



Ar

Wm

S. d. 69

Notiz

W. C. 30.

The hist. A. 14, 76.

GV 1700 - 1910,

Bl. 14, S. 304

Aug. 1769

4
Der

sich stark glaubende

Berliner
Philosoph
in seiner Schwachheit.

Ne sutor ultra crepidam!



Frankfurt und Leipzig 1770.





Vorrede.



eine drey kleine Schriften, wo-
von die eine gegen des Herrn
Geheimen: Rath Daries Ju-
risprudentiam universalem,

die andere gegen dessen philosophische Moral,
und die dritte gegen des Herrn Abts Schu-
berts Gedanken von der Freyheit der mensch-
lichen Seele gerichtet, sind so unglücklich ge-
wesen, daß sie vor dem Gericht der Herren

A 2

Ver-

Verfasser der allgemeinen deutschen Bibliothek zu Berlin kein gerechtes Urtheil gefunden haben, wie sich dieses in dem ersten Stück des dritten Bandes p. 130. der allg. deutschen Bibliothek zeigt.

Kleine und mittelmäßige Geister sind des Schriftrichter-Amtes unfähig, weil dieses erfordert, die Einsichten nicht sowohl mittelmäßiger und kleiner als großer Geister übersehen, und solche richtig beurtheilen zu können. Schriftrichter, die sich zu ihrem Amte nicht eigenmächtig eingedrungen haben, sondern einen gehörigen Beruf dazu haben wollen, müssen über Crethi und Plethi der Gelehrten, oder über den Ausschuss derselben, welcher die nach und nach gesammelten Schätze der Wahrheit und menschlichen Weisheit beschützen, und auf die nachfolgenden Zeiten bewahren und erhalten soll, noch hinausgesetzt, und die größten und scharfsichtigsten Geister ihrer Zeiten seyn.

Meiner

Meiner Meinung nach hat es aber den Herren Recensenten an den zwey Haupteigenschaften eines Richters gefehlet, nemlich an hinlänglicher Einsicht in die Sachen, die sie haben beurtheilen wollen, und denn an der Unpartheylichkeit, welches zu beweisen, meine Absicht in diesen Blättern ist. Sie hätten wohlgethan, wenn sie sich nicht an dasjenige gewaget, was über ihre Beurtheilungskraft gieng, und sich dabey erinnert hätten, was Apelles jenem superklugen Schuster zurief. Ich lasse jeden vernünftigen Leser darüber urtheilen.

Damit aber diese Blätter den Liebhabern der Wahrheit, welche weder meine gedachte Schriften, noch gemeldete Recension derselben haben, nicht unnützlich seyn, und sie sowol, als auch diejenigen, die sonst keine Freunde von Streitschriften sind, von deren Lesung nicht abgewendet werden mögen; so habe ich die verworfene Sätze von meinen Herren Richtern in Fragen vorgetragen, und in der Ant-

wort den affirmativen oder negativen Beweis davon gegeben. In den fünf ersten Nummern habe ich einige nicht unnützliche und Statt der Einleitung dienende Begriffe meiner Absicht in diesen Blättern vorgesezt, welche den geneigten Leser veranlassen, über jede folgende Frage und Antwort seine eigene Anmerkung zu machen.

D. W. S.



Inhalt.

- I. Der philosophische Geist.
- II. Der systematische Kopf.
- III. Der vernünftige und unvernünftige Philosoph.
- IV. Der christliche und unchristliche Philosoph.
- V. Der berufene und unberufene Schriftrichter.
- VI. Was kann der Endzweck (Finis ultimus) eines vernünftigen in der menschlichen Gesellschaft lebenden Menschen (ohne einiges Absehen auf die Religion) seyn?
- VII. Was ist der Endzweck eines vernünftigen Bürgers?
- VIII. Was sind vollkommene und unvollkommene Gesetze und Pflichten?
- IX. Worinnen besteht das allgemeine Menschenrecht?
- X. Worinnen besteht das bürgerliche Recht?
- XI. Was ist die gesunde Moral?
- XII. Was heisset eigennützig und uneigennützig?
- XIII. In welchem Betracht ist die Moral des Hrn. von Wolff und anderer, die solche auf die Eigenliebe des Menschen gebauet, löblich und nützlich?

- XIV. Hat es mit dem Naturrecht des Herrn von Wolffsen und anderer eben die Beschaffenheit, als mit ihrer Moral?
- XV. Kann und soll der Mensch das Liebenswürdige, Erhabene, Große und Vollkommene zu einem Augenmerk in seinen Handlungen machen?
- XVI. Wenn das perfcias te mit dem Liebenswürdigen, Erhabenen, Großen und Vollkommenen verknüpft, und zum principio der Moral gemacht wird, giebt solches alsdenn eine gesunde Moral?
- XVII. Kann wohl das perfcias te der Grundsatz des Naturrechts, aber nicht der Moral seyn?
- XVIII. Hat man das Gewissen in der bisherigen Moral richtig erkläret?
- XIX. Hat der Herr Geheimerath Daries einen bessern oder schlechtern Grund in seiner Moral, als der Herr von Wolff, angenommen?
- XX. Sehen alle Pflichten des Menschen gegen die menschliche Gesellschaft und des Bürgers gegen seinen Staat allezeit den Pflichten gegen sich selbst vor?
- XXI. Hat ein jeder in der natürlichen und bürgerlichen Gesellschaft sich selbst mehr als andere, und unter andern denjenigen, der mehr zu seiner Vollkommenheit beyträget als andere, mehr als diese zu lieben?
- XXII. Wie ist Gott zu lieben?
- XXIII. Worinnen bestehet der Endzweck Gottes?
(Finis ultimus)

XXIV.

- XXIV. Haben wir den Nächsten als uns selbst zu lieben?
- XXV. Fließet die Pflicht, Gott zu erkennen, aus der Pflicht, ihn wahrhaftig zu lieben?
- XXVI. Worinnen besteht kürzlich der Unterschied der mystischen und gemeinen Theologie?
- XXVII. Besteht die Tugend in der Uebereinstimmung der Neigungen des Gemüths mit aller Vollkommenheit quoad quantitatem et qualitatem?
- XXVIII. Ist der Mensch verpflichtet, Gott zu lieben, wenn er auch wüßte, daß ihn Gott nicht liebe?
- XXIX. Ist die höchste Kirchengewalt von der höchsten Gewalt im weltlichen Regiment zu trennen?
- XXX. Hat ein Fürst das Recht, seine Unterthanen zum Cultu Dei externo zu verpflichten?
- XXXI. Sind dieses ungereimte Ausdrücke: das Reich der Weisheit, das Reich der Thorheit?
- XXXII. Sind im Reiche der Weisheit Uebel und Misvergnügen gänzlich unbekannt Dinge?
- XXXIII. Wo rühret der Endzweck (Finis ultimus) eines Geistes her? Ist derselbe ihm, vermöge seiner Natur, nothwendig, oder hanget derselbe von seiner Wahl ab?

- XXXIV. Können auch die höchsten Zwecke der erschaffenen Geister wahre und falsche seyn?
- XXXV. Worinnen besteht die moralische Freyheit, die wahre und falsche?
- XXXVI. Worinn besteht die moralische Knechtschaft oder Selaveren eines Geistes?
- XXXVII. Wenn würde Gott ein moralischer Sclav seyn?
- XXXVIII. Ist die bisherige practische Weltweisheit eine wahre Weltweisheit, oder eine wahre Weltthorheit? 2c. 2c.





I.

Der philosophische Geist.



Ein aufrichtiger Freund der Wahrheit, dem es leicht ist, Wahrheiten zu erfinden, oder die Nothwendigkeit einer Sache aus ihrem zureichenden Grunde zu entdecken, ist nach meinen Gedanken ein philosophischer Geist. Kurz, ein solcher ist ein tiefdenkender Scharfsinn: denn indem er bis auf den zureichenden Grund einer Sache sieht, denkt er tief: und indem er dasjenige deutlich unterscheidet, was seine Tiefsinnigkeit entdeckt, besitzt er einen Scharfsinn. Dergestalt muß

12 Der sich stark glaub. Berl. Philosoph

muß auch ein philosophischer Geist die von andern vorgetragene und erfundene Wahrheiten und Meinungen leicht aus ihrem zureichenden Grunde prüfen und beurtheilen können.

Die also keine Freunde der Wahrheit sind, wenn sie auch Tief- und Scharfsinn genug besäßen, können für keine philosophische Geister gehalten werden, weil sie ihre Verstandes-Kräfte nicht zu Ergründung und Beurtheilung der Wahrheit, da sie dieselbe nicht lieben, anwenden. Und wie die mit Vorurtheilen-Behafteten keine aufrichtige Freunde der Wahrheit, oder bey Untersuchung einer Sache nicht unpartheyisch sind, so können sie auch nicht unter die philosophischen Geister gerechnet werden. Auch daher, weil die Vorurtheile dem Scharf- und Tieffinn sich entgegen setzen, und ihm gleichsam einen Flor vor die Augen hangen.

Auch diejenigen besitzen keinen philosophischen Geist, die zwar Begierde, vieles gründlich zu wissen, und durch Erfindungen sich hervor zu thun, genug haben, denen es aber an Tief- und Scharfsinn fehlet.

II.

Der systematische Kopf.

Ein philosophischer Geist ist insgemein auch ein systematischer Kopf. Dieser hat die Fertigkeit,

feit, eine Reihe in einander gegründeter Wahrheiten sich deutlich vorzustellen, oder besser ihre Verknüpfung deutlich einzusehen. Er hat daher auch eine Fertigkeit, die zu einer Art der Erkenntnis gehörigen Begriffe, Sätze und Wahrheiten aus einem gemeinen Grunde also abzuleiten, daß aus einem jeden Satze und Begriffe der zureichende Grund anderer erhellet, wodurch alle zu seinem System gehörige Wahrheiten und Sätze ihre gewisse Ordnung, und jeder seine gewisse Stelle unter allen erhalten.

Ein systematischer Kopf ist noch nicht beruhiget, wenn er einen Begriff oder Satz mit den Gründen und übrigen Begriffen und Sätzen seines Systems in einer richtigen Verknüpfung siehet, sondern er untersucht auch, ob er mit andern Wahrheiten, mit denen er einen Zusammenhang haben kann, und die zu andern Arten der Erkenntnis gehören, paßet. Die gefundene Uebereinstimmung bekräftiget die Wahrheit seines Satzes, der gefundene Widerspruch aber veranlasset ihn weiter, den zureichenden Grund davon nachzuforschen, wodurch er zu näherer Erkenntnis der Wahrheit oder der Unwahrheit des Satzes und der andern auf denselben bezogenen Begriffe und Sätze gelanget, und auf solche Weise sein System fester und sicherer machet. Denn unleugbar harmoniren alle Wahrheiten mit einander, und ist unter solchen die genaueste Vollkommenheit.

Ein systematischer Kopf verfähret auch dergestalt in Prüfung der Sätze und Begriffe in den Systemen anderer.

Dem

14 Der sich stark glaub. Berl. Philosoph

Dem die besagte Fähigkeiten und Eigenschaften eines systematischen Kopfes fehlen, der kann für einen solchen nicht geachtet werden. Dergestalt ist derjenige kein systematischer Kopf, der aus falschen Begriffen und Sätzen, aus falschen Folgerungen ein System errichtet, wie auch der die Lehrsätze und Begriffe anderer nicht in ihrer eigenen Verknüpfung mit den übrigen Lehrsätzen und Begriffen ihres Systems prüfet, oder nicht prüfen kann, sondern solche nach seinem sich einmal eingedruckten und mit Mühe erlernten Favorit-System, das oft aus unrichtigen Begriffen und Sätzen erbauet ist, blos beurtheilet.

III.

Der vernünftige und unvernünftige Philosoph.

Ein vernünftiger Philosoph richtet seine Handlungen nach dem Zusammenhange, indem er sich befindet, ein, und hat das gemeine Beste seiner Gesellschaft allezeit zu dem Haupt-Gegenstand seiner Handlungen.

Alles, was in der Welt ist, und daher auch alle Wahrheit, ist nach den göttlichen und wahren Absichten, oder nach deren wahren Gebrauch wahrhaftig gut: allein das Beste kann durch seinen Mißbrauch

brauch auch am schädlichsten werden. Ein vernünftiger Philosoph macht daher in Ansehung der Gemeinnützlichkeit und Gemeinschädlichkeit der philosophischen Wahrheiten und seiner Meinungen drey Fächer für diese. Zu dem ersten Fache rechnet er seine erkannte Wahrheiten und Meinungen, die keinem großen Misbrauch der Gesellschaft ausgesetzt, sondern vielmehr gemeinnützlich sind, wenn sie von dem gemeinen Haufen für wahr angenommen werden. Zu dem zweyten Fache rechnet er solche Meinungen und Wahrheiten, die über die Begriffe des gemeinen Haufens sind, sich aber für verständige Gelehrte schicken, und wo solche eben von keinem großen Nutzen für die Gesellschaft, dennoch keinem großen Misbrauch ausgesetzt sind. Zu dem dritten Fache rechnet er diejenigen, die über die Begriffe des gemeinen Haufens der Gelehrten sind, auch dabey böse ausgelegt, und der Gesellschaft durch den Misbrauch und Unverstand schädlich, und daher ihren Lehrern selbst von bösen Folgen seyn können, welche, nach den Umständen, ein vernünftiger Philosoph nur seinen Freunden, die philosophische Geister sind, offenbaret, oder solche wohl gar mit sich ins Grab nimmt.

Ein unvernünftiger Philosoph ist eigentlich ein non ens, oder ein hölzerner Schleifstein. Dennoch kann man mit Recht diejenigen, welche Philosophen seyn und heißen wollen, also nennen, die bey ihren Meinungen nicht darauf sehen, ob sie der Gesellschaft zu wissen sehr schädlich sind, und ihnen selbst dadurch sehr nachtheilig werden können, sondern ohne

16 Der sich stark glaub. Berl. Philosoph

ohne Unterschied solche bekannt machen, auch wohl gar eine Ehre darinn suchen, die schädlichsten Meinungen und Irthümer zu hegen.

Zu diesen können auch mit Grunde diejenigen gerechnet werden, welche von andern vorgetragene und der Gesellschaft nützliche Wahrheiten und Meinungen zu verkehern, und ungereimt vorzustellen suchen, weil sie mit ihren einmahl angenommenen und der Gesellschaft schädlichen Meinungen und Irthümern nicht passen, oder weil sie auch dadurch ihre mehrere Einsicht an den Tag legen wollen. Gesezt, dergleichen der Gesellschaft nützliche Meinungen wären in sich Unwahrheiten; so ist doch ein Vernünftiger verpflichtet, solchen, weil sie gemeinnützlich sind, seinen Beyfall zu geben, wenigstens nicht zu widersprechen.

IV.

Der christliche und unchristliche Philosoph.

Jede Religion, welche nicht dem gesellschaftlichen Leben der Menschen entgegen ist, ist unleugbar eine Hauptstütze der menschlichen Gesellschaft. Folglich, da der vernünftige Philosoph das gemeine Wohl der menschlichen Gesellschaft zum Augenmerk in allen seinen Handlungen hat, (III.) so bemühet

het er sich, durch seine Lehren und Meinungen, die er bekannt machet, die Religion in seiner Gesellschaft, wenn sie auch eine heidnische wäre, oder wenn er sie für ein blosses Schreckenbild des Pöbels halten sollte, zu befördern, und seiner Meinungen, die er der Religion entgegen hält, lästet er sich nicht merken. Ein gewiß Merkmal eines vernünftigen Philosophen ist, wenn er seiner Landes-Religion spottet, oder solche Meinungen austreuet, welche zur Verachtung und Tilgung derselben gereichen, nicht allein, weil er sich selbst, ohne einen gemeinen Nutzen zu schaffen, unglücklich machen kan; sondern auch und vornemlich, weil er die Hauptstütze seiner Gesellschaft zu untergraben, und in seinem Lande Zerrüttungen und Unordnungen zu veranlassen suchet, die in demselben aus dem Mangel der Religion entstehen.

Ein Philosoph, der in einer christlichen Gesellschaft lebet, und sich zum Christenthum bekennet, hat noch eine weit stärkere Pflicht, darauf zu sehen, daß seine Lehren und Meinungen, deren er sich merken lästet, dem Christenthum nicht entgegen, sondern vielmehr solchem die gemähesten sind, da das wahre Christenthum, und die wahre oder gesunde Philosophie, soweit die natürliche Vernunft jenes erreichen kann, mit einander übereinstimmen, und beyde also dem Wohl der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft die gemähesten sind.

Ein Philosoph, der gedachte Pflicht beobachtet, zeigt, daß er ein vernünftiger Philosoph sey, (III.) und verdienet zugleich den Namen eines christlichen.

B

Wenn

Wenn aber einer, der den Namen des Philosophen führet, der christlichen Lehre spottet, Meinungen und Lehren bekannt machet, und zu behaupten sucht, welche directe und indirecte der christlichen Lehre, nach dem Sinne Christi und der Apostel, entgegen sind, besonders, wenn seine Meinungen auf Atheistey und Freygeistey führen; so ist und heisset er mit Grund ein unchristlicher Philosoph, und ist auch dadurch ein unvernünftiger Philosoph, und um soviel mehr, weil die christliche Lehre der wahren Philosophie die gemäseste, und keine Religion dem Wohl der Gesellschaft beförderlicher ist, als dieselbe. Es ist unstreitig, vermöge Vorhergehendem, ein christlicher Philosoph allezeit ein vernünftiger, und ein unchristlicher allezeit ein unvernünftiger Philosoph.

Ein vernünftiger Philosoph, er mag Christ, Türk oder Heyde seyn, wird aus Menschenliebe, und aus der Hauptpflicht, die er der Gesellschaft schuldig ist, sich keine Atheistey, wenn er auch von derselben als einer Wahrheit überzueget wäre, merken lassen, sondern diese seine Meinung mit sich ins Grab nehmen.

Der unchristliche Philosoph zeigt sich auch nicht allein durch seine eigene unchristliche Meinungen; sondern er beweiset sich nicht vielweniger dadurch, daß er der christlichen Meinungen und Lehren anderer spottet, solche verächtlich und ungereimt vorzustellen suchet, die er als ein vernünftiger und christlicher Philosoph vielmehr vertheidigen, oder wenigstens dargegen schweigen sollte.

V. Der

V.

Der berufene und unberufene
Schriftrichter.

Der philosophische Geist und der systematische Kopf müssen vornemlich den Beruf zum Schriftrichter: Amt geben, wenn dasselbe erfordert, gründlich und der Wahrheit oder der größten Wahrscheinlichkeit gemäß die Schriften anderer beurtheilen zu können. Ein Schriftrichter muß nicht allein mit einer Leichtigkeit die Begriffe und Lehrsätze anderer durchdenken können; sondern muß sie auch wirklich durchdenken. Er handelt wider seine Amtspflicht, und als ein unredlicher Richter, wenn er nur die Schriften anderer, die er richten will, durchblättert, und oft viele Blätter überschläget. Er lobet entweder einen Verfasser unwürdig, oder tadelt einen andern ohne Ursache, den er wol loben sollte. Er will, daß seine Leser seinen Urtheilen als gerechten Aussprüchen völligen Glauben beymessen sollen, und belüget und betrüget sie doch wesentlich. Es ist bey den Menschen fast eine gemeine Schwachheit, daß sie sich nicht allein klüger, vernünftiger und gelehrter einbilden, als sie sind, sondern auch über andere ohne vorherige Prüfung hinaus zu sehen glauben, und dieses Vorurtheil bey den Gelehrten erwecket viele unberufene Schriftrichter.

Auch der vernünftige und christliche Philosoph oder christliche Gelehrte müssen den Beruf zum Schriftrichteramt geben. Den Zweck der Religion

und das Wohl der Gesellschaft muß ein ehrlicher Richter stets vor Augen haben, damit er nichts tadelt und verwirft, was solchen gemäß ist, und beförderlich seyn kann: vielmehr muß er eben seine Stärke auch darinn sehen lassen, solches zu befördern und es mehr zu begründen, aber was solchen entgegen ist, muß er verächtlich zu machen und zu unterdrücken suchen. Allein insgemein beweisen die Schriftrichter ihren Unberuf dadurch, daß sie das Gegentheil thun. Weil es ihnen am philosophischen Geiste, am systematischen Kopfe, an einer vernünftigen und christlichen Philosophie fehlet; so ergreifen sie alle Gelegenheit, ihre tiefere Einsicht an den Tag zu legen, ohne dabey darauf zu sehen, ob sie was Nützlichs schelten, oder was Scheltens- und Tadelnswürdiges loben. Eine stolze richterliche Mine mit hochtönenden richterlichen Worten, womit einiger Wiß vereiniget, müssen den Mangel ihrer Einsicht, die ihr Amt erfordert, den gelehrten Einsfall, um dieselbe zu berücken, verdecken.

Der Herr Reichshofrath von Moser saget in den Reliquien S. 314: Ein Spötter kann der ernsthaftesten und unschuldigsten Handlung ein verdächtiges und lächerliches Ansehen geben. Wie tröstet man sich hierbey? So wie sich ein großer Herr über eine Comödie tröstet. Der Harlequin sagt eine Sottise über sie. Das ganze Parterre lacht. Wenn die Comödie vorbei ist, bleibet jener doch der Harlequin und dieser der große Herr.

Wenn einer auch alle die Fähigkeiten hat, die ihm einen Beruf zum Schriftrichteramt geben, und dabey

dabey als ein redlicher Mann verfahren will; so ist ihm die Führung dieses Amtes weit beschwerlicher und Zeitraubender, als wenn er selbst nützliche Schriften verfassere. Aber viele, die den Küßel zu schreiben haben, und damit etwas verdienen wollen, fehlet es an Sachen. Daher unterziehen sie sich, die Schriften anderer zu richten. Was einer selbst zu verfertigen nicht im Stande ist, ist ihm dennoch oft leicht zu tadeln. Es ist ihnen zu mühsam, und raubet ihnen zu viel Zeit, eine Schrift, über die sie ihren richterlichen Spruch thun wollen, mit Bedacht, und mit gehöriger Ueberlegung durchzulesen. Daher folgen von ihnen solche Aussprüche, die gar oft Appellationen und Nullitätsquerelen verstaten.

VI.

Was kann der End- oder höchste Zweck (finis ultimus) eines vernünftigen in der menschlichen Gesellschaft lebenden Menschen (ohne einiges Absehen auf eine Religion) seyn?

Der höchste oder der Endzweck des Vernünftigen ist der Grund- und Eckstein der ganzen practischen Philosophie. Wenn der wahre Grund nicht dabey angenommen wird; so tauget das ganze Lehrgebäude nichts. Es ist also die Hauptsache bey den practischen Wissenschaften, ihren wahren Grund

zu erkennen, und solchen zu Ausführung eines Lehrgebäudes derselben zu wählen.

Im Reiche der gesunden Vernunft hat die kleinere Vollkommenheit allezeit die größere, mit der sie sich in einem Zusammenhang befindet, zu ihrer Regel. Der Ofen in der Stube würde ungereimt denken, wenn er sich überredete, die Stube wäre nach ihm, und er nicht nach der Stube eingerichtet. Jedermann würde über die Narrheit des Soldaten lachen müssen, der sich träumen ließ, das Regiment, worunter er dienete, wäre feinenthalben vorhanden. Denket der Mensch nicht eben so, als dieser Kachelofen und dieser Soldat, der glaubet, die ganze menschliche Gesellschaft und die ganze Welt wären feinenthalben? Wenn ein Mensch nur einen Schimmer der Vernunft hat; so erkennet er die Ungereimtheit eines solchen Gedanken, und läffet sich dessen gegen andere nicht merken. Dennoch, indem er seinen thierischen Triebe folget; so will er seine eigene Vollkommenheit zum Mittelpunct aller Vollkommenheit und zur höchsten Regel seiner eigenen und aller Menschen Handlungen machen. Er schämet sich jenes Gedankens, aber nicht eines solchen Willens.

Unsere bisherige practische Philosophie lehret den Menschen nicht allein, daß ein solcher Wille, sondern auch eben dadurch, daß ein solcher Gedanke vernünftig sey. Denn wenn sie ihm dieses nicht lehrete, könnte sie ihm auch jenes nicht lehren. Der Corporal lehret den unvernünftigen Soldaten denken, daß er des Regiments wegen mehr Soldat sey,

sey, als daß das Regiment seinerwegen das Regiment sey. Die gesunde Vernunft aber lehret den Menschen, der sie im Gebrauch hat, daß er mehr wegen der Gesellschaft (wenn wir auch keine Religion sehen wollen) als wegen sich selbst in der Welt sey, und daß daher ein vernünftiger Wille erfordere, daß er die ganze menschliche Vollkommenheit oder das Wohl der Gesellschaft, von der er nur ein geringes Glied ist, zu seiner letzten Regel, oder zum höchsten Zweck in allen seinen Handlungen mache.

Gott hat dem Vieh aus zureichenden Gründen die Triebe, dadurch es mehrentheils blos auf seine Erhaltung und Vollkommenheit siehet, gegeben, weil es keiner Vernunft fähig, und eben auch dem Menschen, damit ihm diese Triebe zu Regeln in seinen Handlungen dienen, so weit seine Vernunft, ihn zu leiten, nicht hinreichend ist. Der Mensch, der seinem thierischen Triebe folget, handelt also als ein Thier, der aber die Vernunft zu seiner Leiterin erwählet, sondert sich von den Thieren, und erhebet sich über sie.

Wer daher seine Vernunft nicht in die Knechtschaft seiner thierischen Triebe gegeben, der kann nicht in Abrede seyn, daß das *perficias bonum publicum societatis humanæ* dem Menschen als sein höchster Zweck, so anständig sey, und ihn als ein vernünftig Wesen erhebe, wie ihm hingegen das *perficias te* als sein höchster Zweck unanständig sey, und ihn unter die kriechenden Thiere setze.

Weil aber die Vollkommenheit des Ganzen die Vollkommenheit seiner Theile nicht ausschließen

24 Der sich stark glaub. Berl. Philosoph

kann, wo nicht eine Nothwendigkeit eine Ausnahme zu machen erfordert; so kann auch das pericias bonum publicum das pericias te nicht ausschließen. Hiermit stimmt auch des vortreflichen Theol. Canzli Grundgesetz in der Stadt Gottes überein.

Lehret nun die gesunde Vernunft den Menschen, als einem vernünftigen Wesen, dieses Grundgesetz in allen seinen freyen Handlungen; so lehret sie ihn auch das pericias te allezeit auf das bonum publicum referiren. Wenn aber der Mensch seinen thierischen Trieben folget, und das pericias te zu seinem höchsten Zwecke machet; so wird er ein Spiel- tänzer und Taschenspieler, wenn er zu diesen Kün- sten eine Neigung bey sich spüret, und seine Glied- maßen dazu geschickt findet. Der Reiche wird ein Faulenzer und Müßiggänger, wenn er dazu eine Neigung hat: der Gelehrte braucht seine Wissen- schaften und der Soldat seinen Degen nur zu ihrer Vollkommenheit. Wenn es diese vermehret; so brauchen sie selbige zum Schaden und Verderb ihres Vaterlandes, und verkaufen dessen und des Fürsten Wohlfahrt um ein geringes Geld. Jenes Gesetz erfordert aber gerade das Gegentheil.

Es ist hier die Rede von dem Endzweck eines in der menschlichen Gesellschaft lebenden Menschen. Wird aber derselbe in der Einsamkeit betrachtet, so hat er unstreitig einen andern Endzweck, wovon hier zu handeln unnöthig seyn würde.

VII.

Welches ist der Endzweck eines vernünftigen Bürgers?

Auf gleiche Weise kann ein vernünftiger Bürger eines Staats unmöglich sich vorstellen, daß solcher seinetwegen sey, sondern muß denken, daß er mehr seines Staats wegen sey. Also muß er auch als Bürger die gemeine Vollkommenheit des Staats, sofern solche dem Wohl der menschlichen Gesellschaft oder aller Völker nicht entgegen, zu seinem höchsten Zweck machen, und kann nicht seine eigene Vollkommenheit dazu wählen. Also ist das *perficias bonum publicum* des Staats, und nicht *des perficias te*, seine Grundregel.

VIII.

Was sind vollkommene und unvollkommene Gesetze und Pflichten.

Die Gesetze eines Menschen und Bürgers können, vermöge (VI. VII.) nicht diejenigen Regeln seyn, nach welchen derselbe seiner eigenen Vollkommenheit gemäß lebet, sondern sie müssen diejenigen Regeln seiner Handlungen seyn, welche die Erreichung der höchsten Zwecke eines vernünftigen Menschen und Bürgers vorschreibet. Die Handlungen, welche diese Gesetze erfordern, heißen Pflichten.

B 5

Der

Der Unterschied der vollkommenen und unvollkommenen Gesetze und Pflichten entstehet bey weitem nicht blos daher, daß zu deren Beobachtung der Zwang nicht allezeit ein Mittel seyn kann, sondern auch daher, wenn der Zwang an sich wohl möglich, daß solcher in der Gesellschaft mehr Uebel erwecket, als er tilgen kann, oder daß er dem Wohl der Gesellschaft entgegen ist.

IX.

Worinnen bestehet das allgemeine Menschen-Recht?

Es ist entweder der complexus aller aus dem Endzweck eines vernünftigen Menschen VI. (nicht aus dem Wolfischen und andern dergleichen Grundsätzen) entstehenden vollkommenen Gesetze, oder es ist auch das sittliche Vermögen eines vernünftigen in der menschlichen Gesellschaft lebenden Menschen, zu thun, was nicht dem gemeinen Wohl der Gesellschaft entgegen (nicht, was seiner eigenen Vollkommenheit nicht entgegen.) Und dieses heißet auch das vollkommene oder Zwangrecht. Lebte aber der Mensch in einer Einsamkeit; so hätte er einen andern Endzweck, und also auch ein ander Recht.

X. Wor:

X.

Worinnen bestehet das bürgerliche
Recht?

Es ist entweder der Complexus aller vollkommenen Gesetze, welche aus dem höchsten Zwecke eines vernünftigen Bürgers (aber nicht aus dessen Vollkommenheit) fließen (VII.) oder ist auch das sittliche Vermögen eines Bürgers, etwas zu thun, oder zu lassen, sofern es dem gemeinen Wohl des Staats (aber nicht, der eigenen Vollkommenheit des Bürgers) nicht mehr entgegen.

XI.

Was ist die gesunde Moral?

Die äußerliche Gerechtigkeit erfordert nur die Handlungen von einem Menschen und Bürger, welche ihnen das gemeine Menschen- und Staatswohl vorschreiben, und dem Recht geschiet Genüge, wenn nur diese erforderlichen Handlungen gethan werden. Dasselbe fraget nicht nach den Bewegungsgründen hierzu. Die innere oder wahre Gerechtigkeit aber ist mit den bloßen Handlungen nicht zufrieden, sondern erfordert auch die wahren Bewegungsgründe, von denen der erste und der letzte das gemeine Wohl der Gesellschaft und des Staats sind. Die gesunde Moral hat also die Lehre der innern Gerechtigkeit (welche auch die

die wahre Tugend ist) oder der wahren Bewegungsgründe zu Begehung und Unterlassung der Handlungen, welche das Wohl der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft erfordert, zu ihrem Gegenstande.

Die Lehrgebäude der Moral, welche auf die Eigenliebe oder eigene Vollkommenheit eines jeden gegründet sind, fassen aber keine Lehre einer innern Gerechtigkeit in sich. Die Eigenliebe mag so fein, oder, nach der gemeinen Benennung, so wahr seyn, als sie will, führet nothwendig allezeit einen Ehrgeiz, Hochmuth, Geldgeiz u., in dessen Erfüllung das Subject seine wahre Vollkommenheit setzet, bey sich. Diese Begierden können unwidersprechlich bey einem nicht ehe ausgetilget werden, bis die Eigenliebe selbst ausgetilget ist. Da aber diese der Grund von dieser Moral ist; so ist alle Moral von dieser Art gänzlich unfähig, diese Laster bey den Menschen auszutilgen. Sie kann die Menschen zu weiter nichts bewegen, als diese Lasterneigungen vor andern zu verbergen, soweit sie erkennen, daß sie ihrer (eingebildeten) wahren Vollkommenheit oder ihren Absichten entgegen handeln, wenn sie diese ihre Lasterneigungen merken lassen, oder ausüben. Die Lehrer von dieser Art Moralen sind noch eine richtige und deutliche Erklärung, was eine wahre Vollkommenheit ist und seyn soll, zu geben schuldig geblieben, und wird sich auch wol keiner von dieser Schuld in Ewigkeit frey machen.

XII.

Was heisset eigennützig und uneigennützig?

Es hat mich schon längst nicht wenig befremdet, daß so viele, ja die mehrsten Gelehrten, diese Wörter nicht gehörig unterscheiden können, und unter diesen finde ich auch meine Recensenten. Sie bilden sich ein, als wenn die Mystici und diejenigen, welche den Eigennuß für niederträchtig und schändlich halten, alle Liebe zu sich selbst, und dadurch alle eigene Vortheile verwürfen. Allein, eigennützig heisset derjenige, der alles, was er thut, und thun soll, nur aus Vorstellung eines eigenen Vortheils thut, und wo solcher nicht vorhanden, das Elend und den Untergang aller andern Menschen abzuwenden, keinen Finger reget. Dieses kommt daher, weil diese Leute sich einbilden, die Liebe gegen Gott, den Nächsten, und alle andere Liebe, müßte auf ihrer Eigenliebe beruhen, und könne sonst nicht Statt haben, folglich müßte alles auf eigene Vortheile bey den Menschen ankommen. Allein, diese Liebe gehöret für die Thiere und diejenigen Menschen, denen viel Thierisches anklebet. Sie ist aber, wie aus VI. erhellet, der Vernunft gerade entgegen. Nach dieser hängt die Liebe gegen Gott und den Nächsten im geringsten nicht von der Eigenliebe ab, und daher entstehet der Uneigennuß. Uneigennützig heisset also derjenige, der bey den Handlungen, wodurch des andern Vollkommenheit zu befördern, oder derselben

ben gemäß zu leben ist zc. auf keinen eigenen Vortheil rechnet; sondern solche Handlungen blos thut, weil sie die genaue oder des Nächsten Vollkommenheit befördern. Concurrirret sein eigener Vortheil auch dabey; so ist nicht sowol von der gesunden Vernunft erlaubet, als befohlen, eben auch darauf zu sehen. Nur hält die Vernunft für schändlich, kriechend und thierisch, bey dergleichen Handlungen, die das Wohl anderer erfordert, blos und allein auf seinen eigenen, und nicht eben sowol, und nachdem die Umstände sind, noch mehr auf den Vortheil des andern zu sehen. Hätte einer eine Handlung zu thun, die blos seine eigene Vollkommenheit befördert, und woben kein Vortheil eines andern concurrirret; so hat er auch dieselbe, ohne eigennützig zu seyn, blos seines Vortheils halber zu thun. Der Endzweck, den ein vernünftiger Mensch und Bürger hat, (VI. VII.) verpflichtet ihn, sich eben sowol als andere zu lieben, weil seine Vollkommenheit sowol, als die Vollkommenheit des andern, ein Theil seines Endzwecks ist: auch ohne seine eigene Vollkommenheit zu befördern, und also ohne auf seine eigene Vortheile zu sehen, ist nicht möglich, daß er seinem Endzweck gemäß leben, und ein vernünftiger Mensch und Bürger seyn kann. Der uneigennützig Mensch verwirft und verachtet seine eigene Vortheile, wenn sie zum gemeinen Schaden und größern Nachtheil anderer sind. Der eigennützig aber siehet blos auf seine eigene Vortheile, wenn sie auch zum größten gemeinen Schaden und dem Verderb anderer gereichen. Christus lehret eben
dieses

dieses im größten Gebot. Denn, soll ich den andern als mich selbst lieben, muß ich eben sowol auf dessen Vortheile, als meine eigene sehen.

XIII.

In welchem Betracht ist die Moral des Herrn von Wolff und anderer, die solche auf die Eigenliebe des Menschen gebauet, löblich und nützlich?

Es ist schon aus (XI.) gänzlich unleugbar, daß die Moral, die auf die Eigenliebe gegründet ist, keine innere und wahre Gerechtigkeit, und keine wahre Tugend den Menschen lehren kann, weil die gesunde Vernunft unwidersprechlich erfordert, daß das gemeine menschliche Wohl, oder das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft, seinem eigenen, gleich als ein Ganzes einem geringen von seinen Theilen, weit vorzuziehen. Es muß ja jeden in die Augen leuchten, daß ein solcher Unterschied ist, als unter Sonne und Mond, die Bewegungsgründe zu seinen Handlungen aus dem Wohl und der Vollkommenheit der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft, und unter selbige aus seinem eigenen Wohl und Vollkommenheit hernehmen. Auch wie jenes vernünftig ist, so ist dieses thierisch. Es ist also die Wolffsche und dergleichen Moral für keine wahre, sondern für eine offenbar falsche zu achten.

Weil

Weil aber der größte Theil der Menschen keine Empfindung von Menschen: Gesellschafts: und Staats: Liebe haben, sondern nur blos von den thierischen Trieben belebet sind: und obwol ein großer Theil von diesen die Niederträchtigkeit ihrer Triebe und die Erhabenheit der Lehre der gesunden Vernunft wohl einsehen, und einsehen können, aber dessen ungeachtet in einer moralischen Knechtschaft sich befinden; so können dergestalt die Lehren und Bewegungsgründe, welche die gesunde Moral in sich faßt, bey allen diesen nicht die geringste Wirkung und das geringste Gute schaffen. Alle diese Menschen können auf keine andere Weise zu gewissen Handlungen, solche freywillig zu thun, oder zu unterlassen, bewegt werden, als durch Vorstellung eigener Vortheile oder Nachtheile. Dieses thut die Wolfische Moral und dergleichen mehrere, und haben daher den Vorzug vor der gesunden Moral, daß sie den größten Theil der Menschen bewegen können. Und lehren sie diesen Menschen gleich keine innere und wahre Gerechtigkeit, keine wahre Tugend; so ändern sie dennoch ihre grobe Eigenliebe in eine feine: und können sie die Menschen nicht von dem Laster gänzlich abwenden; so halten sie selbige doch von dem groben ab. Sie bewirken doch, daß der Ehrgeizige und Hochmüthige zc. seine Neigungen und Absichten verbirget, und dadurch vielem Verdruß entgehet, auch ändern nicht beschwerlich ist: daß der Wollüstige sich nicht gänzlich der Wollust überlässet, sondern seine Begierden mäsiget, wodurch diese Moralen nützlich und gut sind. Sie be-

frie:

fördern das Wohl der Gesellschaft mehr, als die gesunde Moral, weil der größte Theil Menschen der Bewegungsgründe jener, ob sie wohl nicht die wahren, fähig, aber der Bewegungsgründe dieser, oder der gesunden Moral, unfähig sind. Jenem über ihre Seligkeit in Verzweiflung gerathenen alten Weibe war weder durch Arzneimittel noch durch vernünftige und theologische Vorstellungen zu recht zu helfen: und als der bekannte Jesuit, Vater Abraham, bey dem sie endlich auch Trost suchte, jene Vorstellungen bey ihr vergeblich fand, und inzwischen wahrnahm, daß sie keine Zähne mehr im Munde hatte; so rief er ihr aus einem Versicherungsvollen Ton zu: Sie sey selig; denn es heiße: Dort wird seyn Heulen und Zähnkappen, sie habe aber keine Zähne mehr etc. Dieser Scherz und in sich abgeschmackte Auftrichtungsgrund übertraf bey dieser Elenden alle vernünftige und christliche Vorstellungen: denn sie ward dadurch auf einmal getröstet. Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit den Bewegungsgründen der eigennützigen Moral bey den Menschen, die keiner innern Gerechtigkeit und der wahren Bewegungsgründe der gesunden Moral fähig sind.

XIV.

Hat es mit dem Naturrecht des Herrn
v. Wolffens und anderer eben die Beschaf-
fenheit, als mit ihrer Moral?

Wie die Moralen, welche auf die Eigenliebe ge-
bauet sind, die wahre Tugend, und die
wahren Bewegungsgründe dazu nicht lehren, eben
so wenig kann ein darauf gebauetes Naturrecht weder
Recht noch Unrecht lehren, oder was von Ver-
nünftigen gethan oder unterlassen werden kann,
oder soll.

Aus VIII. IX. X. erhellet, daß der wahre Rechts-
grund der in der menschlichen Gesellschaft lebenden
Menschen, das gemeine Wohl der Gesellschaft sey,
und nicht die eigene Vollkommenheit eines jeden
seyn könne. Es können daher weder natürliche
Rechte noch Naturgesetze aus dem Sake, perfec-
te, hergeleitet werden. Gesezt, es wäre dieser
Sak der wahre Rechtsgrund; so würde es Recht
seyn, das ein jeder Mensch ein ganzes Volk, einen
großen Theil der menschlichen Gesellschaft, ja sie
gänzlich, wenn es seine eigene Vollkommenheit er-
forderte, in das Verderben stürzen könne. Aber
gerade folget das Gegentheil aus dem Rechtsgrund
der Vernunft, nemlich, daß ein Volk, die mensch-
liche Gesellschaft mit Recht von einem, und mehrern
Gliedern zugleich, fordern kann, daß sie ihr Wohl
und Erhaltung dem gemeinen Besten aufopfern.
Wenn also die Frage ist, was ist in der natürlichen
Gesell-

Gesellschaft der Menschen und Völker Recht oder Unrecht sey; so kann nicht anders als eine falsche Antwort aus dem Wolffischen und dergleichen Naturrechten gegeben werden, und sind also diese Lehrgebäude in der wahren Rechtswissenschaft ohne Nutzen.

In sofern aber die Gesetze und Rechte, welche in dem Wolffischen und dergleichen Naturrechtslehrgebäuden gelehret werden, mit den wahren Gesetzen und Rechten nach den Worten übereinkommend; so können sie einigen Nutzen haben, wenn durch ihr Ansehen, oder ihre falsche Gründe, wenige oder viele bewegt werden, die erforderlichen Handlungen zu thun, weil man bey dem Recht nicht nach den Bewegungsgründen, sondern nach den Handlungen fraget, ob sie gethan worden. Z. E. das Wolffische und dergleichen Naturrechte lehren die Gesetze: beleidige niemand: ratio: damit dich andere nicht wieder beleidigen mögen. Du sollst dein Wort halten, ratio: damit du Glauben behaltest, und die bey dessen Ermangelung kein Elend zuziehst. Ob nun wohl diese Gründe gänzlich falsch sind, und der wahre Grund von beyden ist, daß das gemeine Wohl der Gesellschaft nicht bestehen kann, wenn einer den andern beleidigte, oder keiner sein Wort halten würde u. dergleichen, der Gründe der wahren Moral zu geschweigen; so ist doch in der menschlichen Gesellschaft genug, daß keiner den andern beleidiget, und jeder sein Wort erfüllet, er mag es nach den Wolffischen und andern dergleichen, oder nach den wahren Rechtsgründen thun.

Daß jene Geseze nach den Wolffischen und dergleichen Systemen keinen Bestand haben, erhellet kürzlich hieraus genug: wenn ich andere wegen meiner Macht oder Arglist nicht fürchten darf, so kann ich sie mit Recht beleidigen: und wenn ich lügen und betrügen kann, ohne, daß es bekannt wird, und werden kann, und ich also meinen Glauben nicht dadurch verliere; so kann ich solches mit Recht thun: imgleichen, wenn ich mir einen weit größern Vortheil dadurch schaffen, als mir ein daher entstehender Nachtheil werden kann, so kann ich wiederum den andern beleidigen, belügen und betrügen. Allein nach den wahren Rechtsgründen fallen diese Exceptiones alle weg, weil da das gemeine Wohl, und nicht blos ein eigener Vortheil, der Grund ist.

 XV.

Kann und soll der Mensch das Liebenswürdige, Erhabene, Große, Vollkommene zu einem Augenmerk in seinen Handlungen machen?

☞he man diese Frage beantworten kann, muß erst ausgemacht seyn, was wahrhaftig liebenswürdig, erhaben sey ic. ? Ein jeder Mensch urtheilet solches nach seinem Endzweck, wornach er alles Gute, Böse, Vorrefliche, Schlechte ic. beurtheilet. Daher

her sind die Menschen darinne nicht einstimmig. Der Eigennütige hält dasjenige für das Liebenswürdigste, Erhabenste, Vollkommenste zc., was seine eigene Vollkommenheit am höchsten erhebet. Der Ehrgeizige urtheilet aber wieder anders als der Geizige und Vollküstige zc., weil ein jeder seine Vollkommenheit in was anders, als der andere setzet.

Der vernünftige Mensch und Bürger aber hält dasjenige dafür, was das gemeine Wohl der Menschen oder seines Staats besonders und am meisten befördert. Dieses ist sonder Zweifel das wahre Liebenswürdigste, Erhabenste zc., weil es nach der gesunden Vernunft solches ist. Die Recensenten möchten einwenden, daß nach der Erfahrung ein Verständiger allezeit solches dafür halte, wenn er auch eigenliebend sey. Ich antworte: daß eben dieses beweise, daß Eigenliebende, denen eine Vernunft beywohnet, und die von der Eigenliebe nicht gefesselt ist, dennoch ihren natürlichen Trieben entgegen urtheilen, und daß daher diese Eigenliebende wider Willen ihrer Eigenliebe, dennoch ihrer Vernunft gemäß, das gemeine menschliche und bürgerliche Wohl für das höchste Ziel in den Neigungen und Handlungen eines Vernünftigen halten müssen.

Die Antwort auf die gemachte Frage ist: daß nur derjenige das wahre liebenswürdige, Erhabene zc. zu seinem Augenmerk machen kann, der Vernunft hat, und sich von derselben, nicht aber von seinen thierischen Trieben, regieren lästet, wiewohl jeder Mensch dazu, als ein vernünftiges Wesen, verpflichtet ist.

XVI.

Wenn das pericias te mit dem Liebenswürdigen, Erhabenen, Großen, Vollkommenen verknüpft und zum principio der Moral gemacht wird, giebt solches als denn eine gesunde Moral?

Dieses bilden sich die Recensenten ein; allein sie irren sich nicht wenig, weil die Rede von einer gefunden Moral ist. Diese soll nach ihren Gedanken die Triebe der Eigenliebe anfeuern, daß sie mich bewegen, große und erhabene Dinge zu unternehmen, um mich selbst dadurch in die Höhe zu schwingen, und meinen Zustand desto vollkommener zu machen. Ich soll nach ihrer Meinung dasjenige zu Erfüllung der Triebe meiner verderbten und thierischen Natur thun, was ich nach den Gründen der gesunden Vernunft blos zum Wohl der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft thun soll. Ich soll meine Vernunft nicht brauchen, die Neigungen und Triebe, die sie mit einzeflößet, zu erfüllen; sondern ich soll meine Vernunft nur anwenden, die Triebe meiner verderbten und thierischen Natur zu sättigen. Es bleibt eine solche Moral in Ewigkeit eine ungesunde und kranke Moral. Sie würden Gedanken von einer gesunden Moral gezeiget haben, wenn sie gesagt hätten: das gäbe eine solche, wenn das pericias bonum publicum mit dem Erhabenen, Großen u. darinne verknüpft würde.

Ich

Ich will von dieser Art Menschen nicht sagen, welche sich durch gemeinschädliche und verderbliche Mittel in die Höhe zu schwingen, sondern blos solche annehmen, die durch rühmliche und gemeinnützliche große Thaten empor zu steigen suchen. Der Endzweck soll bey ihnen, nach der Recensenten Meinung, die Beförderung ihrer eigenen Vollkommenheit seyn, und das Vortrefliche, das Große ic., das sie mit ihrem Endzweck verbinden, kann als ein Mittel davon von ihnen angesehen werden. Die Mittel haben bey ihnen sonst keinen Werth, als so weit sie ihre Absichten befördern: und unter vielen verschiedenen Mitteln brauchet man zwar allezeit die geschicktesten, wo aber keine geschickte vorhanden sind; so ergreifet man auch diejenigen, die man hat, wosferne sie nur nicht von einer andern Seite uns eben so sehr, oder noch mehr nachtheilig sind, als sie unsere Absicht befördern. Daher brauchet der Ehrgeiz auch die schändlichsten und gemeinschädlichsten, wenn keine andere vorhanden sind, um sich zu sättigen. Alexander Magnus bekriegte und unterdrückte fast alle Völker, und machte viele tausend Menschen unglücklich, um nur allen Königen und Völkern gebieten zu können. Julius Cäsar und alle Triumbiri machten die größten Zerrüttungen, und verursachten die ärgsten Wütereien der Bürger gegen einander in dem Römischen Staat, suchten denselben um seine Freyheit zu bringen, nur damit sie das Oberhaupt der Republik seyn möchten. Terner große moralische Geist, nach der Recensenten Meinung, welcher wohl gerne das Erba-

bene und Große mit seinem pericias te verknüpft hätte, wenn es ihm seine Umstände nicht versagt hätten, steckte sich in der Dianen Tempel, und verbrannte sich mit solchem, um dadurch sein Andenken zu verewigen, weil er seinen Ehrgeiz und Ruhnsucht auf keine andere Weise besser zu befriedigen wußte. Ich will zum Ueberfluß zugeben, daß die großen moralischen Geister der Recensenten, welche das pericias te mit dem Großen und Erhabenen zu verbünden suchen, von diesen Vorwürfen frey wären, welches doch nicht seyn kann, weil sie ihre Vollkommenheit zum Endzweck machen sollen, und also die Vollkommenheit sowohl als die Unvollkommenheit der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft nur zum Mittel davon machen müssen; so bleibet doch die Denkungsart derselben allezeit einerley mit der Denkungsart jenes Rachelosens, der glanbet und will, daß das Haus und die Stube, worinne er sich befindet, seinerthalben seyn sollen. Und wenn ich aus Absicht auf einen eigenen Vortheil alle Welt glücklich machte; so muß doch ein jeder Vernünftigenkender eingestehen, daß ich dadurch meine sonst edelste und vortreflichste Handlung besudelte und unedel machte.

Wie der thierisch und nach seiner verderbten Natur gesinnte Mensch, allezeit aus zugleich Möglichem dasjenige wirklich zu machen suchet, was ihm seine Vollkommenheit am meisten, am erhabensten und am vollkommensten zu befördern dünket; so ist auch der vernünftig gesinnte Mensch allezeit bemühet, dasjenige vor allen andern in Ansehung der menschlichen

sichen und bürgerlichen Gesellschaft wirklich zu machen, was ihn für selbige am vortreflichsten dünket. Wenn ich die Vollkommenheit der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft auf eine erhabene Weise befördere; so befördere ich auch zugleich meine eigene Vollkommenheit, als einen Theil davon, mit. Ich glaube aber nicht, daß die Recensenten aus diesem Grunde erfordern, daß die Verknüpfung des Erhabenen u. mit dem *perficiās te* eines jeden zum *principio* in einer gesunden Moral gemacht werden soll. Denn auch das *perficiās alios* gehörete eben so wohl mit zu diesem *principio*, weil sie eben sowohl Theile als ich von der menschlichen Gesellschaft sind. Einer, der die Sache nicht durchdenket, kann leicht auf die Meinung gerathen, daß die Recensenten einen neuen besonders prächtigen Gedanken von einem *principio* einer gesunden und ganz andern, als der bisherigen Moral gezeigt: allein, solches beym Licht betrachtet, ist es nichts neues, weil die bisherige Moral nicht allein darauf führet, sondern auch die Moral nicht dadurch verbessert wird, weil die Eigenliebe doch zum Grunde gesetzt bleibet.

Die Recensenten stehen in den Gedanken, daß die h. Schrift diese beyde *principia*, das *perficie te* und das Große und Erhabene mit einander verbinde, wovon sie aber den Beweis schuldig bleiben werden: und daß ich hingegen meine Gründe der h. Schrift angedichtet. Sie zeigen aber vielmehr, daß sie gute Dichter sind, und daß sie meine Schriften, die sie recensiret, nicht gehörig gelesen haben.

Kann das perfiicias te wohl der
Grundsatz des Naturrechts, aber
nicht der Moral seyn?

Dieses wollen die Recensenten behaupten, sie irren sich aber auch hierinne. Daß das perfiicias te der Grundsatz keines von beyden seyn kan, erhellet schon aus obigem. Ich will aber nach der Recensenten Meinung annehmen, er wäre der wahre Grundsatz des Naturrechts. Es ist also der Trieb, meine Vollkommenheit zu befördern, worauf sich dieser Satz stühet, der Grund alles Rechts: und wenn ich diesem Triebe völlig gemäß lebe; so handele ich äußerlich gerecht. Hier ist meine Vollkommenheit mein höchster Zweck, weil alle meine rechtmäßige Handlungen dahin abzielen.

Die Moral lehret mich die wahren Bewegungsgründe zu diesen Handlungen: und diese Bewegungsgründe können auch keine andere Quelle haben, als gedachten Trieb, welcher nothwendig machet, daß ich meine Vollkommenheit zu meinem höchsten Zweck setze: sonst können sie keine Bewegungsgründe bey mir seyn, weil ich alles Gute und Böse blos aus dem Verhältnis zu meinem Endzweck schähe.

Es müssen also das Recht und die Moral einerley Quelle und folglich Einen Grundsatz haben. Es erhellet solches nicht weniger aus dem, was folgt.

Soll das Wohl der menschlichen Gesellschaft meine höchste Lebensregel seyn; so muß ich daraus nicht

nicht allein erkennen, was ich in Ansehung anderer zu thun habe, und was ich von andern wieder fordern kann und soll, wenn ich nach dieser Regel meinen Wandel führen will und soll: sondern auch dieses gemeine Wohl muß die Quelle aller meiner Bewegungsgründe in meinem Thun und Lassen, folglich der Grund in meiner Moral seyn. Das Recht ist die Regel meiner Handlungen, und die Moral giebt mir die Regeln in meinen Willensneigungen; beyde müssen daher in meinem Endzweck übereinstimmen. Wenn ich nach dem Recht lebe; besitze ich eine äußerliche Gerechtigkeit: und wenn ich nach der Moral meinen Wandel führe; besitze ich eine innere Gerechtigkeit. Beyde aber müssen einen gemeinen Grund haben.

Ich kan wohl errathen, was die Recensenten auf diese besondere, aber irrige Gedanken gebracht hat, nemlich: weil der Herr Geheime-Rath Daries den Grundsatz des Herrn v. Wolfen in seiner allgemeinen Rechtswissenschaft beybehalten, in der Moral aber einen andern gewählt hat. Mit welchem Grunde es geschehen, wird sich bald zeigen.

XVIII.

Hat man das Gewissen in der bisherigen Moral richtig erklärt?

Unsere Moralisten nennen solches das Urtheil von der Sittlichkeit seiner eigenen Handlungen, oder

oder das Urtheil, durch welches wir uns das Gute oder Böse unserer Handlungen selbst zurechnen. Der Herzog Conradin aus Schwaben und der Marggraf Friedrich von Oesterreich, als sie zu Neapel ihre Köpfe auf dem Schavot in ihrer blühenden Jugend verlieren mußten, konnten dieses Schicksal nichts anders als ihrem Unternelmen beylegen, nemlich der erste, daß er sein Erbkönigreich gegen den Herzog von Anjou durch seine Waffen zu behaupten suchte, und der andere, daß er aus besonderer Freundschaft gegen den ersten dem Feldzuge bengewohnt. Hätten sie nicht diesen Krieg unternommen; so hätten sie beyde ihre Köpfe behalten. Es war jenes Unternelmen eine freye Handlung von beyden. Ihre daher erfolgte Gefangenschaft und der Verlust ihrer Köpfe war eine böse Folge davon. Nach ihrem Gewissen urtheileten sie hier von der Sittlichkeit ihrer Handlungen. Dieses Unglück mußte ihnen sehr schmerzen. Den Schmerz, welchen das Gewissen verursacht, nennet man Gewissensbisse. Dieser Schmerz entstand aus einem bösen Gewissen, weil ein gutes nicht beissen kann. J. Hus mußte seiner freyen Handlung, daß er sich in seinen Lehren der Römischen Kirche entgegen gesetzt, und gar nach Costnitz auf das Concilium gereiset war, bemessen, daß er daselbst, mit der Ketzerkrone gekrönt, auf dem Scheiterhaufen sterben mußte. Dieses Urtheil fälltete sein Gewissen. Dasselbe konnte kein gut Gewissen seyn, weil sein Urtheil nicht über gute, sondern böse Handlungen geschehe, denn die Handlungen werden für gut oder böse aus ihren Folgen

er:

erkannt. Wenn daher einer aus betrüglischen und schändlichen Handlungen gute Folgen hat, der hat darüber ein gut Gewissen.

Ich will durch eine Erklärung des Gewissens, nach meinem Begriff, die Unrichtigkeit des bisherigen noch deutlicher zeigen. Ich nenne hier dasselbe das Urtheil über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der eigenen Handlungen. Wenn es von der Gerechtigkeit der Handlungen urtheilet, ist es gut, und wenn das Urtheil von der Ungerechtigkeit der Handlungen gefällt wird, ist es böse. Gedachte junge Fürsten hatten daher ein gutes Gewissen bey dieser Sache, wenn sie ein Gewissen hatten, weil Conradin den Krieg mit Recht unternommen, und der andere ihn mit Recht begleitet hatte. Der Schmerz über die betrübte Folge ihres Unternehmens konnte also von keinen Gewissensbissen herrühren. War J. Huz überzeuget oder überredet, daß er mit Recht, und seinen Gott schuldigen Pflichten nach, der Römischen Kirche in seinen Lehren sich entgegen gesetzt, und glaubte er, diese öffentlich auf dem Concilio gegen die Patres ecclesie zu behaupten; so hätte er einem Gewissen entgegen gehandelt, wenn er seine Meinung nicht öffentlich gelehret, und nicht nach dem Concilio gereiset, da ihm noch darzu der Kayserliche *Salvus conductus* Sicherheit versprach. Er hatte bergestalt bey seinem harten Schicksal ein gut Gewissen. Bey dem Diebe sind das Entsetzen und die Furcht für den Tode, wenn er nach dem Galgen gehet, eben keine Merkmale eines Gewissens, und eben so wenig eines bösen Gewissens: denn

denn er könnte diesen Schrecken und Schmerz eben sowohl empfinden, wenn er von einem Tyrannen als ein rechtschaffener Patriot zu einem schmähhlichen Tode verurtheilet worden. Wenn der Dieb keinen Schmerz über die Ungerechtigkeit seiner Handlungen, sondern blos über die Folgen derselben empfindet, hat er kein Gewissen, welches er zeigen würde, wenn er Gnade und Freiheit bekäme: indem, wenn kein Gewissen bey ihm entstanden, würde er das Stehlen aufs neue anfangen.

Wenn ein gut Gewissen mich erfreuen, und ein böses mich betrüben soll, indem es in dem Urtheil von der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit meiner Handlung bestehet; so muß ich nothwendig eine Neigung gegen die Gerechtigkeit und eine Abneigung von der Ungerechtigkeit haben; sonst könnte das erste keine Freude, und das andere keine Traurigkeit bey mir erwecken, da alles Vergnügen aus der erkannten Erfüllung unserer Neigungen, und das Misvergnügen aus der erkannten Nichterfüllung unserer Neigungen entstehet. Daher habe ich das Gewissen in der zwoten recensirten Schrift durch die von ihren eigenen Handlungen urtheilende Liebe zur Gerechtigkeit erklärt. Die Redensarten im gemeinen Leben bestärken auch meinen Begriff. Wenn man sagt: dieser ist ein gewissenhafter Mann, ein Mann, der ein Gewissen hat; so ist es soviel, als, er sey ein rechtschaffener Mann. Will man einen lieblosen, betrüglischen, tückischen Menschen beschreiben; so sagt man, daß derselbe kein Gewissen habe, daß er ein gewissenloser Mensch sey.

So:

Sowohl ein gutes als böses Gewissen ist ein Zeichen eines rechtschaffenen Menschen, eines Menschen, der die Gerechtigkeit lieb hat, und sich scheuet, derselben entgegen zu handeln. Augustinus ließ in seiner Jugend bey seiner Liederlichkeit ein Gewissen merken, da er eine Schaam für die liederlichen Handlungen, so er begangen, zeigte, welches ein gewiß Zeichen war, daß wenn er zu reifern Jahren kommen würde, er ein rechtschaffener Mann werden werde, wie er auch genug bewiesen.

Das Gewissen scheuet keine böse Folgen, auch nicht den Tod. Es bewahret und widerstehet den Sünden und dem Laster, und kan daher nicht aus Vorstellung böser Folgen einer guten Handlung, auch nicht aus der Vorstellung böser Folgen einer bösen Handlung entstehen, sondern es entstehet aus der Liebe zu gerechten und guten Handlungen, und aus dem Hasse gegen böse und ungerechte Handlungen. Deswegen sage ich auch in der recensirten Schrift, daß nur ein wahrhaftig Gottesfürchtiger, Rechtschaffener und Tugendamer ein Gewissen habe, welches die Recensenten sowohl als meine Erklärung sehr befremdet hat, die also dadurch zeigen, daß sie keine Empfindung eines Gewissens gehabt. Dennoch kan das Gewissen bey dem Menschen auch irrig seyn, weil der Gottesfürchtige, der Tugendame, in seiner Erkänntniß Irrungen unterworfen ist.

Ein böses Gewissen kann bey einem entstehen, 1) wenn er aus Uebereilung ungerechte Handlungen begehet, desgleichen 2) wenn er in einen Affect gesetzt ist, 3) aus dem aus dem Schlafe aufwachenden Gewissen zc.

XIX.

Hat der Herr Geheime-Rath Daries
einen bessern oder schlechtern Grund in
seiner Moral als der Herr v. Wolff
angenommen?

Der Herr v. Wolff saget: Suche dich stets vollkommener zu machen: treibe deine Vollkommenheit so hoch, als dir möglich. Der Herr Geheime-Rath saget aber: strebe nach einer Gemüthsruhe, und einer Befreyung von Gewissensbissen.

Wenn ich meine Vollkommenheit, soviel möglich, hoch treiben soll, muß es wohl in der Gesellschaft geschehen, indem ich andere veranlasse, auch das Ihrige zu meiner Vollkommenheit beyzutragen. Wenn mir meine Absicht stets glücket, bin ich natürlich stets fröhlich und glücklich. Fühle ich keine Triebe oder Neigungen in mir zu denjenigen Dingen, welche den Bezirk meiner Vollkommenheit erweitern können, so muß ich, wenn ich es kann, solche in mir erwecken. Kurz, je mehr ich Vollkommenheits-Triebe habe, je stärker solche sind, und je genauer solche allezeit erfüllet werden können, desto glückseliger bin ich.

Die Ruhe des Gemüths entstehet, wenn keine starke und heftige Bewegungen in solchem vorhanden. Die Gewissensbisse machen wohl das Gemüth unruhig, aber Unglücksfälle und widrige Schicksale thun es auch. Ich kann mich wohl für Gewissensbissen hüten, aber also, wenn ich widrige Schicksale

sale habe, keine Ruhe des Gemüths erlangen. Auch angenehme Bewegungen in meiner Seele können von keinen Gewissensbissen und bösen Handlungen her rühren, sondern kommen von einem guten Gewissen her, oder haben glückliche Schicksale zu ihren Ursachen: wenn aber solche nicht mäßig sind, stören sie auch die Ruhe meines Gemüths. Ich bin also verpflichtet, solche nicht viel weniger als die Gewissensbisse zu meiden.

Will ich die Ruhe meines Gemüths recht zu erhalten suchen, muß ich nicht allein alle meine heftige Triebe sehr mäßigen und einschränken, sondern auch solche, soviel möglich, bey mir gar austilgen: denn jemehr solche erfüllet werden, destomehr erwecken sie angenehme Bewegungen in meinem Gemüthe, und wenn sie nicht erfüllet werden, wirken sie unangenehme in demselben, und ich werde in beyden Fällen beunruhiget. Ich empfinde in mir eine heftige Weiberliebe: ich muß daher die äusserlichen Mittel brauchen, solche bey mir auszutilgen. Je mehr ich Geld und Gut besitze und erwerbe, desto begieriger werde ich nach solchen, auch verursacht mir dessen Besitz viel Sorgen und Kummer; will ich davon befreuet seyn, muß ich alles von mir werfen. Je mehr ich niedlicher Speisen und Getränke genieße; je leckerhafter werde ich, und meine Begierden gehen immer weiter. Was zu thun, daß ich mich von diesen Feinden meiner Ruhe befreue? Ich werde ein Franciscaner, der durch Verleugnung aller Welt-Eitelkeit, und indem er sich dem höchsten Grad der Armuth unterwirft, alle diese Feinde seiner

D ner

ner Ruhe, womit die in der Welt lebende Menschen stets zu kämpfen haben, unter die Füße tritt. Ich finde aber dennoch durch die Erfahrung meine gesuchte Ruhe in einem solchen Kloster nicht gänzlich. Es schmerzet mich, wenn der Pater Gardian gegen andere Patres liebevoller ist, als gegen mich. Ich verlange selbst Gardian zu werden, und kan zu dieser Ehre nicht gelangen. Was weiter zu thun, daß ich mich in eine vollkommene Ruhe setze? Ich eile aus diesem Kloster in eine Einöde, und dann gelange ich zu der Vollkommenheit der alten Einsiedler, und des Einsiedlers Claus in der Schweiz, der in 20 Jahren kein Brod genossen, und dennoch die größte Ruhe und Zufriedenheit des Geistes gezeigt haben soll.

Möchte man mir einwenden: du willst in der Einöde deine Ruhe ohne Absicht auf Gott finden? Es wird dir also gehen als denjenigen Einsiedlern, die nur aus Heucheley und Scheinheiligkeit die Wüsten bewohneten, denen ihre Heucheley natürlicher Weise durch den Kampf mit den menschlichen natürlichen Neigungen Uebel genug machte, oder du mußt blos deine Ruhe in Gott genießen, oder doch durch eine unüberwindliche Hoffnung, zu dieser Ruhe zu gelangen, alle deine Leidenschaften überwinden.

Mein Freund! werde ich antworten: du redest recht, du sagest, was ich sagen wollte. Die Moral des Herrn Geheimen-Raths Daries führet zu einem beschaulichen Leben, oder zum Quietismo. Allein die Gedanken des Herrn Geheimen-Raths gehen wohl dahin so wenig als die Gedanken des Hn.
von

von Wolffen in seinem System. Dieser setzet den höchsten Zweck des Menschen in Erlangung einer wahren Vollkommenheit, und der Herr Geheimen-Rath Daries in Erlangung einer wahren Gemüthsruhe. Diese kann ohne jene nicht Statt haben: und wenn ich jene besitze, besitze ich auch diese nothwendig. Wie nun die wahre Vollkommenheit des Menschen der Grund der wahren Ruhe seines Gemüths ist; so dünket mich allezeit, daß das principium des Herrn v. Wolffen vorzüglich sey vor dem principio des Herrn Geheimen-Raths Daries. Aber beyden stehet die Beantwortung der sehr wichtigen Frage in ihrer Philosophie noch zu thun: worinne bestehet die wahre Vollkommenheit und die wahre Gemüthsruhe des Menschen? Und nach meinen Gedanken werden solche nach der bisherigen Philosophie, wenn sie zum Endzweck gemacht werden, in Ewigkeit nicht erlanget werden können, wie aus Folgendem erhellen wird.

 XX.

Gehen alle Pflichten des Menschen gegen die menschliche Gesellschaft und des Bürgers gegen seinen Staat allezeit den Pflichten gegen sich selbst vor?

Es ist dieses unfeugbar aus VI. VII. 2c. : denn das Ganze muß allezeit einem seiner Theile vernünftiger Weise vorgehen, und ein Theil zum Besten

des Ganzen und zu dessen Erhaltung, wenn es nöthig ist, aufgeopfert werden. Aber nach den bisherigen Gründen des Naturrechts und der Moral hat das Gegentheil Statt, wiewohl auch bereits viele Moralisten und Rechtslehrer jenes, ihren Gründen entgegen, behaupten wollen.

 XXI.

Hat ein jeder in der natürlichen und bürgerlichen Gesellschaft sich selbst mehr als andere, und unter andern denjenigen, der mehr zu seiner Vollkommenheit beiträget als andere, mehr als diese zu lieben?

Dieses hätte seine unstreitige Richtigkeit, wenn das bisherige Naturrecht und die bisherige Moral wahr und gesund wären, weil in solchen auf die Pflichten gegen sich selbst die Pflichten gegen Gott und alle andere Arten Pflichten gegründet werden. Allein, da im Reiche der gesunden Vernunft die Pflichten eines Menschen und Bürgers gegen sich selbst und gegen andere Menschen und Bürger, auf die Pflichten gegen die menschliche Gesellschaft und den Staat gegründet werden; so verhält es sich hier ganz anders. Hier ist das gemeine Wohl der menschlichen Gesellschaft der gemeine Endzweck aller vernünftigen Menschen, die in derselben leben, nach welchem
End-

Endzweck sie alle andere Vollkommenheiten, alles Gute und Böse schätzen, und schätzen müssen. Eine Vollkommenheit wird hier erst eine wahre, und ein Gut erst ein wahres Gut, wenn sie ein übereinstimmend Verhältnis zu diesem Endzweck haben. Je mehr also hier ein Mensch zum gemeinen Wohl der Gesellschaft beiträget, desto größer ist derselbe und seine Vollkommenheit zu achten, und daher muß er vor allen denjenigen einen Vorzug haben, die weniger zum gemeinen Wohl beitragen. Gesetzt, Cajus, der weit weniger zum gemeinen Wohl beiträget als Titius, würde mit Recht von allen dem Titio vorgezogen, und er zöge sich selbst demselben mit Recht vor; so könnte das gemeine Wohl der Gesellschaft nicht ihr gemeiner Endzweck seyn, weil ihnen an seiner Erreichung, die Titius mehr als Cajus beförderte, nichts gelegen, da sie diesen jenem vorzögen, welches aber der gesunden Vernunft entgegen, welche das gemeine Wohl der Gesellschaft zum Endzweck aller ihrer Glieder macht. Daher wird nach der gesunden Vernunft in der menschlichen Gesellschaft der Rang der Menschen, und in der bürgerlichen Gesellschaft der Rang der Bürger unter einander nach ihrem Beytrage zur gemeinen Vollkommenheit bestimmt, dergestalt und also, wer am mehresten dazu beiträget, ist von allen am mehresten, nächst dem gemeinen Wohl, zu lieben und hoch zu achten, und Servius, der am wenigsten dazu beiträget, ist auch von allen am wenigsten zu lieben und zu achten, und Servius selbst hat sich in der

Liebe und Streit der Pflichten allen andern Mitgliebern nachzusehen. Denn wenn er sich selbst den andern vorziehen wollte; so könnte er unmöglich das gemeine Beste zu seinem Endzwecke haben, sondern hätte dazu sein eigenes, und wäre also kein Glied der menschlichen Gesellschaft im Reiche der gesunden Vernunft. Dieses will die bisherige Philosophie den Menschen weiß machen, und ihre Lehre setzet die ganze menschliche und bürgerliche Gesellschaft in die größte Unordnung und in einen Streit aller wider alle. Nicht das geringste kann sie zu Behauptung ihres vortreflichen principii anführen, als den natürlichen Trieb, den die Menschen insgemein mit dem unvernünftigen Vieh gemein haben.

Diese Lehre hat die Recensenten auch nicht wenig befremdet. Nach ihrer und der bisherigen gemeinen Meinung hat der gemeine Soldat seine Erhaltung, der Erhaltung seines Monarchen und Generals ohne Bedenken allezeit vorzuziehen. Allein, nach meinen principii, ist er sowohl voll: als unvollkommen verpflichtet, sein Leben, seine Gesundheit zu Erhaltung des Lebens und der Gesundheit seines Monarchen und Generals, auch geringerer Officiers, aufzuopfern, weil die Erhaltung und Gesundheit dieser zum Wohl des Staats weit mehr, als seine Erhaltung und Gesundheit, beyträgt. Wenn der Soldat, und jeder Subaltern dieser Pflicht entgegen handelt, kann er mit Recht zur Verantwortung und Strafe gezogen werden. Welche Lehre ist die beste und raisonnableste?

XXII.

Wie ist Gott zu lieben?

Aus eben dem Grunde, aus dem wir das gemeine Wohl der menschlichen Gesellschaft über alles in derselben VI., und das gemeine Wohl unseres Staats über alles in demselben zu lieben haben, VII.; haben wir auch Gott, als Glieder der Stadt Gottes, über alles in derselben zu lieben. Und weil die menschliche Gesellschaft und jeder Staat nicht anders eine wahre Vollkommenheit haben, als durch ihr übereinstimmendes Verhältnis zum göttlichen Endzweck, oder zum Endzweck der Stadt Gottes, wodurch sie erst wahre und liebenswürdige Vollkommenheiten sind: auch weil Gott die Quelle ihrer Möglichkeit, und die Ursache ihrer Wirklichkeit ist; so ist ihnen Gott in der Liebe nicht allein unendlich vorzuziehen, sondern sie sind auch nur allein in Gott zu lieben, als der in der bürgerlichen Gesellschaft lebende Bürger in der Vollkommenheit seines Staats, und der in der menschlichen Gesellschaft lebende Mensch in der Vollkommenheit der menschlichen Gesellschaft. Es sind also die Pflichten der Menschen gegen Gott die Quelle und der Grund aller ihrer andern Pflichten.

Worinne bestehet der höchste oder
Endzweck (finis ultimus) Gottes?

Man hat zuerst die Ehre oder Verherrlichung Gottes zu seinem Endzweck bey der Schöpfung gemacht. Der Herr Geheime-Rath Daries sahe aber mit Grunde diesen für eigenmächtig und der Majestät Gottes verkleinerlich an, verwarf also denselben, und nahm dafür die Glückseligkeit der sittlichen Welt dazu an. Weil mir aber dieser von allen gegründeten Einwürfen nicht frey schiene, auch Gott nothwendig vor der Schöpfung einen Endzweck gehabt haben muß, welcher von diesen beyden keiner gewesen seyn konnte; so nahm ich die Gemäßheit der göttlichen Handlungen und Werke mit den göttlichen Vollkommenheiten dazu an, wie ich in einer besondern kleinen Schrift gezeiget. Aber nach der Zeit bin ich gewahr worden, daß uns Christus solchen in der ersten Bitte des Vater Unfers gar deutlich gelehret hat, wie ich vor einiger Zeit in einer Schrift gezeiget. Mich wundert aber, daß die Herren Theologen solches nicht ehe erkannt haben. Es ist ein gar großer Unterschied unter dieser und den zwey ersten Meinungen. Wenn Gott seinen Namen heiliget, machet er sich zwar höchst verehrungs- und anbetenswürdig, und verherrlichtet sich also bey seinen vernünftigen Geschöpfen, aber er hat dabey keine Absicht auf seine Ehre oder Verherrlichung. Die Heiligung seines Namens ist sein Endzweck, von dem

dem die Absicht bey der Schöpfung nur eine Absicht ist, und von dieser ist wieder die Glückseligkeit der sittlichen Welt, sofern sie möglich, eine besondere Absicht. Allein meine vorige Meinung kommt mit dieser letzten, obwohl nicht in Worten, doch in der Sache überein, auf welches alles ich hier mich nicht weiter einlassen kann.

Ich habe nun in den Schriften gegen den Herrn Geheimen-Rath Davies angegeben, daß man den göttlichen Endzweck zur Grundregel des allgemeinen Menschen-Rechts und der Moral machen müsse: denn wie solcher die höchste Regel bey Gott ist; so muß es solcher auch bey allen vernünftigen Geschöpfen in allen ihren Neigungen und Handlungen seyn, die der gesunden Vernunft gemäß leben.

Die Recensenten moquieren sich hierüber nicht wenig, und fragen: „Aber können wohl alle Menschen ohne Offenbarung Gottes Endzweck erkennen? Und wenn ihnen auch das möglich wäre, Gottes Endzweck überhaupt zu wissen, wer lehret sie in jedem bestimmten Falle, was Gottes Endzweck sey, oder was mit demselben übereinstimme oder nicht? das heißet das Naturrecht der Phantasie eines jeden überlassen, was er von Gottes Endzweck trauen will, aber nicht, es auf sein Gefühl und Bedürfnis zu reduciren.“

Ich antworte ihnen auf ihre gelehrte Fragen: Wenn die großen Gelehrten nicht wissen, worinne eigentlich der Endzweck Gottes bestehe, wie sollen es andere Leute wissen? Dieses rühret mich gar nicht: denn ich habe von den Gründen des gesunden Ra-

turrechts und der gesunden Moral geredet, und diese, wenn sie es sind, sind sie es, wenn sie auch kein einiger Mensch erkennete. Du sollst nicht tödten, ist ein Naturgesetz. Heben die Canibalen solches auf, weil es bey ihnen recht ist, die Menschen zu schlachten, und gar zu fressen? Es bleibet allezeit ein Vernunftgesetz. Glauben die Recensenten, daß sie das Naturrecht und die Moral durchaus erkennen und erfüllen; so müssen sie sich, wie die Adamiten, für Paradiesische Menschen halten. Der weiseste und rechtschaffenste Mensch, wenn von allen besondern Fällen die Rede seyn soll, bleibet darinn allezeit ein Stümper. Glauben sie das Naturrecht und die Moral des Hn. v. Wolfen und des Hn. Geheimen Raths Daries besser beobachten zu können, als dasjenige und diejenige, wovon ich die Gründe angeben habe? Was heisset denn eine wahre Vollkommenheit? Mich dünket, sie haben es noch niemand gesagt, und werden es nach ihren principiis in Ewigkeit niemanden recht sagen können. Wie wollen sie sich denn wahrhaftig vollkommen machen? Und woher wollen sie wissen, was zu ihrer wahren Vollkommenheit erfordert wird? Es wird ihnen wie andern Leuten gehen, die heute etwas zu ihrer wahren Vollkommenheit zu thun meinen, das ihnen morgen gereuet, weil sie es nun anders erkennen, und welches sie übermorgen wieder besser einzusehen glauben.

Und was noch mehr! Ich habe selbst angemerket, daß weil die Menschen Gottes Endzweck nicht wußten, oder nicht wissen könnten, sie genug thun würden,

würden, wenn sie das gemeine Wohl der Menschen, und der Bürger das gemeine Wohl seines Staats zu ihren höchsten Regeln machten, weil solches unstreitig dem göttlichen Endzweck gemäß, er möge bestehen worinn er wolle, indem diese Regeln der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit gemäß, mit welchen göttlichen Eigenschaften der göttliche Endzweck, worinne er auch bestehe, nothwendig übereinkommen müsse. Ferner, wenn kein göttlich Wesen angenommen werden könnte; so würde die höchste Regel des Vernünftigen seyn: alles Volkommene und Gute zu befördern, wo solches von ihm erkannt und gefunden werde. Die Recensenten sind so redliche Richter gewesen, daß sie nicht den §. und noch weniger die ganze Schrift durchgesehen, oder gar solches vorsätzlich verschwiegen haben.

Was sollte aber, nach der Recensenten Meinung, das für ein schönes Naturrecht seyn, woben das Gefühl und die Bedürfnis eines jeden Menschen zum Grunde gesetzt würde? da würden sovielerlei seltsame Rechte entstehen, daß einem ehrlichen und vernünftigen Manne dafür Grauen und Schauder überfallen würde.

XXIV.

Haben wir den Nächsten als uns selbst zu lieben?

Wie aus (XXI.) erhellet, ist der Mensch mehr als ein anderer zu lieben, der mehr zum gemeinen

meinen Wohl der menschlichen Gesellschaft als dieser beyräget, imgleichen ein Bürger in seinem Staat, der mehr als ein anderer zu dessen gemeinen Wohl beyräget, auch ferner der Bürger in der Stadt Gottes, der mehr zur Heiligung des göttl. Namens als ein anderer beyräget. Es sind aber zwey Fälle, wo einer den andern als sich selbst zu lieben hat: 1) Wenn des Beytrags zum gemeinen Endzweck nicht gedacht, sondern von Menschen, von Bürgern überhaupt die Rede ist, in welchem Sinn es auch Christus im größten Gebot verstanden hat: 2) Wenn die Rede von Paulo und Petro ist, welcher von beyden am mehresten zu lieben, aber im Zweifel stehet, welcher von beyden am vollkommensten, oder wenn einer nicht liebenswürdiger als der andere scheint.

Daß dieses mit Obigem aufs beste harmoniret, ist offenbar. Die Recensenten aber wundern sich nicht allein über jene Lehre (XXI.) sondern geben auch vor, daß ich mir durch diese Lehre hier widersprochen hätte, ob ich gleich in der Schrift von beyden den Grund deutlich genug gezeiget habe. Sie haben also auch hier ihr Amt nicht redlich in Acht genommen.

XXV.

Fließet die Pflicht, Gott zu erkennen, aus der Pflicht, ihn wahrhaftig zu lieben?

Der Herr Geheimerath Davies will in seiner Jurisprudencia universal die Pflicht der vernünftigen Geschöpfe, Gott zu erkennen, darauf gründen, weil diese Erkenntnis sie glücklich mache, welches ich aber in meiner Gegenschrist leugne. Denn die bloße Erkenntnis der Vollkommenheit einer Sache trägt zu unserer Glückseligkeit nichts bey, wo wir solche nicht lieben, oder nicht wollen: und wenn wir einen hassen; so macht uns die Erkenntnis seiner Vollkommenheit unglücklich. Wenn also der Grund des Herrn Geheimenraths seine Nichtigkeit hätte, müßten die Teufel durch ihre Erkenntnis von Gott, die wohl so groß als der Heiligen im Himmel seyn kann, so glücklich als diese seyn, welche aber die Ursache ihrer Unglückseligkeit ist, weil bey ihnen keine Liebe, sondern ein Haß gegen Gott vorhanden ist. Derowegen muß die wahre Liebe gegen Gott der Grund seyn, wodurch uns seine Erkenntnis beglückseligen kann. Und diese Liebe necessitiret uns auch, nach Erweiterung der Erkenntnis Gottes zu streben.

Die Recensenten sagen hierauf: „Wie kann man den wohl eher lieben, als man ihn kennet?“ Die Liebe kann uns wohl bewegen, ihn noch näher kennen zu lernen, aber sie gehet nicht vor aller Erkenntnis

„Kenntnis her.“ Den Recensenten lieget aber gar deutlich vor Augen, daß ich von einer solchen Erkenntnis Gottes rede, die uns beglückseligen soll, wie der Herr Geheimerath angenommen hat. Wer wird den so einfältig seyn, zu behaupten, die Liebe oder der Haß gehe vor aller Erkenntnis her? Ihre richterliche Redlichkeit gehet dahin, mir grobe absurdia aufzubürden, wo im geringsten keine vorhanden.

 XXVI.

Worinnen bestehet kürzlich der Unterschied der mystischen und der gemeinen Theologie.

Dem Leineweber und Schuster ist die Philosophie eine Mystick oder geheimnisvolle Erkenntnis, weil sie solche nicht begreifen können, und ihr Verstand darinn stille stehet. Folget daher, daß sie an sich, und andern, die mehr Einsicht haben, abgeschmackt ist? Folget daher, weil die mystische Theologie den mehresten Theologen mystisch ist, und daher den Nahmen hat, daß sie ein Kind der Einbildung derjenigen Theologen ist, die sie gelehret haben? Und wem die Einsicht in solche zu hoch ist, kann der deswegen mit Grunde urtheilen, daß sie zu keiner gründlichen und philosophischen Erkenntnis
Die

nis werden kann. Er urtheilet mit solchem Grunde davon, als der Leineweber und Schuster von der Philosophie.

Die gemeine Theologie machet Gott zu einem eigennütigen, und daher von seinen Geschöpfen dependenten Wesen, das alles seinetwegen hervorgebracht hat, und das daher von seinen vernünftigen Geschöpfen keinen andern Dienst, als einen eigennütigen und slavischen, verlangt und verlangen kann. Sie erfordert, daß man Gott seines Vortheils halber lieben, fürchten, vertrauen und anbeten solle. Sie bauet die Pflichten gegen Gott auf die Pflichten gegen sich selbst. Sie hält das für ungereimt, daß man Gott ohne Absicht auf einen eigenen Vortheil dienen könne. Sie verspricht alsdenn einem solchen Gottesdiener zur Belohnung dafür einen Himmel, von dem sie selbst und dieser sich keine Vorstellung machen kann.

Die mystische Theologie aber lehret Gott als ein ganz independentes, höchstgerechtes, weises und höchstliebreiches Wesen, das ohne allen eigenen Vortheil alle Dinge hervorgebracht hat, das uns aus einer wahren Liebe, nicht wegen eines eigenen Vortheils, glücklich machen will: daß ein vernünftig Geschöpf nicht anders, als im wahren Gottesdienst, einer wahren und reinen Liebe, einer kindlichen Furcht &c. und daher in einer wahren Vereinigung mit Gott seine Glückseligkeit finden und erhalten kann: daß, wenn es, als der Mensch von Natur zu schwach hierzu ist, es sich der Herrschaft und Regierung Gottes gänzlich überlassen müsse,
daß

daß es dergestalt auch seinen Eigenwillen ohne Vorbehalt Gott aufgeben, sich und alles verleugnen müsse, wie uns Christus selbst im Vater Unser zu beten, und sonst auch gar ausdrücklich lehret. Der mystische Gottesdienst ist also ein bloßes Werk der Gnade und Regierung Gottes in uns: der gemeine Gottesdienst ist aber ein bloßes Naturwerk des Menschen. Die geistreichsten Gotteslehrer, auch die Väter unserer Kirche, Lutherus und Melancthon, sind Mystici gewesen. Lutherus erkennet selbst die gemeine Theologie für Eisen und Erde gegen Tauleri Theologie, eines der größten Mysticker, und sehet dessen Schriften des Augustini seinen, den er von allen Kirchenvätern ehrete, zur Seite.

Denen, die es für unmöglich halten, ihre Eigenliebe, ihren Eigenwillen aufzugeben, sich und die Welt, welche sie allzulieb haben, zu verleugnen, denen kann frehlich die Mystick nicht anders als ein Hirngespinnst vorkommen. Die Refensenten stellen sich also solche auch als ein Monstrum vor, und gerathen in eine Befremdung, daß ich die Mystick und Philosophie mit einander zu vereinigen, oder besser, jene ausdrücklichen Begriffe zu behaupten, vermuthen lasse, und, nach ihrer Sprache, aus einem mystischen Ton rede.

XXVII.

Bestehet die Tugend in der Ueber-
einstimmung der Neigungen des Gemüths
mit aller Vollkommenheit quoad
quantitatem et qualitatem?

Ich sage in meiner Schrift: wir müssen daher die Größe, den natürlichen Adel, die natürliche Erhabenheit eines Geistes in seine Neigungen gegen alle wahre Vollkommenheit, wo er solche erkennet, oder findet, sehen und annehmen. Also richtet ein wahrer Tugendhafter, ein erhabener Geist, ein sittlicher Edelmann, alle seine freye Handlungen mit allen wahren Vollkommenheiten, wo er sie erkennet, oder findet, übereinstimmend ein. Der Canzler von Mosheim in seiner Sittenlehre der heil. Schrift saget mit Grunde, wo eine Tugend ist, da müssen alle Tugenden seyn, und wo eine fehlet, da fehlen sie alle. Wenn einer daher nicht allen wahren Vollkommenheiten, die er erkennet und findet, gemäß lebet, sondern einer und andern entgegen handelt, der ist gewiß kein Tugendhafter, und hat keine Neigung gegen alle wahre Vollkommenheit und alles wahre Gute. Aber wie kann man daher folgern, daß ein Tugendhafter allen wahren Vollkommenheiten quoad qualitatem et quantitatem gemäß handeln müsse? Es ist ja jedem un-
leugbar, daß der größte Philosoph den wenigsten Theil von wahren Vollkommenheiten erkennet. Ich restringire ja den Satz deutlich: Die einer erken-
ner

net und findet. Denn der tugendsame Mensch bleibt nach gegebener Erklärung allezeit tugendsam, wenn er wahren Vollkommenheiten entgegen handelt, die er nicht dafür erkennet, und wenn er denjenigen nicht gemäß lebet, die er nicht antrifft. Allein das bleibt allezeit richtig, wenn einer einer wahren Vollkommenheit quoad qualitatem et quantitatem, so weit er diese erkennet, nicht gemäß lebet, daß er nicht für tugendsam gehalten werden kann.

Die Recensenten sagen darüber, und über einige vorhin angemerkte Sätze: „Alle diese Sätze erhalten in der Theorie ihre Wahrheit, passen meist alle auf Gott, aber nicht in ihrer Ausdehnung auf die Menschen, ob es gleich der Verfasser mit einer philosophischen Miene förmlich demonstriren will, wie er denn überhaupt vermuthen läßt, daß er das Publicum mit einer völligen Mystick philosophisch bewiesen, beschenken wolle.“ Ein Vernünftiger, der meine Schriften gegen diese Recension hält, siehet gar offenbar, daß es den Recensenten entweder an dem Vermögen, meine Sätze einzusehen, gefehlet, oder daß sie ihre Tadelsucht allzusehr bewiesen, auch meinen Worten einen ganz andern Sinn gegeben und angedichtet, als ihnen ein Vernünftiger und unpartheyischer Leser geben kann: ingleichen oft Sätze aus ihrem Zusammenhange herausgerissen, um darüber ihre Randglossen machen zu können.

XXVIII.

Ist der Mensch verpflichtet, Gott zu lieben, wenn er auch wüßte, daß ihn Gott nicht liebte?

Wenn Gott liebenswürdig ist; so ist unsere Pflicht, ihn zu lieben: und wenn wir nicht liebenswürdig sind, oder es durch Gott nicht wären, und Gott also uns nicht lieben könnte; so wären wir dennoch verpflichtet, ihn über alles und in allem zu lieben. Diese Sätze sind an sich unleugbar und brauchen keines weitem Beweises. Denn wer liebenswürdig ist, der ist von andern zu lieben, oder die Pflicht anderer ist, denselben zu lieben. Wäre das nicht wahr; so hätte die Liebe keinen vernünftigen Grund, und man könnte auch mit Recht einem Hassenswürdigen lieben. Die Liebenswürdigkeit macht eben die Pflicht bey andern, sie zu lieben, wie die Ehrenswürdigkeit bey andern die Pflicht erwecket, sie zu ehren. Und wer nicht liebenswürdig oder ehrenswürdig ist, der kann nicht mit Grunde geliebet und geehret werden.

Doch machen die Recensenten diese Randglosse hierbey: „Einen seiner Sätze, die wir Seite 58 antreffen, wollen wir ihm vornemlich zum Beweis empfehlen. Wenn uns Gott, heisset es daselbst, „auch nicht lieben könnte, wären wir doch verpflichtet, ihn über alles zu lieben“. Es verstehen aber die Recensenten eine Eigenliebe, die ohne Vortheil, wenigstens ohne Gegenliebe, keine Liebe gegen andere

duldet, welches aber in Wahrheit, und wie ich genugsam in meinen Schriften gezeigt habe, keine Liebe gegen andere ist, weil sie auf einem Vortheil beruhet, sondern ist blos ein Wille. Die Erfahrung widerspricht selbst den Recensenten. Es geschieht gar oft, daß ein Mensch einen andern liebet, von dem er nicht wieder geliebet wird. Es müßte also bald die Liebe desselben aufhören; so bald er merket, daß er von diesen nicht wieder geliebet würde: aber die Liebe jenes höret dadurch nicht auf, sondern wird oft desto stärker. Ich rede auch da nur von der Pflicht, und nicht von deren Beobachtung. Den Teufeln ist es eine Pflicht, Gott über alles zu lieben, aber sie beobachten deswegen noch nicht diese Pflicht, und dadurch sind sie eben die unglücklichsten Geister. Ich habe dadurch nicht geleugnet, daß die Menschen von Natur diese Pflicht eben so schlecht beobachten, weil Gottes Geist die wahre Liebe gegen ihn, in den Menschen erst erwecken muß.

 XXIX.

Ist die höchste Kirchen-Gewalt von
der höchsten Gewalt im weltlichen
Regimente zu trennen?

Ich habe in meiner ersten recensirten Schrift den Unterschied gemacht unter den Religionen, welche auf eine wahre göttliche Offenbarung sich beziehen,

hen, und unter solchen Religionen, die blos erdichtet sind. Von jenen habe ich gesagt, daß beyde Arten der höchsten Gewalt einerley Personen konnten anvertrauet, oder in solchen vereinigt werden, ratio? weil bey solchen der Fürst keine gegründete Ursache fände, sich von der Falschheit seiner Religion zu übers reden, auch die göttliche Geheimnisse eben sowol bey dem Fürsten als seinen Untertanen Geheimnisse blieben, und wäre für das Beste des Staats sehr ersprißlich, wenn der Fürst gottesfürchtig, und in der göttlichen Offenbarung selbst gelehrt sey. Aber bey erdichteten Religionen sey es rathsam, daß die höchste Gewalt in Kirchen: Sachen von der weltlichen getrennet sey, damit dem Fürsten die Einsicht in die Religion und in ihre Falschheit entzogen wäre, und sie allezeit ein Mittel bleibe, ihn von Ausschweifungen zurück zu halten etc.

Davon sagen die Recensenten: „Auch wissen wir nicht, wie der Verfasser S. 134 der ersten Schrift zu der papistischen Idée kommen, sich einen *statum ecclesiasticum in statu publico* vorzustellen.“ Wenn aber die Recensenten redlich verfahren wollen, so hätten sie billig meine Distinction ansühren sollen: allein bergestalt hätte ihre Randglosse nicht statt gefunden. Sie suchen den Leser ihrer Recension eine ganz andere und falsche Idée von meinen Schriften zu geben, die unmöglich bey einem vernünftigen und unpartheyischen Leser derselben statt finden kann. Ist das von Schrifttrichtern rechtschaffen gehandelt?

Zudem ist noch die Frage: ob es vor den Zeiten der Reformation nicht besser für die catholische Christenheit gewesen, da die höchste Gewalt im geistlichen von der weltlichen getrennet war, und da jene der Pabst über die ganze catholische Christenheit besaß, als wie nach den Zeiten der Reformation, da sich solches die protestantischen Fürsten selbst zueignen haben, weil der Pabst solche über die Protestanten nicht haben konnte, imgleichen, nachdem die catholischen Fürsten, einer mehr als der andere, sich dieser Kirchen-Gewalt entzogen? Eine ausnehmend vortreffliche Sache würde es für die Ruhe und das Wohl der ganzen Christenheit gewesen seyn, wenn jederzeit würdige Personen den heiligen Stuhl zu Rom bekleidet hätten: Männer, die tüchtige und rechtschaffene Oberhofmeister der weltlichen Fürsten in der Christenheit gewesen wären. Und da sie es nicht allezeit waren, mußten sich doch die Fürsten, aus Furcht für ihnen, in ihrer Libertinage eingeschränket sehen. Wer bey seinem Fürsten nicht Recht bekommen konnte, oder von ihnen gedruckt wurde, der konnte doch seine Sache noch an eine höhere Instanz gelangen lassen, aber zu Rom wußte man von keinem *jure de non appellando*. Was war es nicht für ein groß Glück für die Sachsen und Thüringer, da sie gegen Henricum IV., der aufs äusserste mit ihnen umgesprungen haben würde, bey Gregorio VII., zwar einen Pabst, der der Censur der Protestanten und Kaiserlich-Gestunneten nicht wenig sich ausgesetzt hat, Schutz fanden? Die Absicht leidet hier nicht, in dieser Sache weitläufiger zu seyn.

XXX. Hat

XXX.

Hat ein Fürst das Recht, seine Untertanen zum cultu Dei externo zu verbinden?

Es ist an sich unleugbar, daß bey dem cultu interno keine Verbindung und Zwang statt finden. Es war aber gegen den Herrn geheimen Rath Daries die Frage: ob bey der Kirche eine Herrschaft, oder eine äußerliche Gewalt statt habe? Darauf ward von mir geantwortet: ja, nemlich im äußerlichen. Wie weit diese Herrschaft gehe, und in welchen Fällen sie statt habe, ist hier die Sache nicht, worauf man sich einklassen könnte, da auch die Reconsenten hiergegen nichts erinnern. Sie haben nur dieses dabey marquiret, daß ich den Fürsten bey Einführung der wahren Religion Verbindung und Zwang zugerignet habe. Ihre Worte sind: „S. 131 „und 132 ist es ganz falsch, daß ein Fürst das Recht „habe, seine Untertanen zum cultu externo der „wahren Religion zu zwingen. Denn jeder Fürst „meinet, seine Religion sey die wahre“.

Ich rede aber also: Wenn ein Fürst verpflichtet ist, das Wohl seines Staats möglichst zu befördern, und die Religion, je gemäßer sie der Vernunft ist; je ein besser Mittel, folglich, wenn sie die wahre, das beste Mittel hierzu ist; so hat er die Pflicht, eine der Vernunft gemäße, und noch mehr, die wahre Religion im Staate einzuführen, wenn die eingeführte dem Wohl des Staats entgegen ist. Geseht,

er habe kein Recht hierzu; so könnte ihn auch kein Recht und Pflicht zukommen, das Wohl des Staats zu befördern, und die gehörige Einrichtung in solchem dazu zu machen. Es ist durch seine bloße Meinung nicht ausgemacht, ob seine Religion, oder die er einführen will, die wahre sey; sondern es wird Gewißheit erfordert, ob die im Staat eingeführte dem Besten desselben entgegen sey, und ob die einzuführende dem Besten desselben gemäß sey. Ist dieses durch gehörige Untersuchung ausgemacht; so kann er, nach den Umständen, den cultum externum der alten Religion verbieten, und den cultum externum der neuen gebieten, dazu nothwendig Verbindung und Zwang erfordert werden. Dergleichen können seyn die Ausschließung von Ehrenämtern; und die Landesströmung. Mit Feuer und Schwert gegen die Widersinnigen zu verfahren, würde wider Klugheit und Recht seyn. Ich frage hiebei die Ketzenseiten: wenn nach ihrer Meinung ein Fürst keine Verbindung und Zwang rations cultus externi gebrauchen kann; ob sich nicht dergestalt schädliche Religionen, auch die Freygeisterey und Urtheisterey im Staate einschleichen würden, und darin die Oberhand gewinnen können? denn dergestalt würde der Fürst verbunden seyn, eine völlige Religionsfreyheit im Staate zu verstaten.

XXXI.

Sind dieses ungereimte Ausdrücke:
Das Reich der Weisheit, das Reich
der Thorheit?

Man pfleget zu sagen, das Reich der Lebendigen
und der Todten, der Gelehrten zc.: warum
soll ich nicht mit gleichem Grunde sagen können: das
Reich der Weisheit oder Weisen, das Reich der
Thorheit oder der Thoren? dennoch scheinen die Re-
censenten mit diesen Ausdrücken nicht zufrieden zu
seyn.

XXXII.

Sind im Reiche der Weisheit Uebel
und Misvergnügen gänzlich unbe-
kannte Dinge?

Der Herr von Leibniz erkläret die Weisheit durch
die Wissenschaft der Glückseligkeit richtig.
Mit der Glückseligkeit können aber keine Uebel und
kein Misvergnügen bestehen. Sofern also einer
die Wissenschaft, sich glücklich zu machen, besitzt,
kann er keinen Schicksalen mehr unterworfen seyn,
weil diese mit gedachter Wissenschaft nicht statt ha-
ben kann, sondern alles muß von seinen freyen Hand-
lungen dependiren. Sofern die Weisheit eines Gei-

stes nicht vollkommen ist, oder sofern seine Wissenschaft der Glückseligkeit nicht reicht, ist er dem Schicksal noch unterworfen. Dieses kommt aber von der göttlichen Vorsehung her, und die deutliche Vorstellung eines solchen Weisen von derselben, wie sie von der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes abstammet, muß von ihm auch alles Uebel und Misvergnügen verbannen, welches ihn nur in den Stand einer wahren Zufriedenheit setzet, welches noch keine Glückseligkeit ist.

Sofern einer dem Schicksal unterworfen ist, ist ihm keine Weisheit beizulegen. Woraus zu urtheilen, wie gar geringe die Weisheit der Menschen ist. Wäre einer Herr von seinen Schicksalen; so wäre er ein vollkommener Weiser. Eigentlich aber reimen sich Schicksal und Herr davon, wie ein hölzerner Schleifstein.

Ich unterscheide Glückseligkeit von Seligkeit. Zu jener träget das Glück noch zur Erfüllung unserer Neigungen und Absichten bey, und wir sind also noch unvollkommene Weisen; bey der Seligkeit aber hat kein Glück oder Schicksal mehr statt, sondern alles rühret von der Wissenschaft des Subjects in seinen freyen Handlungen her. Ich sage S. 28 ausdrücklich: in einen solchen Zustand gelangen wir einmal durch die vollkommene Vereinigung mit Gott: und S. 26 zeige ich, daß wir Menschen in diesem Leben keiner wahren Glückseligkeit fähig sind, und daß wir uns also gar wenig Weisheit in diesem Leben beylegen können. Es ist hierbey anzumerken: daß man Glückseligkeit und Seligkeit insgemein für gleich:

gleichgeltende Wörter nimmt, wie ich mehr gethan habe. Weil der Herr Geheime: Rath Daries die Seligkeit durch den höchsten Grad der Glückseligkeit erklären wollen, habe ich obengedachte Erklärung demselben entgegen gesetzt.

Die Recensenten können hier unterschiedenes nicht reimen, z. E., daß im Reiche der Weisheit kein Uebel und Misvergnügen zu finden seyn sollen. Sie sagen: „der Weise sey doch nicht Herr seines „Schicksals“. Ferner fahren sie fort: „aber es bleibet doch in Absicht des Menschen in alle Ewigkeit „soviel Zufälliges, welches nicht in seiner, sondern „in der Gewalt Gottes stehet, daß er nur durch „Gott glücklich gemacht werden muß“. Hätten sie den ganzen S. und S. 26 gelesen, so wären sie dieser Anmerkung überhoben worden. Denn wäre ein Mensch von aller Thorheit rein; so wäre er nothwendig ein Heiliger, wie die ersten Menschen im Paradiese, und wäre dadurch auch wahrhaftig glücklich. Nur allein durch die Gnade Gottes genießet mancher Mensch in diesem Leben eine wahre Zufriedenheit, welche aber noch lange nicht eine wahre Glückseligkeit ist.

XXXIII.

Wo rühret der Endzweck (finis ultimus) eines Geistes her? Ist derselbe ihm vermöge seiner Natur nothwendig, oder hanget derselbe von seiner Wahl ab?

Die Recensenten wissen, daß der höchste Zweck eines Menschen und Geistes die letzte Regel aller seiner Neigungen und Handlungen ist, und daß solcher dergestalt keinen andern Zweck voraussetzen kann. Es ist derselbe auch der Gegenstand der Hauptneigungen eines Geistes, und diese können auch keine andere Neigungen voraussetzen, sonst wären sie keine Hauptneigungen. Weil nun die Hauptneigungen des Menschen und eines Geistes unmittelbar in seiner Natur gegründet sind; so ist es auch vermöge seiner Natur nothwendig, daß er diesen und keinen andern Endzweck habe, wosferne die Natur, und dadurch die Hauptneigung desselben keine Aenderung leiden.

Sie müssen wissen, daß des Menschen Natur aus Vereinigung zweyer Naturen, aus der thierischen und der vernünftigen Natur eines Geistes, besteht. Jene hat er mit dem Vieh gemein, welches blos allein nach den Trieben seiner Natur lebet, und blos auf sich bedacht ist. Der Mensch handelt nach dieser eben so, und bekümmert sich daher um keinen Grund. Nach seiner vernünftigen Natur aber, oder nach seinen obern Gemüthskräften, erkennet

kennet er nicht nur den Zusammenhang der Dinge deutlich durch ihre Gründe, sondern auch seine Neigungen und Triebe gegen dieselbe beruhen auf zureichenden Gründen, nehmlich er liebet, was er liebenswürdig erkennet, er will dasjenige, was und weil er es für wahrhaftig gut erkennet. Daher liebet er das liebenswürdigere mehr als das weniger liebenswürdige. Woraus ferner nöthwendig folgt, daß er, als ein Bürger der Stadt Gottes, die Heiligung des göttlichen Namens, daß er, als Mensch, in der menschlichen Gesellschaft das gemeine Beste derselben, daß er, als Bürger in einem Staat, dessen gemeines Beste zu seinem Endzweck (finis ultimus) machet. Weil aber, wie gedacht, die thierische und vernünftige Natur bey den Menschen verciniget sind; so kann eine vor der andern das Uebergewichte haben, und die gemeine Erfahrung zeigt auch, daß dieses wirklich sey, und daß bey dem größten Theil die thierische Natur die Oberhand habe, indem man wahrnimmt, daß die mehrsten Menschen, wie das Vieh, blos auf sich bedacht sind, und ohne einen Grund zu wissen, oder angeben zu können, gewisse Gegenstände lieben, andere hassen, und gegen andere gleichgültig sind.

Dadurch unterscheidet sich ein solcher Mensch blos von dem Vieh, daß er Verstand und Vernunft hat: aber weil seine thierische Natur das Uebergewicht hat, folget er nicht den Neigungen der Vernunft, sondern wendet seine obern Erkenntniskräfte blos zu Erfüllung seiner thierischen Triebe an. Seine Vernunft stehet unter der Herrschaft seiner thierischen

thierischen Natur. Dem Vieh, weil ihm die obern Erkenntniskräfte fehlen, kann keine Absicht und kein Endzweck bey seinen Handlungen, und folglich, indem es blos auf sich siehet, kein Egoismus moralis beygelegt werden, aber dadurch machet der mehr thierisch; als vernünftig-gesinnte Mensch seine eigene Vollkommenheit zu seinem einigen Endzweck, und wird auf solche Weise ein moralischer Egoist.

Die Hauptneigungen der thierisch; gesinneten Menschen sind verschieden, und insgemein vermischt, z. E., die eine gehet nach Vorzügen vor andern, eine andere nach Reichthum, eine andere nach Wollust zc. Also sind die Endzwecke dieser Menschen sämmtlich verschieden, aber sie kommen darinn überein, daß jeder seine eigene Vollkommenheit, die er in dem Gegenstand seiner mehr oder weniger vermischten Hauptneigungen sehet, blos sucht.

Nach der vernünftigen Natur erkennet der Mensch, daß seine thierische Triebe niederträchtig, und daher ihm schändlich und schädlich, kriechend und thierisch sind. Wenn seine Vernunft aber unter der Herrschaft seiner thierischen Natur stehet, folget er dessen ungeachtet seinen thierischen Trieben, und ist ein moralischer Knecht und Egoist. Wenn aber seine vernünftige Natur die Oberhand hat, und er dadurch eine moralische Herrschaft über seine thierische Triebe führet; so handelt er allen Vollkommenheiten gemäß, wie er sie erkennet, und wo er sie findet. Der größern giebt er den Vorzug vor der kleinern, ohne einige Absicht auf sich selbst. Daher,

Daher, wenn er eine deutliche Erkenntnis Gottes hat, welche ihm seine natürliche Vernunft, aber eine göttliche Erleuchtung weit vollkommener giebet; so suchet er in allen den Nahmen Gottes zu heiligen, und dieses ist sein höchster Zweck. Vermöge eben dessen hat er zu seiner Hauptabsicht, als Mensch, das Wohl der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft. Hat er keine Erkenntnis von Gott bey dem freyen Gebrauch seiner Vernunft, wenn es seyn kann, und ist ein Atheist; so hat er doch das Wohl der menschlichen Gesellschaft, als die höchste Vollkommenheit nach seiner Erkenntnis, zu seinem Endzweck, und richtet darnach alle seine Handlungen ein.

Es erhellet hieraus, daß die Endzwecke (sines ultimi) der Menschen und aller Geister nicht von ihrer Wahl abhängen, sondern in ihrer Natur gegründet, und ihnen dadurch nothwendig sind, und nicht anders, als durch die Aenderung der Natur, geändert werden können. Wenn daher bey einem Menschen die vernünftige Natur durch sowohl natürliche Ursachen, als durch eine göttliche Wirkung, stärker wird als seine thierische; so wird er ein moralischer Herr, und leget seinen Egoismum moralem ab. Auch die reine und göttliche Natur der Heiligen im Himmel oder der Engel Gottes machet, daß sie die Heiligung des göttlichen Nahmens so natürlich zu ihrem höchsten Zwecke haben, als die kleineren Geister der Menschen ihre eigene Vollkommenheit.

Die Recensenten sagen: „Es entsteht ja die wichtige Frage: wo nimmt denn ein Geist seinen
Endzweck

80 Der sich stark glaub. Berl. Philosoph

„Endzweck, der die Grundregel aller seiner freyen
„Handlungen seyn, und ihn wesentlich von unfreyen
„Geschöpfen unterscheiden soll, her? oder ist er ihm
„wesentlich nothwendig? So muß er ja bey allen
„Geistern derselbe seyn.“ Ich muß mich aber billig
wundern, daß Philosophen, die Anderer Schriften
richten wollen, solche Fragen aufwerfen können,
und das Moralische nicht besser und gründlicher
kennen.

XXXIV.

Können auch die höchsten Zwecke
der erschaffenen Geister wahre und
falsche seyn?

Wie den ABCdarius in der Metaphysic und Logie
bekannt ist, heisset wahr, was wirklich,
auch blos möglich ist, und falsch, was weder wirk-
lich ist, noch wirklich werden kann, nehmlich was
unmöglich ist: ferner, daß zwey Dinge, die einan-
der widersprechen, zugleich weder möglich, noch
wirklich seyn können, und daher eins von selb-
gen falsch seyn muß.

Da nun der göttliche Endzweck, indem er noth-
wendig der weiseste und vollkommenste, vermöge der
höchsten Weisheit Gottes, ist, nothwendig erfüllet
werden muß; so können unmöglich diejenigen End-
zwecke der erschaffenen Geister, welche dem göttlichen
Ends

Endzweck entgegen, erreicht werden, und sind daher falsche.

Nach da in dem ganzen Zusammenhange der Dinge die Erreichung des Endzwecks eines Geistes gegründet seyn muß: Gott aber unstreitig den ganzen Zusammenhang der Dinge also eingerichtet hat, wie solcher seinem Endzweck gemäs; so können auch diejenigen Endzwecke der erschaffenen Geister, die zwar dem göttlichen nicht widersprechen, aber doch mit demselben nicht übereinstimmen, unmöglich erreicht werden, soweit solche nicht mit demselben übereinstimmen, ratio? Weil deren Erfüllung dergestalt in dem Zusammenhange der Dinge keinen zureichenden Grund hat.

Die Recensenten meinen mich durch ihre Fragen ganz gefangen und ad absurdum gebracht zu haben, wenn es in ihrer Recension heisset: „Der Geist „muß doch den Endzweck erkannt und gewählt haben? Und hat er das ohne Freyheit gethan? oder „ist er ihm etwa wesentlich nothwendig? So muß „er ja bey allen Geistern derselbe seyn; so kann es „ja nicht wahre und falsche Endzwecke geben. An „die Auflösung dieser Fragen hat der Verfasser nicht „gedacht, und also nicht die Freyheit, wie er sich „einbildet, aus der Natur des Geistes hergeleitet.“ Ich habe mich aber nach meiner Absicht in der Schrift deutlich und weitläufiger als hier erklärt. Es hat nur an den Recensenten gelegen, daß sie entweder zu viel Parthenlichkeit gehabt; oder sich klüger eingebildet, als sie sollen, und die Stellen nicht durchgelesen haben.

F

XXXV. Wor:

XXXV.

Worinne bestehet die moralische Freyheit, die wahre und falsche?

Ich habe die Freyheit das Vermögen eines Geistes genennet, seinem Endzweck, folglich seinen Absichten und Willen gemäß handeln zu können. Die Freyheit bestehet nicht blos im Wollen und Nichtwollen, sondern auch im Thun und Lassen. Warum ich von den bisherigen Begriffen abgewichen, ist hier zu weitläufig anzuzeigen, welches aber in meiner Gegenschrift geschehen.

Ist nun der Endzweck ein wahrer, und sind folglich auch die Güter wahre, welche ich nach solchem wähle; so ist die Freyheit eine wahre: im Gegentheil ist die Freyheit eine falsche.

XXXVI.

Worinne bestehet die moralische Knechtschaft oder Slaverey eines Geistes?

Die Slaverey ist der Freyheit entgegen gesetzt. Es ist also derjenige ein moralischer Slav, der seinem Endzweck, folglich seinen Absichten und Willen nicht gemäß leben kann, ja solchen entgegen handeln muß.

XXXVII. Wenn

XXXVII.

Wenn würde Gott ein moralischer
Sclav seyn?

Wenn nach dem bisherigen Begriff von der Freyheit, welchen der Herr Abt Schubert in seiner Schrift klärer und unwidersprechlicher zu bezaupten gedacht hat, dieselbe das Vermögen eines Geistes seyn soll, ein Wollen und Nichtwollen hervor zu bringen, davon das Gegentheil möglich ist; so muß Gott, wenn er eine Freyheit haben soll, auch wollen können, was seinem Endzweck, seiner Weisheit und Gerechtigkeit u. entgegen, anders kann ihm keine Freyheit zukommen. Da aber Gott dergleichen unmöglich nach seinem Wesen wollen kann; so ist er durch sein Wesen nothwendig ein Sclav oder Knecht seiner ihm beywohnenden höchsten Weisheit und Gerechtigkeit, weil er unmöglich was anders wollen kann, als was diesen gemäß ist. Diese göttliche Eigenschaften sind unendlich; also wäre Gott ein unendlicher moralischer Sclav.

Ein gleiches betrifft auch den Vernünftigen. Dieser kann als ein Vernünftiger nichts anders wollen, als was seiner Einsicht in dem Zusammenhang, in dem er sich befindet, gemäß ist. Da aber die Freyheit nach dem bisherigen Begriff erfordert, auch das Gegentheil wollen zu können; so ist der Vernünftige nothwendig ein Sclav von seiner Vernunft, weil er nicht unvernünftig, oder nicht anders wollen kann, als der Vernunft gemäß ist.

Dieses ist der Grund des Titels der dritten Schrift, (die unendliche Slavery Gottes und der gesunden Vernunft bey dem bisherigen und von Hrn. Abt Schubert weiter erläuterten Begriff von der Freyheit der menschlichen Seele) welchen Grund ich in der Vorrede angezeiget, und in der Abhandlung weiter ausgeführet habe. Weil dieses der Haupteinwurf gegen diesen Begriff und gegen diese Schrift ist, habe ich solchen zum Titel meiner Geschrift gebraucht.

Anfänglich sagen die Recensenten von dieser Schrift: Sie führe einen ungewöhnlichen Titel, und zu Ende: warum sie der Verfasser eine unendliche Slavery genennet, können wir aus dem Inhalt nicht wahrnehmen. Wenn aber nur die Recensenten die Vorrede, geschweige den Inhalt der Schrift durchgesehen, würde ihnen dieser Titel kein Geheimnis geblieben seyn. Sie haben inzwischen doch von Sachen geurtheilet, die sie entweder nicht untersucht, oder wegen Mangel genugsamer Fähigkeit nicht untersuchen können. Wie richtig werden ihre Urtheile über andere Schriften seyn?

XXXVIII.

Ist die bisherige practische Weltweisheit eine wahre Weltweisheit oder eine wahre Weltthorheit?

Wenn jener Kachelofen VI. vernünftig denkt, daß die Stube, oder das Haus, worinne
er

er stehet, seinethalben vorhanden: und wenn das Weinfäß für weise gehalten werden kann, wenn es sich überredet, der Wein, den es in sich fasset, wäre seinetwegen; so ist die bisherige practische Weltweisheit eine wahre Weisheit gewesen, indem sie durch ihre scharfe demonstrativische Beweise die Weisen der Welt überzugenet hat, daß ein jeder Mensch seine eigene Vollkommenheit zur letzten Regel aller seiner Neigungen und Handlungen, als ein Vermünftiger zu machen, und daher das Wohl und Weh der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft, auch sogar den Gottesdienst, als ein Mittel davon zu betrachten habe. Daß dieses die practische Weltweisheit gethan, zeigen die Schriften der Weltweisen und vieler Gotteslehrer offenbar. Die Herren Berliner Recensenten gehören auch zu diesen großen Geistern, da sie gegen meine oft gedachte Schriften behaupten wollen: das per se te sey das ächte principium des allgemeinen Menschen-Rechts, und wenn damit das liebenswürdige, Erhabene &c. verknüpset werde; sey es auch der wahre erste Grund einer gesunden Moral: ferner, weil sie sich überzugenet halten, der unliebenswürdige natürliche Mensch sey nicht verpflichtet, die liebenswürdigste Gottheit zu lieben, bevor ihn diese als ein hassenswürdiges Geschöpf nicht liebe, XXVIII. Folget nicht aus diesem weisen Raisonnement, wenn mir die menschliche und bürgerliche Gesellschaft nicht zum Vortheil ist, habe ich keine Pflicht, das geringste zu ihrem Wohl beizutragen? Große, erhabene Gedanken, großer und erhabener Geister!

Wenn aber das Weinfäß und der Kachelofen auf vorgedachte Weise thöricht denken; so ist gewiß auch die bisherige practische Weltweisheit eine wahre Weltthöricht, da sie die Menschen überreden, ja überzeugen will, ein jeder habe sich selbst zum Mittelpunct aller Vollkommenheit zu machen: alle Vollkommenheit habe er blos zu Mitteln seiner eigenen Vollkommenheit zu machen; folglich alle Vollkommenheit, die nicht als Vollkommenheit, sondern als Unvollkommenheit seine Vollkommenheit befördern, soll er zu Unvollkommenheiten machen. Man geräth in eine nicht geringe Befremdung, wenn man wahrnehmen muß, daß die großen Geister, die sich die Weisen der Welt und Kenner der Gottheit nennen, nicht begreifen können oder nicht begreifen wollen, daß sich ein vernünftig Geschöpf blos allein in Gott zu lieben habe, wenn seine Liebe eine gesunde und vernünftige seyn soll: daß der wahre Gottesdienst an sich selbst ganz allein seine wahre Glückseligkeit seyn müsse, und nicht ein Mittel dazu seyn könne. Diese Leute verstehen wahrlich das Vater Unser nicht, noch weniger aber können sie es im Geiste und der Wahrheit beten: daß die Politici und Weltklugen nicht einsehen können, daß der Mensch, weil er ein geringer Theil der menschlichen Gesellschaft ist, fast blos allein dieserwegen sey: daß ein Bürger als ein sehr geringer Theil von seinem Staat, fast blos allein dessentwegen sey: daß jener fast allein (ohne Absicht auf Gott) seine Vollkommenheit aus der Vollkommenheit der menschlichen Gesellschaft, und dieser seine Vollkommenheit aus der

der

der Vollkommenheit seines Staats, und solche um so viel mehr als sich selbst zu lieben habe: daß also beyde die Vollkommenheit ihrer Gesellschaften zu den höchsten Regeln in ihren Handlungen zu machen haben. Würden auch dieses keine Wahrheiten seyn; so würde doch die wahre Klugheit, die das Wohl der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft vor allem suchet, erfordern, solche als die ersten und vornehmsten Lebensregeln den unweisen Menschen scharf einzuprägen, welches nöthiger und nützlicher als das U B C den Kindern.

Daß die bisherige practische Weltweisheit eine wahre Weltthorheit sey, behauptet der Herr Geheimerath Daries selbst. Denn aus dem Grunde, daß der Endzweck Gottes, welcher seine Ehre seyn sollte, eigennützig sey, hat er denselben als falsch verworfen. Er hat auch eben daher andere Gründe in seiner Moral angenommen, um aus derselben allen Eigennutz zu verweisen. Allein eben an der Klippe, die er zu meiden gesucht, ist er gescheitert, welches zu zeigen, meine Absicht in meiner Gegenschrift gewesen. Weiter braucht wohl diese Wahrheit, daß die bisherige practische Weltweisheit eine wahre Weltthorheit sey, in diesen Blättern keines Beweises. Zu dem hat man vor wenig Jahren aus einer gewissen Veranlassung, welche diese Schriften gegeben, den Herrn Geheimen-Rath Daries vor seinem Könige auf die Feder herausgefordert, und ihm vergönnet, alle seine Collegen als Secundanten mit sich zu nehmen. So viel ich weiß, ist man auf dem Kampfplatz nicht erschienen. Ob es Man-

gel an Courage, oder was es sonst ist, daß diese Aufforderung ohne Wirkung gewesen, kann ich dem geneigten Leser nicht sagen.

 XXXIX.

Warum haben die Recensenten meine Schriften für dunkel und räzel- haft ausgeschrieben?

Sie haben es als ungerechte und unberufene Richter gethan. Sie haben sich 1) wie aus Obigem genugsam erhellet, keine Mühe genommen, die Schriften gänzlich durchzulesen, noch weniger eine Uebersetzung über die darinn enthaltene neue Begriffe und Sätze angewendet: und obwohl viele Druckfehler in der ersten und dritten vorhanden; so sind doch diejenigen, welche einen Leser aufhalten können, ausgezeichnet worden, und wäre also die Schuld ihrer Nachlässigkeit zu geben, daß sie in dem Verzeichnis nicht nachgesehen. Doch lassen ihre Einwürfe nicht merken, daß ein Druckfehler Schuld sey, daß sie die Schrift nicht besser eingesehen. 2) Weil sie sich einmahl für allemahl dasjenige für Wahrheit und Weisheit fest imprimirt haben, wovon ich bewiesen, daß es Unwahrheit und Thorheit sey, und nach ihrem falschen Wahn dennoch über meine Schriften ihr Urtheil abgefaßt haben. 3) Weil sie mit dem Vorurtheil behaftet, gelehrter und scharfsinniger als andere zu seyn, sonst
sie

sie sich zu Schriftrichtern nicht eigenmächtig aufgeworfen haben möchten. Was ihnen daher nicht sogleich beim ersten Anblick meiner Erklärungen und Sätze eingeleuchtet, haben sie sogleich in sich für dunkel gehalten. Endlich 4) drückt sie der Vorwurf einer Partheylichkeit, die sie nicht allein genugsam ver-r-then, sondern die auch sattfam zu vermuthen, da meine Behauptungen ihren eigenen Begriffen und Meinungen entgegen.

 XL.

Warum geben die Recensenten vor,
daß meine Schriften gegen den Herrn
Geheimen Rath Daries in einem
rauen und unfreundlichen Styl
geschrieben?

Es ist darum geschehen, weil ich mich einiger wohl mit der Wahrheit, aber nicht mit dem Geschmack der vermeinten heutigen fein geschliffenen Geister übereinkommenden Ausdrücke in diesen Schriften gebrauchet: z. E. da ich die bisherige practische Weltweisheit eine wahre Weltthorheit, und das auf die Eigenliebe gegründete Naturrecht ein Thoren- und Narrenrecht genennet. Daß ich aber solches mit zureichendem Grunde gethan, erhellet mehr als sattfam aus (XIII. XIV. XVI. XVII. XXXVIII.) In Ansehung des Naturrechts will ich noch beyfügen, daß das Recht, welches die
Welt:

Weltweisen auf die natürliche Triebe des Menschen gebauet, und unter dem Nahmen des Naturrechts der Menschen gelehret haben, kein anderes ist, als das Recht der Thiere. Die Lehre aller thierischen Triebe stießet in dem Satz zusammen: *perfee te*. Die Thiere sind unvernünftig, ausgenommen der Mensch, welcher vernünftig seyn und handeln soll. Wenn er sich aber eines gemeinen Rechts mit den unvernünftigen Thieren gebraucht, handelt er auch unstreitig unvernünftig. Will er ein vernünftig Thier seyn, muß er die Gesetze der Vernunft beobachten, nach welchen die unvernünftigen Thiere nicht handeln können, und sich dadurch von diesen unterscheiden. Dergleichen Grundgesetze sind: *suum cuique tribue, bonum publicum promove &c.* Wenn der Mensch so wenig als andere Thiere Vernunft besäße; so wäre obbemeldetes Grundgesetz der thierischen Natur eben sowohl sein wahres Grundgesetz, weil bey unvernünftigen Thieren unmöglich andere Regeln in ihren willkürlichen Handlungen als ihre natürliche Triebe angenommen werden können. Allein da der Mensch ein vernünftig Thier ist; so muß seine vernünftige Natur die Herrin seiner Gesetze seyn, und seine natürliche Triebe, die er mit dem Vieh gemein hat, müssen nach den Gesetzen der wahren Vernunft bestimmt und reguliret werden. Es bleibet daher in Ewigkeit richtig und wahr, daß das Grundgesetz im Naturrecht der unvernünftigen Thiere ein falsches Grundgesetz im Rechte der Vernunft, oder der vernünftigen Wesen ist. Das Recht der unvernünftigen

gen

gen Thiere, welches dem Recht der Vernunft entgegen gesetzt ist, kann man nicht anders als das Recht der Unvernunft, oder besser, in Ansehung der Menschen, das Recht der Thorheit oder Narrheit nennen. Es wäre ja das ungereimteste, wenn ich den Weltweisen zu gefallen ihr auf die Eigenliebe der Menschen und des Viehes gegründetes Recht auch ein Recht der Vernunft nennen wollen. Einer, der die gesunde Vernunft im Gebrauch hat, kann sich über diese Ausdrücke nicht ärgern. Die heil. Schrift nennet auch alle Menschen nach ihrer verderbten Natur Thoren und Narren, und wenn einer wäre, der sich davon ausschliessen, und sich mit Recht einen Weisen nennen könnte; so wäre er ein paradoxischer und wahrhaftiger glückseliger Mensch. (XXXII.)

Ein Schwacher, der seine Schwachheit erkennet, und sich solche abzulegen bemühet, ist stark in Ansehung dessen, der sich stark glaubet, aber seine Schwachheit nicht erkennet, und noch stärker als der, der solche erkennet, aber sie nicht erkennen will. Ein jeder vom Pöbel hat Weisheit und Einsicht übrig, und der junge Student, der seinen *cursum academicum* halb vollendet, weiß sich für Weisheit nicht zu lassen. Ein rechter Gelehrter aber erkennet den engen Bezirk der menschlichen Weisheit und Einsicht. Würde der ungelehrte Haufen die Gründe und deren Beschaffenheit erkennen, worauf die Ueberzeugung, oder nur Ueberredung derjenigen von ihren Wissenschaften, die er für große Weisen und Gelehrten ehret, beruhet,
und

und würde derselbe die im Reiche der Gelehrten herrschende Quacksalberey Charlatanerie wahrnehmen; er würde gewiß vor vielen den Hut nicht so tief abnehmen, als er thut.

Habe ich mit schlechtem Grunde geschrieben; so hat es keiner Wiederlegung und Recension meiner Schriften nöthig gehabt, und die Recensenten, als große Geister, haben sich dergestalt zu sehr herabgelassen, und sich lächerlich gemacht, indem sie meine Scartequen ihrer Recension gewürdiget. Habe ich aber mit scheinbarem Grunde geschrieben; so hätte der Hr. Geheime Rath Davies und seine Adhärenten, auch den Verehrern der bisherigen Weltweisheit obgelegen, diesen falschen Schein gehörig zu zeigen, aber nicht durch falsche Recension meiner Schriften, wo man mir Lehren andichtet, die den meinigen ganz entgegen sind, oder meine aus ihren Zusammenhang gerissene Sätze verdrehet, und ihnen eine andere Deutung giebt, als sie haben, und haben können, solche abgeschmact zu machen, und eben sowenig durch lästern und Schmähhen, den Herrn Geheimen Rath und die Weltweisheit zu vertheidigen. Habe ich aber die Wahrheit geschrieben, welche der Pöbel nicht leiden kann, wenn sie ihm entgegen; so hätten sie vernünftig gethan, wo selbige nicht über ihre Einsicht, wenn sie solche eingestanden, wenigstens dargegen stille geschwiegen hätten.

Im Reiche der Vernunft gelten die Vorzüge und Titel, die einer in der bürgerlichen Gesellschaft hat, nicht drey Heller, und ein Feldwaibel oder

Fetz

Fettkramer kann einen Kirchen- oder Geheimen-Rath in jenem zur rechten Hand gehen. Den Herrn Geheimen-Rath Daries habe ich weder gescholten noch gelästert, sondern nur widerleget, und den Sachen gemäße Ausdrücke gebraucht. Und diejenigen rechtfertigen mich selbst, die mir eine rauhe und unfreundliche Schreibart vorrücken. Meine Ausdrücke gegen den Herrn Geheimen-Rath Daries sind höchstens nicht anzüglicher, als der Recensenten ihre gegen mich. Und wenn sie gewußt, daß ich Feldwäibel oder Fettkramer wäre, haben sie im Reiche der Vernunft mehr Recht hierzu gehabt, als wenn ich Geheimer-Rath gewesen? Im bürgerlichen Leben verhält es sich anders, wo man sich für dem Character, den einer besizet, für die Person aber selten blicket, wie man bey den Catholischen nicht den Pfaffen, sondern das Kreuz oder den Heiligen, den er an sich trägt, kniend verehret.

XLI.

Ueber den Contrast des mystischen
und philosophischen Tons können wir
uns nicht genug wundern

Mit diesen hochtrabenden richterlichen Worten gehen die Herren Recensenten für diesmal von ihrem Theater.

Es

Es raisoniret mancher von der mystischen Theologie, der sie kaum dem Nahmen nach künnet. Folget denn, was ich nicht einsehen kann, und nicht empfunden habe, das kann niemand einsehen und empfinden? Das ist die Denkungsart Johann Hagels. Und was es höchst wahrscheinlich machet, daß die Mystik keine Geburt der menschlichen Einbildung ist, daß Lutherus, Melanchthon und andere große Theologi in unserer und der catholischen Kirche große Verehrer davon gewesen. Was Apelles jenem Schuster zurufte, der von Sachen urtheilen wollte, wohin sein Verstand nicht reichte, möchte man auch den Recensenten als Beurtheilern der Mystik zurufen.



soph

r Theos
t. Fols
d nicht
en und
Johann
macher,
en Ein-
nd an-
olischen
Was
Sachen
reichte,
heilern





137529

VD18

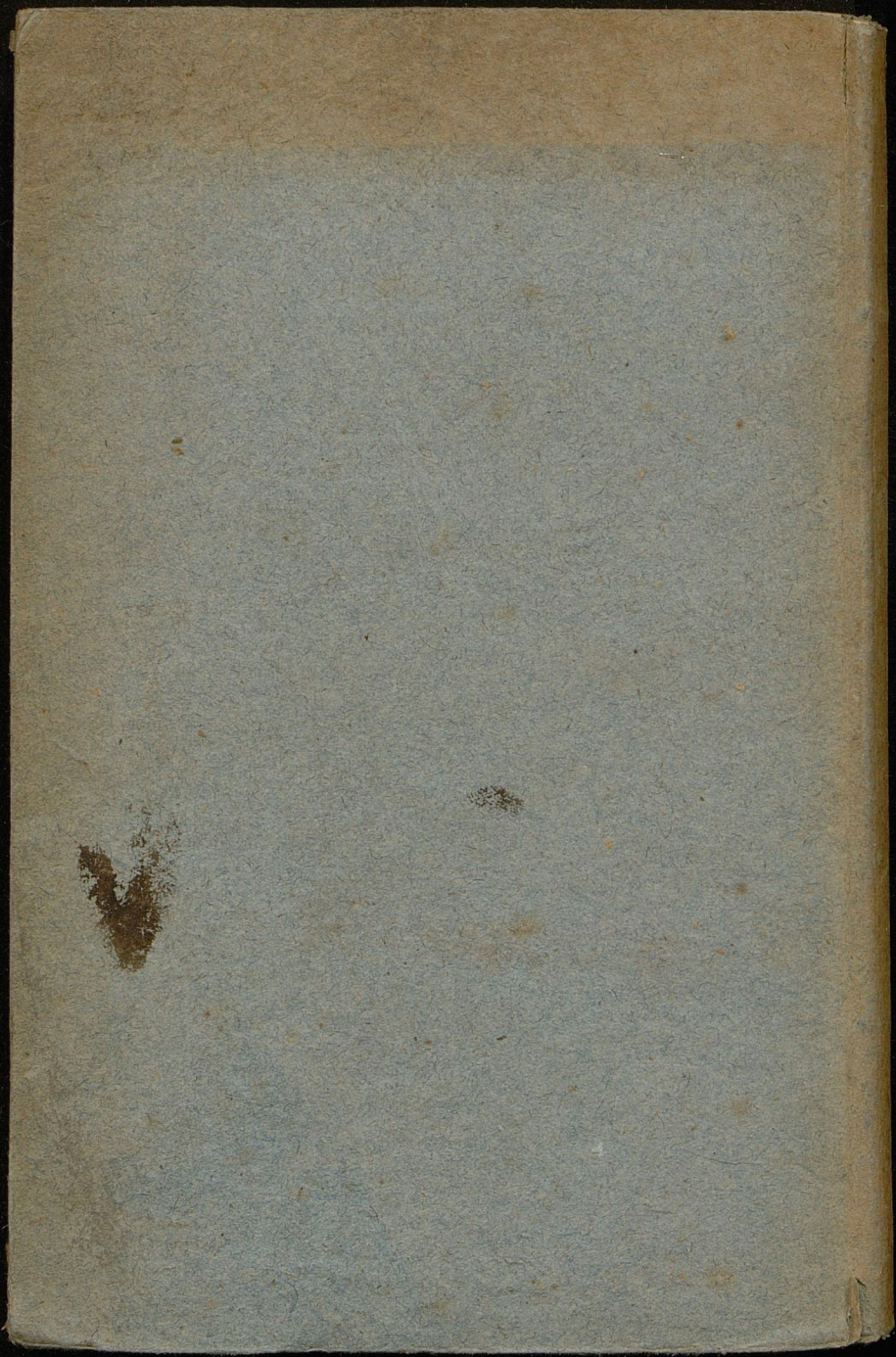
ULB Halle
008 251 07X

3



56

R



4

Der
sich stark glaubende
Berliner
Philosoph
in seiner Schwachheit.

Ne futor ultra crepidam!

