* revera summam *habent* potestatem; quodsi eandem
 „amiserint, simul etiam ius omnia imperandi amittunt et in eum
 „vel eos cadit, qui ipsum acquisiverunt et retinere possunt.“
 Vaeh miseris mortalibus, qui, ut secure et tranquille vitam agere
 queant, summae potestati absoluto imperio instructae subiicere se
 debent, nec tamen umquam secure et tranquille vivent, cum ius
 ita imperitandi amittatur, simulatque ei, qui aliquamdiu ita impe-
 ritavit, ab alio, qui fortior, potestas erepta fuerit! Sed quod lo-
 cum habet in omni vita humana atque in omni scientia, id inpr-
 mis tum probe tenendum est, quum de iure disquiritur: *Principiis*
obsta! Male dixit Benedictus noster et tamquam principium po-
 suit, „*ius uniuscuiusque eo usque se extendere, quo usque*
 „*eius potentia se extendat.*“ Posuit autem pessimum hoc prin-
 cipium non nisi propterea, quod, cum de *iure naturae* disserteret,
 naturam illam communem, res omnino omnes complectentem, non
 hanc propriam, ad hominem solummodo ratione praeditum perti-
 nentem, intelligeret. Illa quidem ducit nos vinculis istis, quae
 poeta innuit notissimis verbis: *Trahit sua quemque voluptas*;
 haec vero altio rem rerum ordinem nobis ob oculos ponit, ubi *lex*
iusti et iniusti tamquam norma aeterna actionum nostrarum ab
 omnibus sancte colenda est, qui dignitatis suae bene memores esse
 velint.

XII.

*De ortu et progressu idearum, quae liberaliores dicuntur.*¹⁾

§. 1.

EX quo magna illa regni francogallici conversio, cuius ignes sopiti magis imposito cinere doloso quam extincti videntur, faciem orbis terrarum ita mutavit, ut partim civitates iam constitutae alias induerent formas, partim novae exsisterent ad illas plus minus conformatae: multum est disputatum de *ideis* quibusdam, quae ingenia hominum mirum in modum occuparunt et agitarunt, quasque *liberales* appellare placuit aetatis nostrae hominibus, nobis autem *liberaliores* dicere placet, cum omnium idearum, modo sint genuinae, ea sit ratio, ut illo nomine iure meritoque insigniri possint. Sunt igitur istae tantum prae caeteris s. κατ' ἐξοχήν liberales. Iam vero fuerunt, qui putarent, has ideas per illam ipsam conversionem non modo propagatas, sed adeo procreatas esse; et quum conversionem illam ob facinora ab auctoribus et fautoribus eius passim perpetrata multasque alias calamitates exinde natas recte abominarentur, istas quoque ideas tamquam unicum horum malorum fontem summo prosecuti sunt odio. Fuerunt tamen etiam, qui originem idearum liberaliorum e philosophia critica tum temporis inclarescente et ingenia virorum doctorum vehementer exercente repeterent, ac propterea hanc philosophiam ipsam tamquam veram mali causam execrarentur. Nostris denique temporibus exstiterunt, qui, rem paullo altius indagare et simul ecclesiae evangelicae, quam odio habebant, invidiam apud principes creare cupientes, ideas liberaliores ex ea sacrorum immutatione vel potius emendatione, quae reformatio ecclesiae audit et seculo XVI. *Lutheri et Zwinglii* auspiciis, si non peracta, certe inchoata est, pullulasse contenderent. Quantam autem vim istis ideis vel ii tribuerint, qui cordatiores et ultra vulgus sapientes haberi cuperent, exinde potest perspici, quod ipse *Napoleon*, de imperio coniunctis

¹⁾ Ed. 1. Lipsiae, 1825. 4. Vid. quae primo loco ad dissertatt. VIII. et X. notata sunt.

regum et populorum voluntatibus ac viribus deiectus, dixisse fertur, se non copiis bellicis, sed ideis liberalioribus victas dedisse manus. Quamvis autem in hoc dicto magni imperatoris, si modo sit ipsum verum, aliquid insit veri: tamen sententiae illae, quae ideas liberaliores vel e conversione regni francogallici vel e scholis philosophorum criticorum vel e sermonibus et scriptis restauratorum ecclesiae christianae originem duxisse statuunt, nostro quidem iudicio plane sunt falsae. Istae enim ideae sunt multo vetustiores, adeoque, si auctoritas maiorum aliquam vim habet apud posteros, ipsa rei vetustas eam nobis commendare videtur. Quod ut luculentius perspiceretur, data nobis Procancellarii munere, quo iam fungimur, scribendi opportunitate, *de ortu et progressu idearum liberaliorum* pauca disserere constituimus. Delati autem sumus ad hoc argumentum eo potissimum, quod artibus liberalibus, quarum Magistri a nobis Ordinis Amplissimi auctoritate creandi sunt, mira cum ideis eodem nomine insignitis intercedit necessitudo. Liberant enim hae ut illae hominem a servitute; certe non patiuntur, ut ingenium sit servile, si vel maxime serviat corpus.

§. 2.

Verum ante omnia illae ipsae ideae paullo accuratius sunt exponendae. Alias enim de ortu et progressu earum satis recte iudicari non potest. Redeunt nimirum illae omnes ad unam quandam ideam, *libertatis* nomine apte insignitam. Liberat enim hominem a vinculis, quibus vulgo est constrictus; eximit eum et vindicat ab omni servitutis genere, *internae*, inquam, et *externae*. Hinc et ipsa libertas in duas quasi partes a philosophis dividitur, quas iisdem vocabulis appellant, etiamsi una ab altera se iungi nullo debeat modo. Illa, quam internam dicunt libertatem, pertinet ad animum hominis inprimisque eius voluntatem, quae ut rationis vel, quod idem est, dei praeceptis rite queat obtemperare, sponte sua se ad ea conformare debet; haec autem, quae dicitur externa, spectat corpus resque omnes, quae hominem extrinsecus circumstant et afficiunt, adeoque etiam societates, quibus quisque adnumeratur, domesticam, civilem, ecclesiasticam, et si quae sunt aliae. Quapropter et haec externa libertas denuo in partes quasdam dispesci et singula quaevis suo nomine consignari posset, si ea re opus esset. Ita dissolvitur quasi una illa libertatis idea in plures alias, quae, si illa logicorum more *primaria s. originaria* vocatur, *secundariae s. derivatae* nuncupari possunt. Hae autem ipsae sunt illae ideae *liberales s. liberaliores*.

§. 3.

Ac prima quidem earum est idea *libertatis cogitandi*, quae tam late patet, ut etiam libertatem loquendi, docendi, scribendi, scriptaque typis exprimendi, atque hac ratione cogitata omnia cum

aliis hominibus communicandi includat. Nam quod ad cogitationes ipsas attinet, quatenus animo insunt, per se intelligitur, eas quidem regulis quibusdam contineri, quas logica exponit, sed coactioni externae subesse non posse, quoniam aliis plane incognitae sunt, priusquam sigais quibusdam, inprimis verbis, indutae cum aliis communicatae fuerint. At vero haec ipsa communicatio, quocumque demum modo efficiatur, ore, calamo, typis, ut libera sit a vinculis externis, necessario postulat ab iis, qui libertatem cogitandi efflagitant. Indiget enim facultas cogitandi continua excitatione, nutritione et exercitatione, ita ut absque mutuo cogitationum commercio nec possis ab erroribus liberari, in quos forte incidēris, neque omnino apte, perspicue et recte cogitare. ²⁾

§. 4.

Accedit deinde idea *libertatis agendi*, quae non minus late patet. Comprehendit enim libertatem sese movendi ex uno loco in alterum, corporis membris et viribus utendi, resque externas subigendi et conformandi, ut fines quoslibet assequaris. Sunt quidem et actiones istae, sive ad vitam privatam sive ad rem publicam spectent, legibus quibusdam adstrictae, quas partim ethica partim iuris cum privati tum publici doctrina explicat. Cavendum igitur omnino est, ne male et iniuste agas; quae cautio etiam locum habet in loquendo et scribendo, quatenus utrumque ad actiones externas pertinet. Hinc et eiusmodi actiones, si aliorum iura laesa fuerint, vi quadam externa coerceri posse patet. Nihilo tamen secius homo, intra iuris cancellos sese continens, etiam in agendo libertate gaudere debet, quoniam alias summum naturae suae finem, quem graeci philosophi simpliciter *το τελος*, latini etiam extremum bonorum appellabant, sive hoc cum *Zenone* in virtute sola, sive cum *Epicuro* in felicitate, sive cum *Kantio* in utraque coniunctim posueris, assequi non posset. ³⁾ Repugnat igitur huic ideae omne servitutis genus. Nam qui servus est cuiusdam hominis, sive hic sit paterfamilias, sive civitatis rector, pendet unice ex voluntate domini sui, ac propterea nec satisfacere officiis, quibus erga semetipsum et alios homines lege rationis obstrictus est, neque omnino dignitatem naturae ratione praeditae tueri potest.

§. 5.

Tertia denique est idea *libertatis deum colendi*, quae non solum facultatem, hanc vel illam religionis formam, quae interiori

²⁾ Limites quosdam esse, ultra quos ista libertas procedere non debeat, ne iura aliorum laedantur, per se intelligitur. Idem enim valet de omni libertate eiusque usu in vita communi. Vid. §. sequ. et 7. sub fin.

³⁾ Conf. commentat. IV. huius collectionis.

animi persuasioni accommodatissima videatur, probandi, sed etiam professionem fidei et adorationem dei publicam in ea religionis communione, quam vocant ecclesiam, complectitur. Haec enim res unice conscientiae hominis subiecta est, quapropter et illam libertatem deum colendi *conscientiae* et, quod fidem religiosam spectat, *fidei libertatem* appellare solent philosophi itemque theologi. Ut autem quisque est religiosissimus, ita etiam hanc libertatem ardentissimis efflagitare debet precibus. In rebus enim divinis non nisi deus ipse iustus et aequus est arbiter. Quicquid igitur homines quidam, sive sua ipsorum auctoritate freti, sive ad dei auctoritatem provocantes, de rebus illis et de cultu dei praeceperint, eiusmodi praecepta tum solummodo vim habere possunt, si consentanea sunt iis praeceptis, quae deus homini per rationem ipsi iudicium promulgavit. Hinc et scriptura sacra ait, omnia esse examinanda et optimum eligendum, quod sine libero rationis usu prorsus fieri nequit. Ita libertati deum colendi annexa est necessario non solum libertas cogitandi, sed etiam libertas agendi. Cultus enim dei, quatenus est publicus, totus est in actionibus externis, iudicium autem hac de re absque cogitatione ferri non potest.

§. 6.

Hac igitur triplici libertate omnium ambitus earum idearum circumscribitur, quae liberaliores vocantur. Nam quod ad libertatem civilem et reipublicae constitutionem huic libertati accommodatam attinet, id omnino ideis illis iam comprehensum est. Civis enim nec libere cogitare, nec libere agere, nec libere deum colere potest, nisi respublica ita sit comparata, ut aut ipse aut ipsius loco alius civis, cuius prudentiae et fidei res suas commiserit, consiliorum publicorum, quae ad leges ferendas, tributa irroganda et omnem civitatem bene administrandam ineantur, particeps fieri possit. Hinc eo facilius iam supersedere possumus accuratiore huius rei descriptione, cum libro, quem nuper edidimus et *dicaeopoliticam* inscripsimus, eam rem diligentius tractaverimus.⁴⁾

⁴⁾ Integra libri supra commemorati inscriptio est haec: *Dikäopolitik oder neue Restauration der Staatswissenschaft mittels des Rechtsgesetzes*. Lips. 1824. 8. In eodem libro (c. 19. p. 387 ss.) disseruimus etiam de *libertate commercii*, quae itidem ad libertatem agendi pertinet, uti vel ipsa vox *Handel*, qua nostrates hoc commercium designant, innuit. Idem valet de *aequalitate civili*, cuius notio ideis liberalioribus omnino accensenda est. Pertinet nempe ad triplicem illam libertatem, quam modo exposuimus. Nam si omnes cives *pari modo* libertate cogitandi, agendi et deum colendi gaudent, tum iure utuntur *aequali*, et eatenus ipsi sunt *aequales*, quantumvis alias differant ingenio, scientia, moribus, cor-

§. 7.

Iam vero quaeritur, unde istae ideae originem suam duxerint, seu quis sit ille fons, e quo omnes simul promanaverint. Etenim eas non singulas diversam habere originem, sed omnes e communi quodam fonte profluxisse, id vel earum cognatio probat, quae tam arcta est, ut altera nequeat ab altera divelli. Hinc supra iam monuimus, redire eas omnes ad unam libertatis notionem, quae tantummodo in varias partes tamquam rivulos quosdam diffandatur. Quis autem tam obtusi est ingenii, ut propius et accuratius in hanc rem intuens non extemplo intelligat, *rationem* ipsam et solam esse illum fontem? Ratio enim, quam recte iam veteres philosophi praeclarissimum divini numinis beneficium humano generi datum nominarunt et summis laudibus extulerunt, quaeque semper ab omnibus hominibus paullo erectioris animi eodem nomine praedicabitur, quidquid contradicant stolidi quidam aetatis nostrae misologi, qui rationi propterea solummodo obtrectare videntur, quod aut pessimis eorum consiliis adversatur aut ipsi parvulam tantum istius beneficii divini partem acceperunt, nisi forte penitus eo careant — ratio, inquam, uti fons est omnium omnino idearum, quae deum, hominem et naturam spectant (v. c. omnipotentiae, omniscientiae, sanctitatis, virtutis, iuris, dignitatis, immortalitatis, beatitudinis, aeternitatis, rerum universitatis etc.) ita etiam libertatis ideam, cum primariam illam, tum has secundarias, sua ipsius vi necessario effluxit. Haud enim posset ratio homini leges scribere, ut e. g. deum veneretur, ut virtuti studeat, ut honeste vivat, nec posset ei iura quaedam tribuere, ut v. c. rebus a natura ad alendum ipsum datis potiri et frui, feras domare, agrum colere, aedificia construere, aut pacta cum aliis inire ipsi liceat, nisi homini simul et internam et externam libertatem vindicaret. Istae autem leges et haec iura hanc potissimum vim habent, ut libertas quoad usum eius in vita hominum consociata limitibus rectae rationi seu verae hominum dignitati consentaneis contineatur. Alias enim non libertas, sed potius licentia esset.

§. 8.

Quodsi liberaliores ideae originem suam ex ipsa ratione ducunt, efficitur necessario, earum ortum non ad hanc vel illam aetatem, terram, gentem, scholam, referri posse. Imo potius tam

poris viribus, bonis externis, et quae sunt reliqua. Hinc et Cicero (*de rep.* I, 31.) de libertate disserens eam cum aequalitate tam necessario coniunctam esse censet, ut illa sine hac ne locum quidem habere possit. Ait enim: „qua (scil. libertate) quidem certe nihil „potest esse dulcius, et quae si *aequa* (h. e. aequalis quoad omnes „cives) non est, ne libertas quidem est.“

priscae sunt tamque universae, ut earum ortus secundum temporis et loci conditiones plane non possit erui. Natae sunt, si licet ita dicere, cum ipsa ratione humana. Concedendum tamen est, eas primitus non tam clare et perspicue animis hominum obversatas fuisse, uti nunc ab hominibus cultioribus cogitantur. Animus enim humanus ita est natura sua compositus et affectus, ut secundum legem, quae continui appellatur, sensim sensimque demum sese quasi evolvat et conformet. Hinc et istae ideae non nisi paulatim ex profundo et obscuro illo loco, quem interiori animi sensum, vulgo conscientiam sui ipsius, vocant philosophi, emergere potuerunt.

§. 9.

Quando autem idearum liberaliorum efficaciam et progressum historia duce persequimur, facile apparet, eas iam illis temporibus vim suam exeruisse, ubi primae civitates ab hominibus sunt conditae. Sic, ut rem exemplis quibusdam illustremus, libertatis idea, ad quam reliquas omnes referendas esse supra docuimus, ipsi *Mosi*, primo Hebraeorum legislatori civitatisque iudaicae conditori, obversata est, cum in Aegypto exactorem regium durius tractantem Hebraeos, uti Tellius Gesslerum, interficeret et paullo post universum populum suum, legitimo quidem, sed iniustissimo Pharaonum imperio per longam annorum seriem subiectum, ex servitute illa aegyptiaca in libertatem vindicaret.⁵⁾ Eadem idea Graecos et Romanos impulit, ut tyrannorum imperia excuterent resque suas publicas legibus et insitutis temperarent, quae libertati civium magis essent consentanea. Qua quidem in re saepe numero ab eo scopo aberrarunt, quem ratio praefigit hominibus societatis vinculo iunctis. Inciderunt omnino, ut fieri solet in rebus humanis, in Scyllam, cum Charybdis evitare vellent. Sed idea libertatis ipsa tam alte animis illorum impressa erat, ut tum demum penitus oblitterata videretur, cum morum pravitate indigno

⁵⁾ Scriptura sacra (*Exod.* cap. 1 ss.) haec enarrans deum ipsum istis rebus interfuisse et populum hebraicum per Mosen liberasse dicit. Quod sane probat, ideas liberaliores deo nequaquam displicere, imo divina auctoritate niti. Caeterum omnino probabile est, Aegyptium illum, quem Moses interfecit, fuisse exactorem ab ipso rege Hebraeis praefectum. Solent enim eiusmodi homines durius tractare eos, quibus sunt praefecti, atque hac ratione non solum regum vel maxime legitimorum imperia subiectis invisa reddere, sed etiam turbas et seditiones populares concitare, imo provocare. Propterea lectoribus non incommoda videbitur comparatio inter exactorem illum aegyptiacum et Gesslerum, Mosen et Tellium, a nobis facta. Res enim ab iis gestae quamvis non pares sint, tamen non sunt valde absimiles.

sese libertate reddidissent. Hinc illa idea non solum a poetis et oratoribus graecis romanisque variis coloribus depicta, sed etiam a philosophis utriusque populi accuratius enucleata clariusque exposita est. Quid enim *Plato* et *Aristoteles*, quos *Cicero* iure meritoque principes philosophorum graecorum nominat, quid *Cicero* ipse, qui, ut primus ob servatam rempublicam pater patriae dictus est, ita etiam primus Romanis philosophiam sanioerem et amplioerem e graecis fontibus haustam propinavit — quid, inquam, hi philosophi scriptis suis de moribus, de iustitia et de universa republica efficere voluerunt, nisi ut libertatem e genuino rationis fonte deducerent ac, certis quibusdam principiis positis, ut decet scientiam, legibus quoque et institutis, si fata sinerent, posteris servandam tuerentur?

§. 10.

Concedendum quidem est, istos philosophos libertatis ideam nondum sensu tam lato informasse, ut eam ad omnes omnino homines, cuiuscunque demum essent gentis et conditionis, referrent. Servitutem enim domesticam non tamquam prorsus iniustam condemnarunt, si quis modo barbaris, non popularibus uteretur servis, ut hodieque sunt, qui satis inepte putent, nigris quidem, verum non albis uti licere servis.⁶⁾ At probe tenendum est, quod supra iam monuimus, homines ita esse a natura comparatos, ut non nisi pedetentim progrediendo ad plenam et perfectam cognitionem eius, quod ratio iubet quodque ipsorum animo insidet obscurius, perveniant.

§. 11.

Magnum autem incrementum cepit ista cognitio, quod ad ideas liberaliores attinet, per *religionem christianam*, ita ut iure dicere possis, eas denuo divinitus sancitas et non solum Iudaeis, sed toti generi humano commendatas fuisse. Nam cum religio christiana principii loco ponat, uti deus omnes omnino homines eodem amore amplectatur et ad eandem salutem perducere velit, ita etiam homines sese invicem tamquam liberos auius eiusdemque patris (coelestis et terrestris) diligere debere: necessario inde efficitur et hoc, libertatem ad omnes omnino homines pari modo pertinere, nec licere ulli, proximum suum h. e. quemlibet alium hominem in potestatem suam ita redigere, ut ei libertas cogitandi,

⁶⁾ *Aristoteles* inprimis servitutem ex ipsa natura voluit reperere, cum in *Politica* sua (I, 3 ss.) ostendere conaretur, esse quosdam homines non solum *νομοφ*, sed adeo *φροσι δουλονς*. Fuerunt quidem, qui interpretando aliam sententiam, imo contrariam, ex isto loco ererere vellent; sed vim verbis intulerunt. Vid. commentat. VIII. huius collectionis.

agendi et deum accommodate ad suam ipsius persuasionem colendi eripiat. ⁷⁾ Servitutem quidem domesticam doctores christiani non abrogabant, nec abrogare poterant, cum legibus et institutis civilibus illius temporis consentanea esset. Abhorrebat enim prorsus ab ipsorum munere et officio, sese immiscere rebus civilibus, quamvis successores eorum praeclarum hoc modestiae et obedientiae exemplum nequaquam sint secuti. Hinc et illi servos ad patientiam et obsequium erga dominos cohortabantur. Sed ipsam servitutem nullo modo probabant, nec poterant probare secundum praecepta evangelica paullo ante commemorata. Quapropter etiam Minucius Felix in *Octavio* c. 37. „Omnes, inquit, *pari sorte* „nascimur, sola virtute distinguimur,“ et Lactantius in *institutionibus* suis l. V. c. 15. ait: „Iustitia est, *parem se etiam* „*minoribus* facere.“

§. 12.

Sed doctrina, quam Christiani profitebantur, et deum colendi ratio, quam et ipsi sequebantur et alii commendabant, doctrinae et cultui sacro per imperium romanum, imo per totum terrarum orbem tum temporis legum auctoritate et maiorum institutis sancito, prorsus adversabatur. Hinc sacerdotes et magistratus permulti illos persequerentur tamquam homines novandi pruritu infectos, turbulentos, seditiosos, deorum iram provocantes et salutis publicae nocentes. ⁸⁾ Nolebant illis libertatem cogitandi et docendi deumque suo modo colendi concedere. At illi mortem potius oppetere, quam suam de veritate persuasionem abiurare, recte censentes, deo, qui libertatem istam omnibus aequè tribuerit, magis obtemperandum esse quam hominibus. Quapropter illi *μαρτυροες* s. testes veritatis magnopere sunt laudati, imo pro sanctis et beatis habiti. Quodsi recte se habet, *Socrates* quoque, eandem fere ob causam cicutam bibere iussus, et omnes omnino, qui suam de veritate persuasionem sanguine obsignarunt, eodem loco sunt habendi. Martyrium enim laudibus et praemiis aeternis non nisi propterea dignum esse potest, quod luculentissime testatur, non posse cogi, qui possit mori, hominem vel in summis cruciatibus

⁷⁾ Eandem sententiam publice professum esse sanctissimum et beatissimum Papam *Pium VII.* in concione sacra *de libertate et aequalitate civili* habita, quamvis illo tempore nondum Petri claves teneret, res est in vulgus nota. Quare non est, quod pluribus eam enarremus verbis. Conferri tamen potest etiam commentat. I. huius collectionis.

⁸⁾ Dixissent fortasse *neologos, heterodoxos, haereticos, et demagogicos tricones*, si bona haec verba iam tum inventa fuissent.

liberum esse posse, adeoque nec ipsam libertatem cogitandi, agendi, deumque colendi, neque ideas ad hanc triplicem libertatem spectantes, nec denique amorem eius per istas ideas semper denuo excitatum humano generi eripi posse, quicquid moliantur ac minitentur truces libertatis illius oppressores. Hinc et christiana religio, libertatis vindex, vicit adversarios suos, atque non solum Græcos et Romanos, sed etiam multos alios populos, quos illi barbaros vocabant, ad saniolem doctrinam et dei colendi rationem perduxit.

§. 13.

Verumenimvero ii, qui antea sese oppressos querebantur, mox ipsi facti sunt oppressores. Tanta enim est hominum plurimorum perversitas et stultitia, ut ipsi quidem libertate frui quam maxima, sed eandem aliis aut plane non aut certe minimam tantum concedere velint. Quod quam illiberale sit et iniuriosum nemo non videt; nam ita libertas constare non potest, quippe quae, ut Cicero (l. supra l.) ait, nulla est, si aequa non est. Hinc per longum illud tempus, quod medium aevum appellatur, libertati verae non fuit locus, barbaries autem et una cum barbarie servitus cum ingeniorum tum corporum totam fere Europam invasit. Illi enim ipsi, qui liberos se iactabant, non libertate, sed licentia gaudebant, et cum propter ignorantiam superstitionis vinculis tenerentur, captivi potius quam liberi erant. „Superstitio fusa per gentes hominum imbecillitatem occupavit,“ ut Cicero (*de divin.* II, 72.) ait; etenim, ut idem paulo ante (c. 60.) „imbecilli animi atque anilis est superstitio.“ Nec tamen propterea ideae liberaliores penitus extinctae sunt in animis hominum. Imo potius resuscitatae et maiorem nactae sunt efficaciam latiusque dominium, cum seculis XV. et XVI. literarum humaniorum, ad quas philosophia, imprimis antiqua, vel maxime pertinet, studium denuo effloresceret. Ea enim est huius studii vis, ut animum eo bene nutritum incredibili et numquam vincendo libertatis amore incendat; quam ob causam et ipsae literae humaniores studia liberalia recte cognominantur. Hinc factum est, ut, cum *Lutherus* et *Zwinglius* intolerabili episcoporum romanorum aliorumque tyrannidi palam contradicerent atque eam potissimum libertatem, quae religionem et cultum dei publicum spectat, sibi suisque vindicarent, liberior sentiendi ratio mox ubique enasceretur istaque libertas multos per totam Europam inveniret patronos ac defensores, inter quos et principes haud paucos historia celebrat. Exinde autem patet, tantum abesse, ut ideae liberaliores originem suam restorationi sacrorum debeant, ut potius haec ipsa restauratio non nisi illarum ope et auxilio peracta sit. Simul vero etiam concedendum est, propagatas et quasi disseminatas esse per sacrorum restorationem istas ideas ita, ut iam pluribus innotuerint et maiorem vim adquisiverint. Imprimis libertas cogitandi, examinandi,

decendi et scribendi, atque libertas deum accommodate ad suam cuiusque persuasionem colendi illo tempore studiosissime et felicissimo cum successu est defensa.⁹⁾

§. 14.

Sed non multo post ii ipsi, qui huic libertati beneficia purioris doctrinae et sanioris cultus divini debebant, partim relapsi sunt in eundem errorem, quem antea oppugnaverant. Obtrudere vulerunt aliis certam quandam doctrinae et cultus divini normam; noluerunt permittere, ut id, quod ipsis verum et bonum et salutare videretur, ab aliis rursus in examen vocaretur. Praeterea homines illius aetatis, rebus sacris unice occupati, de ea libertate, quae in agendo versatur et ad vitam civilem potissimum pertinet, parum cogitarunt. Ex quo autem philosophia, praeunte *Bacone*, *Cartesio*, *Spinoza*, *Lockio*, *Leibnitio*, aliisque, fundamenta omnis cognitionis humanae accuratius explorare coepit, tum ea quoque principia, quae ad ius naturae, civilitatis et gentium, ad scientiam legum ferendarum rerumque publicarum et constituendarum et administrandarum pertinent, studiosius indagata et clarius pleniusque sunt exposita. Ita factum est, ut notioni libertatis et aequalitatis civilis, ab antiquis iam philosophis pertractatae, nova quasi lux affulgeret. Nec tamen haec notio e scholis et libris philosophorum, quibus adhuc erat inclusa, in vitam ipsam, in domos, urbes et civitates transiisset, neque formas earum immutavisset, nisi eorum, qui manibus suis gubernacula civitatum tenebant, imprudentia turbae quaedam et commotiones essent exortae, quibus sedandis ipsorum vires impares erant. Non poterant, ut deus ille, maris dominus, hac una voce: „Quos ego“ — furibundos domitare ventos et motos componere fluctus; imo potius ipsi hisce fluctibus ingurgitabantur. Tempestas autem illa per Europam grassans nequaquam sese continuit huius limitibus.

⁹⁾ Mirabile dictum! Illo tempore, quo sacra christiana emendari coepta sunt, auctoritas pontificum romanorum tanta erat, ut tamquam vicarii dei terras orientales et occidentales vix detectas distribuerent inter principes Europae. Nostra aetate senatus reipublicae mexicanae vix constitutae publice declaravit, non opus esse auctoritate pontificis romani ad res sacras illic ordinandas, senatus autem reipublicae translatanae, quae non secus atque illa curiae romanae hucusque parebat, nuper eo audaciae progressus est, ut libertatem cultus divini lege adeo sanciret. O stultissimos homines, opinantes, labans imperium fulciri posse *Ignatii filii* ex orco revocatis! Egregie fallemini. Alastores illi opes vestras iam diu infractas prorsus pessumdabunt.

Non defensoribus istis
Tempus eget.

Transgressa est oceanum, invasit Americam, atque excussit iugum incolis huius orbis impositum a dominandi libidine et auri sacra fame. Ita quae coloniae fuerant, iam factae sunt civitates, quarum ea est indoles, ut ideae liberaliores ibi

Post varios casus, post tot discrimina rerum, sedem quasi fixam invenisse videantur, e qua tamen ne aliquando prorumpant et totum orbem terrarum invadant, sane verendum est. ¹⁰⁾

§. 15.

Quae cum ita sint, nonne concedendum est, ridiculam et plane absurdam esse eorum opinionem, qui ideas istas impuram et monstrosam progeniem vel conversionis regni francogallici vel philosophiae criticae dicant? Nam quod ad conversionem regni francogallici attinet, multo ante eam aliae conversiones exstiterunt haud minoris momenti, quae acerbissimis quoque de libertate cum politica tum ecclesiastica disceptationibus et gravissimis facinoribus ansam praebuere, v. c. conversiones regni anglobritannici inde a *Carolo I.* usque ad *Iacobum II.* Quod autem ad philosophiam criticam attinet, ea deduxit quidem illas ideas, sed non produxit. Derivavit nempe omnes omnino ideas; adeoque etiam illas, ex rationis fonte; sed cum rationem ipsam non procreaverit, neque idearum illarum procreatrix dici potest. Quis igitur est verus ac supremus earum auctor? — Absque dubio *Deus Optimus Maximus, qui rationem indidit humano generi.* Quodsi forte sint, quibus displiceant istae ideae, ii deo litem intendant, si sint audaciores; sin minus, taceant!

¹⁰⁾ Si civitates istae nondum bene sunt constitutae et administratae, causa huius rei nequaquam latet in ideis liberalioribus, sed partim in ignorantia et superstitione maximae partis populorum, e quibus constant, partim in cupiditate imperandi immodica eorum, qui gubernant istas civitates et quorum plurimis, cum e castris militaribus profecti sint, virtutes civicae adhuc desunt.

XIII.

*De philosophia ex sententia Aristotelis plane absoluta nec
tamen unquam absolvenda.¹⁾*

§. 1.

Mira est animi humani indoles, quae nos impellit, ut semper vires intendamus ad finem aliquem summum assequendum, simul vero etiam impedit, quo minus hunc finem assequamur. Hinc fuerunt, qui putarent, labores ac studia nostra prorsus inania esse, cum Sisyphi instar, qui versat

Saxum sudans nitendo neque proficit hilum,
eum scopum, qui nobis obversetur, nunquam attingamus. Sed hi falluntur. Primum enim, si attingere non liceat scopum ipsum, licet tamen propius ad eum accedere. Deinde vero, si quis vel prorsus ab illo aberret, intentio tamen virium et exercitatio pro magno est habenda emolumento. Acuit enim et auget vires, ita ut labores ac studia, denuo suscepta, feliciori gaudere queant successu. Quapropter non dolendum est nobis de illa hominum conditione, sed potius congratulandum, quippe qua nituntur generis humani progressus in omnibus artibus ac disciplinis, inprimis autem in philosophia ipsa, caeterarum regina. Haec enim scientia neque a Graecis, qui ei non solum nomen dederunt, sed etiam felicissimam navarunt operam, neque ab ullo alio populo, qui in ea excolenda laboravit, hucusque est ita perfecta, ut plane absoluta dici queat. Nihilō tamen secius est concedendum, eam iam longe perfectiorem esse, quam illo tempore, quo Graecia philosophorum scholis abundabat. Qui enim contrarium statuere vellet, ei esset probandum, recentiores philosophos omnes, ne excellentissimis quidem exceptis ingeniis Cartesii, Spinozae, Lockii, Humii, Leibnitii, Kantii aliorumque, nihil aliud fecisse, nisi ut placita antiquiorum philosophorum ruminarent. Id quomodo probari possit, equidem non video. — Quae cum ita sint, summus Aristoteles

¹⁾ Ed. 1. Lipsiae, 1827. 4. Vid. quae ad dissertatt. VIII. et X. primo loco sunt notata.

gravi in errore versatus esse videtur, si modo verum est, quod de illo Cicero refert. Hic enim ita l. III. c. 28. *tusculanarum disputationum*: „Aristoteles veteres philosophos accusans, qui „existimavissent, *philosophiam suis ingeniis esse perfectam*, „ait, eos aut stultissimos aut gloriosissimos fuisse; sed se videre, „quod paucis annis magna accessio facta esset, *brevi tempore „philosophiam plane absolutam fore*.“ — Iam cum nostris quoque temporibus non desint, qui eandem sententiam foveant, certe quoad semetipsos et philosophiam, quam suam appellant sibi que unice vindicant, quasi vero nihil a superioribus accepissent, sed suis ipsorum ingeniis omnia excogitassent: nobis quidem placuit, data hac scribendi opportunitate, sententiam istam Aristotelis paullo accuratius examinare.

§. 2.

Ac primo quidem videndum est, quinam fuerint veteres illi philosophi, quos Aristoteles aut stultissimos aut gloriosissimos vocavit, propterea quod existimavissent, *philosophiam suis ingeniis esse perfectam*. Cum enim, si recte memini, neque Aristoteles, neque Cicero, neque ullus alius veterum scriptorum istos nominaverit, non nisi coniectura assequi licet, quinam e magna philosophorum, qui ante Aristotelem floruerunt, cohorte aut tam stulti aut tam gloriosi fuerint, ut putarent, philosophiam iam suis ingeniis perfecta, nihil addi, nihil demi, nihil in melius mutari posse a posteris. Ego vero crediderim, Aristotelem, quamvis, Cicero auctore, de pluribus disseruerit, non nisi de uno philosopho aut de una philosophorum schola cogitasse, cum ista diceret.

§. 3.

Ut id facilius intelligatur, quaerendi initium faciam a Thalete, quippe qui vulgo primus inter Graecos philosophorum scholam aperuisse creditur. Hic autem vir, unus e septem, qui communi Graeciae suffragio prae ceteris sapientes et habebantur et nominabantur, ob hanc ipsam causam ab illa sultitia vel vanitate, quam Aristoteles taxat, longissime abesse debuit, si vel concedatur, eum primam philosophorum scholam, ionicam puta, instituisse. Haec enim schola non nisi rerum naturalium principia explorare studuit, quapropter etiam physica est dicta, et in hac ipsa exploratione ita titubavit, ut modo aquam, ut Thales ipse, modo aerem, ut Anaximenes, modo infinitum quoddam tamquam medium inter aquam et aerem, ut Anaximander, modo etiam mentem aliquam summam (*νοῦς*) ut Anaxagoras ei adiungens materiam quandam e particulis similibus inter se (*ὁμοιομερείαις*) constantem, principii loco poneret. Quae quidem conamina vel tentamina laudanda sunt omnino; sed quis credat, viros illos, qui scientiam vix a limine salutaverant et in ipso limine ita defecerant,

ut potius harsolarentur quam philosopharentur, iam de perficienda vel perfecta philosophia cogitasse? — Pythagoras autem, qui paulo post in Magna Graecia seu Italia inferiori aliam scholam instituit, a quibusdam asseclis quidem ad imitatorum servum pecus pertinentibus, tanti est habitus, ut in verba magistri tanquam oracula divina iurarent et trito illo *αυτος εγα* argumenti loco uterentur. Ipse tamen, si fides est habenda Ciceroni (*Tuscul.* V, 3.) vel potius Heraclidi Pontico, cuius testimonio ille nititur, ita modestus fuit, ut ne sapiens quidem, sed tantam sapientiae studiosus audire vellet. Qui igitur fieri potuisset, ut homo tam modestus eam arrogantiam ostendisset, cuius Aristoteles veteres philosophos accusat? — Idem valet de Xenophane, eleaticae scholae auctore. Hic enim teste Sexto Empirico (*adv. math.* VII, 49. et 110. coll. VIII, 326.) poema suum de rerum natura hisce versiculis terminavit:

Και το μεν ον σαφες ουτις απη ιδεν, ουδε τις εσται

Ιδως, απρι θεων τε και ασσα λεγω περι παντων

Ει γαρ και τα μαλιστα τυχοι τωελεσμενον ειπων,

Αυτος ομως ονκ ουδε δοκος δ' επι πασι τετυκται.

Sextus recte hos versiculos ita interpretatus est, ut auctor ipsis non omnem quidem, attamen certam et indubiam cognitionem tollere voluisse videretur. Sunt nempe verba Sexti altero loco (VII, 110.) haec: *Ξενοφανης... φαινεται μη πασαν καταληψιν αναρριεν, αλλα την επιστημονικην τε και αδιαπυωτον, απολειπειν δε την δοξαστην. Τοντο γαρ εμφανει το δοκος δ' επι πασι τετυκται.* Illud *δοκος* autem explicat Sextus primo loco (VII, 49.) per *δοκησις* et *δοξα*. Ex quo satis patet, Xenophanem existimare non potuisse, scientiam suo ingenio esse perfectam.

§. 4.

Quid autem dicam de caeteris philosophis, Aristotelem antegressis, Parmenide, Zenone Eleate, Melisso, Leucippo, Democrito, Heraclito, Empedocle, aliis? Hi enim omnes, partim vestigia illorum sequentes, partim suo Marte quaedam afferentes, quibus philosophia incrementum aliquod caperet, a cogitatione philosophiae ab ipsis perficiendae et absolvendae tam alieni fuisse videntur, ut, quantum quidem e narrationibus veterum auctorum concludere licet, cum ipsorum opera iniuria temporis maximam partem deperdita sint, ne de artis quidem forma, in quam redigerent philosophiam, cogitarent. Hac autem forma carere philosophia nullo modo potest, si quis eam vere perficere seu plane absolvere velit. Propterea etiam plurimi illorum virorum teste Cicerone (*Acadd.* I, 12. coll. II, 23.) „nihil cognosci, nihil „percipi, nihil sciri posse, angustus sensus, imbecillos animos, „brevia curricula vitae, et in profundo veritatem esse demersam, „opinionibus et institutis omnia teneri, nihil veritati relinqui, „deinceps omnia tenebris circumfusa esse dixerunt,“ imo incre-

puerunt „eorum arrogantiam quasi irati, qui, quam sciri nihil „possit, audeant, se scire, dicere.“ — Quod autem Sophistas et Socratem, acerrimum sophistarum insectatorem et oppugnatorem, attinet, neque de illis, neque de hoc cogitare potuit Aristoteles, cum diceret, fuisse inter veteres philosophos, qui existimavissent, philosophiam suis ingeniis esse perfectam. Illi enim lactabant quidem suam omnium rerum scientiam; sed haec scientia non nisi eam habebat vim, ut de omnibus in utramque partem disputare et declamare callerent; prouti auditoribus placeret. Hic autem palam profitebatur, se ipsum nihil scire, sed aliis tantum arte sua obstetricia, a matre accepta, opem ferre posse, ut aliquid proferant animumque expoliant et emendent; quapropter etiam in exercenda et commendanda virtute potius elaborabat, quam in perficienda et absolvenda scientia.

§. 5.

Restat igitur non nisi Plato cum primis sectatoribus suis, quos Aristoteles significare potuerit, cum ista diceret, quae Cicero retulit. Nolit autem quis offendi verbis „*veteres philosophos*.“ Haec enim verba Ciceronis, non Aristotelis sunt. Aristoteles quidem ipse Platonem cum primis sectatoribus suis omnino non potuit appellare veteres philosophos, cum ille magister, hi condiscipuli ipsius fuissent. Priores tantum erant tempore, cum ea aetate, qua Aristoteles philosophiam in Lyceo docere incipiebat, Plato iam mortuus esset et eius loco, post Speusippum, Xenocrates in Academia philosopharetur. Cicero tamen philosophos hosce academicos iure meritoque veteres appellare potuit, cum ipsum tribus fere seculis antecederent. Constat autem inter omnes, Aristotelem in scriptis suis Platonem eiusque asseclas saepius, mox tecte, mox aperte, vituperasse, quoniam ipsius philosophandi ratio ab ea, quam illi tenebant, toto coelo diferebat. Non solum in verbis et dicendi formulis, ut Cicero pluribus locis innuit, sed in rebus ipsis et omni doctrina dissensus erat quam maximus, ita ut ii, qui senioribus temporibus consensum inter philosophiam platoniceam et aristotelicam efficere conarentur, operam et oleum perdidissent.

§. 6.

Iam vero Plato universam philosophiam in tres partes, logicam seu rationalem, physicam seu naturalem, et ethicam seu moralem, aut ab ipso aut a primis eius successoribus distinctam, 2)

2) Augustinus (*de cib. dei* VIII. 4.) refert quidem, Platonem ipsum philosophiam in tres partes distribuisse: „*unam moralem*, quae maxime in actione versatur, alteram *naturalem*, quae contemplationi deputata, tertiam *rationalem*, qua verum dister-

tantò cum studio et successu amplexus est atque excoluit, ut princeps philosophorum a plurimis, a multis etiam vates divino afflatu edoctus haberetur. Fieri igitur omnino potuit, ut Plato, et qui eum proxime sequerentur, sibi persuaderent, sua opera philosophiam iam esse perfectam planeque absolutam, Haec enim persuasio eo facilius in animos hominum irrepit, quo iucundius eos afficit, quoque magis ii aut ingenii proprii vim sentiunt aut ingenii alieni admiratione tenentur. Vanam autem fuisse illam persuasionem nimiumque et Platonem ipsum et ipsius successores sibi arrogasse, dum eam foverent, vel ex scriptis platoniceis apparet. Quamvis enim ea multa contineant praeclare cogitata eleganterque dicta, adeoque etiam lectu sint dignissima et iucundissima: tamen auctor eorum non nisi semina sparsit ab aliis uberiora facienda, ut frugis inde proventum efferrent. Obiici quidem potest, libros Platonis superstites non nisi exotericos ac propterea etiam populariori dialogorum forma conscriptos esse. Si igitur esoterici superessent, imprimisque *αγραφα* illa *δογματα*, ad quae Aristoteles ipse (*phys.* IV, 4.) provocat: fortasse longe alia multoque plenior et perfectior platonicae philosophiae species nobis esset observatura. Sed haec obiectio primam non nisi coniectura nititur, quae, quantumvis sit probabilis, tamen pro sententia rata haberi non potest. Deinde vero ex fatis philosophiae platonicae partim internis (in schola ipsa) partim externis (extra Academiam) patet, eam non solum obscuritate, sed etiam aliis vitiis (imprimis petitione principiorum in doctrina de ideis, fundamento philosophiae platonicae) laborasse, adeoque admodum mancam et imperfectam ab auctore posteris traditam fuisse. Academici enim cum inter se tum etiam ab aliis philosophis multum dissentiebant de vera indole istius philosophiae. Illi eam variis modis explicare et emendare, hi multis argumentis refutare et evertere studèbant. Hinc et plures Academiae natae sunt, quarum auctores et asseclae partim ad morem Scepticorum in utramque partem disputabant et in agendo non nisi probabilitatem quandam (*το ευλογον* vel *το πιθανον*) sequebantur, ut Arcesilas et Carneades, partim dogmatice, eclecticè, imò etiam mysticè et hyperphysicè philosophabantur, ut Philo, Antiochus, Ammonius, Plotinus, Porphyrius, Iamblichus, Proclus, omnesque fere seriores Academici, qui vulgo Neoplatonici appellantur. Id autem quomodo fieri potuisset,

„minatur a falso.“ Sed eiusmodi partitio in scriptis platoniceis, quantum equidem scio, non occurrit, quamvis in iis saepius partim de ethicis, partim de physicis, partim de logicis rebus disseratur. Hinc Sextus Emp. (*adv. math.* VII, 16.) dicit, Platonem tantum *potentia* (*δυναμει*) esse auctorem illius partitionis, *expressis verbis* (*ῥηροματα*) autem Xenocratem cum suis et Peripateticis eam protulisse.

si philosophia platonica omnibus numeris fuisset absoluta? Tum enim rationi humanae omni ex parte satisfacere debuisset.

§. 7.

Verum invero Aristoteles ipse in idem vitium incidisse videtur, quod in aliis vituperavit. Si enim, ut Cicero l. l. refert, addidit, „se videre, quod paucis annis magna accessio facta esset, *brevi tempore philosophiam plane absolutam fore*“: absque dubio innuere voluit, sua ipsius opera suoque ingenio id effectum esse, quod, qui ante ipsum philosophiae dedissent operam, efficere non potuissent. Illa enim „*magna accessio paucis annis facta*“ nulla alia, ex sententia quidem huius philosophi, esse poterat, quam quae per ipsum erat facta. Iam vero nos profecto non ii sumus, qui Aristotelis in omnem philosophiam merita vel negando tollere vel detrahendo minuere velimus. Concedimus potius lubentissime, studio et labore istius viri scientiam nostram magna cepisse incrementa, cum quoad materiam, inventis antiquis additis novis, tum quoad formam, utrisque in meliorem ordinem redactis, ita ut ab illo demum inde tempore iure dici potuerit, philosophiam artis formam, quam systematicam vocant, induisse. Nihil tamen secius concedendum quoque est, Aristotelem loco errorum, quos profligavit, alios in philosophiam induxisse. Nimum tribuit ex una parte experientiae, cum eam pro unico humanae cognitionis fonte haberet, ex altera vero demonstrationi, cum id quoque demonstrare vellet, quod nullo modo demonstrari potest. Imperfecta est ipsius theoria de categoriis, de spatio et tempore, de deo et mundo, de anima humana, de fine bonorum, de virtute, de iure, de societate domestica et civili, cui servos adeo adsignat, propterea quod natura ipsa quosdam homines ad serviendam finxerit.³⁾ Imo logica quoque aristotelica, quamvis a multis tamquam instrumentum scientiae omnis accuratissimum et aptissimum (*ὡς ὄργανον προσηκρισθόμενον*, ut est apud Diog. Laert. V, 28.) collaudata, manca tamen est, cum hypotheticam et disiunctivam concludendi formam neglexerit et ipsius categoricae formae figuras ac modos neque plene neque iusto ordine exposuerit.⁴⁾

³⁾ Conf. comment. VIII. huius collectionis. Ad illam autem Aristotelis sententiam ab amicis servitutis saepius repetitam, esse quosdam *φύσει δούλους*, optime iam respondit Iohannes Iacobus Rousseau his verbis: „S' il y a des esclaves *par nature*, c' est „parcequ' il y a eu des esclaves *contre nature*. La force a fait les „premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués.“

⁴⁾ Mirum est, quod Kantius quoque putabat, logicam iam ab Aristotelis inde temporibus perfectam et absolutam fuisse. (*Kritik der rein. Vern. Vorr. VIII.*) Sed ille rationem potissimum habebat

Hinc peripatetica schola, ab Aristotele instituta, non secus atque academica, in varias abiit partes cum in explicanda tum in emendanda auctoris sui doctrina, atque ita perficere conata est, quod ille non perfecit. Nec tamen aristotelici philosophi per omnem seculorum decursum feliciores hac in re fuerunt, quam platonici. Quod enim Aristoteles videre vel praevidere sibi persuaserat, „*brevi tempore philosophiam plane absolutam fore*,“ id nec longo illo tempore factum est, quod media vocatur aetas, quamvis philosophi huius aetatis, partim Platonis partim Aristotelis vestigia sequentes, multum desudarent in absolvenda philosophia secundum principia dumvirorum illorum vel pura vel mixta inter se et cum principiis religionis christianae aut muhammedanae coniuncta. Nam Arabes quoque tum temporis philosophiae studiosissime operam dabant eademque vestigia sequebantur; nec tamen plus proficiebant, quam christianae religionis cultores.

§. 8.

Quorsum vero haec disputavimus? Nimirum ut ostenderemus exemplo duorum virorum, quos Cicero recte principes philosophorum veterum appellavit, scholarumque celeberrimarum ab illis institutarum, quam vana sit spes, philosophiam ita perficiendi, ut iure meritoque plane absoluta dici possit. Quodsi quis opponat, id, quod a philosophis prisca et mediae aevi haud effectum sit, a recentioris aetatis philosophis esse effectum: nobis vicissim quaerere liceat, quisnam eorum priores philosophos ita superaverit, ut omne tulisse punctum in philosophando omnibus videretur? Estne Cartesius an Spinoza? Lockius an Leibnitiuss cum Wolfio suo? Kantius an qui eum ab initio quidem secuti sunt, paullo post autem eius castra deseruerunt et propria quaedam castella sibi extruxerunt? Attamen omnes hi philosophi ita inter se pugnant atque partim etiamnum pugnant, ut non nisi precario sumi queat, unum ex illis philosophiam prorsus perfecisse aut plane absolvisse.

§. 9.

Sed fallimur egregie. Audivimus enim nuperrime, quod a summis ingeniis nunquam et nullibi effici potuerit, id hoc ipso tempore Berolini ab uno homine virtutibus omnium philosophorum, qui ipsum antegressi sint, instructo esse effectum. Nuntiatum est nobis tantum miraculum in dissertatione optime conscripta ac propterea ab ordine philosophorum amplissimo, qui Berolini floret,

metaphysicae. Quodsi haec cum logica comparatur, omnino dici potest, logicam ab Aristotele et senioribus philosophis multo magis perfectam fuisse, quam metaphysicam. Attamen et logica hucusque nondum plane absoluta est, ut recentissima eius compendia satis probant.

praemio ornata hisce verbis elegantissimis: „Perfectio ipsa et ab-
 „solatio [philosophiae] sane relicta est viro, nostri temporis summo
 „maximoque philosopho, Georgio Guilielmo Friderico He-
 „gelio, qui non modo tres Kantianas partes, sed etiam physicorum
 „veterum simplicitatem, Platonis artem dialecticam et amplitu-
 „dinem, Aristotelis notionum concretionem et distinctionem, Spi-
 „nozae excelsitatem, et denique Leibnitii et Fichtii spiritualitatem,
 „nec non Schellingii naturae cognitionem, omnes sane in se uno
 „colligit coniungitque.“⁵⁾ — O felices Berolinenses! O Borussos
 terque quaterque beatos! Sophiae templum apud vos iam exstruc-
 ctum est perfectissimum. Scientia absoluti, quam nemo antea ab-
 solvere potuerat, tandem in urbe vestra regia est absoluta. Et a
 quonam? „Ab Heroe eximio, qui Herculis instar dubitationis
 „dracones tam facili labore compressit et suffocavit, ut non nisi
 „farcimina gottingensia manibus contrectare videretur,“ ut nuper
 cecinit poeta quidam berolinensis, tanti herois dignissimus praeco,
 cui rident omnes Musae et Gratiae marchiae brandenburgicae.
 Descendite igitur de coelo, quicumque olim philosophando gloriam
 aliquam adepti estis, et veneramini flexis genibus novum hunc
 Mystagogum! Detrahite corollas capitibus vestris impositas et
 nectite ex iis omnibus coronam, qua condecoretur hic unus et
 unicus idemque aulicus Philosophus, in terris quidem sabulosis
 adhuc versans, sed iamiam instar poetae veteris itidem aulici

Sublimi feriens sidera vertice!

⁵⁾ Vid. *dissertatio de idealismo seu philosophia ideali*, a fa-
 cultate philosophica universitatis berolinensis [h. e. ab Hegelio
 ipso] praemio ornata. Berol. 1826. 4. pag. 47. Anctoris nomen est
 quidem valde ominosum; appellatur enim Ruffmann. Sed pubis,
 quam lectoribus obtulit, est longe dulcissima, quapropter etiam
 Magistro Optimo Maximo imprimis dicata est.

XIV.

De catholicismo et protestantismo, imprimis philosophico.¹⁾

§. 1.

Philosophiam inter et theologiam tam arctus est nexus, ut limites utriusque disciplinae vix accurate duci queant. Philosophi enim semper de deo philosophati sunt, adeoque integram scientiae suae partem theologiae nomine insigniverunt. Quid? quod multi veterum philosophorum, imprimis ii, qui ex Stoa sunt profecti, philosophiam ipsam ita finiverunt, ut eam rerum divinarum atque humanarum scientiam dicerent. Quamvis autem philosophi res divinas alio modo pertractarent et placita sua his de rebus alio ex fonte derivarent, quam theologi, illi nimirum ex sola ratione, hi contra ex sacris quibusdam scriptis: negari tamen non potest, magnam istorum placitorum partem insignem habere similitudinem cum theologorum decretis, quae fortasse hanc quoque ob causam non secus atque illa appellantur dogmata. Nam in utrisque multa inest *δοκσις*, a qua, vel a verbo *δοκειν*, et *δογματα* et *δογματικη* et *δογματισμος* nomen duxerunt. Theologi vero, si vel dogmata sua ex fonte quodam altiori haurire sese contenderent, argumenta tamen, quibus ea comprobarent et commendarent, ut a ratione facilius agnoscerentur, omnia ex principiis repetierunt, quae philosophia ipsis subministraverat. Quinimo fuerunt cum inter theologos tum verò etiam inter philosophos, qui ea religionis revelatae dogmata, quae peculiari nomine mysteria vocantur, logicis artibus et ideis metaphysicis in subsidium vocatis, si non penitus explicare et rite demonstrare — quod fieri non posse, quia rationem illa plane superarent, modeste fatebantur — certe aliquo modo illustrare et ad intelligendam eorum vim aptiora reddere studerent.²⁾

1) Ed. 1. Lipsiae, 1829. 4. Vid. nota 1. ad commentatt. VIII. et X.

2) Conf. lexicon nostrum philosophicum P. I. et V. sub voce *Dreieinigkeitt*.

§. 2.

Quae cum ita sint, profecto mirum non est, quod duplex illa sentiendi, cogitandi ac iudicandi ratio, quam theologi *catholicismi* et *protestantismi* nomine appellarunt, non theologis solum, sed etiam philosophis propria fuit. Bene quidem scio, voces istas proxime ad ecclesiae constitutionem et disciplinam quandam insigniendam esse usurpatas. Verumenimvero quum ecclesia non sola per se vivat ac vigeat, sed cum civitate, cum schola, cum tota denique vita humana arctissime sit coniuncta: id, quod illi proprium fuit, facile potuit transire ad philosophorum scholas. Imo si rem altius indagaveris, duplicem illam rationem, catholicam nempe et protestanticam, multo ante societatis christianae, quae nomen ecclesiae sibi vindicavit, originem in omni societate humana et imprimis in virorum doctorum de rebus divinis atque humanis disputantium coetu facile invenies. Quod ut clarius appareat, primum exponemus, quae sit vera catholicismi et protestantismi natura, sive intra sive extra ecclesiam eique inservientem theologiam reperiantur. Tum vero utriusque indolem, philosophiae praesertim ratione habita, explicabimus.

§. 3.

Catholicismus, universe spectatus, ea est sentiendi, cogitandi ac iudicandi de rebus divinis et humanis ratio, quae unice ita dominari vult, ut omnem aliam tamquam spuriam, perversam et perniciosam condemnet. Hinc potest etiam dici — sit venia verbis — *despotismus idealis*, e quo *realis* ille, qui suas opiniones suamque doctrinam vi tueri adeoque secus sentientes ac docentes ferro flammisque delere studet, facile nascitur. Qui enim in animos hominum dominari cupiunt, ii proni sunt ad imitanda illorum exempla, qui dominium in terras vel maria affectant. Non dicto, sed interdicto, non scriptione, sed proscriptione, non argumento, sed arbitrio, non persuasione, sed percussione utuntur in diiudicandis ac refutandis aliorum sententiis. Hinc apud eos auctoritas quam maxime valet. Lubentissime provocant ad viros, qui olim eodem modo, si non vere cogitarunt et iudicarunt, certe cogitasse et iudicasse videntur. Doctrinam suam considerant ac praedicant tamquam rem continua traditione vel successione haereditaria acceptam, quam servare integram et incorruptam quovis modo, fas sit nefasve, liceat. Si quis igitur in eam accuratius inquirere eiusque partem aliquam, quod minus recte se habere videatur, emendare voluerit, eius conamina scelerosa vocant et sacrilegii instar punienda censent.

§. 4.

Quae quidem sentiendi, cogitandi ac iudicandi ratio quam aliena sit a verae doctrinae principiis, quamque contraria ipsis na-

turae legibus et genuino erga deum hominesque amori, quem religio praecipit, non est quod multis demonstramus. Animus enim humanus ita est a natura comparatus, ut neque in cognoscendo neque in agendo progredi ad melius et semet ipse possit perficere, nisi plena gaudeat libertate in usu facultatum suarum omnium. Licere igitur debet, cuicumque libet, inquirere in omnes ac singulas doctrinae cuiusdam, sive sacra sive profana appelletur, partes. Denuo semper principia doctrinae sunt eruenda et excutienda, denuo semper argumenta ex iis deducta perscrutanda et examinanda. Hinc etiam placita vel dogmata fundamentis illis superstructa aut in meliorem formam redigenda sunt, si minus bene conformata, aut prorsus reiicienda, si rationis sanae praeceptis plane contraria reperiantur. Iam vero hic sentiendi, cogitandi ac iudicandi modus *protestantismi* nomine ex mea quidem sententia recte insignitur. Intercedit enim et contradicit — quod vulgo protestari appellant — simulatque homo aliquis mentem humanam normae cuidam externae ita adstringere cupit, ut ne latum unguem quidem ab ea discedere liceat. Deprecatur arbitrii humani auctoritatem in omni scientiae genere, non nisi rationis auctoritatem agnoscens. Ratio enim, hominibus divinitus data, ipsius numinis divini auctoritatem obtinet, quoniam dei voluntatem, antiquiorem illam et augustiorem omni humana voluntate vel ore vel literis promulgata, a mundi quasi primordiis inde humano generi manifestavit. Hinc ratio deo potius quam hominibus obtemperandum, eademque, omnibus accurate perpensis, non nisi bonum tenendum esse iubet. Nihil autem bonum, quod non verum et rectum et naturae humanae accommodatum.

§. 5.

Quae cum ita sint, nemo profecto, qui sanae mentis et probi animi est, infitias ire poterit; hunc protestantismum illi catholicismo in omni arte ac disciplina, in omni adeo vitae genere, sive domesticam et civilem, sive ecclesiasticam et scholasticam spectes, longe praeferendum esse. Sed inprimis philosophiae ea sentiendi, cogitandi et iudicandi ratio, quam protestanticam appellavimus, unice apta est. Quid enim aliud est philosophia quam sapientiae studium? Quomodo autem sapere aut sapientiae certe studere potest is, cui non omnibus in rebus suo uti licet iudicio, cui lege quadam externa vel auctoritate hominis cuiusdam aut coetus praescriptum est, quid verum, quid falsum, quid rectum, quid pravum haberi debeat? Hinc mirabitur fortasse quispiam, quod *catholicismi philosophici* mentionem fecerimus, cum philosophia illam sentiendi, cogitandi et iudicandi rationem, quam catholicam nominavimus, natura sua prorsus respuere videatur. Nihilo tamen secius fuerunt etiam inter philosophos, qui catholicismo quoad ipsam philosophiam dediti essent eumque commendare ac propagare viribus omnibus allaborarent. Id ut probetur, percurramus iam rapido

gressu philosophiae historiam, quippe quae vestigia catholicismi plurima continet.

§. 6.

Celeberrima fuit apud veteres schola philosophorum, quam Pythagoras in Magna Graecia instituerat. Quamvis autem haec schola protulerit viros egregios, qui docendo et agendo optime meriti sint cum de literis tum etiam de civibus suis: fuere tamen inter huius scholae sectatores haud pauci, qui nimio fervore auctoris vestigia premerent ipsiusque verbis plus tribuerent, quam par esset. Patet hoc ex eo, quod Cicero *de natura deorum* I, 5. refert. Ait enim: „Nec vero probare soleo id, quod de Pythagoreis accepimus; quos ferunt, si quid affirmarent in disputando, quum ex iis quaereretur, quare ita esset, respondere solitos: „*Ipse dixit*. Ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio praeciudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas.“ En *catholicismi philosophici* prima vestigia! Apud quem enim opinio praeciudicata tantum potest, ut in disputando de rebus philosophicis etiam sine ratione valeat auctoritas cuiuslibet hominis: is profecto sequitur eam sentiendi, cogitandi et iudicandi rationem, quam paullo ante catholicam diximus. Imo iam adest — si ita dicere licet — *papismus philosophicus*. Pythagoras enim istis asseclis videbatur eandem habere vim ac dignitatem, quam Papa multo post sibi arrogavit in ecclesia romano-catholica. Putabant, illum falli non posse. Propterea non nisi *Αυτος εσα* respondebant, si quis quaereret, cur hoc vel illud affirmarent.

§. 7.

Pythagoreis istis valde similes fuerunt multi *Platonici*. Venerabantur enim auctorem scholae suae numinis instar ac propterea et ipsum divinum appellabant. Imo narrabant, Perictionem, matrem Platonis, cum adhuc virgo fuisset, non ab Aristone, qui vulgo pater eiusdem habitus sit, sed ab Apolline gravidam esse factam, quoniam putabant, tantum ac talem virum ab homine non potuisse procreari. Vid. *Diogenes Laertius* III, 1. 2. ubi ad testimonia Speusippi, Clearchi et Anaxilidis provocatur ac deinceps additur, Aristonem post impraegnationem illam divinam Perictionem *καθαραν γαμον φυλαξαι εως της αποκονησεως*, nimirum ut foetus divinus ab omni macula humana purus servaretur. Ut igitur Pythagoras a quibusdam pro Apolline ipso, ita Plato certe pro Appollinis filio habitus est. Eo minus autem mirari debemus, quod iidem Platonici in verba magistri tamquam oracula divina non secus iurarent ac Pythagorei isti, aegreque admodum ferrent, si quis doctrinam platonice emendare studeret vel ab ea prorsus recedere auderet. Quomodo enim tantus et talis vir ulla in re falli potuisset! — Non desunt igitur in schola platonica vestigia eiusdem catholicismi et papismi, quem in pythagorica deprehendimus.

§. 8.

Si quis autem quaesiverit, cur hac in causa socraticae scholae, e qua platonica manavit, mentionem non fecerimus, facilis est responsio. Socrates enim scholam proprie sic dictam nequaquam instituit, sed potius vario modo variis de rebus disseruit, utcumque ipsi opportunum videretur. Hinc factum est illud, quod Cicero iam bene observavit et explicuit *de oratore* III, 16: „Nam, quum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus aliud aliud adprehenderat: proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se et multum disiunctae et dispares, quum tamen omnes se Socraticos et dici vellent et esse arbitrantur.“ Quamvis igitur discipuli Socratis magistrum admodum diligenter ac venerarentur, multum tamen aberant a superstitione illa veneratione, quae jurat in verba magistri; idque eo magis, cum Socrates ipse discipulos suos saepenumero ad contradicendum provocasset. Sic v. c. in *Platonis Phaedone* (opp. vol. I. pag. 207. ed. Bip.) Simmiam et Cebetem his verbis alloquitur Socrates: *Ἰμεῖς μὲντοι, ἂν ἐμοὶ πεθῆσθε, μικρὸν φροντισάντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον, εἰ μὲν τι ὑμῖν δοκῶ λέγειν ἀληθές, σὺννομολογήσατε· εἰ δὲ μή, παντὶ λόγῳ ἀντιτείνετε, εὐλαβούμενοι ὅπως μὴ ἐγώ, ὑπὸ προθυμίας ἕμα ἑάντων τε καὶ ὑμᾶς ἐξαπατήσας, ὥσπερ μελιττα τὸ κεντρὸν ἐγκαταλίπων οἴχησμαι.*

§. 9.

Non multo autem post platoniam alia est instituta philosophorum schola ab Aristotele, Platonis discipulo longe praestantissimo ac celeberrimo. Atque hic quidem nullo modo referendus est ad illos Platonicos, de quibus paullo ante diximus. Quamvis enim Aristoteles plurimum deberet institutioni Platonis, tamen ausus est in dubium vocare eius doctrinam atque in philosophando aliam plane ingredi viam. Missis ideis, quarum ope Plato cuncta coelestia et terrestria amplecti atque explicare studuerat, Stagiritis contra experientia duce usus est, demonstratione logica simul in auxilium vocata. His adminiculis instructus universam cognitionem humanam pertractavit et philosophiam inprimis in formam artis omnibus numeris absolutae redigere conatus est.³⁾ Hinc longa enata controversia inter philosophos platonicos et aristotelicos, cuius vicissitudines enarrare non est huius loci. Quamvis autem isti contradicerent, apud hos tamen Aristoteles sensim sensimque tantam nactus est auctoritatem, ut multi ex eius sectatoribus persuasum sibi haberent, magistri doctrinam nullo modo corrigi ac perfici, sed tantum accuratius explicari et illustrari posse.

³⁾ Conf. commentat. praeced. huius collectionis.

Propterea longos scripsere commentarios, quibus fere nihil agent, nisi ut multis verbis dicerent, quod ille paucis.⁴⁾

§. 10.

Sed dominium universale (uti Quinctilianus in *oratoria institutione* II, 13. το καθολικον reddit) Aristoteli tum demum contigit, quum Christiani mutuo quasi fervore cum Iudaeorum et Arabum scholis ad normam eius philosopharentur atque dogmata religionis suae ope logices et methaphysices aristotelicae exponere, probare et adornare studerent. Tum enim Aristotelis effata omnino oraculorum vim obtinuerunt et cum oraculis divinis tam arctae coniuncta sunt, ut illi philosopho contradicere non minus periculosum esset, quam Mōsi et Prophetis, Christo et Apostolis adversari. Hinc media, quae dicitur, aetas duos quasi Papas agnovit, unum ecclesiasticum et visibilem, alterum scholasticum et invisibilem.

§. 11.

At proh dolor! quam vana est gloria mundi! quam fragilis dominatio, quae naturae humanae repugnat! Uti enim restauratio literarum et emendatio sacrorum saeculis quinto et sexto decimo post Christum natum inchoata imperium Papae ecclesiastici labefactavit, ita eadem rerum conversio Papam scholasticum e solio suo prorsus deiecit. Et cum ab illo inde tempore protestantica sentiendi, cogitandi ac iudicandi ratio tantos progressus in orbe terrarum fecerit, ut non solum in ea ecclesia, quae ab ipsa naem habet, sed etiam in ecclesia catholica, frustra ipsi per tria saecula et quod excurrit oblucente, fautores ac patronos quam plurimos adepti sit: in philosophia quoque ista ratio tantopere invaluit, ut nullus recentiorum philosophorum eodem modo ut Aristoteles ingenia hominum in potestatem suam redigere potuerit. Cartesius, Spinoza, Lockius, Leibnitius, Wolfius et Kantius invenerunt quidem multos laudatores et sectatores; sed nullus eorum tam late et tam diu regnavit, ut iure meritoque eum papam philosophicum dicere possis. Ex iis autem, qui post Kantium de im-

⁴⁾ Epicuri quoque schola susperstitiosae magistri venerationi admodum dedita erat. Numenius enim apud Eusebium (*praep. evang.* XIV, 5.) refert, in ista schola παρανομημα και ασβημα habitum esse, si quis a magistri doctrina recederet. Hinc Seneca (*ep.* 33.) ait: „Quidquid dicit Hermachus, quidquid Metrodorus, ad unum scil. Epicurum refertur; omnia, quae quisquam in illo con-
„tubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt.“ Secus erat in Zenonis schola. Stoici enim seriores in multis rebus discedebant ab antiqua disciplina. Cum autem hae duae scholae non eandem auctoritatem nactae sint, quam academica et peripatetica, non opus est, ut de iis fusiuss disseramus.

perio certantes prae ceteris celebrati sunt, unus alterum tam cito debellavit vel, uti quidam eorum (Fichtius) dicere solebat, annihilavit, ut dubius haeream, an ulli eorum vel papulae nomen et auctoritatem tribuam. Nam et contra Hegelii auctoritatem Schellingius, Herbartus, Bachmannus, aliique multi ita insurrexerunt, ut iam plures e discipulorum numero magistrum deseruerint. Actum igitur est de catholicismo philosophico; emortuus et conclamatus est, nec redibit unquam in vitam, nisi forte post resurrectionem mortuorum omnium in nova republica hierosolymitana, si quem ea locum philosophis concesserit.

§. 12.

Iam vero sunt quidem inter nostrates, qui hac de re non minus conquerantur, quam catholicismi ecclesiastici amatores de huius ruina iamiam imminente. Dolendum esse aiunt, quod philosophi huius aetatis nimis a se invicem dissentiant, quoniam hoc dissensu et dignitas et utilitas philosophiae ita immiunatur, ut scientia haec, quae regina caeterarum disciplinarum haberi velit, ne ancillae quidem ministerium iis in posterum praestitura sit. Sed egregie falluntur, qui hunc in modum iudicant. Alenda et excitanda, acuenda et exercenda sunt ingenia hominum, ut ad altiora semper eritantur, neque unquam adquiescant in iis, quae iam parta sint, sed potius solliciti quaerant de iis, quae adhuc parienda restent. Dignitas autem et utilitas philosophiae in eo potissimum est posita, quod magis quam ulla alia disciplina ingenia hominum alit et excitat, acuit et exercet, quoniam in principia aliorum omnium inquirere atque ita cavere debet, quae minus pro lubitu principii loco ponatur, quod adhuc dubium sit et ambiguum. Sed hanc ipsam ob causam philosophum inprimis ab illa vanitate abhorreere oportet, quae ei persuadeat, sua opera perfectam esse scientiam et absolutam, suo igitur imperio subicienda esse ingenia hominum, ne forte aberrant a scopo et falsum pro vero arripiant. Summus enim et perniciosissimus error in omni scientiae genere est is, qui veritatis fundamentum et praesidium in auctoritate quaerit. Huic errori qui dediti sunt, omnino servo illi pecori adnumerantur, quod respuit philosophia non secus ac poesis notissima formula:

Odi profanum vulgus et arceo!

XV.

*De formulis, quibus philosophi stoici summum bonum
definierunt.¹⁾*

§. 1.

Veteres philosophi, qui non solum in rerum naturalium causas inquirebant ac propterea *physici* appellabantur, sed etiam vitae humanae, quatenus moribus et legibus regitur, rationes explorabant et propterea *ethicorum* nomine insigniebantur, a recentioribus eo quam maxime differebant, quod ab initio doctrinae moralis non primam quamdam legem, sed potius ultimum quendam finem investigare atque ex hoc demum illam derivare conabantur. *Prima* igitur quaestio ethicae antiquae erat haec: *Τι ἐστι τὸ τέλος* — *quis est finis?* scilicet omnium actionum humanarum (*τελος τῶν πράξεων*) vel omnium bonorum, quae homines agendo appetunt (*τελος τῶν ἀγαθῶν*). Istum autem finem eandem ob causam *summum* quoque *bonum* (*τὸ ἀκροῦτατον ἀγαθόν*) vel *ultimum bonorum* (*τὸ ἑσχατόν τῶν ἀγαθῶν*) nuncupabant. Hinc et hominem eiusque appetitus cum reliquis animalibus eorumque appetitibus comparare solebant, ut omnium quasi complexum vel fontem bonorum cognoscerent atque exinde illud bonum delibarent, quod homini praecaeeteris esset appetendum.

§. 2.

Quamvis autem veteres philosophi in hac quaerendi via et ratione fere omnes convenirent, tamen in constituendo ipso illo bono plurimum a se invicem discedebant. Alii enim voluptatem, gaudium, hilaritatem, felicitatem vel beatitudinem (*ἡδονήν, χάραν, εὐθυμίαν, εὐδαιμονίαν, μακαριότητα*) alii indolentiam vel animum omni dolore, angore, terrore liberum (*ἀπορίαν, ἀσχησίαν, ἀσάμβαν, ἀταραξίαν*) alii scientiam vel mentis aciem, qua verum cerneretur (*ἐπιστήμην, θεωρίαν*) alii virtutem (*ἀρετήν*) sive solam sive cum uno vel altero ex illis coniunctam pro summo bono habebant, ita ut huius boni ideam singuli philosophi secundum suam ipsorum

¹⁾ Ed. 1. Lipsiae, 1834. 4. Vid. quae ad commentt. VIII. et X. primo loco sunt notata.

indolem conformasse et, quod cuique commendatissimum esset, id aliis quoque tamquam summum et optimum adeoque omnibus, qui saperent, exoptatissimum commendasse viderentur. Fuerunt etiam, qui finem et scopum (το τέλος και τον σκοπον) quique finem et, si ita dicere licet, subfinem (το τέλος και το υποτελες vel την υποτελίδα) distinguerent. ²⁾

§. 3.

Sed nolumus iam hanc rem ipsam, quippe quae longioris est indagationis, ut vel ex Ciceronis libris de finibus bonorum et malorum apparet, pertractare. Id tantummodo nobis est propositum, ut formulas, quibus *philosophi ex porticu* utebantur ad summum bonum definiendum, accuratius exponamus. Quamquam enim *Stoici* in re ipsa fere sentiebant, magnopere tamen dissensus videretur quoad verba seu formulas, quibus eam enuntiabant. Ne igitur dissensus hic verbalis, ut logici dicunt, habeatur pro reali, quod iam antiquitus factum esse constat: afferamus istas formulas earumque vim penitus exploremus.

§. 4.

Ac primo quidem Zeno Cittieus, scholae stoicae clarissimus auctor, summum bonum in eo collocavit, quod uno vocabulo *ὁμολογια* vel (Cicerone *de fin.* III, 6. interprete) *convenientia* dictum est. Quod quale sit, ex Ioannis Stobaei *eclogis* (II, 7. p. 132 ed. Heer.) patet, ubi pleniōr formula, qua Zeno ipse usus esse videtur, his verbis est enunciata: Το τέλος ὁ μὲν Ζηνων ὄντως ἀπεδωκε, το ὁμολογουμένως ζῆν. Τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἓνα λόγον καὶ συμφωνῶν ζῆν. Quapropter illa *ὁμολογια* a quibusdam etiam *συμφωνια*, consonantia, est appellata. Est igitur haec convenientia vel consonantia nihil aliud, quam *perfecta virtus*, certe ex sententia Senecae. Hic enim in *epistola XXXI.* ad Lucilium suum disertis verbis ait, perfectam vitutem esse „*aequalitatem ac tenorem* „*vitae per omnia consonantem sibi.*“ Eadem autem *sapientia* quoque dici potest. Nam in *epistola XX.* idem auctor rectissime ait: „Quid est sapientia? *Semper idem velle atque idem nolle;* „licet illam exceptiunculam non adicias, ut rectum sit, quod velis. „Non potest cuiquam semper idem placere, nisi rectum.“ — Si quis igitur vellet ex ista formula derivare summam legem moralem, haec ita se haberet: *Vive convenienter!* i. e. accommodate ad unam sibi que semper consonam rationem. „Ut enim histrioni actio, „saltatori motus, non quivis, sed certus quidam est datus: sic vita „agenda est certo genere quodam, non quolibet; quod genus con- „veniens consentaneumque dicimus.“ Cicero *de finibus* III, 7: Neque negari potest, hominem, qui ita vivat, dignum fore, qui ab Horatio „*integer vitae scelerisque purus*“ praedicetur.

2) Conf. comment. X. huius collectionis.

§. 5.

Verumenimvero ista formula nimis brevis ac simplex, imo ieiuna, quasi succo et sanguine careret, videbatur iis, qui post conditorem scholae stoicae in eadem porticu philosophiam docebant. Emendare igitur eam atque ampliorem facere studebant addito vocabulo *naturae*. Quorum primus fuit Cleanthes ille celeberrimus, cuius egregium hymnum in deum non ita pridem vernaculo sermone reddere conati sumus.³⁾ Stobaeus nempe loco paulo ante laudato hunc in modum pergit: *Οἱ δε μετα τούτου — Zenonem puta — προσδιαιθροντες ὄντως ἐξεφερον, ὁμολογουμενος τη φύσει ζην, ὑπολαβοντες ελαττον ειναι κατηγορημα το ὑπο του Ζηνωνος ἦθεν. Κλεανθης γαρ πρωτος διαδεξαμενος αυτου την ἀρεσει προσεθηκε τη φύσει, και ὄντως απεδωκε· τελος εστι το ὁμολογουμενος τη φύσει ζην.* Unde nata est notissima illa formula legis summae moralis: *Naturae convenienter vive!* Errat igitur Diogenes Laertius (VII, 87.) qui hanc formulam non solum Cleanthi, sed etiam Zenoni tribuit, tamquam utrique communis fuisset. Verba eius sunt haec: *Πρωτος ὁ Ζηνων εν τῷ περι ανθρωπου φύσεως τελος ειπε το ὁμολογουμενος τη φύσει ζην, ὁπερ εστι κατ ἀρετην ζην. Ἀγει γαρ προς ταυτην ἡμας ἡ φύσις. Ὁμοιως δε Κλεανθης εν τῷ περι ἡδονης.* Provocat quidem auctor ad illius librum de natura hominis, qui, ut alia eiusdem scripta, periit. Quapropter Heerenius in editione sua eclogarum stobaeanarum coniecit, fieri potuisse, ut conditor scholae stoicae uno loco scriptorum suorum breviorum formulam (ὁμολογουμενος ζην) alio longiorem (ὁμολογουμενος ζη φύσει ζην) proposuerit. Sed haec coniectura parum est probabilis, cum Stobaeus, multo accuratior hac in causa quam Laertius, non solum formulas utriusque philosophi distinguat, sed etiam rationem afferat, quae discipulum impulerit, ut a formula praeceptoris discederet aliamque effingeret.

§. 4.

Haec tamen ipsa formula nequaquam est melior, sed potius deterior, quam illa, cum ambiguitate quadam laboret, quae, ut fieri solet in philosophorum scholis, etiam controversiae ansam praebuit. Quaesitum enim est, de quam natura in hac formula sermo esset, utrum de universa omnibusque rebus communi, an de hominis natura in specie. Ad hanc quaestionem teste eodem Laertio ipsi Stoici vario modo respondebant. Ait enim ille (VII, 89): *Φύσιν δε Χρυσαιππος μεν εξακουει, ἢ ακολουθως δε ζην, την τε κοινήν και ιδίως την ανθρωπινην· ὁ δε Κλεανθης την κοινήν μοιην εκδεχεται φύσιν, ἢ ακολουθειν δει, ουκει· δε και την επι μερους.* Verumenimvero haec differentia secundum Stoicorum physiologiam, quae simul theologiam et anthropologiam amplectebatur, non erat magni momenti. Natura enim universa sive το παν ex mente illorum philo-

³⁾ Conf. comment. IX. huius collectionis.

sophorum cum numine divino tam arcte est coniunctum, ut utrumque unum idemque esse dicerent, quamvis diversis nominibus nuncupatum. Ita Seneca *de beneficiis* IV, 7: „Quid aliud est,“ inquit, „natura, quam deus et divina ratio, toti mundo et partibus eius inserta?“ Quapropter et Stoici totum mundum *ουσιαν θεου* appellabant et naturalem legem vim divinam vel deum ipsum esse censebant recta imperantem prohibentemque contraria. Conf. Diog. Laert. VII, 148. et Cic. *de nat. dd.* I, 14. Cum autem homo eiusque natura tamquam pars communi illa seu universa natura comprehendatur, secundum eandem doctrinam philosophorum stoicorum naturae convenienter vivere, nihil aliud est quam naturali legi vel deo ipsi recta imperanti prohibentique contraria obtemperare, adeoque honeste vivere, virtuti studere, abhorreere a vitio. Hinc etiam Stoici dicebant, omnes istas formulas το ὁμολογουμένως ζῆν, το κατά φύσιν ζῆν, το κατ' ἀρετὴν ζῆν, το καλῶς ζῆν, το εὖ ζῆν, unam eandemque habere vim (ισοδυναμεῖν). Conf. Stob. *eccl.* II, 7. pag. 138.

§. 7.

Nihilo tamen secius Chrysippus, tertius scholae stoicae praesul, qui porticum Stoicorum ita fulsisse putabatur, ut de eo dicerent: *Εἰ μὴ ἦν Χρυσίππος, οὐκ ἂν ἦν στοα*, novam et meliorem formulam proponere studuit. Conf. Cic. *acadd.* II, 24. Laert. VII, 87. et 183. Stob. *eccl.* II, 7. pag. 134. Pergit enim is, quem ultimo loco nominavimus, hunc in modum: Ὅπερ — nempe id, quod antecessor tamquam τέλος constituerat — ὁ Χρυσίππος, σαφές τερον βούλομενος ποιῆσαι, ἐξηγεῖται τὸν τρόπον τούτων ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων. Quis autem est, qui non videat, hanc formulam neque novi neque melioris quid afferre? Naturam enim ipsa quoque commendat tamquam summam normam actionum humanarum. Si vero ea, quae natura accidunt, quatenus experientia duce cognoscuntur, vitam nostram regere debent: nescio an hoc modo certa et constans actionum regula inveniri queat. Ea enim, quae secundum experientiam natura accidunt, sunt tam varia et saepenumero sibi opposita, ut vix quisquam exinde eliciat, qua ratione omni tempore ac loco agendum sit, ut summum finem assequatur.

§. 8.

Idem fere valet de formula Diogenis Babylonii, Stoici celeberrimi, qui non solum Athenis philosophiam docuit, sed etiam, una cum Carneade et Critolao ab Atheniensibus Romam missus, ibi cum senatu de rebus publicis transegit. Dixit nempe, finem esse το εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ, ut Laertius ait, vel secundum Stobaeum, τὴν εὐλογιστίαν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ. Huic autem formulae magna ambiguitas inest, ne dicam contradictio. Nam si ea, quae secundum naturam (κατὰ φύσιν) sunt, eligenda sunt, ut naturae convenienter vivas: fieri

non potest, ut eadem quoque non eligantur i. e. reiiciantur. Reicienda potius sunt ea solummodo, quae contra naturam (*παρά φύσιν*). Sin autem illa ipsa, quae secundum naturam, partim eligenda partim reicienda essent: alia regula adesse deberet, secundum quam electio et reiectio fieret, ut bona ratione vel prudenter (*ευλογως*) eligerès et reiicerès, prout unum alteri praestaret.

§. 9.

Hinc etiam alius Stoicus, Antipater Tarsensis, qui a quibusdam et Sidonius appellatur, illam formulam, ut videtur, corrigere studens, aliam proposuit. Idem enim auctor (Stobaeus l. l.) refert, hunc philosophum docuisse, finem esse *το ζην εκλεγομενους μεν τα κατὰ φύσιν, απεκλεγομενους δε τα παρά φύσιν διηγεως*. Voluit igitur hic Stoicus, ut semper vel continuo (*διηγεως*) ea, quae secundum naturam, eligerentur, contraria autem reiicerentur. Et recte quidem; alias enim naturae convenienter vivi sapientisque constantia obtineri omnino non posset. Correxerat igitur eatenus formulam praecedentem, quae postulabat *την ευλογιστιαν εν τη των κατὰ φύσιν εκλογη και απεκλογη*, quamvis electio et reiectio eorum, quae secundum naturam sunt, simul fieri nequeat.

§. 10.

Sed unus adhuc commemorandus est Stoicus, qui a superioribus plane discessit, certe quoad verba, quibus formulam suam ad designandum summum bonum composuit. Teste enim eodem auctore, cui etiam Diogenes Laertius (VII, 88.) adstipulatur, Archedemus Tarsensis statuit, finem esse *το παντα τα καθηκοντα επιτελοντα ζην*. Iam cum *το καθηκον* (quod pertinet ad aliquem vel quod decet aliquem) apud Graecos in doctrina de moribus idem significet, quod Latini officium dicunt: manifestum est, hunc Stoicum in ratione potius, quae legibus ipsi propriis liberam voluntatem dirigentibus et iura et officia hominum constituit, quam in natura, cuius leges longe aliam vim habent, cum non libertatem sed necessitatem spectent, summum bonum adeoque et summam legem actionum humanarum quaesivisse. Meliorem igitur ingressus est viam in philosophando de rebus moralibus; quam illi Stoici, qui ambiguum naturae vocabulum formulis suis immiscuerant. Caeterum neque Laertius neque Stobaeus ullum alium huius scholae philosophum nominat, qui Archedemi vestigia hac in re persequutus fuerit. Videntur igitur posteriores Stoici hac in formula acquiescisse, quamdiu ipsorum schola floreret. Hinc etiam nos huic disquisitioni finem iam imponamus.

APPENDIX

continens catalogum librorum germanica lingua ab eodem auctore scriptorum.)*

1. **Briefe über die Perfekibilität der geoffenbarten Religion.** Jena u. Leipzig, 1795. 8. Anonym. N. A. Gesammelte Schriften. Bd. 1. Nr. 1.
2. **Siebzehnter und Ietzter Brief über die Perfekibilität der geoffenbarten Religion.** Wittenberg u. Leipzig, 1796. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 1. Nr. 2.
3. **Ueber den Zusammenhang der Wissenschaften unter sich und mit den höchsten Zwecken der Vernunft. Eine Vorlesung. Nebst einer Abhandlung über den Begriff einer Enzyklopädie.** Jena, 1795. 8.

*) *Secutus sum in hoc catalogo construendo temporis ordinem, quo libri isti sunt editi. Exceptio tamen ab hac regula facta est tum, quum liber quidam non uno volumine absolutus erat, sed pluribus iisdemque diverso tempore editis constabat. Caeterum collectio horum librorum, quae Brunopoli inde ab a. 1830 prodiit atque iam sex voluminibus constat, nondum finita est. Continet enim non nisi libros theologicos, politicos et iuridicos auctoris. Si quis vero miretur, me tot libros diversissimi argumenti conscripsisse, is meminerit velim, me vere beatum non nisi tum fuisse, quum ideis occupatus, ut eos decet, qui vitam vero impendunt, vel docens in cathedra starem vel scribens in cellula sederem. Tum enim mala, quibus haec vita nostra saepius angitur, aut plane non aut multo minus sensi, quam illis contingere solet, qui rebus ipsis unice occupantur. At si quis legere noluerit, quae scripserim, id nequaquam aegre feram. Scimus enim, quicumque calamo utimur, neque omnia omnibus scripta esse, neque omnia omnibus placere posse. Hanc igitur veniam non legendi, quae nos non attinent vel nobis non placent, petimusque damusque vicissim, ut cum Horatio loquar, cuius carmina mihi quidem aliisque multis admodum placent, attamen non omnibus omni tempore itidem placuerunt.*

4. Ueber den Einfluss der Philosophie, sowohl überhaupt als insonderheit der kritischen, auf Sittlichkeit, Religion und Menschenwohl. Eine Vorlesung. Nebst einer Abhandlung über den Begriff und die Theile der Philosophie. Jena, 1796. 8.
5. Ueber den wesentlichen Charakter der praktischen Philosophie. Eine Vorlesung. Nebst zwei Abhandlungen über Vernunftglauben und Herzensglauben, und über Orthodoxie und Heterodoxie. Jena, 1796. 8.
- 6—8. Versuch einer systematischen Enzyklopädie der Wissenschaften. Th. 1. Wittenberg u. Leipzig, 1796. 8. Th. 2. Jena u. Leipzig, 1797. Th. 3. Züllichau u. Leipzig, in 2 Bänden oder 10 Heften, 1804—19. Dieser Th. erschien auch unter dem besondern Titel: Enzyklopädisches Handbuch der wissenschaftlichen Literatur, ist aber nicht von mir allein, sondern in Gemeinschaft mit mehren Gelehrten (Imm. Meyer, Pöhlitz, Puchelt, Simon, Weber, Wrede, Zachariä und Zimmern) ausgearbeitet.
9. Von der Ueberzeugung nach ihren verschiedenen Arten und Graden. Jena, 1797. 8.
10. Und er soll dein Herr sein. 1. Mos. 3. 16. Ein Beitrag zur Berichtigung neuer Misverständnisse und zur Abstellung alter Misbräuche. O. O. (Jena) 1797. 8. Anonym.
11. Ueber das Verhältniss der kritischen Philosophie zur moralischen, politischen und religiösen Kultur des Menschen. Jena, 1798. 8.
12. Ueber Herder's Metakritik und deren Einführung in's Publikum durch den Hermes Psychopompos (Wieland's Merkur). O. O. (Leipzig) 1799. 8. Anonym.
13. u. 14. Aphorismen zur Philosophie des Rechts. B. 1. Jena (Leipzig) 1800. B. 2. Leipzig, 1811. 8. Dieser Bd. auch unter dem besondern Titel: Naturrechtliche Abhandlungen oder Beiträge zur natürlichen Rechtswissenschaft.
15. u. 16. Bruchstücke aus meiner Lebensphilosophie. Berlin u. Stettin, 1800—1801. 2 Samml. 8.
17. Philosophie der Ehe. Ein Beitrag zur Philosophie des Lebens für beide Geschlechter. Leipzig, 1800. 8. Anonym.
18. Briefe über die Wissenschaftslehre. Nebst einer Abhandlung über die von derselben versuchte Bestimmung des religiösen Glaubens. Jena (Leipzig) 1800. 8.
19. Briefe über den neuesten Idealismus. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre. Leipzig, 1801. 8.

20. Entwurf eines neuen Organons der Philosophie, oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntniss. Meissen u. Lübben, 1801. 8.
21. Ueber die verschiedenen Methoden des Philosophirens und die verschiedenen Systeme der Philosophie. Eine Beilage zum Organon. Meissen, 1802. 8.
22. Wie der ungemeine Menschenverstand die Philosophie nehme; an dem kritisch-philosophischen Journale der Herren Schelling und Hegel dargestellt von Zettel und Squenz. Buxtehude (Züllichau) 1802. 8.
23. Wie ist die Bezahlung der Honorarien für die Vorlesungen auf Universitäten einzurichten? Leipzig u. Züllichau, 1802. 8. Anonym.
24. Der Widerstreit der Vernunft in der Versöhnungslehre dargestellt und aufgelöst. Nebst einem kurzen Entwürfe zu einer philosophischen Theorie des Glaubens. Züllichau u. Freistadt, 1802. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 1. Nr. 3.
25. Versuch einer systematischen Enzyklopädie der schönen Künste. Leipzig, 1802. 8.
26. Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre. Züllichau u. Freistadt, 1803. 8. A. 2. Ebendas. 1819. A. 3. Leipzig, 1827.
27. Versuch einer neuen Eintheilung der Wissenschaften zur Begründung einer bessern Organisation für die höhern gelehrten Bildungsanstalten. Züllichau u. Freistadt, 1805. 8.
28. Kalliope und ihre Schwestern. Ein ästhetischer Versuch. Leipzig u. Züllichau, 1805. 8.
29. Distichen. Erstes Hundert. Ein neues Taschenbuch für Freunde des Scherzes und der Satyre. Germanien (Frankfurt a. d. O.) 1806. Taschenf. Anonym.
30. Ueber Staatsverfassung und Staatsverwaltung. Ein politischer Versuch. Königsb. 1806. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 3. Nr. 1.
31. Germania's Aufruf an ihre Philosophen, der unter ihnen herrschenden Anarchie und Antipathie ein Ende zu machen. Königsberg, 1806. 8.
- 32—34. System der theoretischen Philosophie. Th. 1. Logik oder Denklehre. Königsberg, 1806. 8. A. 2. 1819. A. 3. 1825. A. 4. 1833. Th. 2. Metaphysik oder Erkenntnisslehre. Ebend. 1808. A. 2. 1820. Th. 3. Aesthetik oder Geschmackslehre. Ebend. 1810. A. 2. 1823.

35. Programm zur Ankündigung der Vorlesungen [und zur Verteidigung der Syllogistik des Verfassers]. Königsberg, 1803. 4.
36. Von den Idealen der Wissenschaft, der Kunst und des Lebens. Königsberg, 1809. 8.
37. Ueber das Luftschiffen und das Tabakrauchen. Leipzig, 1810. 8.
38. Der Staat und die Schule. Oder Politik und Pädagogik in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zur Begründung einer Staatspädagogik dargestellt. Leipzig, 1810. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 3. Nr. 2.
39. Ueber die Beförderung des Wohllauts der deutschen Sprache. Leipzig, 1812. 8.
40. An meine Zuhörer und die Studirenden in Leipzig überhaupt. Nebst einigen Kriegsliedern. Leipzig, 1813. 8. (Aufruf zur Theilnahme am deutschen Befreiungskriege).
41. Ueber die Nothwendigkeit des Studiums der Kriegswissenschaften auf deutschen Universitäten. Leipzig, 1814. 8.
42. System der Kriegswissenschaften und ihrer Literatur enzyklopädisch dargestellt. Nebst einigen militarisch-politischen Abhandlungen. Leipzig, 1815. 8.
43. Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern. Leipzig, 1815. 8. A. 2. 1827.
44. Das Wesen und Wirken des sogenannten Tugendbundes und anderer angeblichen Bünde. Leipzig, 1816. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 3. Nr. 3.
45. Die Fürsten und die Völker in ihren gegenseitigen Forderungen. Nebst einer Zugabe, Ancillon's Schrift über Suveränität und Staatsverfassungen betreffend. Leipzig, 1816. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 3. Nr. 4.
46. La sainte alliance. Oder Denkmal des von Oestreich, Preussen und Russland geschlossnen heiligen Bundes. Leipzig, 1816. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 3. Nr. 5.
47. Olla potrida. Oder drei mal drei mal drei Grillen eines hypochondrischen Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts. Leipzig, 1816. 8.
48. Das Repräsentativsystem. Oder Ursprung und Geist der stellvertretenden Verfassungen; mit besonderer Hinsicht auf Deutschland und Sachsen. Leipzig, 1816. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 3. Nr. 7.
49. Mahnung der Zeit an die protestantische Kirche bei der Wiederkehr ihres Jubelfestes. Germanien (Altenburg u. Leipzig) 1817. 8. Anonym. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 1. Nr. 5.

- 50.—52. System der praktischen Philosophie. Th. 1. Dikäologie oder Rechtslehre. Königsberg, 1817. 8. A. 2. 1829. Th. 2. Aretologie oder Tugendlehre. Ebd. 1818. Th. 3. Eusebiologie oder Religionslehre. Ebd. 1819.
53. Handschrift, auf unbekannte Art aus St. Helena gekommen. Aus dem Französischen übersetzt, mit Anmerkungen und einer Nachschrift. Leipzig, 1817. 8. A. 1. u. 2.
54. Die Staatswissenschaft im Restaurationsprozesse der Herren von Haller, Adam Müller und Konsorten betrachtet. Leipzig, 1817. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 3. Nr. 8.
55. Etwas, das Herr Adam Müller gesagt hat über Etwas, das Göthe gesagt hat, und noch Etwas, das Luther gesagt hat. Leipz. 1817. 8. A. 1. u. 2. — N. A. Gesamm. Schr. Bd. 1. Nr. 6.
56. Gespräch unter vier Augen mit Frau von Krüdener gehalten und als Neujahrs Geschenk für gläubige und ungläubige Seelen mitgetheilt. Leipzig, 1818. 8. A. 1. 2. u. 3. — N. A. Gesamm. Schr. Bd. 3. Nr. 6.
57. Entwurf zur deutschen und Darstellung der englischen Gesetzgebung über die Pressfreiheit. Leipzig, 1818. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 3. Nr. 9.
58. Kreuz- und Queerzüge eines Deutschen auf den Steppen der Staats-Kunst und Wissenschaft. Leipzig, 1818. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 4. Nr. 10.
59. Auch eine Denkschrift über den gegenwärtigen Zustand von Deutschland, oder Würdigung der Denkschrift des Herrn von Stourdza in juridischer, moralischer, politischer und religiöser Hinsicht. Leipzig, 1819. 8. (Wurde zugleich in einer franz. Uebersetzung durch Fried. von Villers ausgegeben, die aber aus einem „Sprung im Schliessen“ einen „Saut en Silésie“ machte). N. A. Gesamm. Schr. Bd. 4. Nr. 11.
60. Das preussische Zollgesetz, die preussische Staatszeitung und der Zeitgeist. Leipzig, 1819. 8.
61. Ueber deutsches Universitätswesen mit Rücksicht auf Kotzebue's literarisches Wochenblatt und gewaltsamen Tod. Leipzig, 1819. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 4. Nr. 12.
62. Dass es mit der Vernunftreligion doch etwas ist. Für Herrn Claus Harms und dessen Anhänger. Ein Nachtrag zum theologischen Thesenstreite. Leipzig, 1819. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 1. Nr. 7.
63. Apollo der Leukopeträer. Ein Beitrag zur griechischen Anthropologie. Leipzig, 1820. 8. A. 1. u. 2. (Satyre gegen den Dichter und Kritiker Müllner).

64. u. 65. Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur. B. 1. Leipzig, 1820. 8. B. 2. Ebend. 1821. 8. A. 2. 1822. A. 3. 1828.
66. Griechenlands Wiedergeburt. Ein Programm zum Auferstehungsfeste. Leipzig, 1821. 8. A. 1. u. 2. (Wurde zugleich in einer neugriech. Uebersetzung vom Archimandriten Joseph ausgegeben). N. A. Gesamm. Schr. Bd. 4. Nr. 13.
67. Letztes Wort [dem aber noch zwei andre folgten] über die griechische Sache. Ein Programm zum Michälisfeste. Leipz., 1821. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 4. Nr. 13. unter einem Titel mit Nr. 66. u. 71.
68. Sendschreiben des Herrn von Haller an seine Familie, betreffend seinen Uebertritt zur katholischen Kirche und geprüft von... Leipzig, 1821. 8. A. 1. u. 2. Letztere mit dem anderweiten Titel: Apologie der protestantischen Kirche gegen die Verunglimpfungen des H. v. H. in dessen Sendschreiben. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 9.
69. Appellazion an den Richterstuhl der öffentlichen Meinung in Sachen des Herrn Stiftskapitulars Fabricius gegen die deutschen Gelehrten, betreffend deren angebliche Verschwörung [gegen Königthum und Christenthum]. Leipzig, 1822. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 10.
70. Darstellung des Unwesens der Proselytenmacherei durch eine merkwürdige Bekehrungsgeschichte. Leipzig, 1822. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 11.
71. Neuester Stand der griechischen Sache. Leipzig, 1822. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 4. Nr. 13. S. oben Nr. 67.
72. Geschichtliche Darstellung des Liberalismus alter und neuer Zeit. Leipzig, 1823. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 4. Nr. 14. Vergl. unten Nr. 117.
73. Schriftstellerei, Buchhandel und Nachdruck, rechtlich, sittlich und klüglich betrachtet. Eine wissenschaftliche Prüfung des Wangenheim'schen Vortrags darüber beim Bundestage. Leipzig, 1823. 8. (Wurde auf Ansuchen der Bundesversammlung konfiszirt, nachdem es fast vergriffen war).
74. Kritische Bemerkungen über Schriftstellerei, Buchhandel und Nachdruck. Leipzig, 1823. 8. (Rezensionen, die man als unschuldiger passiren liess).
75. Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens. Königsberg, 1823. 8.

76. Griechenland in den Jahren 1821 und 1822. Ein politischer Briefwechsel. Aus dem Französ. übersetzt mit Anmerkungen und Zusätzen. Leipzig, 1823. 8.
77. Dikäopolitik oder neue Restaurazion der Staatswissenschaft mittels des Rechtsgesetzes. Leipzig, 1824. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 6. Nr. 30.
78. Momus und Komus. Oder Spott- und Scherzreden in gebundner und ungebundner Gestalt. Leipzig, 1824. 12.
79. Meine Lebensreise. In sechs Stationen zur Belehrung der Jugend und zur Unterhaltung des Alters geschrieben. Nebst F. V. Reinhard's Briefen an den Verfasser. Leipzig, 1825. 8. Unter dem Namen Urceus. Vergl. unten Nr. 111.
80. Pisteologie. Oder Glaube, Aberglaube und Unglaube, sowohl an sich als im Verhältnisse zu Staat und Kirche betrachtet Leipzig, 1825. 8.
81. Die Kirchenverbesserung und die Gefahren des Protestantismus. Leipzig, 1826. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 12.
82. Das Kirchenrecht, nach Grundsätzen der Vernunft und im Lichte des Christenthums dargestellt. Nebst einem Anhang über die klimatische Verschiedenheit der Religionsformen. Leipzig, 1826. 8.
83. Welche Folgen kann und wird der neuliche Uebertritt eines protestantischen Fürsten [des Herzogs von Köthen] zur katholischen Kirche haben? Leipzig, 1826. 8. A. 1. u. 2. — N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 13.
84. Nachtrag zur Schrift: Welche Folgen... Nebst einem königlichen Schreiben [des Königs von Preussen an die Herzogin von Köthen]. Leipzig, 1826. 8. A. 1. u. 2. — N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 14.
85. Apologie eines königlichen Schreibens gegen ungebührliche Kritiken und eines grossen Philosophen [Leibnitz] gegen den Vorwurf des geheimen Katholizismus. Leipzig, 1826. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 15.
86. Sendschreiben an Herrn Hofrath von Schütz in Zerbst über kirchliche Angelegenheiten. Nebst zwei Briefen von Luther und Leibnitz. Leipzig, 1826. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 16.
87. Die geistlichen Umtriebe und Umgriffe im Königreiche Sachsen und in dessen Nachbarschaft. Jena, 1826. 8. A. 1. u. 2. — N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 17.

88. **Neueste Geschichte der Proselytenmacherei in Deutschland, nebst Vorschlägen gegen dieses Unwesen.** Jena, 1827. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 18.
89. **Philosophisches Gutachten in Sachen des Razionalismus und des Supernaturalismus. Ein Nachtrag zur leipziger Disputazion [des Prof. theol. D. Hahn].** Leipzig, 1827. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 19.
90. u. 91. **Was sollten jetzt die protestantischen Katholiken in Deutschland thun? Eine kirchlich-politische Frage.** Leipzig, 1827. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 20. womit unter Nr. 21. ein andrer Aufsatz in genauer Verbindung steht, welcher den Titel führt: **Fragen, betreffend den Kampf zwischen der katholischen und der protestantischen Kirche. Nebst einem theologischen Gutachten.**
92. **Canning's Denkmal. Oder kosmopolitische Betrachtungen über C's Tod und die wahrscheinlichen Folgen desselben.** Leipzig, 1827. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 4. Nr. 15.
- 93—97. **Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte.** Leipzig, 1827—29. 4 Bde. 8. nebst einem Supplementb. A. 2. Ebend. 1833—34. 4 Bde. 8. nebst einem neuen Supplementb., der aber erst 1838 erschien und sich vornehmlich auf die neueste Lit. u. Gesch. d. Philos. bezog.
98. **Tzschirner's Denkmal. Oder kurze Charakteristik Tz.'s als Gelehrten, Kanzelredners und Menschen.** Leipzig, 1828. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 22.
99. **Ueber das Verhältniss protestantischer Regierungen zur päpstlichen. Ein dikäopolitischer Versuch.** Jena, 1828. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 4. Nr. 16.
100. **Ueber das Verhältniss verschiedner Religionsparteien zum Staate und über die Emancipazion der Juden. Noch ein dikäopolitischer Versuch.** Jena, 1828. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 4. Nr. 17.
101. **Programm das ganze deutsche Publikum zu Vorlesungen über Hexerei, Zauberei und Geisterseherei einzuladen.** Altenburg, 1828. 8. Unter dem Namen **Beatus Lucifer.**
102. **Entwurf zur Wiedergeburt der Universität Leipzig und andrer Hochschulen.** Leipzig, 1829. 8. Vergl. unten Nr. 120.
103. **Urkundliche Nachricht von einer Schenkung und Stiftung für die Universitäten Leipzig, Halle-Wittenberg u. s. w.** Leipzig, 1829. 8.

104. Enthüllung mystischer Umtriebe in und ausser Leipzig. Ein Beitrag zur Geschichte unsrer Zeit. Leipzig, 1829. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 23.
105. Der Zölibat der katholischen Geistlichkeit, ein ungerechtes, unsittliches, unchristliches und unbürgerliches Institut, welches jede christliche Regierung aufheben kann und soll. Leipzig, 1829. 12. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 2. Nr. 24.
106. Ueber die Geisterwelt und ein grosses Geheimniss. Leipzig, 1830. 8.
107. An meine deutschen Mitbürger in und ausser Sachsen. Ein Wort der Beruhigung in unruhiger Zeit. Leipzig, 1830. 12.
108. Was ist wahre Freiheit? Zweites Wort.... Leipzig, 1830. 12. N. A. beider unter dem gemeinsamen Titel: Worte der Beruhigung in unruhiger Zeit. Gesamm. Schr. Bd. 4. Nr. 18.
109. Universalphilosophische Vorlesungen für Gebildete beiderlei Geschlechts. Neustadt a. d. O. 1831. 8.
110. Ueber die Wiedergeburt des Königreiches Sachsen. Leipzig, 1831. 12. In 4 Gaben oder Heften, welche die neue Staatsverfassung, die neue Städteordnung, die junge Pressfreiheit und die künftigen Landtage betreffen. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 5. Nr. 19.
111. Leipziger Freuden und Leiden im J. 1830. Oder das merkwürdigste Jahr meines Lebens. Ein Nachtrag zur Lebensreise von U***s. Leipzig, 1831. 12. Vergl. oben Nr. 79.
112. Polens Schicksal, ein Wahrzeichen für alle Völker, welche ihre Freiheit bewahren wollen. Leipzig, 1831. 12.
113. Für Polenfreunde und Polenfeinde. Letztes Wort über die polnische Sache. Leipzig, 1831. 12. N. A. beider unter dem Titel von Nr. 112. Gesamm. Schr. Bd. 5. Nr. 20.
114. Porträt von Europa. Leipzig, 1831. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 5. Nr. 21.
115. Die Politik der Christen und die Politik der Juden im mehr als tausendjährigen Kampfe. Leipzig, 1832. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 5. Nr. 22.
116. Das Papstthum in seiner tiefsten Erniedrigung, aus dem Standpunkte der Politik betrachtet. Leipzig, 1832. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 5. Nr. 23.
117. Der falsche Liberalismus unsrer Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte des Liberalismus und eine Mahnung an künftige Volksvertreter. Leipzig, 1832. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 5. Nr. 24. Vergl. oben Nr. 72.

118. Repestatazion. Oder das Protestazionsrecht, mit Bezug auf die deutschen Bundesbeschlüsse vom 28. Juni 1832 erwogen. Leipzig, 1832. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 5. Nr. 25.
119. Verhandlungen des ersten Landtags im Königreiche Sachsen nach der neuen Verfassung. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung des konstitutionalen Lebens in Deutschland. Leipzig, 1833. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 5. Nr. 26. Vergl. unten Nr. 131.
120. Ueber Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät in der Universität Leipzig. Als Fortsetzung des Entwurfs zur Wiedergeburt der genannten Universität. Leipzig, 1834. 8. Vergl. oben Nr. 102.
121. Ueber Oppositionsparteien in und ausser Deutschland und ihr Verhältniss zu den Regierungen. Nebst einem Nachwort über eine merkwürdige politische Prophezeiung. Leipzig, 1835. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 6. Nr. 27.
122. Schelling und Hegel. Oder die neueste Philosophie im Vernichtungskriege mit sich selbst begriffen. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts. Leipzig, 1835. 8.
123. Ueber das Verhältniss der Philosophie zum gesunden Menschenverstande, zur öffentlichen Meinung und zum Leben selbst, mit besonderer Hinsicht auf Hegel. Noch ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts. Leipzig, 1835. 8.
124. Der Kampf zwischen Konservativen und Destruktiven, und das europäische Ober-Studien-Direktorium. Auch ein Versuch, das Politisch-Böse unsrer Zeit auszurotten. Leipzig, 1835. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 6. Nr. 28.
125. Die neuesten französischen Gesetze, vornehmlich das Pressgesetz, mit Hinsicht auf Deutschland erwogen. Ein Beitrag zur Gesetzgebungs-Politik. Leipzig, 1835. 8. N. A. Gesamm. Schr. Bd. 6. Nr. 29.
126. Soll man die Erziehung der Jugend wieder den Mönchen und insonderheit den Jesuiten anvertrauen? Eine kosmopolitische Frage. Leipzig, 1836. 8.
127. Der neue Pythagoras. Oder Geschichte eines dreimal gebornen Erdenbürgers. Mit einem Glaubensbekenntnisse über Seelenwanderung und Unsterblichkeit. Leipzig, 1836. 12.
128. Ueber altes und neues Christenthum, mit Hinsicht auf Ammon's Fortbildung des Christenthums und Strauss's Leben Jesu. Ein Sühnewort für Paläologen und Neologen, als Programm zum nächsten Jubelfeste der Christenheit. Leipzig, 1836. 8.

129. Henotikon. Oder Entwurf eines neuen Religionsgesetzes für christliche Staaten. Leipzig, 1836. 8.
130. Antidoton. Ein Pendant zum Henotikon. Leipzig, 1836. 8.
131. Kritische Geschichte öffentlicher Verhandlungen über die bürgerliche Gleichstellung aller Religionsparteien in christlichen Staaten. Auch ein Beitrag zur Geschichte des konstitutionalen Lebens in Deutschland und zur Verständigung über Henotismus und Indifferentismus. Leipzig, 1837. 8. Vergl. oben Nr. 119. u. 129.
132. Konflikt zwischen geistlicher und weltlicher Macht in Sachen des Erzbischofs von Köln. Versuch einer Entscheidung aus dem Standpunkte des Kirchen- und Staatsrechtes. Leipzig, 1837. 8.
133. Gregor VII. und Gregor XVI. Oder altes und neues Papstthum. Eine kritische Parallele u. s. w. Leipzig, 1838. 8.
134. Das neue Glaubensbekenntniß von Paulus, geprüft von Petrus. Leipzig, 1838. 8.

E R R A T A.

Pag. 6.	Lin. 2.	inf. pro <i>ανθρωπων</i> leg. <i>ανθρωπων</i> .
„ 12.	„ 17.	sup. pro <i>huis</i> leg. <i>huius</i> .
„ 26.	„ 4.	inf. pro <i>ob</i> leg. <i>ab</i> .
„ 34.	„ 12.	„ pro <i>attachement</i> leg. <i>attachement</i> .
„ 67.	„ 15.	sup. pro <i>ergo</i> leg. <i>erga</i> .
„ 71.	„ 9.	„ pro <i>infinitia</i> leg. <i>infinita</i> .
„ 92.	„ 1.	inf. pro <i>iuveniri</i> leg. <i>inveniri</i> .
„ 114.	„ 12.	sup. pro <i>affectus</i> leg. <i>affecta</i> .
„ 203.	„ 5.	„ pro <i>videretur</i> leg. <i>videbatur</i> .

Reliqua errata, forte occurrentia in posterioribus paginis, quas ultima impressione facta inspicere nondum licuit, benevolus lector ipse corrigat.

Impressit Bernh. Tauchnitz jun.



3 2044 069 674 794



