AR 796 1/19

ALEXANDER ALTMANN COLLECTION

UNDATED

PHOTOCOPIES OF INVESTIGATIONS OVER JURISPRUDENCE (SOME IN HEBREW)

ORIGINAL BOOKS FROM: 1781-1783, 1929-1937, 1976

Wann er herab von seiner Höhe stürzt,
Dann steigend triefet von des Hasen Blut.
Auch trieft die Biene nicht von Honig nur,
Denn einen scharfen Stachel gab ihr Gott,
Der sich in's Leben träger Hemmeln senkt
Und glänzendes Geschmeißes, welches selbst
Nicht Honig sammelt, den gesammelten
Umsumst, betastet, und mit Koth befleckt.
Der Dichter prangt nicht mit der Leier nur;
Auf eine scharfe Geissel trozt er auch,
Und schwinget sie mit angeborner Kraft.
Noch will ich warnen, will die Geissel nur
Dem Auge zeigen. Narren, tretet her
Und schaut! Mit dieser Geissel geisselte
Der Griech' Archilochos. Er flocht sie selbst
Aus lang- und kurzer Silben Wechselschlag,
Schwang hoch den Arm und rasch, daß Griechenlands
Von Kretas Eichen bis zum Hellespont,
Von Rhodus bis Illyrium erscholl.
Und dennoch höhnte sein Lykambes, sein
Die schöne Neobule, gab die Hand,
Die ihm gehörte, einem andern hin,
Und lachte seiner Lieb' und seines Grams.
Ihm floß die Gall' in's Blut. Er geisselte.
Da trieft bittrer Spott und kalter Hohn
Von seiner Geissel, und Lykambes lief
Mit Blässe der Verzweiflung, wie Orest
Vom Schlangenhaar der Furien geschreckt,
Im Kreis' umher. Die schöne Tochter lief,
Wie Io vor der Brömse und dem Fantom
Des Argos; ihre Locken flogen wild;
Ihr Auge, Liebewallend sonst, entquoll
Den gelben Augenliedern; endlich hing
Sie vor den Vaters Augen zappelnd da
An einem Feigenbaum. Der Vater wählt
An einer schwanken Pappel gleichen Tod,

Er-

Erstaert und schwankt am Aste hin und her,
Im eignen Garten scheuer Spazen Schreck.

Fr. L. Graf zu Stolberg.

2.

Gedanken Verschiedener bey Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift.

Die Erscheinung des Etwas, das Lessing gesagt hat, hat mich an zwei interessante Briefe erinnert, welche dem seel. Lessing ehmals mitgetheilet wurden, und, durch andre Wege, noch in mehrere Hände gekommen sind. Ich gebe sie in der Ursprache, um sie volkommen unverfälscht zu liefern.

M . . . . . le 20. Juin 1779.

. . . . . Vous me faites la guerre sur ce que je ne Vous ai point communiqué l'ordonnance qui a paru chez nous pour réformer les études des moines. C'est par discrétion que nous en voulions faire un secret; mais les moines eux-mêmes en ayant donné des copies, cette ordonnance fut réimprimée à B . . . . et H . . . Ainsi je Vous envoye tout ce qui m'en reste d'exemplaires, et je me propose de la faire réimprimer à mon tour. Pour le Votum de . . . . que Vous m'avez communiqué, c'est une piece très bien travaillée; mais il porte sur des principes un peu différens des miens. J'eus un entretien sur cette matiere avec feu le Comte de Buckebourg la derniere fois que je vis ce grand homme, et j'eus la satisfaction de trouver qu'il envisageoit cet objet sous le même point de vue à peu près que moi.

Je ne voudrois pas extirper les moines, cela fût-il en mon pouvoir? Ils ont fait du bien et du mal.

Quant au mal, il est très facile dans ce siecle de les empêcher d'en faire; et il me paroît qu'on ne songe pas assez aux services qu'ils pourroient rendre pour peu qu'on s'y prit bien. Privés volontairement de la plûpart des jouissances des sens, éloignés de la dissipation, des frivolités, et des *sert-à-rien* si bien appreciés par W — r, il faut nécessairement qu'ils s'attachent à ce qui leur reste; et c'est par là qu'ils acquierent cette énergie qui a produit et le bien et les grands maux dont ils ont été la cause. Je connois leur caractère par expérience. L'histoire les représente héros, apôtres, martyrs fanatiques, scélérats etc. c'est à dire que sur le même nombre d'hommes il s'est trouvé parmi eux beaucoup plus de cette énergie, que ni la volupté ni les illusions de l'ambition n'ont affoiblie, que dans les autres classes des hommes. Mais cette énergie a été différemment conduite par la verité ou par l'erreur. Il y en a eu des essaims qui, croupissans dans l'ignorance et dans la crapule, ont nui à la société et par le scandale qu'ils ont donné et par les erreurs qu'ils ont entretenues: et s'ils n'ont pas fait d'autre mal à l'état, c'est qu'ils n'avoient pas assez d'énergie pour en faire. On en a vu d'autres religieux ou bigots, selon qu'ils étoient plus ou moins instruits. Pour cette raison le prémier point à mon avis, c'est de travailler à leur instruction; le second, de rendre leurs supérieurs responsables de leur discipline. Il faudroit pour cet effet ne jamais se mêler du gouvernement intérieur des couvens; il ne faudroit pas le faire surtout pour soutenir des individus, à moins que les superieurs n'abusassent absolument de leur autorité et ne s'arrogeassent une espèce de jurisdiction qui ne leur appartient point. Dans ce dernier cas il faudroit user de sévérité et procéder contre ces supérieurs avec toute la rigueur. — — Pour ce qui regarde le nombre des moines: c'est un calcul dont je n'ai jamais su me tirer; mais s'il faut une approximation, voici la mienne. S'ils sont méchans ou ignorans, ils sont de trop, dut-il n'y en avoir qu'un seul: mais s'il est possible de les former, comme j'espere qu'ils le seront chez nous, j'en employerois utilement tout le nombre actuël. Il n'est cependant gueres probable qu' avec nos arrangemens ils restent si nombreux parce qu'ils trouveront difficilement assez de bons sujets.

Quant à la manière de les faire subsister, je suis de l'avis de l'auteur du *Votum*, et je crois comme lui qu'il vaudroit mieux abolir la quête: mais encore, s'ils sont bons, le mal n'est pas à beaucoup près si grand. Dans quelques années d'ici je compte qu'ils prêcheront le bien et qu'ils faciliteront les mésures d'une bonne administration autant qu'ils les ont contrariées jusqu'ici. Mais pour que cela arrive, ils ne doivent pas supposer à l'administration cette haine qu'on leur témoigne généralement, et il leur faut faire sentir que c'est pour leur propre bien qu'on les réforme. Il y a dans ce pays-ci un couvent de Capucins où les jeunes freres sont aussi heureux et aussi satisfaits que si on leur avoit opéré le cataracte; et bien loin de s'opposer à nos vuës, il y a eu des ordres de réligieux qui ont reçu l'ordonnance avec les expressions d'une vive reconnoissance.

Le grand mal que les moines ont produit, ils l'ont produit en autant qu'ils se regardoient comme uniquement dépendans de la cour de Rome. Cependant je remarque que les princes qui en veulent aux moines, adoptent souvent avec une contradiction manifeste les principes de cette cour . . . . Nous autres de ce pays-ci, nous n'avons jamais été ni *Fébroniens*, ni *Anti-Fébroniens*. Nous nous contentons d'être orthodoxes, sans aucune distinction de parti. Mais que tout ceci etc. etc.

Bibliography:

Justinus Febronius [= Johann Nikolaus von Hontheim, 1701–1790, Nikolaus, Theologe, Trier]: De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis, 1763, 2. Aufl. [1765]: Gedanken über die gesetzmäßige Gewalt des Papstes und der Bischöfe.

J. O. Mejer, Febronius, 1880

– F.'s Anhänger vertraten die Gottesdienstlichen Freiheiten [illegible]

P. = Lengefeld!

Réponse.

P . . . . . le 5. d'Octobre 1779.

Je ne Vous ai point encore remercié de la lettre intéressante et vraiment philosophique que Vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le 20. de Juin. Il falloit tout Votre esprit pour espérer d'en donner aux moines; et le projet de les rendre utiles, me paroît surpasser toutes les bonnes intentions qu'on a jamais eues. Mais permettez-moi de Vous faire un couple d'observations. C'est fort bien quand Vous remarquez qu'il est assez facile *dans notre siecle* d'empêcher les moines de faire beaucoup de mal; mais je crois que Vous auriez dû remarquer en même tems, qu' il est très difficile *dans notre siecle* de les employer à faire beaucoup de bien. „L'histoire, dites Vous, les représente héros, apôtres, „martyrs, fanatiques, scélérats — c'est à dire, que „sur le même nombre d'hommes il s'est trouvé parmi „eux beaucoup plus de cette énergie que ni la volupté „ni les illusions de l'ambition n'ont affoiblie": mais, de grace, ce qui servoit à leur donner cette énergie, l'avons-nous encore au milieu de nous? Et quand nous l'aurions, pensez-vous que nous puissions faire des héros, des apôtres, des martyrs *à notre usage* avec les mêmes ingrediens qui servoient à leur composition dans les tems dont Vous parlez? S'il y a eu de grands hommes parmi les moines, c'etoit quand de grands hommes pouvoient embrasser cet état, ou s'y trouver malheureusement engagés. Alors tout le monde croyoit de bonne foi ne vouloir qu'aller au ciel, dont il savoit décidamment la route; aujourd hui — nous avons changé du noir au blanc à cet égard, ou, si Vous l'aimez mieux, du blanc au noir. — Quant au mépris des voluptés, c'est une très belle chose, et j'espere qu'elle se trouve dans les couvens; mais quant au mépris des distinctions, on m'a très positivement assuré qu'il ne falloit pas l'y chercher. On a cru les couvens assez généralement

ment le séjour de la vanité, de la haine, de l'intrigue, du despotisme, et de toutes les fureurs de l'envie. Souvenez-Vous des faits que la seule histoire d'Abelard renferme. — Enfin, ch . . . E . . . . , Vous faites fort bien de Vous *consoler* d'avoir des moines, et de publier à leur sujet des reglemens qui sont des modeles de sagesse et qui Vous couvriront de gloire et de bénédictions; mais si Vous faites plus que de Vous en consoler; si Vous allez jusqu'à Vous en applaudir: je m'en vengerai en Vous disant *que je Vous les souhaite!*

Der Mann, welcher diesen lezten Brief geschrieben hat, ist eben der, welchen das Gerücht als den Verfasser des Etwas nennt, und von dem wir auch eine sehr frappante Vergleichung zwischen Protestanten und Katholiken in Deutschland haben, welche nichts weniger als einen künftigen Vertheidiger der päbstlichen Hierarchie vermuthen ließ.

Wenn ich diese Widersprüche hier vor Augen lege, so geschieht es keinesweges, um diesem Manne wehe zu thun; sondern ich habe vielmehr die Absicht, ihn gegen sich selbst zu vertheidigen, indem ich seine wahre Meinung einer, vermuthlich, nur angenommenen und zufälligen Meinung entgegen stelle.

Lessing selbst mag wol im Ernste nicht geglaubt haben, daß die Gründe contra papam doppelt und dreifach gegen die Fürsten gölten, da sie höchstens nur einfach dagegen gelten können. Das Interesse der menschlichen Gesellschaft und des Fürsten sind nicht so gerade zu in allen Fällen widersprechend und sich aufhebend, als das Interesse der Menschheit und des römischen Klerus. Zwischen jener, recht verstanden, läßt eine Uebereinstimmung sich denken, zwischen diesen nie. Und dann darf man nicht durchaus ein Schmeichler heissen, wenn man nur gegen die Tirannei der Hierarchie schreibt, und mancher andern Tirannei nicht erwähnt, weil man, nach seinen Umständen, gerathen findet, diese nicht zu berühren. Seine

Meinungen in ihrem ganzen Umfang und nach allen Beziehungen öffentlich nicht zu sagen, — kan man viele Ursachen haben, ohne gerade schmeichlen zu wollen, wenn man nur nicht gerade das Gegentheil dieser Meinung vertheidigt. Es steht ja jedem frei, die Anwendung von einem auf das andere zu machen, ohne daß der Schriftsteller sie erst vormacht. Ich billige nicht jede Reform, die wir izt in — zu Stande kommen sehen, und jedes Verfahren bei derselben; ich halte manches für offenbare Ungerechtigkeit und Eingrif in die jura Singulorum, und bin weit entfernet, lauter gute Absichten dabei zu sehen: aber ich applaudire doch von Herzen den Sturz der römischen Hierarchie, von deren Vortheilen in unserer und der künftigen Zeit mich Müller durch seine meisterhafte Schilderung des Guten, das sie ehmals gestiftet, nicht überzeuget hat.

Auch geht unser Verfasser über alles dies sehr schnel hinweg, und man zweifelt, ob er seine erste Idee nicht festhalten konte oder nicht festhalten wollte? Die Schrift kündigt sich an, als solte nur von Pabst und Fürst die Rede sein; und im Grunde wird darin nur von Fürst und Volk gehandelt.

Lessing war der Meinung, man müsse einer im Schwange seienden Uebertreibung eine andere Uebertreibung entgegen sezen. Aus diesem Grundsaze getraue ich mir alle Paradoxa zu erklären, die in seinen Schriften vorkommen, und vieleicht sind alle Paradoxa, die jemals behauptet worden sind, aus keiner andern Quelle entsprungen. Auch unser Verfasser scheint von diesem Grundsaze eingenommen zu sein: denn im Grunde sind seine Beweise für die Volksregierung ziemlich übertrieben, und blos darauf kalkulirt, der Wage auf der andern Seite den Ueberschwung zu geben, welchen sie auf der einen genommen hat. Mich dünkt aber, dieses Principium gelte nur für die Konversation, wo es die Unterhaltung belebt, wenn jede Partei, wie

wie man zu sagen pflegt, etwas über die Schnur haut. Sobald der schlichte Menschenverstand eintritt, und sein Richtscheid anlegt, verschwindet der Disput und die Unterhaltung hat ein Ende. So aber nicht der Schriftsteller, der nicht blos unterhalten, sondern belehren wil. Dieser suche deutliche und reine Begriffe, und halte sich vest an denselben. Die populäre Meinung wird ihm zwar langsamer, aber nach einem sehr richtigen Gedanken unseres Verfassers von aller Verbesserung überhaupt, desto sicherer folgen. Wir wollen auch hier das Gute nicht übereilen.

Daß volkommen tugendhafte Charaktere sich leichter unter einem Despoten bilden können, scheint mir ein sehr richtiger und fruchtbarer Gedanke. Lessing hat in dieser Rücksicht sehr wohl gethan, seinen Nathan in die Türkei zu sezen. Sokrates selbst hat sich zu Athen gebildet, als sich die Regierungsform zur Tirannei neigte.

Gerne möchte ich die Antwort unseres Verfassers auf diese Frage wissen: „Können wir unsere Monarchien in Volksregierungen verwandeln; und wenn wir können, sollen wir es?“ Mich dünkt, wir würden das Uebel entsezlich verschlimmern. Wozu also alle Deklamazion, die zu nichts führen kan, zu nichts führen sol? Wir sagen dem Kranken blos mit aller Verschönerung der Rhetorik, daß er gefährlich krank sei; nicht was er zu thun habe, um gesund zu werden, oder nur weniger zu leiden. Lieber mag er sich gesund dünken, als eine Warheit hören, die ihm nicht nüzen kan!

Diethelm Klippel, Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts (Paderborn, 1976)

nicht mehr, wenn vertragliche Bindungen entgegenstehen; dies weist hin sowohl auf die naturrechtliche Begründung von dominium (insbesondere an Menschen) und von imperium durch Vertrag als auch auf die noch zu erörternde Verengung der libertas naturalis zur Freiheit, Verträge zwecks Aufhebung eben dieser natürlichen Freiheit einzugehen.

Gelegentlich gerät die libertas naturalis sogar in unmittelbare Nähe der Willensfreiheit und der damit verbundenen philosophisch-theologischen Problematik von Determinismus und Indeterminismus: *In so weit bin ich frey, in wie weit ich ad agendum nicht determiniret werde*[18]. Im allgemeinen aber hat das Naturrecht im Gegensatz zu anderen Literaturgattungen[19] mit ‚natürlicher Freiheit' nur die Handlungsfreiheit im Blick; die Frage der Freiheit des menschlichen Willens wird ausgeklammert, wenn auch gedankliche Verbindungen bestehen bleiben[20].

Je umfassender die Freiheitsdefinitionen ausfallen, desto stärker wird die Tedenz, die dem Menschen von Natur aus zustehende Freiheit abzuwerten. Dieser Zusammenhang zeigt sich deutlich bei THOMAS HOBBES[21]. Besteht natürliche Freiheit *darinnen, wenn ich thun kann, was ich will*[22], so erhebt sich die Frage nach den Bindungen dieser Freiheit. Bei aller Ausdehnung ihrer Freiheitsdefinitionen sehen die Naturrechtler die natürliche Freiheit nicht wie Hobbes[23] als gänzlich unbeschränkte Freiheit an. Bereits Pufendorf begrenzt die libertas naturalis durch die Vorschriften des Naturrechts[24]; Wolff schließlich setzt die Freiheit ab von

[18] JOACHIM GEORG DARJES, Discours über sein Natur- und VölkerRecht, 3 Bde., Jena 1762–63, Bd. 2, 763; vgl. THOMAS HOBBES, Leviathan (1651), The English Works of Thomas Hobbes, ed. WILLIAM MOLESWORTH, vol. 3, London 1839, c. 21 (p. 197): *Lastly, from the use of the word free-will, no liberty can be inferred of the will, desire, or inclination, but the liberty of the man; which consisteth in this, that he finds no stop, in doing what he has the will, desire, or inclination to do.*

[19] Vgl. ALETHINUS LIBERTUS (= PETER AHLWARDT), Vernünfftige Gedancken von der Natürlichen Freyheit so wohl überhaupt, als auch in sofern selbige Gott und den Menschen zugeeignet werden müsse, Leipzig 1740; J. A. A. STOCK, Philosophisches Geheimniß, Oder Freymüthige Gedancken von der Natürlichen Freyheit der Menschen, darinn gewiesen wird, daß wir entweder gar keine Freyheit haben, oder, wenn man das nicht läugnen könne, daß solche ein Geheimniß sey, Frankfurt u. Leipzig 1742.

[20] Zu ideengeschichtlichen Beziehungen zwischen „Freiheit im metaphysischen Sinn" und „den Kämpfen in der wirklichen Geschichte" vgl. MAX HORKHEIMER, Zum Begriff der Freiheit, in: DERS., Um die Freiheit, Frankfurt a. M. 1962, 7ff.

[21] Vgl. De cive (1642), Opera philosophica, ed. WILLIAM MOLESWORTH, vol. 2, London 1839, 7, 18 (p. 248), 10, 1 (p. 264 s.).

[22] GUNDLING (Fn. 17).

[23] De cive (Fn. 21).

[24] De jure naturae et gentium (Fn. 16) 2, 2, 8: *adparet, libertatem hominis*

der *Frechheit (licentz, licentia), die der natürlichen Verbindlichkeit und dem natürlichen Recht zuwieder auf alles sich erstreckt, was einem gefällt; und ist also eine ungezähmte Begierde, alles dasjenige zu thun, was einem gefällt. Weil sie mit der natürlichen Verbindlichkeit, von welcher kein Mensch befreyet werden kann ..., streitet; so kann keinem Menschen eine Frechheit oder ungezähmte Freyheit zukommen*[25].

3. Grundlegend für die Funktion des Freiheitsbegriffs im älteren Naturrecht ist die Verbindung der libertas naturalis mit dem Gedanken eines Naturzustandes (status naturalis) im Gegensatz zum Zustand staatlicher Ordnung (status civilis)[26]. Die natürliche Freiheit wird eindeutig dem status naturalis zugeordnet: *status originarius status libertatis est*[27]. Status naturalis und status libertatis erscheinen als identische, gegeneinander austauschbare Termini: *status libertatis seu naturalis*[28]. Der Zusammenhang führt dazu, daß der Freiheitsbegriff teilhat an Struktur und Eigenschaften des Naturzustandes. Insbesondere ergeben sich daraus positive oder negative Aufgeladenheit des Freiheitsbegriffs und der Grad seines Resistenzvermögens gegen Einschränkung oder Aufhebung.

In der negativen Charakterisierung des Naturzustandes sind sich fast alle Naturrechtler einig, ob sie ihn nun wie Hobbes als *bellum omnium contra omnes* betrachten, wie Thomasius als *confusum chaos*[29] oder wie Boehmer als *statum ... periculosum et ad pacem non adeo aptum*[30]. Durch

naturalem ... semper cum vinculo aliquo, sanae rationis nimirum, et legis naturalis, esse intelligendam; vgl. 7, 6, 7: *salva tamen semper observatione iuris naturalis.*

[25] Grundsätze (Fn. 7) § 84; vgl. Jus naturae (Fn. 7) P. 1, § 150: *Licentia est jus sine ulla restrictione faciendi, quod libet.*

[26] Daneben treten andere Bedeutungen des status naturalis: So unterscheidet Pufendorf einen *status naturalis in ordine ad Deum,* einen *status naturalis in ordine singulorum homines ad se ipsos* und einen *status naturalis in ordine ad alios homines;* letzterer ist derjenige, der dem status civilis entgegengesetzt wird. – Zum Ganzen vgl. HANS MEDICK, Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1973, 40ff., insb. 49ff. (m. Nachw.); HANS WELZEL, Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, Berlin 1958, 28f.

[27] WOLFF, Jus naturae (Fn. 7) P. 1, § 145; vgl. PUFENDORF, De jure naturae et gentium (Fn. 16) 2, 2, 3; DERS., De officio (Fn. 16) 2, 1, 8; HOBBES, Leviathan, Opera philosophica, ed. WILLIAM MOLESWORTH, vol. 3, London 1841, c. 31 (p. 254); DERS., De cive (Fn. 21) 7, 18 (p. 248).

[28] JUSTUS HENNING BOEHMER, Introductio in ius publicum universale, 2. Aufl., Halle 1726, 46; vgl. GOTTFRIED ERNST FRITSCH, Ius publicum universale et pragmaticum, Jena 1734, 43; GUNDLING, Discours (Fn. 17), 108.

[29] Fundamenta juris naturae et gentium 1, 3, 55, 4. Aufl., Halle u. Leipzig 1718.

[30] Introductio (Fn. 28), 46, Anm. (e). Zur negativen Charakterisierung des Naturzustandes bei Pufendorf vgl. IRING FETSCHER, Der gesellschaftliche „Naturzustand" und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und

die enge Verklammerung mit dem Naturzustand verstärkt sich folglich noch die durch die Ausdehnung der natürlichen Freiheit auf die allgemeine menschliche Handlungsfreiheit hervorgerufene Wendung ins Negative. Zwar werden die Naturrechtler nicht müde, gegen Hobbes hervorzuheben, daß es sich bei der libertas naturalis nicht um eine gänzlich unbeschränkte Freiheit handele[31]; dennoch teilt sie die negativen Eigenschaften des Naturzustandes, da die natürlichen Gesetze allein keine Sicherheit bieten, daß die Freiheit nicht doch in *Frechheit* ausartet. Folglich sind sich die Naturrechtssysteme auch darüber einig, daß diesem gefährlichen oder zumindest unsicheren und unbequemen status naturalis der Zustand staatlicher Ordnung vorzuziehen ist: *status civilis merito praefertur statui libertatis*[32].

Neben der Bindung der natürlichen Freiheit durch die Vorschriften des Naturrechts ergeben sich weitere Modifikationen aus der Struktur des status naturalis. Schon im Naturzustand – verstanden als Gegensatz zum status civilis – ist die Freiheit nicht notwendige und unveränderliche Eigenschaft des Menschen[33]. Zwar gibt es von Natur aus weder Herrschaft noch Eigentum, das heißt aber nicht, daß nicht beides vertraglich eingeführt werden könnte: *Wenn ich sage: homines a natura sunt liberi, so wird verstanden, ... keiner hat über den andern ein imperium oder dominium. Denn dominium und imperium kommen ex pacto*[34]. Folglich entstehen bereits im Naturzustand neben dem Eigentum die bekannten naturrechtlichen Vertragsgesellschaften: *societas conjugalis, societas paterna, societas herilis* und *domus*, letztere als *societas composita ex conjugali, paterna et herili*[35]. Da damit gleichzeitig *imperium privatum*[36] in der der jeweiligen Vertragsgesellschaft eigentümlichen Form eingeführt wird, muß die libertas naturalis durch die Entstehung der Gesell-

Rousseau, in: DERS., Rousseaus Politische Philosophie, 2. Aufl., Neuwied u. Berlin 1968, 296ff., 306ff.

31 Neben den oben in Fn. 24 und 25 angeführten Belegen bei Pufendorf und Wolff vgl. BOEHMER, Introductio (Fn. 28), 46, Anm. (e); NIKOLAUS HIERONYMUS GUNDLING, Jus naturae et gentium, 2. Aufl., Halle 1728, 40.

32 BOEHMER, a. a. O., 46f.

33 Besonders deutlich bei GEORG SAMUEL MADIHN, Gedanken von den wahren Grenzen des Rechts der Natur, Halle 1767, 76.

34 GUNDLING, Discours (Fn. 17), 63; vgl. DENS., Jus naturae (Fn. 31), 40f.; WOLFF, Grundsätze (Fn. 7) § 186, §§ 834ff.; DERS., Jus naturae (Fn. 7) P. 7, § 195.

35 So die Bezeichnungen von WOLFF, Jus naturae (Fn. 7) P. 7, c. 2, c. 4, c. 6, c. 7 (das Zitat dort § 1147). – Zur Familie vgl. DIETER SCHWAB, Die Familie als Vertragsgesellschaft im Naturrecht der Aufklärung, Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno 1 (1972), 357ff.

36 WOLFF, Jus naturae (Fn. 7) P. 7: *De imperio privato, seu officiis ac Jure in societatibus conjugali, paterna, herili atque domo.*

schaften eingeschränkt werden[37]. In letzter Konsequenz steht vor der Gründung der societas civilis nur den Oberhäuptern der einzelnen Familien noch uneingeschränkte Freiheit zu, weshalb bei Pufendorf auch nur die *patresfamilias* den Gesellschaftsvertrag schließen[38].

Besonders an der societas herilis – bei der auch die Frage der Rechtmäßigkeit von Sklaverei und Leibeigenschaft abgehandelt wird – wird wegen des engen Bezugs zur persönlichen Freiheit deutlich, wie wenig Widerstand die natürliche Freiheit schon im vorstaatlichen Zustand ihrer Modifikation oder Aufhebung entgegensetzt. Einigkeit herrscht in den Naturrechtssystemen zunächst darüber, daß *in statu naturali eine Knechtschafft und eine potestas dominica oder herilis vorkommen kan*[39]. Als Entstehungsgrund kommt neben Gewalt – der Krieg als einer der Ursprünge persönlicher Unfreiheit findet sich bei den meisten Naturrechtlern[40] – ein Vertrag in Betracht. Hier zeigt sich nun mit aller Deutlichkeit, daß weder das Naturrecht noch die natürliche Freiheit Schranken gegen den Verlust der persönlichen Freiheit aufrichten. Steht die *potestas dominica* auch niemandem von Natur aus zu, so widerspricht ihr vertraglicher Erwerb doch nicht dem Naturrecht[41]. Die Rechtmäßigkeit von Verträgen, durch die Sklaverei oder Leibeigenschaft begründet werden, und damit die Vereinbarkeit von Sklaverei und Leibeigenschaft mit den Vorschriften des Naturrechts wird bis in die letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts vertreten[42]. Der Freiheitsbegriff steht der Abschaffung der persönlichen Freiheit nicht entgegen; denn gerade *vermöge der natürlichen Freyheit muß man einem jeden zulassen, daß er sich nach seinem Gefallen in die Knechtschaft begiebt*[43]. Die libertas naturalis verengt sich auf die Freiheit, Verträge zur Aufhebung eben der natürlichen Freiheit abzuschließen. Nicht der Begründung von Herrschaftsverhält-

37 Vgl. PUFENDORF, De jure naturae (Fn. 16) 2, 2, 4.

38 A. a. O. 7, 1, 7; DERS., De officio (Fn. 16) 2, 5, 7.

39 JOHANN JAKOB SCHMAUSS, Neues Systema des Rechts der Natur, Göttingen 1754, 495.

40 Vgl. PUFENDORF, De jure naturae (Fn. 16) 6, 3, 5f.; GUNDLING, Jus naturae (Fn. 31), 46; CHRISTIAN WOLFF, Institutiones juris naturae et gentium, Halle 1754, § 1194.

41 WOLFF, Jus naturae (Fn. 7) P. 7, § 1082.

42 Vgl. PUFENDORF, De jure naturae (Fn. 16) 6, 3; THOMASIUS, Fundamenta (Fn. 29) 3, 5, 12; BOEHMER (Fn. 28), 223, Anm. (x); GUNDLING, Discours (Fn. 17), 401f.; WOLFF, Jus naturae (Fn. 7) P. 7, § 1090; DERS., Grundsätze (Fn. 7), § 948; DARJES (Fn. 18), Bd. 2, 848ff.; ERNST CHRISTIAN WESTPHAL, Institutiones juris naturalis, Leipzig 1776, 141; LUDWIG JULIUS FRIEDRICH HÖPFNER, Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker, 3. Aufl., Gießen 1785, 150.

43 WOLFF, Grundsätze (Fn. 7), § 948.

nissen überhaupt setzt der Freiheitsbegriff Widerstand entgegen, sondern lediglich deren theoretischer Ableitung mit Hilfe institutioneller Argumente; Abwehrsubstanz wird entwickelt nicht gegenüber Unfreiheit, sondern gegenüber der nichtvertraglichen, institutionellen Begründung von Unfreiheit.

4. Es lassen sich erste Schlüsse ziehen hinsichtlich der Funktionen des Freiheitsbegriffs im älteren Naturrecht der deutschen Aufklärung: Die libertas naturalis dient einerseits der theoretischen Absicherung von Herrschaftsverhältnissen überhaupt, andererseits der Begründung speziell staatlicher Herrschaft. Von daher erklären sich die unspezifischen, umfassenden Definitionen und die schließliche Gleichsetzung mit der allgemeinen menschlichen Handlungsfreiheit; Freiheit wird auf diese Weise zunächst jeglicher, auch der auf vertraglichen Grundlagen beruhenden Herrschaft entgegengesetzt, ohne daß damit eine Polemik gegen Herrschaftsverhältnisse verbunden ist. Vielmehr erscheint es als notwendig und vernünftig, daß die wegen ihrer Ausdehnung von vornherein als unrealistisch zu verstehende und eher negativ bewertete natürliche Freiheit begrenzt oder aufgehoben wird. Das Mittel dazu ergibt sich aus ihr selbst: Die allgemeine Handlungsfreiheit impliziert die Möglichkeit, Verträge einzugehen, insbesondere schon im status naturalis nichtstaatliche Herrschaftsverhältnisse in Form der naturrechtlichen Vertragsgesellschaften zu begründen; außerdem legitimiert allgemeine Handlungsfreiheit als gedankliche Voraussetzung für dessen Entstehung auch Eigentum [44]. Insoweit ist die libertas naturalis unabdingbare methodische Voraussetzung für eine konsequent auf vertraglichen Grundlagen beruhende Gesellschaftskonzeption.

Daneben dient der Freiheitsbegriff der Widerlegung institutioneller Argumente: Zwar gibt es im Naturzustand ursprünglich weder Herrschaft noch Eigentum an Menschen, beides ist aber auf vertraglichen Grundlagen möglich. Folgerichtig besitzt der Freiheitsbegriff Abwehrsubstanz nur gegen die institutionelle Begründung von Herrschaft, nicht gegenüber dem Vorhandensein von Herrschaft überhaupt; auch gegenüber auf Vertrag gegründeter persönlicher Unfreiheit entwickelt er keinerlei Resistenzvermögen. Da demnach durch Vertrag die Beschneidung der natürlichen Freiheit bis hin zur persönlichen Unfreiheit möglich ist,

[44] Das gilt auch dann, wenn die Entstehung des Eigentums nicht auf Vertrag, sondern auf einen Individualakt gegründet wird; zu den beiden Entstehungstatbeständen vgl. Dieter Schwab, s. v. Eigentum, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2 (Einl. Fn. 6), 79ff., 105f.

reduziert sich libertas naturalis potentiell auf die Freiheit, Verträge zwecks Beschränkung oder Aufhebung der Freiheit einzugehen – also letztlich auf Vertragsfreiheit. Weil auch die societas civilis auf vertragliche Grundlagen zurückgeht, können wir schon jetzt vermuten, daß die libertas naturalis auch einer Abschaffung durch den Sozialvertrag keinen Widerstand entgegensetzen wird.

Dient aber der Freiheitsbegriff der Erklärung von Herrschaft und deren vertraglicher Entstehung, so muß er so umfassend sein, daß er die Handlungsfreiheit als Grundlage der Vertragsfreiheit umfaßt, gleichzeitig aber so unspezifisch, daß er den zu begründenden Herrschaftsverhältnissen nicht polemisch entgegengesetzt werden kann. Beide Voraussetzungen erfüllt, wie wir gesehen haben, die libertas naturalis der Naturrechtssysteme.

Zum andern hat sich gezeigt, daß gerade wegen der Weite der Definitionen und besonders wegen der Verklammerung mit dem Naturzustand die natürliche Freiheit mit negativen Vorzeichen versehen ist. Zwar setzen alle Naturrechtler – gegen Hobbes – die durch das Naturrecht gebundene Freiheit scharf von der licentia ab; dies ändert jedoch nichts daran, daß der status libertatis zugunsten des Ruhe und Sicherheit versprechenden status civilis aufgegeben werden muß. Wegen der engen Verbindung des Freiheitsbegriffs mit dem Naturzustand können wir über die bereits gewonnenen Einsichten hinaus weitere Schlüsse hinsichtlich der methodischen und inhaltlichen Aufgaben der libertas naturalis aus den Funktionen des Naturzustandsmodells ziehen.

Die Erkenntnis, daß die Vorstellung eines Naturzustandes eins der grundlegenden Denkmodelle der modernen Naturrechtslehre ist, hat sich gerade in den letzten Jahren in verstärktem Maße in Forschungen über die Bedeutung der Lehre vom status naturalis umgesetzt [45]. Dabei stehen drei Erklärungen des Naturzustandstheorems im Vordergrund. Zum einen wird die methodische Funktion als logisch-prinzipieller Ausgangspunkt zur Konstruktion oberster naturrechtlicher Prinzipien hervorgehoben [46]; zumindest für Hobbes und Pufendorf wird nachgewiesen, daß die Kon-

[45] Vgl. C. B. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke, Oxford 1962, 17ff. (für Hobbes), 238ff. (für Locke); dt. u. d. T.: Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke, Frankfurt a. M. 1967, 30ff., 268ff.; Medick (Fn. 26), 30ff. (m. w. Nachw. in Fn. 1); Horst Denzer, Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf, München 1972, 99ff. (für Pufendorf); Fetscher (Fn. 30). Eine umfassende Arbeit fehlt bisher.

[46] Medick (Fn. 26), 42, 47 (für Pufendorf und Hobbes); für Hobbes vgl. Macpherson a. a. O., 20f. (dt. Ausg. 32, 34).

zeption eines Naturzustandes nicht der historischen Deutung der Entstehung staatlicher Ordnung dient[47]. Diese Interpretation deckt sich mit den bisher gewonnenen Erkenntnissen über die libertas naturalis als methodisch grundlegende Kategorie der naturrechtlichen Vertragslehre. Darüber hinaus wird einsichtig, wie sehr der Freiheitsbegriff durch die Verklammerung mit dem Naturzustand einem abstrakten Modell verhaftet ist, wenn auch nicht bei allen Naturrechtlern einem Zustand der Vergangenheit.

Zum andern verfolgt die Theorie des Naturzustandes die Absicht der Begründung der Staatsgewalt[48]. Von daher müssen die vom status naturalis vermittelten negativen Vorzeichen des Freiheitsbegriffs verstanden werden: Neben der theoretischen Absicherung von imperium privatum soll insbesondere die Existenz des Leviathans legitimiert werden und – so kann vermutet werden – mit der Abschaffung des Naturzustandes durch Vertrag auch der Verlust der libertas naturalis. Inwieweit der Freiheitsbegriff nach dem Sozialvertrag Aktualität im status civilis besitzt, muß sich im einzelnen noch erweisen.

Drittens schließlich wird der Naturzustand gedeutet als abstraktes Abbild einer in einer bestimmten historischen Situation faktisch vorhandenen Eigentümer- und Marktgesellschaft (possessive market society); diese Verbindung hat C. B. Macpherson für Hobbes nachzuweisen versucht[49]. Einer Verallgemeinerung[50] dürfte diese These jedoch aus mehreren Gründen kaum zugänglich sein. Zum einen hat sie bei Macpherson ihren Ausgang genommen speziell von den Verhältnissen im England des 17. Jahrhunderts und den politischen Theorien insbesondere von Hobbes und Locke. Nur im England dieser Zeit aber kann eine Konfrontation

[47] Für Hobbes vgl. Macpherson a. a. O., 19ff. (dt. Ausg. 32ff.); für Pufendorf: Denzer a. a. O., 99ff., 117f.; vgl. auch Medick a. a. O., 30ff. (dagegen aber auch 39). – Verallgemeinert findet sich diese Behauptung bei Ernst-Wolfgang Böckenförde, Gesetz und gesetzgebende Gewalt, Berlin 1958, 54 Fn. 4.

[48] Für Hobbes vgl. Macpherson a. a. O., 21f., 68ff. (dt. 34, 84ff.); Medick a. a. O., 35f. (für Hobbes), 62f. (für Pufendorf). Denzer (Fn. 45) spricht in diesem Zusammenhang von einer „pädagogischen Funktion" des Naturzustandes bei Pufendorf (116f., 126): Die Vorteile des status civilis gegenüber dem status naturalis sollen hervorgehoben werden. – Verallgemeinert wiederum bei Böckenförde a. a. O.

[49] A. a. O., insb. 61ff. (dt. 76ff.); im Anschluß an Macpherson Medick a. a. O., 34ff.; für Pufendorf ders., 43 (vgl. aber auch 62f.). Vgl. ferner Bernard Willms, Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie, Neuwied u. Berlin 1970, 98: Für Willms verkörpert der Naturzustand bei Hobbes ökonomisch die bürgerliche Konkurrenzgesellschaft, politisch den Bürgerkrieg.

[50] Wie Medick (a. a. O., 36) sie versucht.

zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft – verstanden im modernen Sinne als (Staats-)Bürgergesellschaft, „als Wirtschaftsgesellschaft, als soziales Gebilde im nichtstaatlichen Sinn"[51] – festgestellt werden, während vor der Französischen Revolution in den deutschen Territorien eine Scheidung zwischen Staat und Gesellschaft nicht möglich ist[52]. Von daher erscheint eine Untersuchung der Beziehungen zwischen den Naturzustandsmodellen etwa bei Wolff, Thomasius und deren Schülern und den faktisch vorzufindenden Verhältnissen nur dann als fruchtbar, wenn man weder von der Allgemeingültigkeit der These Macphersons noch in jedem Fall von dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft im modernen Sinne ausgeht. Schließlich ist es durchaus denkbar, daß der Naturzustand als den realen sozialen Verhältnissen polemisch entgegengesetztes Modell konstruiert wird; es ist gleichfalls vorstellbar, daß ein Naturrechtssystem ständische Strukturen rechtfertigen will oder als getreues Spiegelbild einer politischen Welt konzipiert wird, die Staat und Gesellschaft nicht scheidet, sondern die societas civilis in der älteren aristotelischen Tradition abhebt von der societas domestica[53]. Gerade für die letzte Möglichkeit hatten unsere Beobachtungen über die Vertragsgesellschaften im Naturzustand Anhaltspunkte geliefert; allenfalls für die patresfamilias stellt der Naturzustand etwa bei Pufendorf einen „Zustand der Maximierung individueller Rechte"[54] – insbesondere einen Zustand natürlicher Freiheit – dar[55].

[51] Otto Brunner, „Feudalismus". Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte, in: ders., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 2. Aufl., Göttingen 1968, 128ff., 137f. Zur Begriffsgeschichte der „bürgerlichen Gesellschaft" vgl. a.a. O., 137ff.; ders., Das Problem einer europäischen Sozialgeschichte, ebd., 80ff., 81f.; Werner Conze, Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands, HZ 186 (1958), 1ff. (erweiterte Fassung in: Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815–1848, hrsg. v. Werner Conze, Stuttgart 1962, 207ff.); ders., Nation und Gesellschaft. Zwei Grundbegriffe der revolutionären Epoche, HZ 198 (1964), 1ff.; Manfred Riedel, Hegels „Bürgerliche Gesellschaft" und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs, ARSP 48 (1962), 539ff. (jetzt u. d. T. Der Begriff der „Bürgerlichen Gesellschaft" und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, in: ders., Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1969, 135ff.); ders., s. v. Gesellschaft, bürgerliche, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2 (Einl. Fn. 6), 719ff.

[52] Werner Conze, Staat und Gesellschaft (Fn. 51), 2, 6f.

[53] Zu dieser älteren Konzeption vgl. Otto Brunner, Das „Ganze Haus" und die alteuropäische „Ökonomik", in: ders., Neue Wege (Fn. 51), 103ff., 117f.; ders., „Feudalismus" (Fn. 51), 137; Riedel, Der Begriff der „Bürgerlichen Gesellschaft" (Fn. 51), 143f.; ders., s. v. Gesellschaft, bürgerliche, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2 (Einl. Fn. 6), 719ff., insb. 736ff., 738ff.

[54] Medick (Fn. 26), 36.

[55] So auch Leonard Krieger, The Politics of Discretion. Pufendorf and the Acceptance of Natural Law, Chicago u. London 1965, 113. – Medick selbst

Gegen die Generalisierung der Interpretation Macphersons und gegen deren Verwendung zu Schlußfolgerungen hinsichtlich des Freiheitsbegriffs sprechen neben methodischen Einwänden auch inhaltliche. So sehr der Naturzustand bei Hobbes die Parallele zu dem Modell einer „Eigentumsmarktgesellschaft" ("possessive market society") sein mag und so wenig dieser Ansicht auch möglicherweise der Freiheitsbegriff von Hobbes entgegenstehen mag: Die Deutung Macphersons tendiert dazu, die Elemente der Staatslehre Hobbes' unterzubewerten, die zur Rechtfertigung nicht der souveränen Gewalt überhaupt, sondern einer sich selbst perpetuierenden, absolutistischen souveränen Gewalt dienen. Gerade diese Elemente bezeichnet Macpherson als „Fehler" und „Irrtum" ("error") [56], die auf dem „Mangel" ("shortcoming") beruhen, daß Hobbes „Klassengegensätze und Klassenzusammenhalt in seinem Modell nicht berücksichtigte" ("he left class division and class cohesion out of his model") [57]. Auch abgesehen von der Abwendung der Interpretationsmethode von rein historischen Absichten liegt darin die angreifbarste Stelle der Deutung Macphersons. Die Einführung des Leviathans bedeutet nicht lediglich die Gewährleistung der Funktion der bürgerlichen Eigentümermarktgesellschaft [58], sondern gleichzeitig deren Negation, zumindest deren potentielle Abschaffung durch die Freisetzung der Dezision des absoluten Souveräns. Nur zur Konservierung der Funktions-

relativiert für Pufendorf seine verallgemeinerte These, wenn er in dessen System einen „Konflikt" zwischen „theoretischen und methodischen Einsichten" und „praktisch-politischen Absichten" annimmt (43, vgl. 62f.) und – nachdem er auf die Stellung der patresfamilias bei Pufendorf und die damit verbundenen „traditionellen Sozialvorstellungen" hingewiesen hat (60, Fn. 59) – nur noch von der naturrechtlichen Legitimation absoluter Herrschaft „durch ihre Schutzfunktion gegenüber einer im Kern bürgerlicher Gesellschaft" spricht (63). Zum Fazit Medicks, bei Pufendorf finde sich „eine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, die absolutistisch legitimiert ist" (63), vgl. die Ausführungen unten. – Im übrigen soll hier nicht geleugnet werden, daß zwischen dem Absolutismus und der Ausbildung der bürgerlichen Gesellschaft (im modernen Sinn) sowohl theoretisch wie praktisch ein enger Zusammenhang besteht. Vgl. dazu die oben (Fn. 51) angeführte Literatur, die Nachweise bei Medick (63, Fn. 68), die historischen Bemerkungen bei Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit, Opladen 1973, 9ff., sowie Erich Angermann, Das „Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft" im Denken des 18. Jahrhunderts, Zeitschr. f. Politik N. F. 10 (1963), 89ff., 91f.; nach Angermann können Ansätze zur Scheidung von Staat und Gesellschaft nur dort gesucht werden, wo sich eine ausgebildete moderne Staatsgewalt und eine Nivellierung des Untertanenverbandes finden.

56 A. a. O. (Fn. 45), 93, 95 (dt. Ausg. 110, 113).

57 A. a. O., 94 (dt. 112).

58 So aber Medick (Fn. 26), 35.

tüchtigkeit der „Eigentumsmarktgesellschaft" hätte Hobbes weder einer solch radikalen Lösung noch der extrem negativen Bewertung des Naturzustandes bedurft. Gleich wichtig und in gleicher Weise grundlegend für die politische Theorie Hobbes' wie der Naturzustand erscheint demnach dessen Überwindung durch absolutistische Herrschaft.

Auf den Freiheitsbegriff bezogen bedeuten diese Bedenken, daß libertas naturalis nicht als eine auf den Naturzustand als Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft im modernen Sinn bezogene Freiheit angesehen werden darf, die den liberalen Freiheitsbegriff vorwegnimmt. Es bleibt abzuwarten, welches Schicksal der natürlichen Freiheit im Staat beschieden ist; denn das Naturrecht ist gerade nicht nur die „Wissenschaft des Naturzustandes" [59], sondern ebensosehr die Wissenschaft staatlicher Herrschaft im bürgerlichen Zustand.

II. Natürliche Freiheit und Sozialvertrag

Ähnlich grundlegend für die politische Theorie des älteren Naturrechts wie der Gedanke des Naturzustands ist die Konzeption eines Vertrags, durch den die Menschen den Naturzustand verlassen und die societas civilis schaffen [60]. Für das Schicksal der natürlichen Freiheit im Staat spielt er als Wendepunkt zwischen status naturalis und status civilis eine entscheidende Rolle. Durch die Zurückführung der bürgerlichen Gesellschaft – im alten Sinn – auf einen oder mehrere Kontrakte scheint eine Schlacht gewonnen für die Freiheit des Menschen im Staat: Durch das Vertragsmodell scheinen Staat und staatliche Institutionen auf den Willen der Individuen zurückgeführt, welcher jegliche freiheitsbeschränkenden institutionellen Komponenten ausschalten kann durch entsprechende vertragliche Regelungen. Es eröffnet sich anscheinend ein weites Feld nutzbringender Spekulationen über die optimale Ausgestaltung staatlicher Ordnung mit der Möglichkeit, daß die Menschen bei Eintritt in den status civilis eine societas civilis schaffen, die ihre Freiheit in denkbar geringem Maße beschneidet. Auf den ersten Blick mutet es daher problematisch an, gerade den Sozialvertrag als Vehikel des Verlusts

59 So aber Jürgen Habermas, Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in: ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1971, 48ff., 69; im Anschluß an Habermas Medick (Fn. 26), 34, für die gesamte „traditionelle Naturrechtstheorie".

60 Maßgebliche Untersuchung dazu immer noch J. W. Gough, The Social Contract. A Critical Study of Its Development, 2nd ed., Oxford 1957 (zuerst 1936); neuerdings Wilfried Röhrich, Sozialvertrag und bürgerliche Emanzipation. Von Hobbes bis Hegel, Darmstadt 1972 (unter Mitarbeit von Siegfried Wollseiffen).

der Freiheit der Individuen anzusehen. Wieso – so könnte man fragen – hat der Mensch, von dem doch die Ausgestaltung des Gesellschaftsvertrages abhängen sollte, sich seiner natürlichen Freiheit begeben? Anhand der bisher über den Freiheitsbegriff und den Naturzustand gewonnenen Ergebnisse ließen sich die Gründe dafür nur vermuten.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß die Lehre vom Gesellschaftsvertrag bei den hier zu erörternden Naturrechtssystemen keinesfalls immer von einem Vertrag handelt. Zumeist wird unterschieden zwischen dem Vereinigungsvertrag, durch den die societas civilis begründet wird, und dem Herrschafts- oder Unterwerfungsvertrag, durch den subiectio und imperium entstehen [61]. Da sich entweder die gemeinte Vertragsart aus dem Zusammenhang ergibt oder die Lehren der Naturrechtler sich auf beide beziehen – das gilt insbesondere für die Theorie des stillschweigenden Vertragsabschlusses –, erscheint im folgenden eine Differenzierung als nicht erforderlich. Allein die Tatsache der Unterscheidung läßt aber schon jetzt den Schluß zu, daß die Gründung des Staates in den älteren Naturrechtssystemen mit dem Zusammenschluß freier Individuen beginnt und mit der Unterwerfung unter einen absoluten Herrscher endet [62].

Dies wird bestätigt durch eine nähere Untersuchung des Vertragsmodells, die das Vorhandensein mehrerer freiheitsfeindlicher institutioneller Elemente ergibt. Zwar impliziert die Sozialvertragslehre der Naturrechtler die Ablehnung institutioneller Theorien, die einen unmittelbar göttlichen Ursprung von Staat und Staatsgewalt annehmen. So heißt es bei Nikolaus Gundling besonders anschaulich: *Solus consensus macht ein imperium proprie sic dictum. Alles kommt ex artificio, ex pacto, ex approbatione populi, und sind diejenigen Enthusiasten, welche sagen, daß Majestas immediate a Deo komme* [63]. Die Ablehnung der theologischen Begründung bedeutet aber nicht bei allen Naturrechtlern die Verwerfung jedes anderen denn vertraglichen Ursprungs des Staates. Entsprechend den Möglichkeiten zur Begründung der Sklaverei steht neben der vertraglichen Entstehung des Staates noch bei dem Wolff-Schüler

[61] Vgl. Gough a. a. O., 2f. Gelegentlich finden sich auch drei oder vier Verträge, vgl. Ludwig Julius Friedrich Höpfner (Fn. 42), 158f.; Karl Heinrich Heydenreich, System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien, 2 Tle., Leipzig 1794–95, 2. Teil, 217; zu den drei Verträgen bei Pufendorf vgl. Gough a. a. O., 119ff., insb. 123ff. – Die in den beiden genannten Vertragsarten vorhandenen Grundelemente bleiben auch bei der Konzeption mehrerer Verträge erhalten.

[62] Vgl. Gough a. a. O., 147ff.

[63] Discours (Fn. 17), 69; vgl. Fritsch (Fn. 28), 42; Boehmer (Fn. 28), 181f.

Joachim Georg Darjes – auf völkerrechtliche Funktionen des Naturrechts hinweisend – die Möglichkeit des gewaltsamen Ursprungs [64].

Aber auch eine rein vertragliche Basis von Staat und Herrschaft würde nicht bedeuten, daß die Gründung der societas civilis im Belieben der Menschen steht. Vielmehr verlangt das Naturrecht den Eintritt in den status civilis [65]. Eine Wahlmöglichkeit zwischen der Bewahrung der natürlichen Freiheit und deren Verlust im Staat besteht also nicht mehr. Auch die Vertragsfreiheit, auf die die libertas naturalis sich letztlich reduziert hatte, erscheint demnach beim Verlassen des Naturzustandes um die Abschlußfreiheit weiter verringert. Ganz folgerichtig schließt Gundling, daß die Zustimmung zur Begründung von Herrschaft durch den Sozialvertrag auch erzwungen werden kann [66].

Darüber hinaus akzeptieren die Naturrechtssysteme bis in die letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts ein weiteres Mittel, welches – ohne die Theorie des Sozialvertrags grundsätzlich in Frage zu stellen – diese dennoch um ein institutionelles Element anreichert, von dem aus das gesamte Vertragsmodell im Ergebnis auf den Kopf gestellt werden kann: die Möglichkeit des „konkludenten" oder gar „stillschweigenden" Gesellschaftsvertrags. So heißt es bei Gottfried Ernst Fritsch: *uti consensus vel expressus vel tacitus est: ita quoque potest Rerumpublicarum origo descendere vel ex consensu expresso ... vel ex consensu tacito, quem ex factis argumentamur iis, ex quibus voluntas, quod quis agnoscat alterius potestatem civilem, colligitur, v. c. ex patientia, taciturnitate, obedientiaque et cet. in iis, quae ille, qui imperantem se gerit, imperat* [67].

Aber nicht nur die Tatsache des Abschlusses des Sozialvertrags kann aus Stillschweigen gefolgert werden, auch der Vertragsinhalt ergibt sich bei Stillschweigen ohne weiteres: *Tantum ... juris conferre debuerunt, quantum ad finem civitatis consequendum requiritur, consequenter tantum etiam tacite contulisse censentur* [68]. Während der Verweis auf den Staatszweck immerhin noch naturrechtliche Grenzen dessen vermuten läßt, dem die Untertanen stillschweigend zugestimmt haben, so eröffnet das

[64] Discours (Fn. 18), 958f. Darjes stellt zwei Elemente bei der Gründung eines Staates heraus: *1) das Factum unionis ... 2) das Factum subjectionis* (958), nimmt dann ausdrücklich Stellung gegen die Theoretiker, die *behaupten, daß diese beyden Facta allemal Pacta wären,* und weist auf die *Fälle hin, in welchen sowol die Conjunction, als auch die Subjection bello geschehen ist* (959).

[65] Vgl. Wolff, Jus naturae (Fn. 7) P. 8, § 26: ... *patet homines civitates constituere debere ... ipsa enim lex naturae hoc urget.*

[66] Jus naturae (Fn. 31), 45.

[67] Ius publicum universale (Fn. 28), 37f.; vgl. Boehmer (Fn. 28), 173, 187; Wolff, Jus Naturae (Fn. 7), P. 8, § 35; Höpfner (Fn. 42), 159.

[68] Wolff a. a. O.

Vertragsmodell sogar die Möglichkeit, über das Maß des naturrechtlich Gebotenen hinauszugehen. Zwar erfordert der Zweck der societas civilis keine *potestas herilis* des Herrschers; gleichwohl aber kann – wie es jedermann gestattet ist, sich durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag in die Sklaverei zu begeben [69] – auf gleiche Weise auch eine *respublica herilis* begründet werden: *accidere ... potest, ut plus pacto imperanti concedatur, quam ad hunc finem requiritur, scilicet ut populus plene se eidem in servitutem dederit, ex quo respublica herilis oritur* [70]. JUSTUS HENNING BOEHMER betont ausdrücklich, eine *respublica herilis* und die *potestas herilis* seien nur aus Vertrag, nicht aus den Geboten der Natur herzuleiten [71].

Demnach erscheint es als unzulässig, die Lehre vom Sozialvertrag verallgemeinernd als „emanzipative Kategorie" zu bezeichnen, die – beginnend mit Hobbes – die Herrschaft des Bürgertums legitimiert [72]. Zumindest für das ältere Naturrecht der deutschen Aufklärung würde dies nicht zutreffen; dessen Lehre vom Gesellschaftsvertrag rechtfertigt vielmehr die Entstehung auch uneingeschränkter Herrschaftsgewalt. Zwar ist die Stoßrichtung gegen die theologische Begründung von Herrschaft deutlich; die Sprengkraft der theoretischen Säkularisierung von Herrschaft durch die frühe Aufklärung äußert sich jedoch nicht in einer stärkeren Stellung des Individuums im Staat. Vielmehr scheint uns die weltimmanente Begründung von Herrschaft durch Vertrag anfangs dazu geschaffen zu sein, Herrschaftsgewalt von unliebsamen rechtlichen und moralischen Bindungen zu befreien. Gerade die Kategorie des Vertrags dient dazu, einen radikalen Absolutismus zu begründen [73].

[69] Vgl. BOEHMER (Fn. 28), 223, Anm. (x): ... *singulis permissum est, se in servitutem alteri addicere, sive pactum expressum supponas, sive tacitum ...;* JOHANN MICHAEL TEUTSCHER (praes.), CHRISTIAN JOHANN FEUSTEL (resp.), Dissertatio moralis de statu servorum secundum jus naturae licito, Leipzig 1722; oben Fn. 41–43.

[70] BOEHMER (Fn. 28), 223; vgl. FRITSCH (Fn. 28), 342, Randglosse zu § 276: *Subditi in regno herili sunt etiam servi regni.* Auch WOLFF, Grundsätze (Fn. 7), § 997, hält einen solchen Staat nicht für unerlaubt, da auch die Sklaverei erlaubt ist, und nicht für ungerecht, wenn das Volk eingewilligt hat.

[71] A. a. O., Anm. (x).

[72] So aber RÖHRICH (Fn. 60), 1, 4.

[73] OTTO BRUNNER, Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip, in: DERS., Neue Wege (Fn. 51), 160ff., 177f. – In diesem Zusammenhang muß J. W. Gough widersprochen werden, der meint, daß Boehmer die Vertragslehre anscheinend "awkward and improbable" gefunden habe, sie aber nicht ablegen konnte und daher viele ihrer freiheitlichen Implikationen wegerklärt oder verwässert habe. Die Ansicht von Gough impliziert, daß die Vertragstheorie gewöhnlich freiheitliche Implikationen besitzt. Das mag in der englischen politischen Theorie der Fall sein; für das ältere Naturrecht der deutschen Aufklärung trifft dies jedoch nicht zu. Das Vertragsmodell ist vielmehr fungibel; gerade Boehmer gebraucht es meisterhaft im Sinne seiner – von Gough durchaus erkannten – "definitly absolutist tendencies" (GOUGH, oben Fn. 61, 154). – Zur absolutistischen Anwendung des Vertragsmodells bei Thomasius vgl. HINRICH RÜPING, Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung in der Thomasius-Schule, Bonn 1968, 65.

Das zeigt sich besonders an der Möglichkeit des konkludenten oder stillschweigenden Vertrages: Indem aus der patientia oder der taciturnitas der Untertanen deren Zustimmung zum Sozialvertrag entnommen wird [74], wird auch deren Einverständnis zu der wie auch immer gearteten faktischen Ausübung der Herrschaftsgewalt fingiert. Der Kreis zur Begründung der jeweils bestehenden tatsächlichen staatlichen Verhältnisse schließt sich, wenn nicht nur aus dem Gehorsam die subiectio, sondern aus der subiectio auch Gehorsam und patientia gefolgert und überdies als Gebote des Naturrechts dargestellt werden [75]. Die Möglichkeit des stillschweigenden Sozialvertrags darf nicht nur als Ausdruck der Reduzierung der Vertragslehre auf die bloße Idee des Vertrags zur Erklärung staatlicher Ordnung interpretiert werden [76], sondern muß in Beziehung zur staatlichen Praxis gesehen werden: Die Naturrechtssysteme vermeiden nicht nur eine Kollision mit dem Absolutismus, sondern sie sichern ihn auch mit Hilfe des Sozialvertragsmodells theoretisch ab.

Bezogen auf den Freiheitsbegriff bedeutet dies die Bestätigung der Vermutung, daß das mangelnde begriffliche Resistenzvermögen der libertas naturalis sich auch beim Abschluß des Sozialvertrags zeigt. Gerade die Konzeption des Sozialvertrags führt sogar zu einer weiteren Reduzierung der natürlichen Freiheit bei Abschluß des Vertrags, da letztlich weder Abschluß noch Inhalt des Kontrakts dem Willen der Vertragsschließenden überlassen bleiben. Der Vertragsgedanke – beraubt um das Element der Vertragsfreiheit – führt so im absolutistischen Sinn zur völligen Aufgabe der Freiheit [77]; gerade für den staatlichen Zustand, in dem Freiheit in der Realität zählt, erweist der Sozialvertrag sich als katastrophal sogar für den Kern der libertas naturalis. Wie die Theorie des Naturzustandes dient auch die des Sozialvertrags der rationalen Erklärung des Verlusts der natürlichen Freiheit. Daran wird sich erst dann etwas ändern, wenn dem Freiheitsbegriff Bestandteile zuwachsen, die ihm Resistenz gegen freiheitsaufhebende Verträge verleihen.

[74] So BOEHMER (Fn. 28), 173; FRITSCH, oben Fn. 67.

[75] BOEHMER (Fn. 28), 559f., Anm. (g); 589.

[76] So aber ERICH CASSIRER, Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie, Berlin 1919, 195 (für Pufendorf).

[77] Vgl. ULRICH SCHEUNER, Diskussionsbeitrag, in: HERMANN CONRAD, Rechtsstaatliche Bestrebungen (Einl. Fn. 46), 51ff., 52.

Damit soll nicht geleugnet werden, daß die Sozialvertragslehre bei anderen Autoren des behandelten Zeitraums grundlegend andere Funktionen ausübt [78]. Es muß aber darauf beharrt werden, daß in Deutschland die Theorie des Sozialvertrags im älteren Naturrecht keine Züge aufweist, die auf einen Einfluß etwa von Locke hindeuten. In der mehr oder weniger absolutistischen Ausprägung der Lehre ähneln sich fast alle Naturrechtssysteme von Pufendorf bis zu Thomasius und Wolff und deren Schulen [79]. An aktuellen Stoßrichtungen, die über die Legitimierung absoluter Herrschergewalt hinausgehen, kommt neben dem Angriff auf die theologische Begründung des Staates allenfalls die Möglichkeit in Betracht, daß die ständische Struktur des Staates in Frage gestellt wird: Wenn sich alle Untertanen in gleicher Weise der Herrschermacht unterwerfen, besteht innerhalb des solchermaßen nivellierten Untertanenverbandes theoretisch kein Raum für ständische Vorrechte. In der Tat gibt es Naturrechtssysteme, die diesen Standpunkt vertreten; es wird sich jedoch zeigen, daß andere dagegen die ständische Struktur der societas civilis zumindest nicht ablehnen [80].

III. Das Schicksal der natürlichen Freiheit im Staat

1. Bei der engen Verbindung der libertas naturalis mit dem status naturalis und bei den Funktionen des Sozialvertrags verwundert es nicht, daß mit dem Verlassen des Naturzustandes zugunsten des Zustandes staatlicher Ordnung die Aufgabe der natürlichen Freiheit verbunden ist. Durch den Eintritt in den status civilis haben die Menschen ihrer *natürlichen Freyheit renunciiret* [81]*; bin ich ein Unterthan, so renuncire ich ... meiner natürlichen Freyheit* [82]. Wie die libertas naturalis einer der Schlüsselbegriffe des status naturalis ist, so kennzeichnet den Untertan im status civilis die subiectio mit der daraus fließenden Gehorsamspflicht [83]. Haben die Individuen im Staat ihrer Freiheit *renunciiret,* so kann Freiheit keine Eigenschaft der Untertanen sein; für Hobbes ist es „absurd", von einem „freien Untertan" zu sprechen [84].

[78] Vgl. dazu Gough (Fn. 61), 126ff. (bes. zu Algernon Sidney und John Locke); Röhrich (Fn. 61), 24ff. (zu Locke).

[79] Vgl. Gough a. a. O., 123ff. (insb. 125, Fn. 2), 147ff.

[80] S. unten III. 3. und Kap. 4, II.

[81] Gundling, Discours (Fn. 17), 130.

[82] Darjes (Fn. 18), Bd. 3, 944; vgl. Boehmer (Fn. 28), 571: ... *subditi autem libertatem naturalem deposuerint;* Pufendorf, De jure naturae (Fn. 16) 7, 1, 4: *Civitatem qui subit, naturalis libertatis iacturam facit, ac imperio se subiicit.*

[83] Boehmer (Fn. 28), 599f.; vgl. Hobbes, De cive (Fn. 21) 7, 18 (p. 248).

Das Attribut der natürlichen Freiheit kommt vielmehr nur dem Herrscher zu, der weiterhin im Naturzustand verbleibt: *imperantes in statu libertatis vivunt, iuribusque libertatis gaudent* [85]. Die Freiheit der Herrscher äußert sich sowohl im Verhältnis zu anderen Herrschern als auch im Verhältnis zu ihren Untertanen. Was die erste Beziehung betrifft, so bezeichnet sie nichts anderes als die völkerrechtliche Souveränität der Staaten und ihrer Herrscher: *in statu libertatis civitates et qui eas repraesentant ... vivunt* [86]. Insoweit handelt es sich um die Konsequenz aus der naturrechtlichen Theorie, daß sich Staaten und Herrscher untereinander weiterhin im Naturzustand befinden – eine Theorie, die bei der Untersuchung der Funktionen des älteren Naturrechts noch eine Rolle spielen wird. Im Verhältnis zwischen Herrscher und Untertanen *hat die Obrigkeit Freyheit denen Unterthanen zu befehlen, was sie thun und lassen sollen, und die Unterthanen müssen der Obrigkeit gehorchen. Es wäre auch der Befehl der Obrigkeit für die lange Weile, wenn die Unterthanen die Freyheit behielten, zu thun und zu lassen, was sie wolten* [87]. Insofern ist die Freiheit der Obrigkeit Ausdruck des Erwerbs von Herrschaft; wie subiectio und Gehorsam auf seiten der Untertanen, so ist das imperium auf seiten des Herrschers kennzeichnend für den status civilis: *Das imperium societatis civilis macht ... den Unterschied unter dem statu naturali ... und dem statu civili der Bürgerlichen Gesellschafften* [88].

Faktisch allerdings bleiben den Untertanen auch nach der politischen Theorie des älteren Naturrechts Teile ihrer natürlichen Freiheit erhalten. Theoretisch steht dem Herrscher der Zugriff auf die gesamte libertas naturalis offen; ein naturrechtlich abgesicherter Anspruch auf Belassung eines Teil ihrer natürlichen Freiheit kann den Untertanen daher nicht zukommen. Der Umfang des verbliebenen Freiheitsraumes hängt folglich allein vom Willen des Herrschers ab: *Imperans ex iure imperii potest restringere libertatem subditorum, adeoque quousque eandem non*

[84] Leviathan (Fn. 27), c. 5, p. 34.

[85] Fritsch (Fn. 28), 135; ähnlich Boehmer (Fn. 28), 230f.; Gundling, Jus naturae (Fn. 31), 45; ders., Discours (Fn. 17), 31; Wolff, Jus naturae (Fn. 7) P. 8, § 46; zu Pufendorf vgl. Medick (Fn. 26), 60ff. (mit Nachw.).

[86] Gundling, Jus naturae, a. a. O.; vgl. Wolff a. a. O., §§ 46, 50, 55.

[87] Christian Wolff, Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, 5. Aufl., Frankfurt u. Leipzig 1740, 459f.

[88] Schmauss (Fn. 39), 457; vgl. Gundling, Discours (Fn. 17), der Hobbes darin zustimmt, daß die Übertragung von imperium das Aufgeben der Freiheit ist; Pufendorf, oben Fn. 82.

restrinxit, manet illa subditis salva[89]. Diese faktisch gewährte Freiheit besitzt keine eigene, neue Qualität; bezeichnend dafür und für den Restcharakter ist das Fehlen einer besonderen Vokabel für das Residuum der libertas naturalis.

Der Umfang der Freiheit im Staat kann sich also nicht nach dem Freiheitsbegriff richten, sondern muß von anderen Determinanten abhängen. In der Tat schlägt das ältere Naturrecht den Weg der Bindung der Herrschergewalt ein: Ihr werden *limites naturales* und *limites pactitii* gesetzt[90]; Herrschaft ist nicht mit willkürlicher Gewalt zu verwechseln[91], die libertas des Herrschers nicht mit *licentia*.

2. Unter den limites naturales der Herrschaft sind die Grenzen zu verstehen, die das Naturrecht zieht[92]. Dabei kommen insbesondere die Regeln in Betracht, die das Naturrecht für den status civilis aufstellt – also der als ius publicum universale bezeichnete Teil der Naturrechtssysteme –, da die anderen Ausführungen ja gerade dem status naturalis als Zustand ohne politische Herrschaft gelten. Das ius publicum universale legt die Ausübung von Herrschaft auf den ersten Blick konkret und eindeutig auf den Staatszweck fest, der als salus publica definiert wird: *Da die Herrschaft in einem Staate aus seiner Absicht ermessen werden muß ...; so erstreckt sie sich nicht weiter als auf die Handlungen der Bürger, welche zur Beförderung der gemeinen Wohlfahrt gehören*[93]. Die Abhängigkeit des Residuums der natürlichen Freiheit im Staat von dieser Grenze der Herrschaft zeigt sich deutlich, wenn Wolff fortfährt: *folglich da nur bloß in Absicht dieser Handlungen die natürliche Freyheit der einzelnen Glieder eingeschränckt wird ...; so bleibt sie in Ansehung der übrigen Handlungen ungekränckt*[94]. Mit den Grenzen der Herrschaft legt der Staatszweck also auch den Umfang der Freiheit fest.

Die Bindung an die salus publica bedeutet jedoch auch indirekt weder die Garantie eines Mindestumfangs des Freiheitsrestes im Staat noch die Aufrichtung fester rechtlicher Schranken. Das ergibt sich einerseits aus

[89] Boehmer (Fn. 28), 238; vgl. Wolff, Grundsätze (Fn. 7), § 1071: Dem Oberherrn ist *die natürliche Freyheit aller und ieder unterworfen.*

[90] Darjes (Fn. 18), Bd. 3, 1118; vgl. Boehmer (Fn. 28), 267ff.; Wolff, Grundsätze (Fn. 7), § 1078. Darjes versteht allerdings enger als andere Naturrechtler unter *limites naturales* nur den *scopus civitatis.*

[91] Wolff a. a. O., § 1078.

[92] Vgl. Boehmer (Fn. 28), 268ff.

[93] Wolff, Grundsätze (Fn. 7), § 980 (Von den Schrancken der Staatsherrschaft); vgl. dens., Jus naturae (Fn. 7) P. 8, § 35; Boehmer a. a. O., 293.

[94] Grundsätze, a. a. O., vgl. Jus naturae P. 8, § 47; Boehmer a. a. O., 299.

der Art des postulierten Staatszwecks, andererseits aus der mangelnden rechtlichen Verbindlichkeit für den Herrscher.

Obwohl die Verfasser einiger der älteren Naturrechtssysteme die "Two Treatises of Government" von Locke kennen[95], postulieren sie keineswegs die Erhaltung und bessere Ausübung der Freiheit oder eines Teils der Freiheit als Zweck des Staates. Staatszweck ist vielmehr die salus publica; die Maxime *salus publica suprema lex esto* gilt als einer der obersten Sätze des ius publicum universale[96]. Der unbegrenzte und schwankende Wohlfahrtsbegriff als Staatszweck führt zu einer Ausdehnung der Eingriffsmöglichkeiten des absolutistischen Staates[97]. Aber auch die Aufgliederung des Staatszwecks in äußere und innere Ruhe und Sicherheit sowie Wohlstand[98] verringert den Tätigkeitsbereich des Staates nicht, da die partikularen Zwecke ebenso wie die salus publica als Ganzes gerade durch die Wirksamkeit des Staates herbeigeführt und nicht durch die Ausgrenzung bestimmter Gebiete zur eigenverantwortlichen Tätigkeit der Individuen verfolgt werden. Überdies erschöpfen die einzelnen Ziele nicht den Umfang der salus publica. Kennzeichnend für den ausgedehnten Aufgabenbereich des Staats ist der Begriff der „Policey", der seinerseits Ausdruck des für den Absolutismus typischen Versuchs der „Sozialdisziplinierung" der Untertanen ist[99]. Neben merkantilistischen Absichten hat die Ausübung der „Policey" den Sinn, bei den Untertanen das Bewußtsein der Unterordnung unter den obrigkeitlichen Willen zu erzeugen; Polizei kann daher auch um ihrer selbst willen erfolgen[100]. Entsprechend den mannigfaltigen Polizeiverordnun-

[95] Vgl. Ephraim Gerhard, Delineatio juris naturalis, Jena 1712, 325; Gundling, Discours (Fn. 17), 31; Adam Friedrich Glafey, Vollständige Geschichte des Rechts der Vernunfft, Leipzig 1739, 179, 286.

[96] Vgl. Otto von Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 5. Aufl., Aalen 1958, 301; Walther Merk, Der Gedanke des gemeinen Besten in der deutschen Staats- und Rechtsentwicklung, Darmstadt 1968 (zuerst in: Festschrift Alfred Schultze, Weimar 1934, 451ff.), 61.

[97] Claudius Freiherr von Schwerin und Hans Thieme, Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte, 4. Aufl., Berlin u. München 1950, 231.

[98] Vgl. Boehmer (Fn. 28), 187 (Sicherheit und Ruhe); Gundling, Jus naturae (Fn. 31), 428 (*securitas* und *abundantia*); ders., Discours (Fn. 17), 464: *Der finis der civitatum ist securitas und abundantia;* Adam Friedrich Glafey, Recht der Vernunfft, 2. Aufl., Frankfurt u. Leipzig 1732, 18 (*äusserliche Sicherheit, innerliche Ruhe* und Wohlstand).

[99] Gerhard Oestreich, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, VSWG 55 (1968), 329ff., 338, 343f.

[100] Kurt Wolzendorff, Der Polizeigedanke des modernen Staats, Breslau 1918, 34f.

gen des positiven Rechts[101] erklärt auch das Naturrecht der frühen Aufklärung die charakteristischen Tätigkeiten des Polizeistaats des 18. Jahrhunderts zu den Pflichten der Obrigkeit[102].

Besonders deutlich wird der umfassend gedachte Staatszweck daran, daß sich die Wirksamkeit des Staats auf die „privatesten" Bereiche des Individuums erstreckt. Auch das Feld der Moral ist davon betroffen: Der Souverän muß seine Untertanen zu guten Sitten erziehen und zum Anstreben der Tugend anhalten[103]; er muß dafür sorgen, daß sie – entsprechend der Gliederung der älteren Naturrechtssysteme – ihre Pflichten gegen Gott, gegen andere Menschen und gegen sich selbst erfüllen[104]. An den Aufgaben des Staates auf den Gebieten von Moral und Sitte ändert sich auch nichts durch die Unterscheidung zwischen erzwingbarem iustum und unerzwingbarem honestum, die als eine der einflußreichsten Leistungen von Thomasius gilt[105]. Diese Trennung bedeutet weder das Postulat, das positive Recht daran zu hindern, dem forum internum Vorschriften zu erteilen – gerade das positive Recht braucht sich um die Unterscheidung nicht zu kümmern[106] –, noch verbindet sich damit die Verdrängung der Moral aus den Naturrechtssystemen. Der Thomasius-Schüler Gundling rechnet *absolute alles ad Jus Naturae ..., das gantze decens und honestum*[107]. Noch 1772 fordert Daniel Nettelbladt die Berücksichtigung auch moralischer Pflichten und „Rechte" im Naturrecht[108], und Ludwig Julius Friedrich Höpfner berücksichtigt 1785 *hier und da* noch *innerliches Recht*, obwohl es seit einiger Zeit üblich geworden sei, im Naturrecht nur das *äußerliche Recht* vorzu-

[101] Vgl. dazu Gustaf Klemens Schmelzeisen, Polizeiordnungen und Privatrecht, Münster u. Köln 1955.

[102] Vgl. etwa Wolff, Grundsätze (Fn. 7), §§ 1021ff.; ders., Jus naturae (Fn. 7) P. 8, §§ 715ff.

[103] Vgl. Pufendorf, De jure naturae (Fn. 16) 7, 9, 4; Wolff, Jus naturae (Fn. 7) P. 8, § 456.

[104] Wolff, Grundsätze (Fn. 7), §§ 1024ff.

[105] Vgl. Bloch (Einl. Fn. 27), 334ff.; Rüping (Fn. 73), 104, 128, 187; Hans-Ludwig Schreiber, Der Begriff der Rechtspflicht. Quellenstudie zu seiner Geschichte, Berlin 1966, 13ff.

[106] Vgl. dagegen Notker Hammerstein, Jus und Historie, Göttingen 1972, 74. Im übrigen weist Hammerstein darauf hin (ebd., Fn. 151), daß die Unterscheidung auch vor Thomasius bereits vorgenommen wurde. – Sogar bei Thomasius selbst kann die Obrigkeit auf dem Gebiet der Moral tätig werden, vgl. Fundamenta (Fn. 29) 1, 5, 54f.

[107] Discours (Fn. 17), 17.

[108] Abhandlung von dem gantzen Umfange der natürlichen und der ... positiven gemeinen Rechtsgelahrtheit, Halle 1772, 2f.

tragen[109]. Endgültig verläßt die Moral die Naturrechtssysteme erst aufgrund späterer Entwicklungen.

Aus einem weiteren Grund sind Staatszweck und Gemeinwohl wenig geeignet als Schranke staatlicher Eingriffsbefugnisse. Zwar bildet die salus publica die Grenze staatlicher Herrschaftsmacht; aber die Festlegung dessen, was im Einzelfall dem gemeinen Besten dient, bleibt dem Herrscher selbst überlassen: *In quo autem salus reipubl. sita sit, de eo quidem naturaliter ipsi imperantes iudicant*[110].

Aber noch weiter fallen die limites naturales hinter ihren Anspruch zurück, der Herrschaft Grenzen zu ziehen. Hat sich schon die Art der Formulierung des Staatszwecks eher herrschaftsausdehnend als -beschränkend erwiesen, so fehlt der Staatszwecklehre und darüber hinaus generell den Regeln des Naturrechts auch die rechtliche Verbindlichkeit für den Herrscher. Die Pflichten des Herrschers und die „Rechte" der Untertanen können nicht erzwungen werden; es handelt sich um moralische Postulate, die nicht einklagbar sind: *si quid est in imperante obligationis, eam ex humanitate exhibebit: ac si quid est in parentibus iuris, illud non potest non ... nisi imperfectum esse*[111]. Konsequenterweise verpflichten auch das Naturrecht und speziell das ius publicum universale den Herrscher nur „unvollkommen", also moralisch: *imperans parentibus ex iure naturae imperfecte ... obligatus est; obligatio imperantis ad leges iuris publici universalis est imperfecta*[112]. Letztlich handelt es sich bei den limites naturales also lediglich um einen Appell an den grundsätzlich absoluten Herrscher zur Selbstbeschränkung seiner Machtvollkommenheit gemäß den Regeln der Moral.

Allenfalls könnte die Frage gestellt werden, wie ernst das Naturrecht die moralische Bindung des Herrschers meint. Daß deren Bedeutung nicht überzubewerten ist, zeigt sich an den Korrelaten der unvollkommenen Rechte der Untertanen und Pflichten der Obrigkeit; die Pflichten ersterer und die Rechte letzterer sind vollkommen: *imperans ex ea parte, quatenus est imperans nihil nisi iura, eaque perfecta, habet: contra vero parentes nihil nisi obligationes, easque perfectas*[113].

Folglich sind die aus der subiectio fließende uneingeschränkte Gehor-

[109] Naturrecht (Fn. 42), Vorrede zur 1. Aufl.

[110] Boehmer (Fn. 28), 293; vgl. Pufendorf, De officio (Fn. 16) 2, 7, 2. – Vgl. dazu Merk (Fn. 96), 61f., 66ff.; Gierke (Fn. 96), 177 (für Hobbes).

[111] Fritsch (Fn. 28), 40; vgl. Hermann Friedrich Kahrel, Das Recht der Natur, Frankfurt a. M. 1746, 734f.; Wolff, Grundsätze (Fn. 7), § 1085.

[112] Fritsch (Fn. 28), 54, 61.

[113] Ebd., 40.

gehorchen haben; so sind sie wirklich frey. Dieses ist der wesentliche Charakter der bürgerlichen Freyheit[46]. Auf den ersten Blick deutet sich darin eine Überwindung des aufgeklärten Absolutismus an, erscheint doch hier Rechtssicherheit für die Bürger formuliert, also einer der Bestandteile des liberalen Freiheitsbegriffs[47]. Dennoch fehlen zwei entscheidende Kriterien, die eine solche Interpretation zulassen würden: Einmal bleibt es wiederum beim Staatszweck der Glückseligkeit als Determinante der Freiheit mit allen oben erörterten Konsequenzen; zum andern werden Herrscher und Staat nicht einbezogen in die Gebundenheit an das positive Recht. Für Höpfner steht der Fürst *nicht unter den Gesetzen, die er selbst gegeben hat*[48]. Es erscheint als *ungereimt*, daß der Herrscher als Gesetzgeber seinen eigenen Gesetzen folgen soll; er hat vielmehr *hierinnen seine Freyheit, so fern es eigentlich bürgerliche Gesetze sind*[49]. Heinrich Gottfried Scheidemantel schließlich hält es als *bereits satsam erwiesen ..., daß die Maiestät das höchste Wesen im Staat ist, und daraus folgt: daß sie keinen willkührlichen Gesezzen gehorchen dürfe, als nur allein den göttlichen Befehlen, und denenienigen, welche sie vertragsmäßig angenommen hat*[50]. Nicht die positiven Gesetze als solche schränken daher Herrschermacht ein, sondern neben den natürlichen – insbesondere dem Staatszweck – binden lediglich die durch Vertrag mit den Ständen errichteten positiven Gesetze. Herrschaft wird also wiederum durch *limites naturales* und *pactitios* begrenzt[51]. Positives Recht spielt dabei nur eine Rolle, soweit es identisch ist mit einem dieser beiden Faktoren; eine eigenständige Bedeutung bei der Eindämmung von Herrschaft kommt ihm nicht zu.

Auch durch die Einbeziehung des Gesetzesbegriffs gewinnt bürgerliche Freiheit daher vorläufig nicht an Abwehrsubstanz. Eine Stabilisierung des Freiheitsbegriffs setzt vielmehr voraus, daß zu der Einbeziehung des Gesetzesbegriffs die Bindung des Herrschers durch die positiven Gesetze hinzukommt. Erst dann beginnt der Übergang zu einem liberalen Verständnis von bürgerlicher Freiheit.

[46] Justi, Natur und Wesen (Fn. 1), 532.
[47] Vgl. John Locke, Two Treatises of Government, ed. Peter Laslett, Cambridge 1963, The Second Treatise, § 57: *where there is no Law, there is no Freedom;* vgl. ebd., § 22.
[48] Naturrecht (Fn. 1), 185, Anm. (1).
[49] Johann Georg Walch, s. v. Freyheit in Ansehung des Gesetzes, Philosophisches Lexicon, 4. Aufl., Bd. 1, Leipzig 1775, Sp. 1394ff., 1398.
[50] Staatsrecht (Fn. 2), Bd. 1, 116.
[51] Vgl. Nettelbladt (Fn. 6), 470; Scheidemantel (Fn. 2), Bd. 3, 315; Westphal (Fn. 2), 178.

III. Die Entstehung eines Gefährdungsbewußtseins gegenüber Herrschaftsmacht

So sehr auch die bisher erörterten Naturrechtslehren der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ihren Vorgängern – über deren politische Anschauungen sie selten prinzipiell hinausweisen – verpflichtet sind: Einer der wesentlichen Unterschiede besteht darin, daß der Mißbrauch von Herrschaft und die *unnöthige Einschränkung der Freyheit*[52] problematisch werden. Wenn auch das vorangegangene ältere Naturrecht bereits die Möglichkeit des Mißbrauchs von Macht sieht[53], so begnügt es sich – läßt man die ständefreundlicheren Naturrechtssysteme und das Widerstandsrecht einmal außer acht – als politische Theorie des Absolutismus allenfalls mit einem moralischen Appell an den Herrscher, die Grenzen seiner Macht zu beachten, ohne daß damit das Bewußtsein einer Gefährdung verbunden wäre. Auch jetzt wird nicht Herrschaft an sich problematisch, sondern nur Mißbrauch, nicht Einschränkung von Freiheit überhaupt, sondern nur die unnötige; begleitet wird die Problematisierung von dem wachsenden Bewußtsein, durch die Ausübung von Herrschaft gefährdet zu werden.

Das äußert sich zunächst einmal in der häufigen Erörterung der Möglichkeit des Mißbrauchs von Herrschaftsmacht. Bei aller mangelnden Abwehrsubstanz des Freiheitsbegriffs erscheint es doch als *Misbrauch majestätischer Kräfte, wenn der Regent die Freiheit des Einwohners da einschränken will, wo es die Absicht einer vernünftigen Regierung nicht erfordert*[54]. Von der Erkenntnis der Mißbrauchsmöglichkeit führt aber noch kein Weg zur rechtlichen Absicherung von bürgerlicher Freiheit. Immerhin wird die Forderung von Selbstbeschränkung des Herrschers energischer: *Die rechtmäßige Freiheit im Staat erfordert ..., daß der Fürst ... seinen Befehlen und Entschliesungen selbst ihre Grenzen sezze*[55]. Gelegentlich klingt andeutungsweise auch die Möglichkeit rechtlicher Grenzen an: *Unnöthige Einschränkung der Freyheit ist allemal, wenigstens innerlich, ungerecht*[56]. Gewöhnlich aber sind Regenten-

[52] Feder (Fn. 43), 281.
[53] Vgl. etwa Boehmer (Kap. 1 Fn. 28), 262, Anm. (rr): *Quo potentiores sunt homines, eo magis libertate sua abutuntur.*
[54] Scheidemantel (Fn. 2), Bd. 3, 202.
[55] Ebd., 203; vgl. Justi, Natur und Wesen (Fn. 1), 123: Justi fordert sogar von der rechtlich uneingeschränkten Gewalt des Herrschers, *daß sie sich selbst mäßiget und ihre Gewalt aus eigener Bewegung einschränket.*
[56] Feder (Fn. 43), 281.

rechten durch entsprechende Umwandlung der Staatszwecklehre verfolgen (III. und IV.). Schlagwortartig kann man von Aktualisierung, Konkretisierung und Verabsolutierung der natürlichen Freiheit sprechen, in der sich nunmehr wesentliche Bestandteile eines neuen, liberalen Freiheitsbegriffs feststellen lassen.

I. Die Aktualisierung des Naturzustandes

Einer der Gründe für die mangelnde Aktualität des Freiheitsbegriffs – außer für den Monarchen – und für die negativen Vorzeichen der natürlichen Freiheit im älteren Naturrecht war die enge Verbindung zwischen status naturalis und libertas naturalis. Das jüngere Naturrecht erkennt deutlich die dominierende Rolle und die politischen Konsequenzen der Naturzustandstheorie in der Staatslehre des älteren Naturrechts der Neuzeit: *Dieser Naturstand war die Sphäre, für welche Pufendorf und Viele nach ihm ihr sogenanntes Naturrecht schrieben und auf welche sie es einschränkten. Aber! wie war es möglich, nach dieser Manier ein Naturrecht zu entdecken? Wo die Natur gilt, kann da ein Recht über die Natur gelten?*[1] Diese Auffassung führt nach Johann Christian Schaumann dazu, daß *die Machthaber und ihre Diener (die positiven Juristen) das Naturrecht nicht achteten*[2]. *So beschönigte und begründete das Naturrecht in seiner alten Gestalt den Despotismus* ...[3]. Als Folge dieser Einsicht verwerfen die Naturrechtler die gesamte ältere Konzeption eines status naturalis[4] und entwickeln neue Theorien zur Frage des Naturzustandes.

1. Hand in Hand mit der Erkenntnis der Funktionen des Naturzustands im älteren Naturrecht und seiner Einordnung als *bloße Hypothese*[5] geht die Entdeckung des gesellschaftlichen Zustands als die dem Menschen eigentlich natürliche und angemessene Lebensform. Schon für Johann Friedrich von Pfeiffer ist der Stand der Natur als Zustand isolierter Wilder die Frucht der Phantasie einiger Philosophen, denn nichts ist

[1] Schaumann, Neues System (Kap. 4 Fn. 16), 167.
[2] Ebd., 168.
[3] Ebd., 168f.; vgl. Johann Heinrich Abicht, Kurze Darstellung des Natur- und Völkerrechts, Bayreuth 1795, 52: *Das Naturrecht ... von dem Naturzustande eines Naturmenschen ... ableiten zu wollen, ist ein zwekloses und gefährliches Unternehmen.*
[4] Vgl. Johann Christian Gottlieb Schaumann, Wissenschaftliches Naturrecht, Halle 1792, 148: *Am rathsamsten ist es, diesen Begriff ganz aus unsrer Wissenschaft zu verbannen.*
[5] Gottlieb Hufeland, Lehrsätze des Naturrechts, Jena 1790, 6; vgl. dens., Versuch über den Grundsatz des Naturrechts, Leipzig 1785, 160.

der menschlichen Natur mehr entgegen als dieser chimerische Stand der Natur. Der Mensch ... lebte allezeit in Gesellschaft[6]. Folgerichtig ist für das jüngere Naturrecht *der wahre Naturstand, d. h. der der Natur des Menschen ... angemeßne Stand, kein andrer als der Staat*[7].

Daß hinter dem Angriff auf die herkömmliche Konzeption und der Anschauung, der gesellschaftliche Zustand des Menschen sei der natürliche Zustand, nicht lediglich das Interesse an historischer und anthropologischer Berichtigung des älteren Naturrechts steht, sondern eine grundlegende Umwandlung des gesamten Naturrechts, zeigt sich besonders deutlich bei Karl Friedrich Bahrdt. Mit dem Dasein mehrerer Menschen entsteht sofort die menschliche Gesellschaft; folglich *hat der sogenannte Stand der Natur gar keine wahre Existenz. Denn einmal ist kein Mensch bloßer isolirter Naturmensch, sondern jeder Mensch ist Mensch in der Gesellschaft. Folglich gibt es gar keine oder wenigstens keine nüzliche Betrachtungen des Menschen und seiner Pflichten und Rechte als – wiefern er Glied einer Gesellschaft ist*[8]. Darin dokumentiert sich nicht mehr und nicht weniger als die Absicht – in dieser Beziehung ist Bahrdt repräsentativ für fast das gesamte jüngere Naturrecht –, die Formulierung von natürlichen Rechten und Pflichten für den Menschen im status naturalis, also ohne aktuellen Bezug, aufzugeben zugunsten der Postulierung von Rechten und Pflichten, die gerade die Existenz des Menschen im Staat berücksichtigen. Es wird sich zeigen, daß die konsequente Betrachtung des Individuums im Zusammenhang mit seinen gesellschaftlichen und staatlichen Bezügen zur Entwicklung von konkreten Menschenrechten führt und den bisher abstrakten zugunsten eines konkreten naturrechtlichen Individualismus überwindet, der die Rechte des Indi-

[6] Grundriß (Kap. 2 Fn. 29), Bd. 1, 13.
[7] Schaumann, Wissenschaftliches Naturrecht (Fn. 4), 149; vgl. Karl Ludwig Pörschke, Vorbereitungen zu einem populären Naturrechte, Königsberg 1795, 17: *Der gesellige und der daraus nothwendiger Weise entspringende bürgerliche Zustand ist der wahre natürliche Zustand.* Ähnlich Heinrich Stephani, Grundlinien der Rechtswissenschaft oder des sogenannten Naturrechts, 2 Tle., Erlangen 1797 u. Frankfurt u. Leipzig o. J., Teil 2, 5; vgl. Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796–97), Sämtliche Werke, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845–46, Bd. 3, 149.
[8] Rechte und Obliegenheiten der Regenten und Unterthanen, Riga 1792, 4; vgl. Leopold Friedrich Fredersdorff, System des Rechts der Natur, auf bürgerliche Gesellschaften, Gesetzgebung und das Völkerrecht angewandt, Braunschweig 1790, 68: *Ein Recht der Natur ..., das bloß in Beziehung auf das Individuum des Menschen an und für sich, von andern abgesondert, abstrahiert wird, kann nicht das wahre seyn. Es enthält nur eine Beziehung von zwey nach der Natur des Menschen nicht zu trennenden, also zu wenig.*

viduums durch Einkalkulierung seines gesellschaftlichen und staatlichen Lebens und der von dort zu erwartenden Widerstände effektivieren will. Letztlich zeigt sich hier schon die Befreiung des Naturrechts von den Fesseln der Funktion als Fürstenrecht und Fürstenethik zugunsten neuer Aufgaben.

2. Eine andere Richtung unter den Naturrechtlern versteht unter Naturzustand das Wesen des Menschen, seine *Menschheit*[9]. Den so verstandenen Naturzustand kennzeichnet seine Unveränderlichkeit in allen Situationen; die wesentlichen Eigenschaften der menschlichen Person bleiben sich immer gleich. Auch dieser Ausgangspunkt läßt schon jetzt Folgerungen zu hinsichtlich der veränderten Funktionen des jüngeren Naturrechts. Gründet man ein Naturrechtssystem auf die *Menschheit* als Naturzustand, *so erlangt man, was man will und noch mehr, nämlich natürliche und erwiesene Rechte, die keiner Veränderung und keinem Widerspruche unterworfen sind und welche sowohl eine gültige Norm für alle Gerichtshöfe seyn können und seyn müssen als auch ein sichrer Prüfstein für alle vorgeblichen Rechte und Ansprüche*[10]. Das jüngere Naturrecht zielt darauf ab, durch den Bezug auf die *Menschheit* absolut geltende Rechte des Individuums zu formulieren. Heinrich Stephani wendet sich ausdrücklich gegen die Auffassung, Naturrecht sei die Wissenschaft von den Rechten des Menschen im herkömmlichen Stand der Natur und begründet seine Meinung folgendermaßen: *Was der Menschheit Noth thut zu wissen, ist dieses: was für sie zu allen Zeiten, an allen Orten und unter allen vorkommenden Modificationen ihres Zustandes auf dieser Erde recht sey*[11].

Mit der Lehre vom Staat als Naturzustand läßt sich diese Ansicht durchaus vereinbaren: Einerseits gelten Rechte mit Absolutheitsanspruch auch im Staat unabhängig davon, ob dieser als Naturzustand aufgefaßt wird oder nicht; andererseits begründen auch die Anhänger der ersten Theorie die Existenz von konkreten Rechten des Individuums mit dem Hinweis auf seine *Menschheit*[12]. Die Lehre vom Staat als Naturzustand und die Lehre von dem Wesen des Menschen als Naturzustand bilden lediglich

[9] So z. B. Johann Heinrich Abicht, Neues System eines aus der Menschheit entwikelten Naturrechts, Bayreuth 1792, 188f.; vgl. Karl Heinrich Heydenreich, Originalideen über die interessantesten Gegenstände der Philosophie, 3 Bde., Leipzig 1793–96, Bd. 1 (u. d. T. Originalideen über die kritische Philosophie), 158f. Vgl. auch unten Fn. 26.

[10] Abicht (Fn. 9), 189.

[11] Grundlinien (Fn. 7), Teil 1, 10.

[12] So z. B. Schaumann, Wissenschaftliches Naturrecht (Fn. 4), 140; vgl. auch Fichte, Grundlage des Naturrechts (Fn. 7), 94.

zwei Aspekte des veränderten Fundaments des Naturrechts: Von der Persönlichkeitsbezogenheit her entwickelt es zumindest tendenziell den Anspruch auf absolute Geltung von Freiheit und Menschenrechten, da die Eigenschaften der Persönlichkeit unveränderlich sind; von der Gesellschaftsbezogenheit her entwickelt es konkrete Rechte als Instrumente zur möglichst effizienten Verwirklichung der Persönlichkeit gerade im Staat. Es muß sich zeigen, wie absolut und wie konkret das jüngere Naturrecht von diesem Ausgangspunkt her im einzelnen die Rechte des Individuums geltend macht.

3. Bei der engen Verknüpfung von natürlicher Freiheit und Naturzustand muß dessen gewandelte Bedeutung Auswirkungen auf den naturrechtlichen Freiheitsbegriff haben[13]. Durch die neue Konzeption des Naturzustandes aus ihrer Zuordnung zu einem vorstaatlichen Zustand entlassen, verliert ‚natürliche Freiheit' ihre herrschaftsrechtfertigenden Funktionen und wird als Attribut der allein im Staat existierenden Person aktuell. Damit zielt der Freiheitsbegriff nunmehr unmittelbar auf die Praxis, ohne daß sich an der Affinität der Definitionen zur Handlungs- und Willensfreiheit etwas ändert: *Freiheit ist ... die Unabhängigkeit von fremder Willkühr und Bestimmung seiner Thätigkeit durch sich selbst*[14].

Mit der Loslösung vom status naturalis als vorstaatlichem Zustand entfällt jedoch die Notwendigkeit der Kennzeichnung menschlicher Freiheit als „natürlich", da sich die Person des Menschen als Bezugspunkt von Freiheit und Menschenrechten doch überall gleich bleibt. Folglich stößt der Freiheitsbegriff – wie wir bei Bergk gesehen haben – das Adjektiv „natürlich" ab, da mit Freiheit prinzipiell nur menschliche Freiheit überhaupt gemeint sein kann. Demgemäß ist in den Naturrechtssystemen immer weniger von ‚natürlicher Freiheit' die Rede; schon in der ersten

[13] „Natürliche Freiheit" in der herkömmlichen Bedeutung findet sich nur noch bei Autoren, die weiterhin von einem status naturalis als vorstaatlichem Zustand ausgehen; so z. B. bei Georg Wilhelm von Eggers, Versuch eines systematischen Lehrbuchs des natürlichen Staatsrechts, Altona 1790, 46; Christian Ulrich Detlev Freiherr von Eggers, Institutiones iuris civitatis publici et gentium universalis, Kopenhagen 1796, 89; vgl. Eberhard, Ueber Staatsverfassungen (Kap. 2 Fn. 45), Tl. 1, 117f.

[14] Johann Adam Bergk, Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte, Leipzig 1796, 39f.; ähnlich Karl Jakob Scheuffelhuth, Grundsätze der natürlichen Rechtslehre, Halle 1799, 39: als *natürliche Freyheit* bezeichnet er *die Unabhängigkeit von eines andern nöthigender Willkühr;* ferner Johann Christoph Hoffbauer, Allgemeines Staatsrecht, Halle 1797, 142; vgl. Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten (1797), Werke, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1956, Bd. 7, 345: Kant definiert Freiheit als *Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür.*

5.

Ueber Recht und Gewalt,

oder

philosophische Erwägung eines Aufsazes von dem Herrn Hofrath Wieland, über das göttliche Recht der Obrigkeit, im deutschen Merkur, November 1777.

Qui legem praeesse vult, is velle videtur Deum ac leges imperare. Qui autem vult hominem, is etiam belluam adiungit; cum praesertim tale quid sit cupiditas et iracundia; et magistratus et optimus quisque a recta via detorqueantur. Lex vero nihil aliud est, nisi mens a cupiditatibus libera.

Arist. Polit. Lib. IV. c. XII.

Das erste Stük des diesjährigen Museums enthält ein merkwürdiges Schreiben über das Recht des Stärkeren, welches einem Aufsaz des Herrn Wieland (im deutschen Merkur, November 1777.) zur Unterstüzung dienen sol. Dieser Aufsaz des Herrn Wieland hatte zu seiner Zeit einen höchst widrigen Eindruk auf mich gemacht; und so konte eine Schuzschrift dafür, die, was die ersten Zeilen gleich beweisen, es in vollem Ernste war, mir unmöglich wie die Erscheinung eines Freundes sein. Aber wie geschwinde sah ich anders. Ich entdekte einen hellen Kopf, einen gesezten Mann, der wichtige Gegenstände nach ihrer ganzen Würde zu behandeln, in jedem Lichte sie zu untersuchen, sie in jeder Stellung andern zu beleuchten wußte. Mein ehmaliges Urtheil über die Wielandsche Schrift wurde mir sogar verdächtig: ob es nicht zu flüchtig gefällt, zu einseitig, zu strenge gewesen: und ich schritt auf der Stelle zu einer neuen Prüfung. Aber weit entfernt die günstigere Meinung zu gewinnen, die ich beinah erwartet hatte, mußte

te ich meinen ersten Unwillen nur lebhafter, und zwar jezo doppelt fühlen. Meine Seele war hiemit zur höchsten Aufmerksamkeit gespannt, daß ich nicht ruhen konte, bis ich es klar vor Augen hatte, was beide Männer unter sich so einig, und in Absicht meiner so verschieden machen konte. Ich fand es bald, und hätte, ohne Suchen, es auf den ersten Blik gehabt, wenn ich nicht zu Anfang irre geworden wäre, da mir, nach länger als 3 Jahren, von dem Wielandischen Aufsaz kaum eine unvolständige Erinnerung vorschwebte. Das Räthsel beruhte hauptsächlich nur auf Doppelsinn. Der Ungenante hatte diesen Ausdruk: der Stärkere, in einer ganz anders bestimten und eingeschränkten Bedeutung als Wieland genommen, welches notwendig auf den Begrif des Rechts, und noch mehr auf das Verhältniß der Begriffe von Recht und Stärke zu einander seinen Einfluß haben mußte. Was beide mit einander wirklich gemein haben, läßt sich unter drei Punkte zusammenfassen.

Erstlich, folgen beide nicht gewissenhaft der algemein angenommenen Bedeutung der Wörter, wodurch Wieland am mehrsten den Begrif des Rechts; der Ungenante hingegen am mehrsten den von Gewalt und Stärke verwirrt hat. — Es ist unbegreiflich, wie man den Saz: Aller Vorrang sei zuerst durch vorzügliche persönliche Eigenschaft erhalten worden; und der vorzüglichen persönlichen Eigenschaft bleibe eine solche Anwartschaft überal und immer: mit diesem für einerlei hat ausgeben wollen: das Recht des Stärkern sei, jure divino, die Quelle aller obrigkeitlichen Gewalt: und wie man dergleichen wunderliche Verdrehungen von Wort und Sinn, dergleichen offenbare Verfälschung der Begriffe, für Entdekkung neuer Wahrheiten, für den einzigen Weg zu dem Ursprunge alles Rechts und aller geselschaftlichen Ordnung uns hat anpreisen dürfen.

Zweitens verwechseln beide Gesez der Natur und Recht der Natur; physische oder algemeine Notwendigkeit, mit der blos moralischen.

Drit-

Deutsches Museum 1781, I (Jan.)

Drittens scheinen sie den Unterschied zwischen den Quellen jener algemeinen Vereinigung unter den Menschen, woraus sie die Geselligkeit als eine natürliche Eigenschaft empfangen, und zwischen den Quellen ihrer besonderen bürgerlichen Verfassungen, entweder nicht genug beobachtet, oder wenigstens hier ausser Acht gelassen zu haben; ein so wesentlicher Unterschied jedoch, daß wir uns dort von Natur als Freunde, hier, im Gegentheil, von Natur als Feinde zu betrachten haben.

Aber der Beschüzer des Herrn Wieland, der sich vielleicht nicht ohne Grund beklagen dürfte, ihm sei hiemit schon mehr aufgebürdet, als er zu tragen nach der Strenge verpflichtet werden könne, sol lieber ganz und gar von mir unangefochten bleiben; wie es denn überhaupt meiner Absicht und meinen Kräften angemessener ist, nicht gegen mehrere, sondern einzig und allein gegen Herrn Wieland aufzutreten, dessen Begriffe des Rechts, gerade wie er selbst in dem angeführten Aufsaze sie vorgetragen hat, ich hier gründlich zu untersuchen, und die meinigen dagegen scharf und bieder auf die Probe zu stellen Willens bin. *)

Die

*) Ich erinnere mich nicht, irgendwo auch nur eine Anmerkung gegen Herrn Wielands Aufsaz gelesen zu haben, ausser in Herrn Höpfners Naturrecht, (Giessen 1780.) wo bei dem 39. §. von der natürlichen Freiheit, gesagt wird: „Die Grille eines gewesenen Prinzenhofmeisters (Arist. Polit. Lib. I. cap. 3.) von Natursklaven, ist oft genug widerlegt worden, und es ist zu verwundern, daß neulich im d. Merk. Nov. 1777. jemand sie wieder hervorsuchen und vertheidigen mogte.„ — Aber die Meinung des Aristoteles ist von der Wahrheit und Natur lange nicht so weit entfernt, als die Wielandische, wie ich in der Folge zu zeigen Gelegenheit haben werde; und ich weiß, daß ein Mann wie Höpfner mir hierin beistimmen muß.

Die Absicht des Herrn Wieland ist, *) das göttliche Recht — nicht der Könige und Monarchen ausschliessungsweise, sondern

der Obrigkeit überhaupt,
oder derjenigen,

die Gewalt über uns haben, zu behaupten.

Daß hier nicht die Gewalt als eine Eigenschaft der obrigkeitlichen Würde, sondern die obrigkeitliche Würde als eine Eigenschaft der Gewalt, als ihre Kreatur zu betrachten sei; folglich eine Obrigkeit haben, eben so viel bedeute, als Gewalt leiden: dieses erhellet aus dem Folgenden, wo unser Verfasser es gerade heraus und mit dürren Worten sagt:

Das Recht des Stärkeren sei, jure divino, die wahre Quelle aller obrigkeitlichen Gewalt. **)

So bald ein vermischter Haufen Menschen, sagt Herr Wieland, ***) so klein oder groß er sei, sich durch irgend einen Zufal, in dem wilden ordnungslosen Zustande, den man vulgo den Stand der Natur nennt, befindet, oder mit Gewalt sich selbst hineinwirft: so wird der Stärkste das Oberhaupt der übrigen, nicht durch eine freie Wahl, sondern in Kraft der Natur selbst — weil er den Muth hat, sich dazu aufzuwerfen, und die Kraft in sich fühlt, seinen Plaz zu behaupten . . . ****) Kinder und Völker müssen regiert werden, und zwar aus dem nämlichen Grunde . . . . Durch gemeinschaftliche Ueberlegung †) haben die Menschen noch nie etwas Vernünftiges zu Stande gebracht; sondern nach einem unveränderlichen Gesez der Natur müssen sie immer von einem einzigen, der durch List oder Gewalt Meister über sie wird, sich bemaulkorben, und (gern oder ungern) ganz anderswohin führen lassen, als wohin sie anfangs gehen wolten. . . . Kurz, der Stärkste ††) ist überal im ganzen

*) D. Merk. Nov. 1777. S. 123. **) Ebendas. S. 129. ***) Ebendas. S. 128. ****) Ebendas. S. 140. †) Ebendas. ††) Ebendas. S. 130.

zen All der Schöpfung Meister und Herr. Und da dieses nach eben denen Gesezen der Notwendigkeit geschieht, nach welchen die Sonne *) die Planeten beherscht; folglich in der unveränderlichen Ordnung der Natur der Dinge gegründet ist, so ist es auch recht: denn

Alle und jede Rechte **) sind auf gleiche Weise in dem höheren Rechte der Natur der Dinge und der Notwendigkeit (dem wahren göttlichen Rechte) gegründet.

Spinoza

Ein Recht der Natur der Dinge; ein Recht der Notwendigkeit sogar — ob andre davon gewußt haben? Mir war es völlig unbekant. Zwar erinnere ich mich aus der Metaphysik, daß man auf dieselbige Art, wie man den Inbegrif der mosaischen Geseze, oder der römischen, das mosaische und römische Recht zu nennen pflegt, den Inbegrif der Regeln der Ordnung der Natur, das Naturrecht in der weitesten Bedeutung (jus naturae latissimum) nennen kan, welches dann, samt den Regeln der Natur der Geister, auch alle Regeln der Bewegung in sich begreift; und da muß ich gestehen, nicht nur, daß dieses jus naturae latissimum wol auch das Recht der Notwendigkeit genant werden könne; sondern ich gestehe ferner, daß so bald dasselbe, ausschliessender Weise, als das Einzige erwiesen ist, augenbliklich daraus folgen müsse, was Herr Wieland zu erweisen sucht, nämlich:

Daß alles recht sei, was wirklich geschehe,
Und daß nichts unrecht sei, als was nicht geschehen könne.

Ein glüklicher Gedanke unsers Verfassers, ***) Cromweln zur Erläuterung anzuführen. Also: Karl der Erste war von göttlichen Rechts wegen Herr von England, und Cromweln lag die heilige Pflicht ob, ihm als Unterthan zu gehorchen. Dennoch stürzte Cromwel den Karl vom Thron; und er that recht: denn er war der Stärkere;

*) D. Merk. 1777. S. 131. **) Ebendas. S. 123. ***) Ebendas. S. 131. 132.

kere; durfte, vermöge göttlicher Gewalt, dem ins Unrecht der mindern Stärke gesunkenen König Karl die heilige Pflicht auferlegen, sich geduldig enthaupten zu lassen.

Wol ist demnach ein *) Königsmord ein grosses Verbrechen — in der Theorie, wenn und so lange er noch nicht volbracht ist; glüklich volbracht hingegen kan damit nichts anders geschehen sein, als was recht war.

Und das muß vom besten Könige gelten wie von dem schlechtesten: denn **) was wissen wir albernen Kinder davon, ob man zu hart oder zu gelinde mit uns verfährt? Wer die Gewalt hat, der hat auch das Recht; heute dieser, morgen ein anderer, wie es fält; und von Tirannen ist keine Frage. ***) Wir sind ja auf dieselbige natürliche Weise Unterthanen, wie wir von unsern Eltern geboren worden sind; können eben so wenig unsere dermalige Obrigkeit nicht haben wollen, als unsern damaligen Vater; sind und bleiben in Absicht des bürgerlichen Zustandes ewig Kinder, ****) ewig Unmündige, ewig ohne Verstand und eigene Wahl; dahingegen alle Obrigkeit immer und ewig den Verstand allein, folglich schlechterdings zu befehlen, und von uns den blindesten Gehorsam zu fordern hat. Also noch einmal: eine jede dermalige Obrigkeit, wie sie auch entstanden sei, (denn sie kan auf keine unrechtmässige Weise entstehen,) ist, ohne allen Zweifel, unwidersprechlich die einzige und die wahre; und wir dürfen und können gar nicht fragen: wie oder wann? oder uns nur auf irgend eine Weise anfechten lassen: was man etwa mit uns vor habe? Denn wer sieht nicht, wo das sonst hinaus liefe, und auf was für Grundsäze man zulezt gerathen müßte?

Nun

*) D. Merk. 1777. Nov. S. 131. u. 132. **) Ebendas. S. 141. 139. 137. u. 138. ***) Ebendas. ****) Ebendas. S. 126. 127. 139. 141.

Wo nicht, so geb' ich Euch mein Wort,
sie werden, komt das Spiel in Schwung, sofort
vor lieber Not, so jung als alt, verschmachten;
und Ihr — gewint den Pelz.

Mogul.

Ist traun! nicht zu verachten.
Doch, Nabob, sah er je des Spiels Erfolg?

Nabob.

O ja!
Auf meinen Reisen, Sire, durch Europia.

Campe.

12.

Schreiben

über das Recht des Stärkern.

(Eine Beilage zum deutschen Merkur. November 1777.)

Ehe ich Hrn. Wielands Aufsaz über das göttliche Recht der Obrigkeit las, hatte ich lange vorher in meinem Herzen die Fragen aufgeworfen: Warum gehorchen wir doch den Fürsten? Warum verzweifelt der Bauer über unerträgliche Abgaben und gibt sie doch? — Warum flucht der Soldat aufs Exerzieren, und läßt sich doch zu hunderttausenden zum Tode führen? — Warum klagt der Bürgerstand über eingeschränkte Freiheit? — der Adel über beschnittene Vorrechte? — und verhalten sich doch immer leidend? — „Die Millionen im Staube haben mit dem Einzigen auf dem Throne einen Kontrakt geschlossen, das Alles zu leiden, oder wenigstens so viel, als billig ist.„ — Unmöglich konte mich diese Antwort befriedigen! Der Fürst, der nicht mehr Macht hätte, als ihm jeder Bürger freiwillig

lig einräumte, würde weder wollen noch können Fürst sein. Man sage nicht, die Einwilligung des Unterthanen auf so viel, als zur gemeinnüzigen Regierung nötig ist, wird präsumirt. Wie kan präsumirte stilschweigende Einwilligung Statt haben, wo ausdrükliche Erklärung, sobald man sie nur fordert, entgegen ist? und dann seh ich hier keine Gränze. Wer soll bestimmen, wie weit der Fürst im Präsumiren gehen darf? Ueberdies sezt Kontrahiren, Einwilligen, wenn mit den Worten nicht gespielt wird, volle Freiheit auf beiden Seiten voraus. Aber wo ist die bei Kapitulazionen, Landtagen, Reversen, in unsern Staaten? Hätten auch unsere Väter diese Freiheit gehabt, und sie freiwillig aufgegeben, (ein Unsinn, den man einem Volke billig nicht zutrauen solte,) so haben wir sie doch nicht, und wir können doch nicht die Sünden unserer Väter tragen. Kein Kontrakt über zehn Thaler würde unter solchen Umständen gültig sein, und der über Ehre und Gut, Leib und Leben solte es? — Natürlicher Weise mußte mir da bald einfallen: Wir gehorchen den Fürsten, weil wir müssen, weil sie stärker sind, als wir. — Aber ist denn das Recht des Stärkern nur blosser leidiger Trost, und alle obrigkeitliche Gewalt, die sich darauf gründet, nur Usurpazion und Gewalttätigkeit? — Oder ist es ein wirkliches Gesez der Natur, daß der Schwächere dem Stärkern gehorcht? ein wirkliches Recht, das in den Bedürfnissen und Verhältnissen beider Klassen gegründet, und für beider Glükseligkeit das zuträglichste ist? — Das erstere: so einen allgemeinen Verfall und Zerrüttung, so alle menschliche Regierung von der göttlichen vernachlässigt, konte ich mir nicht denken. Ueberal herrscht die Stärke, das ist unwidersprechlich, ist Thatsache; und nirgends solte sie ein Recht dazu haben? — Ich mußte also wünschen, das zweite wahr zu finden; und da ich es in Ws. Aufsaze, mit Hülfe der bonae voluntatis in interpretando, wenigstens sehr wahrscheinlich gemacht fand; so werden Sie leicht, lieber S., den vollen Beifal begreifen können, den ich W. gab, und vo.1

Deutsches Museum 1781, I (Jänner)

Heb 1656.846
Heb 1656.846

ספר נתיבות חיים
ויניציא 1846

HARVARD COLLEGE LIBRARY
GIFT OF
LUCIUS N. LITTAUER
MAY 1937

באשר ראה החכם המפורסם לשבח, ולתהלה חרבני המופלא, מהר"ר [illegible] ויזל נר"ו בעל המחבר ספרי גן נעול ויין לבנון, והמעתיק ללה"ק [illegible] ש"למה ומבארו בפירושיו הנקרא רוח חן, את תפארת המפר הזה, המרומם המפורסם עם הגאון והת"ם, והחלה עליו רוח השיר בטעם מלאותיו, וטרם פתח את פיהו [illegible] הקרים לו מאמר הזה, לבאר הועליותיו הרבות, והצורך אליו בדור הזה, וקראו:

מהללריע

מעת עדי הקדם היו מדברי, ודוח תפלתנו לשלפת לם, ומעלה לוח מלהים מעל מגלה, ולוח דעת מלת יהוה, כעדלים בם לשון קדש מפי מליצי, כי הולדנו בחלה, וסבבוה לשר מולדו שמה היו מדברים לשדוחים ולשון עם ועם, בלה זרות בשפת קדש, ומלו וסללה בעלם קדושת הלשון ולא שבם ערך לשיבה, כלשר בעלו יפר בקדושות ומען לא שבו, מי ישקוף ה' ממרום ויחדש ימיהו כקדם, ולא יקנן בעיניך מצון כלי חבן כזה, כי כל הלשונות חול, ולשון עבדי שכחתנו בם בעולם והבעלים וסכתובים קדש היא לבו, שכל מבין קדושה היא הבדל דבר מדבר בחעלה ובסגלה, וקדושת הלשון היא בהיותם בדם חכם מעשות ומפעם הדבר, כמו שהתעדנו בלשונות חול מסמיהו עליהן בני הלים בתרגומים, לא כן לשון עברי, כי לא ה' דבר בם. על כן היא עדוכה בכל ומעולה מכל שבולה, כי מי מבלעדי ה' יודע מה כל הרבדים מדלתים ומה לחניה, ומי בחוהו מודיע להבינה כל מדע ודעת וכל חכם ומשכל ומשקל לדק על כל דבר ודבר, כן לחכן המוכחים על הבעיים הלהיים הבריים, כמו שאמרו ית', שם הבלם לא. לחיים שדי וכולא, כן המוכחים על הירוחו כמו דמוכ מבן הגול בגוד כולא ודומיהן, בכל לחר מלה כולל בהולחותיו עמוקות בספרי הבחמה, וכן הלדשים המוכחים על המלאות בבלה, והמוכחים על הכמות הבפשיות, כמו הבמה, בוכה, מבל, דעת, הלמה, בקחות, בחבולה, עלה, מחשבה, מומה, הבורה, לוחן, עלמה, בה, לחבה, חשק חבן, בלים ולוחה ומביחבן, והמוכחים על דברים הרשיים הלקבותיו, וכלל האמת המוכחים על חלקי המלאות, יען כלם חבי עליון ילדו, לין בחם בחבל ובקבה, כי ממנו יח' לא בעלם ודבר, ובמוה שהיו מדברים בה שבי לחיים ושבי קדש הוחבה לחבה ודבת הבדלים בעלים בחות ומלאה ועתה לא בחלד ממנו רק מעט, הלה לחר בקבלו בלו בספר הבחה ובספרי הבחיים והבחוב', וגם הבחלים לבו הבגלו עדים בלון חבן בם. וכן המלאות המלים והבחים המוכחים בן הבדלים והבחות הלדו. כלם מעבר ידי יולד הכל. כלם מעיקים הבוחה, לדקו יחדו ובבלה לין בחם. והבה בבילוו ולבחיבו קבלו חוד הדברים ובילוחם לוב חבי לוב, הם ישבו עומק הולחת הבדלים והבחות והמלאות והחחלים, הם היו לבחי הרוח לחקיר לא כל בבלות בבי בחם, לכן היו מדיחים בחקלא חבודם ושוב הכל, הולדו דבר מדבר, ודבו דבר לדבר, בל בעבדו על לחיבת דבדי הבחה, הן הכוגע לחכבת הלחלוה, בן הכוגע לחכבת הבבל, ובן הבבוים הבבלים המלבים דבבי ה' ובחר מבבגיו, וכן דבדי הבוגבות והבוחים, ובחבר הבלבות ובוחק הבחים, בבעל בי הבבים הבלה כוחו דבדי חוה בבעל הם, בחם דבדי בבלו בקבלו מלבחיבם ובבוחיבם ובה לחבי ובר:

ובאשר לרבו הבחים הלבר בל חוק, ולבקבו יחבר בן הבקבר הבלבוק בקר הבם בם, [illegible] בעיבות הבבבה, יבבו בחלי בחבה, ובל בן בחוחות הבבל לא יבחבה, בן בם, בבו בדם לחחוב הבבו הבבקרם, לבקב בחבבה יחבים, ולבחבל הבבלחבה לבד, בבי לבן [illegible] בלה בם, לבבי לבב לחבבר בה יבי בל בבים הבחבים הבלה. [illegible] בלה בם, ובבחבר בבבבו ובבבה בבבלה, הלא בבבי בחבבים בבבל ה [illegible] לא יבבו בבי בבל, ולא יבינו בבה בן בבבבן בל לבבבים לבחבבן בל לבבבים [illegible] בי בבבל בלבר לבבבר בבבבל, ולבבבבה בל בבי בבל בבבל לא יבבל בבבן בם. [illegible] בבבבן בבבה לא יבבה בבבים בבבה לבבבר בל בבבים, הבבבן בבל בבבבים בבבבבבים [illegible]

הלשון, ומחליפו בין עבר להוה ועתיד, בין יחיד לרבים ובין זכר לנקבה, והשואל לרבם כי הדקדוק שער ההולך לבא אל הקדש פנימה. ואשר יגור מאחריו לא יבא אל הקדש, יהיה כמצחק בעיניהם, והם שולחים ילדיהם אל בית הספר בבני ד' ובבני ה', תחת יד מוריהם ללמוד המקרא מדלגים על לב אם הם דוברי צחות או עלגי לשון וכבדי פה, ולפעמים אינם יודעים אפילו בטיב הקריאה, וכל שכן שלא יבינו בטיב הלשון ובאמות המלות, והם ילמדו עם הילדים הרכים המלה כפי דרכם את דבר ה' במו שנה או ימים במספר. וככלות המועד, יבשרו את אבותיהם לאמר כבר הגיעו בניכם ללמוד משנה ותלמוד ואין עוד לפי כבודם ללמוד עמהם המקרא, אז יתחילו ללמדם באחת המקצועות שבתורה, דיני קדושין כתובות או גיטין, טרם ידע הנער מה בין זכר לנקבה. וטרם יבין מכתבי בני האדם ועסקיהם, על כן היו דבריהם על המורים לטרח, וכמשא כבד יכבד עליהם, ועל הרוב כשיגדלו אשר יפרקו עול התלמוד מעליהם, ובצאתם ממנו לא תמצא בידם מאומה לא תורה ולא יסודות אמונת ישראל, לא דעת ולא מוסר השכל ולא דרך ארץ אפילו לקרות עברי אינו יודע. ולא יבין דברי התפלות שמתפלל יום יום, כי מעולם לא הגיד לו רבו דבר מכל זה, והמעט שקרא לפני רבו בילדותו לא היה בידו להרב להבין לו פשטי הדברים בשפה ברורה, ובדרך המתקבל על דעתו עד שיכנסו הדברים בלבו, כי הרב היה רגיל בדרשות, ודרך הפשט נעלם ממנו, ובאלה הדרשות לא שמעו אזניו מה שפיו מדבר, כי עיקר הכל הוא הפשט הברור, וכאמרם ז"ל בכל התורה כלה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ולא ידע הרב שכל דרשות אבותינו ז"ל יסודתם בהררי קודש הפשט, ומי שמשכיל פשט הכתוב אז אפשר לו שיבין עומק הדרשה הנדרשת עליו, והנה הוא ממלא מוח התינוק הרפה בדברים כפלאים ובדרשות סתומות שנעלם עניניהם גם ממוריהם, וכל זה לא לעזר ולא להועיל, ולא ישים על לבו שחובת כל רב הוא לשדד ולפתח לב תלמידיו. ולזרוע בהם זרע קדש, יראת השם, ומוסר האמונה, וכבוד התורה ולהדריכם במדות טובות ובמנהגים טובי', ובנימוסי דרך ארץ, ולחנך בדרך כל נער ונער לפי דרכו ולפי שכלו, ואולי רואה זאת יבין שמוטל עליו להכניס יראת התורה אל לבו, והיה מלמדו טיב הלשון ואמות המליצה ונועם השיר, והיה הנער שמח בתלמודו, הלוך וטוב לרגל המלאכה אשר לפניו, והיה לומד עמו מידי שבת בשבתו מעט מן המשנה והתלמוד לא להתפאר ולהראות חריפותו, אלא מעט מעט בדרך נאה ומתקבל על דעתו, עדי יתרגלו בלשון חכמים ובמשנתם, עד יגדלון הנערים ויהיו כגן [illegible] ויותר, אז ישמחו לגשת לקראת נשק ללחום במלחמתה של תורה, לפי שכבר נוסד יסוד האמונה ובכח התורה בלבם, ויודעים מתוך פי הדברים האלה כרת ה' ברית עם ישראל, וילכו הלוך וגדול, בתקיפת המשנה והתלמוד, והאחרונים יחכמו:

ועוד זאת אחרת בגלילות הללו, שגם אם הרב עומד על פשט הכתוב, אין בידו לפרשו לתלמידיו, כי אין הוא בלשונו להביע מחשבות לבו על אזן התלמיד. ואם טובים הדברים בלב הרב, לא יוכלו על שפתיו. כי כל המפרש לזולתו. צריך שיהיו גם שניהם שפה אחת על בוריה, וידברו בה דברים אחדים, ובגלילות הללו שפתם בלולה מכל לשונות העמים, ונוסף עליהם מלין ומליצות שבדו בהמון מדעתם תבל שמה מלין אין דעת בם, כי אמנם בני אשכנז ופולין אין אנו מדברים שפת אבותינו על מכונתה, אבל כמעט לכל אחד ממנו שפה אחרת ודברים אחרים, ותקצר יד לשון כל רב לפרש הענין לתלמידיו, וכמעט שאין תרופה למחלה הזאת, עד יגיע לבעלי בני ישראל את דבר ה' המזוקק שבעתים, ומה יודע לבב שאלות התורה שהורים כעולם השמים, אם יתרוך להם בתחבולת לב אך למחסור יהיו בדבר שפתים. על כן במחשכים יתבוננו יגששו כאין עינים:

עודני מתאונן על מחלת בני עמי, הלא אין צרי לצייר, אם רופא אין שם, וכמעט אמרתי נואש, והנה לנגד עיני עלים לתרופה כן פתח הקונטרסים שיצאו בדפוס לתורה ולתעודה ממלאכת העתקת התורה שהעתיק אחיו המנוח [illegible] השוחר הגדול בן יקיר ונקי השכל החכם והרבני המופלא כהור"ר משה מעספורט נר"ו וקרא שם העתקתו [illegible], כי בחר להעתיק אל לשון אשכנז המדוברת בפי יודעי [illegible], [illegible] ולומר לנפשי שובי למנוחכי, לכן הנה [illegible], יודע כל [illegible] עמי כי זה הוא [illegible], גם [illegible] בין מקרי לב. בין [illegible] ודברי [illegible], כלם יעידו כי עטו עט סופר מהיר בלשון זאת, ומליציו בהשכלות מעשה ידי אמן, ימלאו בעיני כל רואיהם, גם בלשון עברי [illegible], כי מלבד דקדוקו [illegible] דקדוק הלשון, עוד יקיר רב לו בחכמת הלשון, [illegible] ומליצה, מבין בשיר, [illegible] מופלא בענני המשוררים, [illegible] יפה אחת [illegible]. כי הנסלה

בעתקתו על כל ההעתקות האשכנזיות שלפניו ושאחריו עד כה, הן בעיני ישראל, והן בעיני העמים, ותעוז על לב כל קורא בה, ותהיה דרך המסלול למלמדי התינוקות, ילמדו בה את ילדי ישראל ויבינו במקרא, כי בזה לפניו יהלך, וישם לדרך הקדש פעמיו, כי הוא [illegible] את אחז על המסכות אבירי הרועים, כי מעתה דבריו יחיו, שבקים אמרי [illegible] על יסודות יקרות שיסדו [illegible] ז"ל, שבארו דברי תורתו על דרך הפשט הבהיר, [illegible] בגניהם ללקוט פרי הגיהם. לכן בחר את היותר קרוב לפשוטו של מקרא, כי אזנו אין שומעת מלין תבחן, ולבו לב מבין לברר לבן ולפשוט בין דבר לדבר, ועליהם יוסיף משה מדעתו דברים יקרים בפשוטו של מקראות, כל רואה אותיותיו, ואמר נפת תטופנה שפתותיו, עתה טובו לגלות אמרי התקוה, היום מגיד משנה יהיה לכם. כי הואיל משה באר את התורה באר היטב בלשון המדוברת לפי נעדינו בגלילות הללו, והיה מורה דרך למוריהם, איש בביתו ללמוד לתלמידיהם דברי התורה על דרך הפשוט הזה, למען יבינו מנעוריהם אמות הלשון וקשור המליצות, וכאשר ישמע הנער יופי המליצה ונועם השיר בלשון שהוא מבין בו, יגל לבו וישמח, ותכסף ותכלה נפשו ללמוד לשון קדש בדקדוק נמרץ, ויתן כבוד להדר תורת אלהינו, כי יבין מדעתו אם בלשון ההעתקה הדברים נעימים כל כך, על אחת כמה וכמה הם נעמו לב בלשון שנכתבה בה על פי ה' ביד משה ע"ה:

גם מקרתי עיני על אודות הבאור אשר כנה היקר הרבני המופלא המופלג התורני הגדול מוהר"ר שלמה מדובנא נר"ו סביב סביב להעתקת המנוח הרבני מוהר"ר משה נר"ו, בתוס' טובות עשה, באמת מפרש התורה בלשון קלה וברורה, את הכל לקח מאוצרות אבירי הרועי' הנ"ל, להודיע לבני אדם על מי נשען המנוח המעתיק בהעתקתו דבר דבר, גם הוסיף דברים טובים מדעתו בפירושי המקראות ובנתיבי דקדוק הלשון:

ס"ה דבר ראיתי את העלים הנ"ל והנה כעין הדס, אשר עלהו לא יבול, ואם אלה הם עליו, מה נאמר יהיה הענף כלו [illegible], ומה טוב יהיה להשכיל, ופריו יתמתק למוך טועמו כל כן תעלוזנה כליותי בדברי מגדים, ולבי רחש דבר טוב, ואמר משירי אמרתו:

יפעת עולם אש דת אל חזיתי
מעל למרומי אל שערת תבניתי
ומאור שלמך שמש זרוח
מבאר חכמתך בר לב שאבו
טהר ארנקך מכל הון אהבו
את תורת אל חי את חי כל רוח :

לב רוחך כים נגרש גורש רפש
את שמי לבשם מרפא לנפש
שרשך מורה אל עץ חיים יצמיחו
[illegible]
זרעו [illegible] לב בשר
[illegible]:

The fire of religion, which is eternal beauty, illumines darkness.

MEVO HALLASCHON

vel

fundamenta grammatica linguae chaldaicae usui tironum.

Heb 8380.
410

AUCTORE

JUDA JEITTELES

communitatis hebraicae pragensis praefecto, pragenae judaicae mercaturae repraesentatore, nec non ejusdem israelitico-germanicae scholae primariae, curatore.

...ת. והיה לפי שהוא כאן האזהרה הראשונה שלא יאמין בשום אחר בלתי לה' לבדו ולא יקבל עליו שום אלהות לאלודי לכן לא ... את דבריו בתלבוש כינהגו להרחיק את הגשמי, כי אם פירש את הלשון כראוי לסיומן בנין אז לכל אזהרות בענין הזה ומוכו ... שלא להשתחות לאל אחר ולא יעבוד אותו, לא כן במקומות אחרות שאינו אזהרה כי אם תוכחה או ספור בעלמא וגם האונקלוס להרחיק הגשמי ומתרגם טעות עממיא או דחלן דוק ותשכח. *

שמיני. (כ"ו ל"ו) מעשה רוקם ת"א עובד צייר רש"י שם שם האומן ולא שם האומנות ותרגומו עובד צייר ולא עובד צייר ר"ל ... הוא שם התואר ומכוון אל הרוקם ולא צייר שהוא שם המקרה. ותמיהה ראיתי בזה שת"א שנה את טעמו, שהרי ברוב מקראות הבאות אחריו תרגום צייר ולא ידעתי הטעם ולא ירדתי לסוף דעתו להבדיל בזה.

תשיעית (כ"ח ל"ג) ופעמוני זהב בתוכם ת"א וזגין דדהב ביניהון ו כשיטת רש"י ורמב"ם שהפעמונים היו בין כל רמון ורמון וכן מוכח מש"ס זבחים דף פ"ח עיין מזרחי ושכה"מ.

עשירית (ל"ט כ"ה) בתוך הרמונים ת"א בגו רימוניא וזהו כשיטת הרמב"ן שנעשו בגוף הרמון, וזה סתירה גדולה שאונו האונקלס בשתי שטות מתנגדות. הקושי' הזאת נאמר לי מידידי ורעי הרב המופלא השלם מוה' הרש פאללן נ"י בשם הרב הגאון מוהר"ר ליב פיטלאן זצללה"ה. ובאמת ליודע בטיב לשון ארמית לואת לתמיהה, והדבר צריך ביאור וזה מה שארלה.

שרש תוך בל"ע הוכח לתוכן אמצע ופנימי במקום ובזמן. (דוה מיטטע) ואם הוא בבחינת מקום הוראתו עמידת גוף אחד בגוף ... (דארין) ועל שלשה אופנים (א) אם שהוא גוף בגוף אחד כמו האופן בתוך האופן (יחזקאל) (ב) או גופים רבים בגוף אחד כמו בני ישראל בתוך הים (שמות) (ג) או שהוא גוף אחד בגופים רבים כמו בתוך הרמונים גם בל"א אין הבדל בזה. שרש גו הוכח על מושג הפנימיות והתוכי (עיין ספר מתורגמן בשרשו) בין לגוף אחד בין לגופים רבים. ואין הבדל בין גו ימא שטעמו בפנימיות הים, ובין בגו קרתא בפנימיות העיר, או גו רימוניא שטעמו ג"כ בפנימיות הרמונים. ... ביניהן, המושג אחד הפנימיות והתוכיות וההבדל רק בבחינת הגוף אם יהיה אחד או רב במספר; ר"ל אם הוא נדבק בגוף ... ובקיע בו הוא בפנימיות הגוף ושם מקום אמצעותו, ואם הוא קבוע בין גופים רבים שם מקום אמצעיתו, (ובהיות כל הגופים ... מחולקים רבים ביותר למחקרים ובפרט הדברים הנגרים כמו המים, הבחינה אחת היא וענין בתוך הים עברית גו ימא ארמית טעמו בין חלקי המים).

והנה

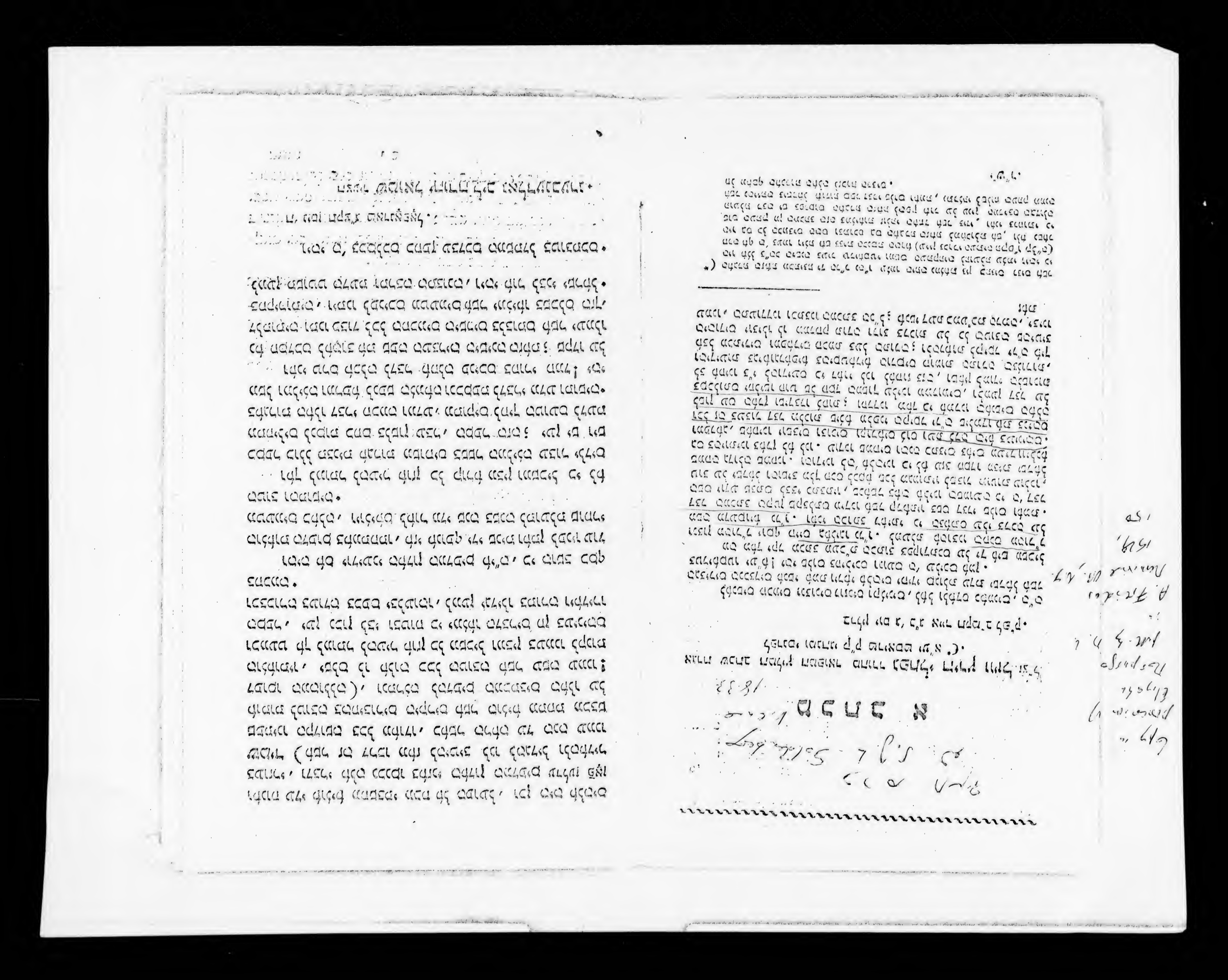
---

* קראתי כבוד ידידי הרב הגאון החכם מוהר"ר שמואל הלוי לנדא נ"י מד מני דינא רבא דקהלתנו יע"א את הדברים ואליות האלה ויכרו בעיניו ונעם עמי אות לטובה, והנה אלו שלוחה אלי, וזו מגלת ספר תולדות יחזקאל לים המופת. (הנקדם לבבי נירה פיטרולא"ש, ודברי הגליון כזה לא העתיק שם) כתובה פנים ואחור מיד אחיו הרב המאה"ג החכם השלם הנגיד המפואר מוהר"ר יעקבקא הלוי לנדא נ"י ממושבי עיר ברלדי יע"א ותוכן ענינו ביאור הבדל תרגם אונקלס. ולהיותו נאות לענין זה, אמרתי נא הכותב מתוק קורא אהובי! כי ידעתי כי תתענג בפסק עליו, הגם שהוא מעיד על יקר תפארת גדולת אב ובני יחדיו, שניהם ולדקת לבבם, ולהבתם אל האמת. ידעו ערך קדמינו וקמוני הדור, הלא זה הלום אשר ידענו מה היה לו, ודבנו הגדול זללה"ה בכבוד את ... ו, הגין על כבודו וסתם את פי דוברי עתק, וכתב יותר דברי אמת, יתן שהדומו על עולם בינת הרב החכם מוהר"ר יעקבקא נ"י ומתק לשוני, ע"כ להעתיק לענוך מלה במלה וז"ל שם.

... המדרנא זה כמו שלשים שנה כקרא נקראתי בית אבינו, ושבתי עמו ימים עשור, בעת ההיא ולא לאור עולם מרגים לבבני על בינה מלת הזהב המפורסם נודע בשערים מהרו"ע ז"ל, ונשיתי כמה רבנים רע, ויבוא אחרי מבס, להת תוספ'

דופי' בה עתין ו[illegible] בענין שם הקדוש, התעללו עלות דברים אשר לא כן, ויראו מאת אלו, אם לא יעמד עמוד הימני לשמען "לאו, ע"ב או"א מן הגאון ז"ל, שאין את ידם... [illegible]
באל שחוה לדבר אל [illegible] ... גבורה [illegible]
חמתם באמרו: גדול לפני [illegible] מום נויב לפת דעת, אין אנו ואמר אותך מאומה [illegible] ולא זה נ[illegible] משה אל [illegible]!

...ך בדרך תמים, ולאמ...
המתפלאים יותר על ...
...ים מכם הלריבים תקן
...ית להבר.
...א ידעגא כמו ויאמר
... יהבדל, שכלם לשון
...' §. VIII. ובלוז
...ב מגלתי שהשכם רו"ו
...לה.
...קים. וכתב המתורגמן
... קבלא גם כראה
...רבי שתי כפין שסתרון
... שדין, אדרת. וכן
... בלשון התכנוי מאכטל,
...רוב לגלות וילין שהוא
...רמ"ל"ה את אורותנו
... זה דומק בכם, הלך
...בל"ע שאלת את סימן
...והאבל ית בשורה
...רבוי עם ולפ"ד
...אל הנבטל בל"ע עיין
...הגדו המקבל שפעולה
... זאת והניתו שלא כדין.
...רשבור עב"ל. וכן
...ד בעל מנס"ם שהוכח
...בל"ע והלריתו בבכין
... הבועל בל"ע עיין
...שהוא בלה"ק תמון
... בינל התאר (עיין
... אלהא אורין
...בריך לא יהום לך
...ריד להבקי בלשון
הארמית



ואקוה עלי אולי מחשבתי תבא אל הפועל, וכן היה אלהים בעזרי, ודברי אלה נכנסו באזני האדון המדפיס עדלען פאן שמיד (אשר זה דרכו מאז להיטיב לנו להגדיל ולהאדיר שפתינו הקדושה בכל מאודו, כאשר הראה עד הנה עמנו אותות לטובה בהחיבורים היקרים אשר הוציא מתחת מכבש דפוסו המהוללה), ונתרצה להדפיס המכתבים האלו על הוצאותיו, ישלם לו אלוה ככל הטובה אשר עשה עמנו! וכמעט אך למותר להעיר אוזן כל משכיל ומבין בעמנו לקנות הספר, יען נכון לבי ובטוח כי ימצאו הדברים חן בעיניהם וכבכורה בעודה בכפם יבלעוהו, למען יגדילו בתורה ויאדירו בחכמה.

והיה אם יודיעני האדון המדפיס אי"ה, כי הוטב כסף הוצאות הדפוס באמתחתו, אזי אוסיף ידי שנית ואתן לפניו עוד מכתבים כאלה, ויוציאם לאור מדי שנה בשנה לתועלת שוחרי הטוב והתושיה.

ואך למותר להעיר אוזן כל קורא מבין ומשכיל כי לא כספר כולל תבנית אגרות נשואים בספר המליצה עבור ילדים מתחילים לנסות כחם בלשון עבר, הספר הזה; יען יש ויש באגרות האלו דברי חכמה ומדע, מתוקים לחיך הטועם לדעת משל ומליצה ומרפא לנפש הצמאה וכוספת לדברי מדע ותושיה.

ואני טרם אכלה לדבר אחלה פניכם בחורי חמד! יהי נא חפצכם לאהוב את שפת העבריה הישנה הזאת; שקדו על דלתותיה ותנו כבוד לכל החכמים הישרים בלבותם אשר יעמלו בחקירותיה, ויתנו לפניכם מטעמים אשר ימציאו במכלם הוך, למען תשוטטו הדעת ותרבה התבונה, ויהי אור לבני ישראל.

ויהי ה' בכסלכם כחפץ עבדכם המשתדל בטובתכם.

ד ... ה' ניסן תקצ"ג טארנאפאל.

הצעיר שמואל יהודה ליב גאלדענבערג.

כרם חמד

מכתב א

1833

אגרת שכתב המליץ המפואר מהורר נפתלי הירץ וויזל זצ"ל לפרנסי ומנהגי ק"ק טריאסט יע"א *).

ברלין יום ג' כ"ג אייר תקמ"ב לפ"ק.

לאנשים חכמים ונבונים רוזנים וקצינים, לאל ולאדם נאמנים, ה"ה הגבירים הנכבדים אנשי אמת ויראי אלהים יחידי סגולת עדת ישראל אשר בטריאסטע יע"א! יהי שלום בחיליכם ונועם ה' עליכם אמן.

מה מאד יקר מכתב מעכ"ת הכתוב בפקודתכם על יד איש משכיל ונבון מהור"ר יוסף הייס גאליגו נ"י. למעלת אהובנו הקצין מהור"ר משה מדעסקויטא נ"י. ואני הכותב ראיתי כי הבאתם עלי ברכה על דבר המכתב הקטן שקבלתם מידנו אשר קראתיו בשם דברי שלום ואמת. השם יודע תום לבבי כתבתיו, כאשר באה אלינו השמועה כי ה' דבר טוב על ישראל והושיב מלך הכס לבבו מכל מגמותיו לטוב תועלת עמכו, שמחה גדולה שמחנו. והודינו לה' אלהינו כי לא עזב חסדו מבית ישראל גם בהיותינו בארץ לא לנו. עודנו שמחים והנה כתבים באים מעיר ווינא ומפראג, שאחינו יושבים ובוכים וקוראים נוס ועת צרה היא בעיניהם. וכל זה בעבור דבר מלכות שיצא מלפני הקיסר יר"ה שילמדו את בניהם לשון עם הארץ ושידברו נכוחות; וחרדנו מאד כי אמרנו האנשים האלה בסכלותם יחליטו חוץ של חסד המפוך עלינו ממרומים, ולמען דבר על לב אחינו ב"י להודיעם כי ראוי לנו לאהוב זה, ושאין למודי הלשונות והידיעות בגיאוגראפיא בהיסטאריא הורסים חומות התורה הנצורות, אבל מכתירים ומפארים חכמת בעל התורה; ולהראות לקיסר יר"ה איך היהודים יודו לו המחקק תודה ורוב ברכות על כל הטובה שהיטיב עמנו, התעוררנו וכתבנו המכתב הנ"ל; אנשי דעת כמעכ"ת הרמה, יבינו זאת.

---

*) האגרת הזאת מכתובת יד הר"ר נה"ו יגלמו היתה נמצאת בין כתבים רבים אשר היו אצל ב"הכ הישנה בעיר טריאסטי ומשם העתקתיה לתועלת עמי וזהו כי הרה אך ה' בעזרו ויצאת אש בבית הכנסת הסרה (עיין בדברי העתיה הקס"ן קל"ב) היו גם כל הכתבים ההם ובתוכם גם האגרת הזאת למאכולת אש, ולא נשאר שום העתק מן המכתב הזה בעולם זולתי האחד אשר בידי. ואני ברואותי כי תועלת רבה יש בפרסום האגרת הזאת להפיק אור על ענין המחלוקת הגדולה אשר נסבה ביניהם תודות ספר דברי שלום ואמת, נתרצתי לשלוח העתק הזה אל מאסף האגרות האלה לזכות הרבים.

י"ש"ר.

ולת, ונגלל כן יסדו דברינו בעינינם, גם יסדו בעיני כל חכמי לב אשר אתנו פה, ונעשינו נכבדי ארץ אשר בארלות אשכנז.

אבל לך לי אאך כי בהגיע מכתב זה לפרלאג, דברו עליו הוות, ויהי בעינינם לדבר, וסדר אב"ד דשם יצא כנגדו בדית הכנסת בלשון הלה בתער מלועם, וכן יצא נגנד העתקת המומר מאחרונו החכם ר' משה נר"ו, בדברים זחים לשמוע, בלי נועם ובלי ריח של חכמה, ורבים מעם האדון גם מבעלי תורה כמעטים עליו כעוד על הפקר, כי בעבור שמבעוריהם אין דיבם אלא תלמודם שלמדו בדיני טרפות ומאכלות אסורות ודיני נשים ודיני נקה וממכר, וזולת זה אינם יודעים כי אם ביתם והדחוב שהם דרים בו. לא מוקצועות שבתורה שאינן נהוגים, ולא התורות והמלות הסגלות, וכל שכן הידיעות והחכמות שמקצתן הכרחיות שידעם האדם, ומקצתן הדר הן לכל יודעיהן. ובהיות הכל מוזר להם, יאמינו שהם לבדם ראויים להיות המושלים בקהילות ישראל, ולא לבד לישראל, אבל גם להריב כל עמי הארץ, כי כל הגדולות הנעלמים מעיני דעתם, לבדבי סכלות חסדו להם, דברים שאין בם מועיל, ומקצתן המבינים יותר דברינו רגז לבם עלי שעוררתי את לב בני ישראל לשוב לב אליהן, כי יראים שעל ידי ידי כן תחסך כבודם המדומה בעבור שהם חסרים מכל אלה. על כן יצאו בחרבות שנונות נגד מכתבנו דברי שלום ואמת, וכתבו עליו שטנה לכל קהילות ישראל שבאשכנז ופולין. וכאשר הם יבינו דבריו, כן ידבה כבודו בעיני מבינים ואנשי דעת, כלם לועקים אליו ומבקשים לדעת מה היה להם להרבנים האלה שבתנו דופי בדברים מאוזדים כאלו? וכתבו כתבי מיבה וחימה אל הרב אב"ד דכאן, דברים מבולבלים בלי דעת הבלי הגיל לנו מה מאלו עול במכתבנו הכ"ל, רק אומרים שאני רוצה להשחית ולעקור את כל בית ישראל על ידי זה, וכיוצא בשבעונות כאלה כדרך שפת אנשים המקדימים בבוקר לבבוד שמים, ואע"פי שאני ואחרונו החכם ר' משה ודבים אשר אתנו פה לועגים ומביעים רגש על דברים נשחתים ומעשים זרים כאלה; בכל זאת ראיתי טוב לכתוב מכתב שני ולהעלותו בדפוס, כתוב בכמה ותוכו רצוף תוכחת נאמנה לרבנים הכ"ל ולכל ההולכים בדרכם. ומלבד שלא מלנו מדברי המכתב הראשון הכתוב לעומת עם ר' אבל הוכחנו ישרים על פנים בדברי דעת ובראיות ברורות מן התורה והמשנה והתלמוד, גם הגבנו בו ראשי דברים בענין מדר לימוד הדנים, גם דברנו בו על ענין שבו"ל ואל"י. הבל כאשר לכל תראו דבריו כשיבא לידכם, כי בקשנו מאת הגביר הקצין ר' נתן אדרנסיין בווינא שיסלח לידכם הדמה י"ב מן המכתב הראשון וי"ב מן המכתב השני, מעשה שכתב לפנינו באגרת הו. וכבר הביא חמת הרבנים הכ"ל לשיעור גדול בשרפו מכתבנו באש, והרב אליש"א דרש בשבת הגדול בב"הכ שבעילי שהמכתב נשרף שלשם, ויתר האיבורים שחיבבתי שעון בגיזם. בוסנו לחוליע בחלה לאנשים חכמים כמוכם, שאך כאן גבדלה הסכלות והשפלות בגלילות הללו, ושאם דומים לתינוקות בלי מוסר ובלי דרך ארץ, כי כשיבינו חיבורינו לידכם עינכם תראינה איך הרב מפראג והרב מליש"א עם כל בני הישיבה מפליגים בשבח החיבורים הללו ומדברים עליהם גדולות, ואיך בעבור מכתב שנלא מן בעיני כל יודעי דעת כאשר לי ולדברי תורה לאויבים? ואלי לא עותו כי אם עלי, האמרתי כי הם לי ולהם? יודע כל שער בת עמי ת"ל, כי לאמונה בחרתי בארץ, ושמן דבר לא נמלא בי תעודי עד היום, ושרא ליה לאינים

לאוביני

לאויבינו נמשים בשתרא דלא ידעון ליה. אבל בהיות שעינינו מלפות להשיג התכלית הטוב שכונתנו אליו במכתבנו הראשון, שהיא לגייר לב בנינו בחדות עונות ובידיעות ההכרחיות לכל אשר בשמת חיים באפיו, כבר הוצרכנו לבלק מעלינו ענקת המתבטאים בעם הלה, על המכתב השני שבו הוספנו דברים לעונות הכלל כלן.

ולכן על ידע בעינכם קנינו עליעבט וחכמים! שעבכנו המכתב הזה באילן הוא תשובה על המכתב היקר שקבלנו מידכם הדמה, ופנינו אליכם בכל מה שבבנו בו, כי כן ראינו עוד בכפי דרך המוסר; ולכבוד הוא לכם לעיני כל ישראל כי עינינו כולם עלי לראות מה אשוב על מעשה הרבנים האלו שלא זכרנו את שמותם במכתב השני מעשה המבואר בו. ולכם קראנוס בהם באגרת הזאת להשן תדעו דבותי מי הלבשים אשר יצאו לקראתנו לשחת דבריו הנעימים. ובהיות שם לראוג שקלקול הנהגה בזאת תהיה מכשול לבית ישראל ח"ו, בראות מלכי הארץ ושריה עד היכן יגד כבודם, ושבועניים במעיבים עמהם, ושאינם רוצים לשוב ממנהגיהם המשובשים שגרמה להם עול הגלות; ולאור לכם דבותי לחוס עליכם ועל בניכם, כי מה לקל ח"ו להשב לב מושל לאחוריות בראותו שאין תקוה להרים כבוד אבות עדתנו בדרך תבונות. ויותר מזה בני אב אחד נהנו, ובכל מושבותינו בגלות החיל הזה ראוי לנו לתת יד ולעזור זה את זה בעצות עונות ובדברי ניחומים. ולכן בהיותכם יודעים דרכי גילות אשכנז ופולין המסדים אחוד, הן בדברים לשון מסורסת הנותנת אותם לבזון בעיני העמים; והן בלימוד הבנים שאינם לומדים מוסר ודרך ארץ בספר הספר ולא ידיעות הנדיבים לת"ת שנוסקים בו סוחרים נכבדי ארץ: גם מדרכי אמונה וירלת ה' הם נעדרים, לפי שלא לומדים על הסדר, ומי מהם שאינו מגליח בתלמוד בשאר בוד ודיק מכל; והמגליח, על הרוב כל עניבו בדברי הליפות, שרוגו ולוגו דרוגו הליפות של הבל, וחוץ מזה שאלוס ושולל מכל. על כן אנשי דעת הבו עלה הלוס! כי לפי הנראה בא מועד הדבר, לעדוך סדר לימוד לבנינו לעוד להם, ורבים מיחידי סגולת הקהל הקדוש הזה ומקצינים, עבו התקשרות ביניהם בשבועה, והעלו דברי אמת בכתב על אודות הדבר הזה, ומאת מעלת כבודכם הרמה אנו הבקשים לעשות עמנו הסד ואמת, שלחו נא מכתבנו הראשון שקראנו דברי שלום ואמת, ומכתבנו השני שקראנו רב טוב לבית ישראל, ליד רבני והכמי הקהלות וכו' וכו'

עברכם ומוקירכם

נפתלי הירץ וויזל.

מכתב ב

לכבוד גבר תמים וכו' הרר נפתלי בנעט יצ"ו.

המיר אל עבד מני ספרד אמונת ישראל, אשר כתבתי להודות נעדי בני ישראל יקודי הדת ושלשי אמונה, ומה מאד נפלאתי בראותי כי עלה זכרוני בלבך, וגם אותי קראת בשם בספרך הסיא דף ק"ז אודות

AR 796 1/20

ALEXANDER ALTMANN COLLECTION

UNDATED

PHOTOCOPIES OF INVESTIGATION OVER THE LEGAL SITUATION OF THE JEW IN THE 18th CENTURY
(SOME IN HEBREW AND LATIN)

ORIGINAL BOOKS FROM: 1938

M. Brann, Die schlesische Judenheit vor und nach dem Edikt vom 11. März 1812, Breslau 1913: Früher .. als irgend wo anders im deutschen Vaterland fanden die neuen Bildungsideale, die Moses / und seine Jünger verbreiteten, hier Anhänger, Freunde und Bewunderer. Der Obervorsteher Simon Hirsch gewann den Hauslehrer Mendelssohns, den fein gebildeten Joseph Pick aus Reichenau (Böhmen) zun Erzieher seiner Kinder / Anm.4: Steinschn., C.B. 5976. Das Lied das er zur Hochzeit der ältesten Tochter Mendelssohns, Brendel (= Veronica), der nachmaligen Dorothea Schlegel, mit Simon Witzenhausen am (1. Nissan =) 3. April 1783 verfasst hat, habe ich im Ozar Ha-Sifrut II, S.433 ff. neu gedruckt. Simon Hirsch war der Grossvater Heinrich Simons, ... Abgeordneter in der Paulskirche zu Frkft. a.M. und Präsident des Rumpfparlaments in Stuttgart gewesen ist /. ...(S.13) ... Und am 16. April 1780 begründete ein kleiner Kreis gleichgesinnter Männer die noch heute blühende "Gesllschaft der Brüder", die sich die Aufgabe stellte, die grosse Masse der Glaubensbrüder zur Teilnahme am modernen Kulturleben vorzubereiten ... Lebhafte Förderung ... fanden diese Bestrebungen an dem Grafen Hoym, dem dirigierenden Minister Schlesiens ... ein aufrichtiger Verehrer M.s ... Freundes Dohm .. (S.14)

85
54
31

Aus dem Jahrbuch Cardorus, Fol. 35 col. 2. n. 33. unter dem Titel
Dersch Olaus, Einleitung beweisen lassen, " ... Die Rede Dersch
Kochman in der Anlage der Lection von Jahre ... K. Dersch Die Rejman
in der Fortsetzung von der Sphäre. Folg.

12 Die letzten Platten haben die beyden Silbenplatte, die wir Herr D.
Nikodim und D. Collenberg ausgegeben
Die Kinnerungsfamil. Sylbe ... Gorea kann nicht
n. 87 § 20; Rejm. Nikodi Metrotth c. 11 § 16
~~Fun~~

§ 5
§ 7 "An allerlegten erlaben die jüd. Weisen u. Silbenplatte hinter Ihren
Chute der Nichtigkeit zu fehlen Eyd zu schwören. (20)
" Es ist bekanntlich, daß Eisenmenger, Rabbiner Eydes der
Juden dunkelen verdächtig machen wollen, dennoch kann
einige jüdische Silbenplatte aufgefunden werden, welche die letzte
Vorsichtigen Leute, daß es keine Fabel sey, wider einen Natschulkaren
einen falschen Eyd zu schwören." (21)
§ 9 Eisenm. S. 510. folgende Anl. : ~~Fabel~~ : Das fällt schon mit
der ganzen Einleitung ab. " z. E. wenn jemand zu einem Eyd
auf ein Talmudisches Buch gezwungen wird, oder wenn er einen Israeliten
Wurzel ... auf eine andere Art ... nicht anzuhalten ist; so erlaubt die
Rabbiner hier ein ... Zweydeutigkeit oder Zweydeutigkeit zu wählen, wenn
den Eyd in keinen Sinn zu verstehen, welche Lehre auch zuletzt bey
Ehrl. Silbenplatte, Kingstoun bey denen, wo die Jesuitische Orden
gelesen, angetroffen ist, in einem unter den Lehrsätzen so beschriebenen
Jesuitischen Lehrbuch (Redulla Theologia moral. L. 3.
tr. 2. cap. 2, dub. 4. p. 121) 16-7
Kein Versuch wurde in Fortsetzung einer Natur Sprache stehen. 27
§ 10 Crl Kider — Jan. Friedr. Brentz, Cap. 3. Man hat
Kapitel Lehrsatz (29) von der Jüdischen Zeugen in Rerum
judaicarum c. 3, p. 159, versionis Wülfer, daß ihm alle Sprachen
Sprachen ist plan und. Idem Eisenmenger publ. ... (S. 497)
§ 12 Es kommt auf die moral. Gebot der Zeugen. Die 33 f.
Eingang der Mensch verwirrt, in Leiden zu schwören 34-35 =
§ 14 Die Verschiedenheit der Religion kann. Kan Verschiedenheit der Religion
Nicke. 38

D. Philipp Jacob Heislers
ordentlichen Lehrers der Rechte,
Beantwortung der Frage
Ob die Zulassung eines Judeneydes
bei einem Christen bedenklich sey?
Halle 1778 (39 S.)

§ 1

4 Frage, ob bei Rechtsstreitigkeiten
jüdischen Parteien der Eid allemal den Christen gestattet werden müsse, Es ist z. E.
bekannt, daß ein Kläger, welcher aus Grund seiner Klage hatte (semiplene) erweisen,
ordentlich zum Erfüllungseid gelassen, der Beklagte aber, welcher diesen Eid
abgeschlagen hatten, zur Zahlung der eingeklagten Schuld verdammt werden müsse ...
Solle ein Christ, gegen den ein Jude ein Recht rechtlich kann (z. E. durch
einen Zeugen), zum Erf. Eid gelassen werden, oder soll der Christ zur Rechtsgewähr
gelassen werden? — Manche Rechtsgelehrte halten den Juden nur deswegen zum Erf. Eid
zulassen, weil er einen stärkern als einen Christen gewiß hat (3). Der Grund:
weil der Jude zur jüdischen Religion, zu welcher ein Christ gehöre, "aliquam gerit
rationem Heidnischer Verehrung" ad Esther, Meth. de habitico intuitu intrandi
Judaeorum (deutsche Übers.: Von der Religion der Judeneyde, 1753).

§ 2 Seel. zur Gegenwahrheit "es gewanzelt zu sehr Teil, wenn jeder unter Christen
zum Eide gelassen werden soll, da sich kein Gelehrter und philosophischer in der Welt
vielmehr Mühe gegeben, Teils unerkenntlich, Teils und nicht alle jüdische Kaffarde
Opferlehre und Unwirksamkeit und entlaufen." ~~der~~ Verfall des Dienstes 6
Christen und Juden u. Türken, Christ. Kirchen Lehre kann nicht ferner ohne
daß jüdische Lehre abgezogen u. hingelegt werden; daß eine reservata
mentalis in Ihr verwirkt. Zurück Christenvorsatz zu zu Kopfen. Kl.
Kirchen 7, Zilcken: Esther § 12 299; Eisenmenger P. 2, c. 9
n. c 11; Rechenberger, De varia Judaeorum ratione
§ 602, 606; Hofmann; Christ gestraft jüdischen
Gottes Wirken Christlich, Ausgang von der Selbstheit;
8 Samuel Friedrich Brenzen, Fürstlich eingeschränkter Hofgerichtsrath

§ 3 Der Verfasser ist überzeugt, daß die jüd. Rel. u. Schriften der Rajaeit
sind der Religion Jesu widerst. 8 f.
Zilcken bibl. Stellen Gen.

10 § 4 Der Einwand: die Rabbinen! Aberglaube! Die selbst Eisenmenger,
"dem größte Widersacher der Juden, welcher von (11) ihm Christ
Gnade gelte Versicherung nicht kann,
Mittels Aufführung vieler Stellen von jüngst- und rabbinischen Juden,
besonders aber von den R. Jechai, den R. Isaac Abarbanel, welche

[illegible]

יג (כב) אע"פ שארבעה נדרים אלו א"צ התרה כט אסור לידור בהם ל אם לא שרוצה לקיים דבריו:

יד הנודר לא לאנס לא הוי נדר לפיכך נודרים (כג) להורגים ולמוכסים אם הוא מוכס העומד (כד) בלא ציווי המלך או שבא ליטול ממנו יותר (ט) מקצבתו יכול לידור כדי ליפטר ממנו ואומר (כה) יאסרו עלי לב כל פירות שבעולם אם איני מבית המלך ליפטר

[illegible]

קיימתי אין אדם חצוף לשקר כיון שהלה יכחישו ומ"ש הב"י בשם רכ"ח דף רע"ד ריש ע"ב בשם תשובת הרשב"א ומ"ת הגדון שלפנינו שא"ל השבע על דעתינו אינו בכלל מה שאמרתי דיש בזה צד היתר אחד והוא האונס וכמ"ש והע"ג שאמר בפני העדים שהיה נשבע ונודר מדעת כל זה מתוך אונסו אמר כן לפי שאשתו חולה ומתרת עצמה למיתה אם לא ידור ואין לך אונס הוק ונגלה מזה עכ"ל משמע דאף בנדר לחבירו מתיר מטעם אונס התם שאני שידענו באונסו ולכך אע"פ שאמר שהיה נודר ונשבע מדעת אמרינן שמתוך אונס אמר כן אבל אם לא הכרנו באונסו כלל אין נאמן בנשבע לחבירו לומר אנוס הייתי ניהו היכא דיש רגלים לדבר נראה דנאמן כנ"ל: כו או על תנאי כך וכך: והוציאו בפיו דדברים שבלב אינם דברים כ"כ הכסף משנה ספ"ב מה"ש בשם הרא"ב"ד וכ"כ הכ"מ שם: כז אבל אם כבר כו' · כתוב בתשוב' רשב"א שם מבואר דה"ה בהתרו בו ולא חשש לומר להם בשעת התראה והכל וכ"ש כשאמר אעפ"כ אינו נאמן ע"כ וכן הוא ברמב"ם פ"ב מהלכו' שבועות דין י"ב וכתב עוד שם וכן אם התרו בו ואמר מעולם לא נשבעתי או לא נדרתי על דבר זה ואחר שהעידו עליו שנשבע או נדר אמר כן היה אבל לא היה פי ולבי שוים או תנאי היה בלבי על הנדר אין שומעין לו ולוקה כיוצא בדבר אמרו לו אשתך נדרה כו' כדלקמן סימן רל"ד סמ"ב וטעמא דהוי כאומר לא לויתי דכאומר לא פרעתי דמי כמו שנתבאר בח"מ סי' ע"ט ולפי זה אפי' יש עדים כדבריו האחרונים אינו כלום דהדם נאמן על עצמו יותר מק' עדים: כח או כתב עליו שטר כו' · כתוב בסמ"ע סי' ע"ב ס"ק ט"ז וז"ל כתוב בת"ה סימן שכ"ו אם נכתב בכתב ידו שנדר לשלם לחבירו והה"כ אומר שלא נדר אלא שכתב כך אם התובע מודה פשיטא שאין לחוש לנדר זו כלל ואם אינו מודה לענין ממון דינו כשאר שטר דלית ביה נדר וע"ש ד"מ ונראה דאם כתב בכ"י שנדר בפועל לא מני להתגלל ולומר שלא נדר וה"ה אם עדים כ"כ בשטר עכ"ל · ונראה דמ"ש אם כתב שנדר בפועל קאי אהיכא שאין התובע מודה אבל כשהוא מודה אין לחוש כלל מיהו נ"ע מ"ש כן בשם ת"ה בסתם דהת"ה ל"ק התם אלא כשהנתבע יכול לברר ולהסביר לב"ד שמן הדין הוא טוען לפטור מהתובע או שנותן אמתלא לדבריו אבל כשאינו נותן אמתלא לדבריו אלא טוען בסתם לא נדרתי ולא אקיים כן אע"פ שהתובע מודה שלא נדר בפניו מ"מ אפשר שנדר שלא בפניו הואיל והודה ושויא אנפשיה חתיכה דאיסורא וכשהתובע אומר נשבעת בפני צריך לדקדק אפילו כשנותן אמתלא לדבריו אין טעניתי' טענה כל זה נתברר בת"ה שם ע"ש וכ"כ בד"מ סי' זה ועיין בתשו' ר"ח מזרחי סי' ע"ב ובתשובת מבי"ט ח"א ס"ס ט' ריש ד' ה' ובח"ב סי' ר"ת דף קי"ד ע"ג ועי"ל סי' רל"ד סכ"ד: כט אסור לידור בהם כו': ואין להקשות בנדרי אונסין מאי ה"ל למיעבד כדכתב בדרישה ע"ש: ל אם לא כו' · ע"ל סי' ר"ג ס"ג: לא או הנודר כו' · כתב ב"י והע"ג דמתני' לא קתני אלא נדרים בירושלמי קאמר דה"ה בנשבעים ותימא והא קתני במתני' בפלוגתא דב"ש וב"ה שבועה עכ"ל ב"ח ולק"מ דבמתני' לא קתני אלא שבועה דומיא דנדר דהיינו שאומר שבועה שלא אוכל פירות לעולם אם אין אני מבית המלך דהשתא בשעה דאשתבע לאו לשיקרא קא משתבע שהרי יכול לקיים שבועתו והכי משמע מדקתני במתני' בכל נודרים הוך משבועה וב"ה אומרים אף בשבועה דק' מאי נודרים שייך לומר בשבועה והכי הל"ל נודרים אבל לא נשבעים וב"ה אומרים אף בנשבעי' אלא והאי כדפרים' וה"ק בכל נודרים לאסור פירות עליו חוץ מבשבוע' אין עודרין לאסור פירות עליו והו"ק · אבל בירושלמי מוכח דאפי' בשעה שנשבע לשקר שרי דקאמר בפ"ד דנדרים הל' ד' הוון בעי נימר בנדרים הא בשבועות לא השכח תני ר' ישמעאל אומר לא תשבעו בשמי לשקר נשבע את להרגין ולחרמים ולמוכסים ע"כ אלמא דאפילו בכה"ג שרי דהל"כ בלא תני דבי ר' ישמעאל הלא נתני' היה וב"ה אומר אף בשבועה יעוד דקרא דלא תשבעו בשמי לשקר משמע דבכה"ג נמי מיירי (סוב ונלהתי אוני בתוספ' י"ט ע"ש) וכ"כ הב"י והרב לקמן דאפי' בשבועה דנשבע בה עכשיו לשקר שרי ע"י שמבטל בלבו: לב כל פירות שבעולם כו'

[illegible]

מפני שאני קובר מתים מותר ומפרש בגמרא מטע' נדרי אונסין אבל הרמב"ם ז"ל הביאה בפרק א' דנזיר וכתב הרי זה אינו נזיר שאלו בכלל נדרי שגגות הם שאינם נדרים שאלו לחכם והרא"ש ז"ל כתב בגמרא אמרו שהם נדרי אונסין וכן עיקר ע"כ נראה שיעתו כדעת מי שפירש שם ויתחוב אונס מה שאי אפשר לחיות אלא ביין או שקובר מתים וכבר הקשו התוספות על פירוש זה אבל הרמב"ם מפרש כלשון אחד שפירש רש"י שם לגיביה אונסיה שסבור שיתירו לו חכמים מטעם זה ובלשון הזה אמרו בגמרא אתא התלמידי דרב הד אמר שבועתא והכי אמר רב וכו' אמר לו אנא בשקרא אשתבעי אמר ליה את לבך אנסך ובפרק ד' דנדרים קרי ליה שבועות שגגות והכי נמי קתני קונם אם אכלתי ואם שתיתי ונזכר שאכל ושתה והיינו נדרי שגגות וכה"ג מפקינן ליה בפרק שבועות שתים מהאדם בשבוע' פרט לאנו' והשתא! קשה להרמב"ם מוידיה אדידיה דזה והאי אין הדבר מוכיח כל כך שהיה בדעתו שחכמים יתירו לו מאותו טעם שאינו יכול

באר היטב

הש"ך בשם מהרי"ק אפילו נזכר מודעא קודם לכן על שבועה זו לא אמרינן הואיל וגלה בדעתו שאינו חפץ בשבועה זו דיהא בטלה ומביאו ד"מ וכן הוא בלבוש: (כב) נאמן · נראה דהיינו דוקא בנדר או נשבע לעצמו אבל בנשבע לחבירו כגון בבנ"ח וכה"ג אינו נאמן אם לא שידענו באונסו אבל אם לא הכרנו באונסו כלל אינו נאמן בנשבע לחבירו לומר אנוס הייתי מיהו היכא דיש רגלים לדבר נראה דנאמן עכ"ל הש"ך וכתב הרשב"א ואע"פ שהוציא בפיו הנדר סתם ואפילו תלה לאחר מכאן בדברים שהיתה כונת השומעים בהיפך מה שאומר ואפילו היו השומעים חושבים ומכירין בו שהיה נודר מדעת ומרצון בלי שום אונס כו' וראיה ממודר בחרם ואומר אח"כ בחרמו של ים נדרתי בת"ה לעיל סימן ר"ח: (כג) עבר · וכתב בתשובת הרשב"א דה"ה בהתרו בו ולא חשש לומר להם בשעת התראה והכל וכש"כ שאמר אעפ"כ אינו נאמן: (כד) כתב [illegible] סימן ע"ב ס"ק ט"ו כתב בשם ת"ה אם נכתב בכת"י שחייב לשלם ונשבע על כך ואח"כ אומר שלא נשבע אלא שכתב כך אם התובע מודה פשיטא שאין לחוש לשבועה זו כלל ואם אינו מודה לענין ממון דינו כשאר שטר דלית ביה שבועה עכ"ל וכתב הש"ך ונראה דהיינו כשנותן אמתלא לדבריו אבל כשאינו נותן אמתלא לדבריו אלא טוען סתם לא נשבעתי אעפ"י שהתובע מודה שלא נשבע בפניו הואיל והודה ושויא אנפשיה חתיכה דאיסורא וכשהתובע אומר נשבעת בפני אפי' כשהנתבע נותן אמתלא לדבריו אין טענתו טענה ועיין בח"מ סימן ע"ג ס"ו (עיין לעיל סימן ר"ח): (כה) שבעולם · היינו כשאמר בל' שאין כל פירות העולם בכלל והל"ב

פתחי תשובה

סי' ק"ח ס"ק י"א: (ז) כתב עליו שטר · עש"ך ס"ק כ"ח ועיין בתשובת נו"ב חלק יו"ד סי' ס"ו וחלק ח"מ סי' למ"ד אות י"ג מ"ש בזה: (ח) נאמן · עיין בהגהת הגרע"א בשם שב יעקב וע' עוד בתשובת שבות יעקב חלק א' סימן ו' · [ובת' חתם סופר סי' ר"כ ורכ"ז ועמ"ש לקמן סי' רל"ו סק"א]: (ט) מקצבתו · עיין בתשובת חכם צבי סי' ע"ב דאם יש להוש שיעניישוהו יותר מהסך המגיע למוכס מטעם שעבר על המכס יש פנים לכאן ולכאן והאריך להורות

בבלא הכי היינו אומרים מחיה בעל כרחו לא הוה נתינה או מטעם דבלא בפניו היה ונתינה שלא בפניו ודאי לא הוי נתינה וכ"ת אכתי קשה אי הוה אומס לנזה לי תקנה כיון שהוא מוכן ליתן אלא שאין המלו' כאן לא איבד זכותו הא להו מילתא היא שזה רוצה ליכנס לביתו מיד ע"כ תיקן שהנתינה לחדר הוה כנותן לו עלמו ויוכל לכנס תיכף לביתו בלא ידיעת הלוקח ע"כ נראה בדברי דיעה הראשונה שהוא דעת נ"י בפרק כיצד הרגל בשם הרמ"ה ויש לו ראייה ברורה מן התלמוד שם והוא מסתבר דהא עיקר זמן הפירשון הוא ביום האחרון וכאלו לא היה שם רק אותו יום וכיון שיש בו אומס פטור ודאי משבועתו ובכל מה שמתקשר בקנס אם לא יהן באותו יום פטור מן הכל. כן נראה לע"ד: (ב) נאמן אדם בו' בב"י סוף סי' רכ"ח כתב כן בשם הרשב"א ז"ל ואף על פי שהגיה בפיו הנדר סתם ואפי' תלה לאחר מכאן בדברי שהיתה כוונת השומעים בהיפך מה שאומר ואפי' היו השומעים חושבים ומכירין בו שהיה נודר מדעת ומרצון בלי שום אומס בו' ורא"ה מנודר בחרם ואומר אחר כך בהרגנו שלים נדרתי כמ"ש לעיל סי' ר"ח עכ"ל: (כא) ונותן טעם למה נשבע בו' עיין מ"ש מזה בת"ה סי' ע"ג סעיף ו': (כב) אע"פ שד' נדרים בו' · אע"ג דנקט כולהו ד' נדרים מ"מ הא דסיפא שאסור לחזור בהם לא שייך רק על ג' דהא על נדרי אומסין לא שייך לומר כן דמתחילה כשנדר ודאי לא ידע שיהיה אה"כ אומס וא"כ מה איסור שייך בעת שנדר: (כג) להרגין ולמוכסין · בתוספתין קתני עוד אחד דהיינו לחרמין ולא זו אף זו קתני לא מבעיא הורגין אלא אפילו שוללין בעלמא ואפילו מוכסין דאין שם גזלן עליו מ"מ נודרין לו כו' והטור והש"ע לא נקטו אלא רבותא היותר גדולה דרך לא זו אף זו: (כד) בלא ציווי המלך · דאל"כ אין כאן גזל דדינא דמלכותא דינא ואמאי יבריח המוכס: (כה) יאסרו עלי כל פירות שבעולם: אין להקשות הא כתב בבעיף ה' באומר קונם כל פירות שבעולם עלי אינו נדר וא"כ מה צריך כאן לומר בלבו היום י"ל דמ"מ נדר שוא הוא כמ"ש הטור והש"ע שם וכ"כ בפרישה והע"ג דכתב ב"י בסוף סימן רל"ז דיש דיעות שלא היו לוקין על נדר שוא איסורא מיהו אינא על כן צריך כאן תיקון שלא יהיה אפילו איסור כלל ודבר פשוט בהם אוסר עליו מקצת פירות ולא אמר בלבו היום שהלה השבועה עליו וצריך היתר משא"כ באומר כל הפירות דאין צריך היתר בדיעבד: אין

ואא"כ אומר שלא נדר אלא שכתב כך אם התובע מודה פשיטא שאין לחוש לנדר זו כלל ואם אינו מודה לענין דינו כשאר שטר דלית ביה נדר וע"ש ד"מ ונראה דאם כתב בב"י שנדר בפועל לא מצי להתגלל ולומר שלא נדר וה"ה אם עדים כ"כ בשטר עכ"ל · ונראה דמ"ש אם כתב שנדר בפועל קאי אהיכא שאין התובע מודה אבל כשהוא מודה אין לחוש כלל מיהו ל"ע מ"ש כן בשם ת"ה בסתם דהת"ה ל"ק הסם אלא כשהתבע יכול לברר ולהסביר לב"ד שמן הדין הוא טוען לפטור מהתובע או שטתן אמתלא לדבריו אבל כשאינו נותן אמתלא לדבריו אלא טוען בסתם לא נדרתי ולא אקיים כן אע"פ שהתובע מודה שלא נדר בפניו מ"מ אפשר שנדר שלא בפניו הואיל והודה ושויה אנפשיה חתיכה דאיסורא וכשהתובע אומר נשבעת בפני צריך לדקדק אפילו כשנותן אמתלא לדבריו אין טענתי' טענה כל זה מתברר בת"ה שם ע"ש וכ"כ בד"מ סי' זה ועיין בתשו' ר"א מזרחי סי' ע"ב ובתשובת מבי"ט ח"א ס"ס ע' ריש ד' ה' ובח"ב סי' ר"מ דף קי"ד ע"ג וע"ל סי' רל"ד סג"ד: כט אסור לידור בהם בו': ואין להקשות בנדרי אומסין מאי ה"ל למיעבד כדכתב בדריסה ע"ש: ל אם לא בו' · ע"ל סי' ר"ג ס"ג: לא או הנודר בו' · כתב ב"י ואע"ג דמתני' לא קתני אלא נדרים בירושלמי קאמר דה"ה בנשבעים ותימא והא קתני במתני' בפלוגתא דב"ש וב"ה שבועה עכ"ל ב"ח ולק"מ דבמתני' לא קתני אלא שבועה דומיא דנדר דהייט שאומר שבועה שלא לאכל פירות לעולם אם אין אני מבית המלך דהשתא בשעה דאשתבע לאו לשיקרא קא משתבע שהרי יכול לקיים שבועתו והכי משמע מדקתני במתני' בכל נודרים הוץ מבשבועה וב"ה אומרים אף בשבועה דק' מאי נודרים שייך לומר בשבועה והכי הל"ל נודרים אבל לא נשבעים וב"ה אומרים אף בנשבעי אלא ודאי כדפרש' וה"ק בכל נודרים לאסור פירות עליו חוץ מבשבוע' אין נודרין לאסור פירות עליו ודו"ק · אבל בירושלמי מוכח דאפי' בשעה שנשבע לשקר שרי דקאמר בפ"ד דנדרים הל' ד' הוון בעי מימר בנדרים הא בשבועות לא אסכח תני ר' ישמעאל אומר לא תשבעו בשמי לשקר נשבע את להרגין ולחרמנים ולמוכסים ע"כ אלמא דאפילו בבה"ג שרי דאל"כ בלא תני דבי ר' ישמעאל הלא מתני' היא וב"ה אומר אף בשבועה ועוד דקרא דלא תשבעו בשמי לשקר משמע דבבה"ג מי מיירי (שוב מצאתי אחרי בתוספ' י"ט ע"ש) וכ"כ הב"י והרב לקמן דאפי' בשבועה דנשבע בה עכשיו לשקר שרי ע"י שמבטל בלבו: לב כל פירות שבעולם

כו'

באר היטב

הש"ך בשם מהרי"ק אפילו מוסר מודעא קודם לכן על שבועה זו לא אמרינן הואיל וגלה בדעתו שאינו חפץ בשבועה זו דיהא בטלה ומביאו ד"מ וכן הוא בלבוש: (כב) נאמן · נראה דהיינו דוקא בנדר או נשבע לעצמו אבל בנשבע לחבירו כגון בנטע"ח וגה"ג אינו נאמן אם לא שידעינו בחוכסו אבל אם לא הכרנו בחוכסו כלל אינו נאמן בנשבע לחבירו לומר אנוס הייתי מיהו היכא דיש רגלים לדבר נראה דנאמן עכ"ל הש"ך וכתב הרשב"א ואע"פ שהוגיא בפיו הנדר סתם ואפילו אלה לאחר מכאן בדברים שהיתה כונת השומעים בהיפך מה שאומר ואפילו היו השומעים חושבים ומכירין בו שהיה נודר מדעת ומרצון בלי שום אומס כו' ורא"ה מנודר בחרם ואומר אח"כ בחרמו של יש נדרתי כמ"ש לעיל סימן ר"ח: (כג) עבר · וכתב בתשובת הרשב"א דה"ה בהתרו בו ולא חשש לומר להם בשעת התראה ואכל וכ"ש שאחר מעפ"כ אינו נאמן: (כד) כתב · בב"י בסי' סימן ע"ב ס"ק ע"ו כתב בשם ת"ה אם נכתב בכת"י שחייב לשלם ונשבע על כך ואח"כ אומר שלא נשבע אלא שכתב כך אם התובע מודה פשיטא שאין לחוש בשבועה זו כלל ואם אינו מודה לענין דינו כשאר שטר דלית ביה שבועה עכ"ל וכתב הש"ך ונראה דהיינו כשמותן אמתלא לדבריו אבל כשאינו נותן אמתלא לדבריו אין טענתא טענה ועיין בח"מ סימן ע"ג ס"ו (מ"ן לעיל סימן ר"ח) : (כה) שבעולם : היינו בשאמר בל' שאין כל פירות העולם בכלל דאל"כ

פתחי תשובה

סי' ק"ח ס"ק י"ח : (ז) בתב עליו שטר : עש"ך ס"ק כ"ח ועיין בתשובת גו"כ חלק יו"ד סי' ס"ז וחלק ח"מ סי' למ"ד אות י"ג מ"ש בזה : (ח) נאמן · עיין בהאל תברהם בשם שב יעקב וע' עוד בתשובת שבות יעקב חלק א' סימן ו' · [ובת' חתם סופר סי' ר"כ ורכ"ז ועמ"ש לקמן סי' רל"ו סק"א] : (ט) מקצבתו · עיין בתשובת חכם צבי סי' ע"ב דאם יש להוש שיעגיבוהו יותר מהסך המגיע למוכס מעעם שעבר על המכס יש פנים לכאן ולכאן ואסור להורות

("ע"ש שהמעשה היה שראובן היה במנוקן ושמעון היה מתעסק עבורו והוציא הוצאו' על הדב' ואע"פ שחשדו ראובן לשמעון בלבו מ"מ הוצרך להבטיח כראוגו לפרוע לו כל אשר יחשוב לו ונתן כתב הודאה על זה שנשבע בשבוע' התורה שלא יטעון כנגדו כו' וכתב שם שאונס ממון לא מקרי אונס ומ"ש רמ"א וכ"ש אם האמ' שלא נשבע פרוסו שגם הראובן מודה שלא נשבע רק כתב וכן הוא שם בתשובה ודין מי שנשבע בכתב יהו ולא הוציא בספתיו ראיתי בתשוב' הר"מ מודינא עור י"ד בשאלה פ' בשם ר' יוסף הלוי על א' שנשבע בכתיב' ידו שלא יתקוטט עם חבירו ועבר שהשיב שחייב הוא לקיים מה שנשבע ואע"פ שלא הוציאו מפיו ואם לא קיים דינו מסור לשמי' אבל אין לחייבו דבר בדיני אדם)

בו רמב"ם בפ"ד מה"ג ובסיים שם ח"ל לא יחל דברו לא יעשה דברו חולין והוא בהתוספתא פ"ד וכתבה הרא"ש בפ"ג דנדרים וגם סמ"ג כתבה וכתב דה"ל איתא בירושל' פ"ב דנדרים בו מסנה נדרי' דכ"ז ע"ב בח בלוקימתא דבי ר' יצחק שם בגמרא דף כ"ח עמוד א' בט בלוקימתא דרב חנינא וכו'

בנסת הגדולה

שנגנבה · ועוד שנינו בפ' ב' דנזיר יודע אני שהנזיר אסור ביין אבל סבור הייתי שהחכמים מתירין לי שאיני יכול לחיות אלא ביין תו מפני שאני קובר מתים מותר ומפרש בגמרא מטע' נדרי אומסין אבל הרמב"ם ז"ל הביאה בפרק א' דנזיר וכתב הרי זה אינו נזיר שאינו בכלל נדרי שגגות הם שאינם נדרי כיס שאינה לאכס והרא"ש ז"ל כתב בגמרא אמרו שהם נדרי אומסין וכן עיקר ע"כ נראה שדעתו כדעת מי שפירש שם ויחשוב אומס מה שאי אפשר לחיות אלא ביין או שקובר מתים ובכל הקנו התוספות על פירוש זה אבל הרמב"ם מפרש כלשון אחד שפירש רש"י שם לגיפה אומסיה שסבור שיתירו לו חכמים משעם זה וכלשון הזה אמרו בגמרא אתא דתלמידי דרב חד אמר שבועתא דהכי אמר רב וכו' אמר לו אנא בשקרא אשתבעי אמר ליה את לבך אנסך ובפרק ד' דנדרים קרי ליה שבועות שגגות והכי נמי קתניב קונס אם אנלתי והם שתיתי ומזכר שאכל ושתה הייינו נדרי שגגות וכה"ג מפקינן ליה בפרק שבועות שתים מהתם בשבוע' פרט לאנו' והשתא קשה להרמב"ם מודיה אדידיה דזה ודאי אין הדבר מוכיח כל כך שהיה בדעתו שחכמים יתירו לו מאותו טעם שאינו יכול

בכורי זהב

הש"ך בשם מהרי"ק אפילו מוסר מודעא קודם לכן על שבועה זו לא אמרינן הואיל וגלה בדעתו שאינו חפץ בשבועה זו דיהא בטלה ומביאו ד"מ וכן הוא בלבוש: (כב) נאמן · נראה דהיינו דוקא בנדר או נשבע לעצמו אבל בנשבע לחבירו כגון בנטע"ח וגה"ג אינו נאמן אם לא שידעינו בחוכסו אבל אם לא הכרנו בחוכסו כלל אינו נאמן בנשבע לחבירו לומר אנוס הייתי מיהו היכא דיש רגלים לדבר נראה דנאמן עכ"ל הש"ך וכתב הרשב"א ואע"פ שהוגיא בפיו הנדר סתם ואפילו אלה לאחר מכאן בדברים שהיתה כונת השומעים בהיפך מה שאומר ואפילו היו השומעים חושבים ומכירין בו שהיה נודר מדעת ומרצון בלי שום אומס כו' ורא"ה מנודר בחרם ואומר אח"כ בחרמו של יש נדרתי כמ"ש לעיל סימן ר"ח: (כג) עבר · וכתב בתשובת הרשב"א דה"ה בהתרו בו ולא חשש לומר להם בשעת התראה ואכל וכ"ש שאחר מעפ"כ אינו נאמן: (כד) כתב · בב"י בסי' סימן ע"ב ס"ק ע"ו כתב בשם ת"ה אם נכתב בכת"י שחייב לשלם ונשבע על כך ואח"כ אומר שלא נשבע אלא שכתב כך אם התובע מודה פשיטא שאין לחוש בשבועה זו כלל ואם אינו מודה לענין דינו כשאר שטר דלית ביה שבועה עכ"ל וכתב הש"ך ונראה דהיינו כשמותן אמתלא לדבריו אבל כשאינו נותן אמתלא לדבריו אין טענתא טענה ועיין בח"מ סימן ע"ג ס"ו (מ"ן לעיל סימן ר"ח) : (כה) שבעולם : היינו בשאמר בל' שאין כל פירות העולם בכלל

באר הגולה

בשם מהרי"ק אפילו מוסר מודעא קודם לכן על שבועה זו לא אמרינן הואיל וגלה בדעתו שאינו חפץ בשבועה זו דיהא בטלה ומביאו ד"מ וכן הוא בלבוש: (כב) נאמן · נראה דהיינו דוקא בנדר או נשבע לעצמו אבל בנשבע לחבירו כגון בנטע"ח וגה"ג אינו נאמן אם לא שידעינו בחוכסו אבל אם לא הכרנו בחוכסו כלל אינו נאמן בנשבע לחבירו לומר אנוס הייתי מיהו היכא דיש רגלים לדבר נראה דנאמן עכ"ל הש"ך וכתב הרשב"א ואע"פ שהוגיא בפיו הנדר סתם ואפילו אלה לאחר מכאן בדברים שהיתה כונת השומעים בהיפך מה שאומר ואפילו היו השומעים חושבים ומכירין בו שהיה נודר מדעת ומרצון בלי שום אומס כו' ורא"ה מנודר בחרם ואומר אח"כ בחרמו של יש נדרתי כמ"ש לעיל סימן ר"ח: (כג) עבר · וכתב בתשובת הרשב"א דה"ה בהתרו בו ולא חשש לומר להם בשעת התראה ואכל וכ"ש שאחר מעפ"כ אינו נאמן: (כד) כתב · בב"י בסי' סימן ע"ב ס"ק ע"ו כתב בשם ת"ה אם נכתב בכת"י שחייב לשלם ונשבע על כך ואח"כ אומר שלא נשבע אלא שכתב כך אם התובע מודה פשיטא שאין לחוש בשבועה זו כלל ואם אינו מודה לענין דינו כשאר שטר דלית ביה שבועה עכ"ל וכתב הש"ך ונראה דהיינו כשמותן אמתלא לדבריו אבל כשאינו נותן אמתלא לדבריו אין טענתא טענה ועיין בח"מ סימן ע"ג ס"ו (מ"ן לעיל סימן ר"ח) : (כה) שבעולם : היינו בשאמר בל' שאין כל פירות העולם בכלל

בא ל' הרמב"ם שם ממשנה ו' ונוריס דף ס"ו ע"א (ור' ירוחם)

בב שם מאוקמא דגמ' ושם דף כ"ו ע"ב ואע"ג שהוא אלינא דרבא כתב הר"ן שגם אלינא דרבה צריך לאוקמא הכי ומשם למד הרמב"ם לדין היין

בג ר' ירוחם

בד תשובת הרא"ש כלל ח'

בה משנה שם דף כ"ז ע"א

בנסת הגדולה

ואע"פי שלא פירש הסיבה שבגללה נדר מותר שהנדר מוכיח שלא אסר עליהם אלא שהיה בדעתו שהם זרים וכן כל כיוצא בזה משמע הבריתא שאין הנדר מוכיח כ"כ בענין שיפרש הסיבה ומיהו אשכחן בנזיר דתנן בפרק ב"ש מי שנדר בנזיר והלך להביא את בהמתו ומצאה שנגנבה אם משנגנבה בהמה נדר אינו נזיר משמע שלא חלה עליו הנזירות שיאמר אלו הייתי יודע שנגנבה בהמה לא הייתי נודר אע"פ שאין הנדר מוכיח כל כך דמי ליכא מי שנודר על מנת לקנות בהמה אחר' מן השוק והרמב"ם ז"ל בפרק ב' כתב אם אחר שנגנבה נדר אינו נזיר שזה נדר בטעות וכן משמע מדברי רש"י ז"ל ומסתמא דלא אמר הרי זו לנזירות דהא הפרים את בהמתו סתם' קתני ומיהו בהוספות שם פי' אינו נזיר כלומר הוי חרטה משלא ומתיר לו התכם וקנת קשה דאשו אם עד שלא נגנבו אמאי נזי' אמאי אין מתירין לו הא גנבה מצאתה דשכיחא הוא טפי משניות דאמרינן דשכיחא וגמרא אמרינן שטפוה רבנן לר' אלעזר ואוקמי בשטתיה ותנן פותחין בנולד איכא למימר דאשיפא קאי דתנן ואז טעו' טעה נהוס המדי כשעלו מיריס מן הגולה ומצאו בית המקדש שהא חרב אמר להם נהוס המדי אלו הייתם יודעין שחרב בית המקדש הייתם נודרין אמרו לו לא והתירן נהוס המדי וכשבא הדבר אצל החכמים אמרו כל שהזיר קודם שחרב ב"ה הרי זה נזיר דהא ודאי נולד הוא אלא שבירא דעתי' שיחרב בית המקדש בזמן זה ואי קשיא נוקמא כר"א ומאי נזיר דקתני שצריך התרת חכם וי"ל דמשמע ליה דטעותו של נהוס המדי היה שלא היה להם התרה כלל דאי בהתרת חכם סני דלמא הוא מתירין אי נמי היה אפש' להתירן ומדקאמר וכשבא הדבר לפני חכמים כו' משמע שלא היה להם תיקון ובסיפא דמשחרב ב"ה אינו נזיר פרשו שם בהוספות דמירות בטעות הוא ולא חל מעיקרו נדר זה והשתא קשה לטעמא של הר"ן שמלק בין טועה בעיקר הנדר שלא היה בדעתו לעשות לבין בטעות לבדו אלא שהיה בדעתו לעשות אלא שהיה סבור שהרב שחרב בית המקדש בזמן זה ולא ידע שחרב ב"ה ולא לו להביא קרבנותיו וכן כשמלאה

לאו הייתי יודע שאבי ואחי ביניהם לא הייתי נודר כ"ש שהנדר כולו בטל ב"ה וכן משמע בסעיף ט' וע"ל סי' רכ"ט ס"ק ד' : יח ה"ז מותר במיושן לבד · כיון שלא החליף לשונו דבתחלה אמר ג"כ שתים יין וכל היינות בכלל : (יט) הדירו חבירו שיאכל אצלו בו' · ומיירי בענין דלא הוי נדרי זרוזין כדלעיל סעיף ג' · כ או שעכבו נדרי כתב ב"י בשם רביע ירוחם פי' שגדל הנהר ממי שלנים לאונסא דלא שכיח הוא דאי הוה דבר מצוי ה"ל לאסוקי אדעתיה ולהתניי ואם לא התנה ה"ל בכלל הנדר עכ"ל ומביאו ד"מ והכי מוכח בש"ס (ד' כ"ז ע"ב) גבי הא דקאמר התם והא מיניס אנים אונס דמיגלי שאני פרש"י ההוא דפסקי' מברא אונסא דמיגליא הוא דזימנין דלא משתכחי בהאי גיסא ומבעי ליה לאסוקי אדעתיה כו' וכ"כ הרא"ש שם אבל בדין עכבו נהר דמתני' היינו שגדל הנהר ממי גשמים והפשרת שלגים דאונסא דלא שכיח הוא ולא אידעי ליה לאסוקי אדעתיה עכ"ל ונראה דה"ה באונס דשכיח ולא שכיח הוי אונס לענין נדרים וכן הוא בתשו' הרשב"א סי' תשע"א) דהא בש"ס (וכן בפוסקים) מדמי התם נדרים לממון ובממון ק"ל דהוי אונס וכמ"ש התו' והפוסקים רפ"ק דכתובות ומתבאר בח"מ סי' כ"ד ואע"ג דמדברי התוספות בנדרים שם לא משמע לכאורה כן היינו לפי מה דמדמי התם בש"ס ממון לגיטין ובגיטין קי"ל דאפי' שכיח ולא שכיח לא הוי אונס כמ"ש בא"ע סי' קמ"ד אבל אגן קי"ל כלישנא קמא דרבא דממון לא הוי כגטין וכמ"ש הפוסקי' רפ"ק דכתובות ובפרק מי שאחזו תדע דהא כתבו כל הפוסקי' שם דאלה הוי אונס דשכיח ולא שכיח והכא קאמרינן בנדרים דאלה הוא אונס אלא ודאי כדאמרינן:

בא הרי אלו נדרי אינסין בו' משמע אע"פ שלא התנה בשעת הנדר על כל אונס שיולד אמרינן דאאונס כה"ג לא נדר וזה פשוט ודלא כנראה מתשובת מבי"ט ח"א סי' כ"א דף קכ"ב ע"ד : **כב נדרי אונסין בו'** · כתוב בתשובת מהר"מ גלנטי סי' פ"ט מי שקבע זמן לפרוע לחבירו לזמן פלוני ואם לא יפרענו אז יאסר בבשר ויין וירד מנכסיו קודם הזמן פטור משבועתו וע"ש שהאריך ופשוט הוא : **כג ואם אירע לו אונס בו'** : נראה שהרב מיירי שהענין תוכח או שאומדין הדברים שלא היה רצונו מתחלה על כך שיתן ממון הרבה כזה לקיים שבועתו וכן כתב בפסקי מהרא"י סי' רכ"ד וז"ל וא"ת ישכור תיריס בק' מנה וילך וישוב לבטח האי עמי חשוב אונסא כדאיתא בפ' כל הגט אטו תרקבי דדינרי בעי למיתב לה כו' ומביאו בש' ב"ה וכ"כ הרשב"א בתשובה סי' תשע"א בהליא אבל

ע"כ תיקן הילל שיזרוק מעותיו ביום אחרון לחדר מיוחד לכך וזה שהרא מחליף בלשונו יש. טעם להחליף ומדבר זה שכתב הר"ן דכשאומר כולכם הוה אביו בכלל : (טו) הייתי אומר החדש אסור בו · פי' דבזה הוא מחליף ל' הנדר ע"כ הותר כולו משא"כ אם אומר הייתי אומר כל היינות אסורות עלי חוץ כו' דמעניד לשון הנדר דמעיקרא אלא שמוסיף עליו האי חוץ כו' נתבר בשאר היינות וכעין הא דסעי' הקודם לזה : (טז) מפני שהיה סבור שהוא איסור בו · משמע שלא אמר כן בפירוש אלא הוא אומר עכשיו שבשעת הנדר היה סבור כך ותינה על זה מה מסייע בזה לא אלה השבועה דמשמ' היתר לא צריך ומאי שלא מסעיף ו' דבנין שיאמר בפירוש הסבה שנדר היינו שנגבה כיסי כו' ולא סגי מה שהיה בדעתו כן וכפי מה שכתבתי בסעיף ז' מ"כ גם כאן צריך שיאמר בשע' הנדר שנודר בשביל שהוא סובר שם שם בזה איסור אבל אם סתם שלא יעשה דבר פלוני ואח"כ אומר שהיה סובר שהוא איסור צריך היתר דוקא כן נראה לע"ד :

(יז) ע"י ממון הרבה · מו"ה ז"ל הקשה על זה מתה שכתב רמ"א בא"ח סימן תרנ"ו אם לא תעשה יתן כל מתנו קודם שיעבור ולפיכך עקרה כאן מהלכה ולא קשה מידי דהכא לא עבר כלל דאמרינן דעל דעת זה לא נשבע כלל שיבובו ממון הרבה והרי אלה בנו דהוציל כאן וזה ודאי דלא מוציל לבטל שם לא תעשה בשביל אלה בנו : (יח) לעשות דבר ביום פלוני בו' · לכאורה קשה מזה על מה שפירשתי לעיל סי' רכ"ח סעיף מ"א שיש חילוק בין ליום פלוני ובין ביום פלוני דביום אין שום איסור אח"כ מהנות השבועה לא קשה מידי דבב"י העתיק דין זה כאן בשם הרשב"א ושם כתוב בהנות ליום אלא שרמ"א דלא ס"ל חילוק בזה ע"כ לא דקדק לכתוב כאן לשון ביום : (יט) וי"א דלא מקרי אונס · זה מדברי האגודה פרק אי שאחזו ויליף לה מתה שמביא התם בדף ע"ד בראשונ' היה כמון הקומה בית בעיר חומה יום שניס עשר חודש שלא ימלאנו המוכר לתת לו מעותיו כדי שיהיה חלוש לו כדכתיב ואם לא יגאלנו עד מלאת לו שנה וגו' התקין הילל הזקן שיהא זורק המעות לחדר שהוא מיוחד לכך ושובר הדלת של ביתו ונכנס לשם מזה יליף בעל האגודה במי שנדר לעשות דבר תוך ל' יום ונאנס ביום האחרון דסוף הל' יום לא קרי אונס מדהוצרך הילל לתקן דהא הכא נאנס ביום האחרון ע"כ ואני רואה מכאן ראייה כלל ודאי אם היה ידוע לב"ד שזה הטמין עצמו ביום האחרון לא בטל זכותו של מוכר בזה אלא שלא יוכל לברר זה והיה צריך להעמיד שם עדים כל היום ולהפש אחריו בכל הבי' אם אינו מצוי בבית אחר דהא יוכל למחר לומר בבית אחר הייתי עמך וזה מן הגמגם דבר קל : ותו דהמעיין שם בגמרא יראה דעיקר תקנת הילל היתה שלפי שבלאו

פתחי תשובה

איזה בירור הי' לו שאמת כדבריו ומי התיר לו להאמין כל כך למספרו לה"ר, וכי נתיר לו ליגבע על הסך בעלמא הגם שנדמה לו כדברים הנכרים אינו רק דלמיתם מיבני ואף דמלינו דאיסתבע ר"ג טבע הסא היינו לפי דכל הנטבעים רובא דרובא למיתה ויורדים יורדין לנהלה והוא מה"ת בחזקת מת רק מדרבנן אסורה אשתו ליגבא לכתחילה דהשמ' למיעוט ומלטים ומהיכי תיתי לא יהא נשבע ע"פ רובא דאורייתא אינו נאסר אדם ליגבע בזה בנו של פלוני הגם שזה א"י רק מכח רובא אבל ליגבע ע"פ דמיון ודאי דאסו' מה"ת והייבין עליו משום שבועת שוא וא"כ בנ"ד מדמחית נפשי' לספיקא גמר ומקני ואין בזה נדר טעות כלל ואם נאנס לאחר מעשה אשמכתא כבר הלכה רווחת בישראל דבלדקה והקדש אשמכתא קנינא כו' ובפרע בל"ד שהי' קנין בדבר וגם המעות הי' מוקצים ת"י אחר מתחילה והוי כאחפיס זכוותי' בודאי זכה הקדש במעות הללו ושפיר הוציאם והתריך בזה להביא ראיות מדברי הרמב"ם ומדברי הב"ש בכמה מקומות ע"ש] : (ד) כי היתה בטעות · [ענה"ע בשם ט"ז ובנה"ט על מהרי"ע ז"ל הביא בשם ת' מ"ל ח"א סי' ד' וס' כנה"ג דכשיש הוכחה מהני ג"כ ועמ"ש בסק"ב עוד הביא שם בשם הרשב"ש סי' ק"ד מי שנשבע ליאשא אשה פלונית ואמו אינו רוצה הוי נדרי שגגות וא"ל התרה עכ"ל וע' בח' אחת סופר ס"ם רכ"ח סב' עליו בתן מכשול בהעתקתו ושם הי' המעשה בן אלמנה נשבע לאחד שישא בתו ומלבד השבועה קבל נזירות שמשון וכשנודע לאמו עשתה מעשה תיעהועים והרעישה כל העיר ונשבעה שמאבדת בידה כל הונה ורכושה עד שהחזתן והבת לא יכלו לשבול ונתנו לו רשות להתיר שבועתו אך נ"ש אין לו היתר ע"ז נידד הרשב"ש דלעקת והרעשת אשם נאופן הנ"ל י"ל אגן שהרי אינו היה יודע לא היה נשבע שהרי קמן שלפי' שכנגדו מוחלים לו ודמי לתשובת הרא"ש גמי מנשבע לחת נדן לבתו ושוב נחיאשו מונותיו כו' (שהוא בש"ע לקמן סעי' ט"ז ועמ"ש שם) וא"ל היתר ובנוי האי ואולי אם יסכימו נמו ב' בעלי הוראה ע"ש] : (ה) אין לו לשלם · עיין נזה בתשובת מהר"ש גלנטי סימן פ"ע ובתשובת מהרי"ש ח"ח סי' ח' ובתשובת חוט המשולש מ"ד מספר האשב"ך בעור הרחבון סי' מ"ג : (ו) דלא מקרי אונס · עיין כתב"ה

בא ל' הרמב"ם שם ממשנה ו' ונוריס דף ס"ו ע"א (ור' ירוחם)

בב שם מאוקמא דגמ' ושם דף כ"ו ע"ב ואע"ג שהוא אלינא דרבא כתב הר"ן שגם אלינא דרבה צריך לאוקמא הכי ומשם למד הרמב"ם לדין היין

בג ר' ירוחם

בד תשובת הרא"ש כלל ח'

בה משנה שם דף כ"ז ע"א

באר היטב

בס"ט וע"ל סימן רכ"ט ס"א : (טו) בלבד · כיון שלא החליף לשונו דבתחלה אמר ג"כ שתים יין וכל היינות בכלל אלא שתוסי' עליו אח"כ הא' חוץ וכו' : (טז) בטעו' · כתב הע"ז דגם כאן צריך שיהא' בשע' הנדר שנדר בשביל שסובר שיש בזה איסור אבל אם נדר סתם שלא יעשה דבר פלוני ואח"כ אומר שהיה סבור שיש בו איסור צריך היתר דוקא : (יז) מונסין · כתב הש"ך משמע אע"פ שלא התנה בשעת הנדר על כל אונס שיולד אמרינן דאאונס כה"ג לא נדר וכ' ב"י בשם ר' ירוחם דהאי עכבו נהר פי' שגדל הנהר ממי שלגים דאונסא דלא שכיח הוא דאי הוה דבר מצוי ה"ל לאסוקי אדעתיה ולאתנויי ואם לא התנה הוי כבלל הנדר עכ"ל ונראה דה"ה גם כם דשכיח ולא שכיח הוי אונס לענין נדרים דהא אלה אמרינן בש"ס דהוי אונס : (יח) ממון · הב"ח הקשה ע"ז ממ"ש רמ"א בא"ח סי' תרנ"ו שיתן כל מתנו קודם שיעבור ולפיכך עקר דין זה כאן מהלכה ולק"מ דהכא לא עבר כלל דאמרינן דעל דעת זה לא נשבע כלל שיבובו ממון הרבה עכ"ל הע"ז וכתב בתשו' מהר"מ גלאנטי מי שקבע זמן לפרוע לחבירו לזמן פלוני ואם לא יפרענו אז יאסר בבשר ויין וירד מנכסיו קודם הזמן פטור משבועתו : (יט) פטורי כתב הע"ז לפי מ"ש בסימן רכ"ח סמ"א שיש חילוק בין אומר ביום פלוני לאומר ליום פלוני ע"ל בכאן אמי ליום : (כ) דמקרי · וכתב הע"ז דכ"ל עיקר כדעה ראשונה דהוי אונס : (כא) טובה · וכתב הש"ך

Johann B. Prof. in Frkf. a.O.
Gegner Carpzovs

1681 - 1721

Brunnemann, Johann, 1608-1672
... De jure ecclesiastico, tractatus posthumus, in usum ecclesiarum evangel. & consistoriorum concinnatus, et necessariis supplementis adauctus à Samuele Strykio ... Accesserunt Praelectiones ad regulas juris canonici ejusdem autoris, ut & tractatus De dissensu sponsalitio. Ed. 4. rev. & emend. ... Witebergae, J.W. Meyer & G. Zimmermann, 1699.

Continued on next card

Brunnemann, Johann, 1608-1672
... De jure ecclesiastico ...
1699. (Card 2)

7 p.l., 896, [79], 168, [28], 353, [21] p. engr. front. 20cm.

Title in red and black.
"Johannis Brunnemanni ... Ad regulas juris canonici praelectiones publicae" (168 p. in 2d group) has special half-title.

Continued on next card

Brunnemann, Johann, 1608-1672
... De jure ecclesiastico ...
1699. (Card 3)

"Samuelis Strykii ... Tractatus de dissensu sponsalitio, cum materiis quibusdam affinibus, de nullitate matrimonii, et desertione malitiosa ... Wittebergae, J. W. Meyer & G. Zimmermann, 1699" (353, [21] p. at end) has special titlepage.

(I)

~~Samuel~~

Carpzov, Benedict, 1595-1666.
... Jûrisprudenîtiae ecclesiasticae seu consistorialis synopsis in qvâ singulorum libb. ac titulorum definitiones ... Adornata à Paulo Baumanno ... Lipsiae, impensis Johann Christiani Starcki, apud Joh. Jacob Fritzsch, 1700.

7 p.l., 264, [24] p. 16½cm.

Added engraved t.-p.

Erst 1649 gedruckt s. Hirsch ADB 4, 17

O. Rejcer: "opposemachend, daß B.C. die pietist.-kirchenrechtliche Jurisprudenz nicht gar im Anschluß an das kanonische Recht, aber mit dem Gesichtspunkt des praktischen Gottesfriedens einer konsistorialen in ausführlicher Darstellung darzustellen."

Fleischer, Johann Lorenz, 1689-1749
... Einleitung zum geistlichen Rechte, wie selbiges, aus dem Recht der Natur, Grundsätzen der Heiligen Schrifft, Kirchen-Historie, jure canonico, instrumento pacis und Protestirender Staaten Kirchen-Ordnungen, kan vorgestellet werden. 2. Aufl., verm. und verb., nebst einigen beygefügten responsis und vollständigen Register ... Halle im

1. Aufl. 1724
3. Aufl. 1750

Continued on next card

Fleischer, Johann Lorenz, 1689-1749
... Einleitung ... 1729. (card 2)

Magdeburgischen, J.G. Klemme, 1729.

7 p.l., 1120, [76] p. front. (engr. port.) 20½cm.

Title in red and black.

SANDERSON, Robert. 1587-1663

Bischof v. Lincoln 1660

De Obligatione Conscientiae, Praelectiones Decem: Oxonii in Scholâ Theologicâ Habitae, 1647.

16mo. London, 1670.

(24)+384 p.

Erschien durch 1660

(Bound with his De Juramenti etc.)

SCHILTER, Johann. 1632-1705

Institutiones juris canonici ad ecclesiae veteris et hodiernae statum accommodatae.

24° Jenae, 1681.

Ehrengedächtnis v. Schilters

Neu herausg. v. J. M. Bocklen

Einleitung Prakticis

1719

Bibliographie
zur Geschichte der Judenfrage
von
Wolfgang Eisstädt
Band I
1750–1848
Leipzig
1938

1

Um die »Duldung« der Juden 1750–1780

Lessing, Michaelis, Voltaire

1 **Lessing, Gotthold Ephraim:** Die Juden. Ein Lustspiel in einem Aufzuge. Verfertiget im Jahr 1749. In: Schriften. Th. 4. — Berlin: Voß 1754. S. 225—312. **1.8.**

Held des Stückes ein edler Jude.
Besprechung: [Michaelis, Johann David] in: Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen. 1754. S. 620—22.
Zweifelt die Wahrscheinlichkeit von Lessings Schilderung des Juden an.

2 **Lessing, Gotthold Ephraim:** Über das Lustspiel die Juden, im vierten Theile der Leßingschen Schriften. In: Theatralische Bibliothek. St. 1. 1754. S. 279—91. **1.7.**

Verteidigt seine Auffassung gegen Michaelis. Veröffentlicht einen anonymen Brief Mendelssohns an Gumperz über Michaelis.
Besprechung: [Michaelis, Johann David] in: Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen. 1754. S. 1292—96.

3 **Lessing, Gotthold Ephraim:** Les Juifs, comédie en un acte, trad. de l'allemand par J. H[enri] E[bert]. — [Paris] 1781. 68 S. **1.**

4 **Michaelis, Johann David:** Abhandlung von den Ehe-Gesetzen Mosis, welche die Heyrathen in die nahe Freundschaft untersagen. — Göttingen: Vandenhoeck 1755. 310 S. **1.**

5 **Michaelis, Johann David:** Dasselbe. 2. u. verm. Aufl. — Ebd. 1768. XVI, 366 S. **1.7.30.**

---

6 ***[Pinto, Isaac de:]** Réflexions critiques sur le premier chapitre du VIIe. tome des Oeuvres de monsieur de Voltaire, au sujet des Juifs. — o. O. [um 1762]. 48 S. **12.**

Gegen Voltaire.

7 ***[Pinto, Isaac de:]** Apologie pour la nation juive, ou réflexions critiques sur le premier chapitre du VII. Tome des Oeuvres de Monsieur de Voltaire, au sujet des Juifs. Par l'auteur de l'Essai sur le luxe. — Amsterdam: Joubert 1762. 40 S. **16.**

8 ***[Pinto, Isaac de:]** Réponse de l'auteur de l'»Apologie de la nation juive«, etc., à deux critiques qui ont été faites de cet écrit. — La Haye: Gosse 1766. 40 S.

112 *Schreiben eines deutschen Juden, an den Präsidenten des Kongresses der vereinigten Staaten von Amerika. In: Dt. Museum. Bd. 1. 1783. S. 558—66.
Bittet, den Juden in Amerika unbewohntes Land zuzuweisen.

113 *Schreiben eines deutschen Juden an den amerikanischen Präsidenten O**. Hrsg. von Moses Mendelssohn. — Frankfurt & Leipzig 1787. 23 S. 2.

114 *Mendelssohn, Moses: Schreiben, die philanthropinische Erziehung jüdischer Kinder betreffend. In: Litteratur u. Völkerkunde. Bd. 2. 1783. S. 897—900.

115 *Mendelssohn, Moses: Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum. — Berlin: Maurer 1783. 96, 141 S. 1.12.30.
Über Staat und Kirche, Staat und Judentum. Setzt sich im 2. Teil mit der Diskussion um Dohm auseinander.
Besprechungen: Michaelis, Johann David, in: Michaelis' Orientalische u. exegetische Bibliothek. Th. 22. 1783. S. 59—99, 165—70; in: Allg. dt. Bibliothek. Bd. 60. 1785. S. 311—28.

116 *Mendelssohn, Moses: Dasselbe. — Frankfurt & Leipzig 1787. 183 S. 25.

117 *Mendelssohn, Moses: Dasselbe. — Ebd. 1791. 183 S. 1.12.

118 *Mendelssohn, Moses: Über die 39 Artikel der englischen Kirche und deren Beschwörung. (In Beziehung auf Nr. 326 und 332 in des Herrn Ritter Michaelis oriental. Bibliothek.) In: Berlinische Monatsschrift. Bd. 3. 1784. S. 24—41.
Wirft S. 41 Michaelis vorgefaßte Meinungen gegen die Juden vor.

119 Hesse, Otto Justus Basilius: Beitrag zum Forschen nach Licht und Recht, veranlasset durch ein Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn, unter diesem Titel. — Berlin: Maurer 1783. 72 S. 1.10.30.
Gegen Cranz-Mörschel.

120 [Hamann, Johann Georg:] Golgatha und Scheblimini. Von einem Prediger in der Wüsten. — [Riga] 1784. 79 S. 1.5.7.
Gegen Mendelssohn.
Besprechung in: Allg. dt. Bibliothek. Bd. 63. 1785. S. 33—37.

121 Hamann, Johann Georg: Golgatha und Scheblimini! Von einem Prediger in der Wüste. In verb. Ausg. mit Vorr. u. Anm. von Jaschem, sonst genannt Imo [d. i. Johann Friedrich von Meyer]. — Leipzig: Hartknoch 1818. XLVI, 86 S. 1.7.10.

122 [Uhle, August Georg:] Über Herrn Moses Mendelssohns Jerusalem, politisch-religiöse Macht, Judenthum und Christenthum. — Berlin & Leipzig 1784. 184 S. 1.7.30.
Gegen Mendelssohn.

123 Zöllner, Johann Friedrich: Über Moses Mendelssohn's Jerusalem. — Berlin: Maurer 1784. 186 S. 1.12.30.
Gegen Mendelssohn.
Besprechung in: Allg. dt. Bibliothek. Bd. 63. 1785. S. 20—33.

124 [Schulz, Johann Heinrich:] Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit. — Frankfurth & Leipzig 1784. 248 S. 1.7.10.
Gegen die jüdische Religion, aber für bürgerliche Verbesserung der Juden.
Besprechung: F. [d. i. Eberhard, Johann August] in: Allg. dt. Bibliothek. Bd. 63. 1785. S. 37—44.

125 [Schulz, Johann Heinrich:] Dasselbe. 2., unveränd. Aufl. — Ebd. 1786. 248 S. 11.30.

126 *Ham-mē'āsēf liśtē teqūfōt hā-r'iśōnōt. [Der Sammler.] Nebst einer deutschen Zugabe. Bd. 1—10. — Königsberg 1784—1811. 1.
Organ der jüdischen Renaissance. Politisches und Judenreformerisches in den deutschen Zugaben.
Besprechungen: Michaelis, Johann David, in: Michaelis' Orientalische u. exegetische Bibliothek. Th. 23. 1785. S. 75—79, und in: Neue orientalische u. exegetische Bibliothek. Th. 2. 1786. S. 75—86.

127 [Schlegel, Gottlieb:] Zusatz zu den Vorschlägen und Mitteln über die bürgerliche Cultur und Religionsaufklärung der jüdischen Nation, mit einigen Nachrichten von den Juden in Polen und den russischen Provinzen. — Königsberg: Hartung 1785. 70 S. 10.30.
Wünscht erst sittliche, dann bürgerliche Verbesserung der Juden.
Besprechung: Y. [d. i. Heinze, Valentin August] in: Allg. dt. Bibl. Bd. 77. 1787. S. 187-89.

128 Runde, Justus Friedrich: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. An Herrn geheimen Rath Dohm zu Berlin. In: Hessische Beiträge zur Gelehrsamkeit u. Kunst. Bd. 1. 1785. S. 56—67.
Die sittliche Besserung der Juden muß vorangehen.

129 Schuckmann, Friedrich v.: Über Judenkolonien. An Hrn. Geheimen Rath Dohm. In: Berlinische Monatsschrift. Bd. 5. 1785. S. 50—59.
Gegen plötzliche, unumschränkte Gleichmachung der Juden.

130 . . . . Z.: Juden Toleranz. In: Der deutsche Zuschauer. Bd. 3. 1785. S. 128.

131 Güßmann, Franz: Tryphon und Justin, oder vom Judentum. Mit einer Vorr. an Herrn Moses Mendelssohn. — Wien: Stahel 1785. XIV, 227 S. 1.
In Romanform.

132 Roth, J. Ferdinand: Historische Beweise, daß von den ehemaligen Judenverfolgungen nicht immer Religionshaß, sondern oft Habsucht die Triebfeder gewesen sey. Eine Zugabe zu des Herrn geh. Raths Dohm Abh. über die bürgerliche Verbesserung der Juden. In: Historisch-litterarisches Magazin. Th. 2. 1785. S. 173—80.

133 Über die ehmahligen Judenverfolgungen. Ein Beytrag zu der Abhandlung über diesen Gegenstand in dem historischen litterarischen Magazin. In: Journal von u. für Deutschland. Jg. 3. 1786. Bd. 2. S. 313—15.

134 [Riem, Andreas:] Philosophische und kritische Untersuchungen über das Alte Testament und dessen Göttlichkeit, besonders über die mosaische Religion. Bd. 1. — London [Dessau: Buchh. d. Gelehrten] 1785. VI, 396 S. 1.7.30.
Aufklärerische Kampfschrift gegen das Alte Testament.

135 Gedanken über Mosis Mendelssohns Jerusalem, in so fern diese Schrift dem Christenthum entgegen gesetzt ist. — Bremen: Förster 1786. 116 S. 7.
Verteidigung des Christentums gegen Mendelssohn.
Besprechung: Jk. in: Allg. dt. Bibliothek. Bd. 83. 1788. S. 82—84.

136 *Euchel, Isaak Abraham: Gebete der hochdeutschen und polnischen Juden aus dem Hebräischen übers. und mit Anm. begleitet. — Königsberg: Kanter 1786. XXIV, 478 S. 10.30.

Gottlieb Andreas Regenhorst (s. Neue Bibl. 56, nr. 290)

---

137 [Schulz, Johann Heinrich:] Der entlarvte Moses Mendelssohn, oder völlige Aufklärung des räthselhaften Todverdrusses des M. Mendelssohn über die Bekanntmachung des Lessingschen Atheismus von Jacobi. — Amsterdam [Berlin: Stuhr] 1786. 120 S. 1.2.12.
Als Aufklärer gegen die jüdische Religion.

Josephs II natürlicher Wahrheits-Sinn und Rechtsgefühl waren durch guten Unterricht gestärkt worden. Er war im Völker- und allgemeinen Staatsrecht wohl belehrt, hatte richtige Begriffe von den Rechten der Völker und den Pflichten der Regenten erhalten [1]). Durch Lesen guter Bücher hatte er seine Begriffe noch mehr ausgebildet. Das Aufsehen, welches die französischen Physiokraten gerade zu der Zeit seiner Bildung machten, zog seine Aufmerksamkeit an. Unstreitig haben die Schriften derselben großen Einfluß auf seine politischen Grundsätze gehabt [2]). Aber noch mehr als durch Unter-

1) Vermuthlich ist der durch seine Schriften und seine Geschäftsführung rühmlichst bekannte Freiherr von Martini, zuerst Professor an der Wiener Universität, nachher kaiserl. Geheimer Rath, und Präsident mehrerer Behörden, Josephs Lehrer in diesem Fache gewesen. Daß dieser Mann der Lehrer der jüngern österreichischen Prinzen im Staatsrecht gewesen sey, habe ich von dem jüngsten derselben, dem Churfürst Maximilian von Cölln, selbst vernommen, der sich Martini's und seines Unterrichts mit großer Achtung erinnerte.

2) Weil viele bedeutende Glieder der ersten französischen Nationalversammlung aus derselben Schule ausgegangen waren, so ist dadurch die auffallende Uebereinstimmung mancher Einrichtungen Kaiser Josephs II mit denen, die zu Anfang der Revolution in Frankreich versucht wurden, erklärlich.

terricht und Bücher hat Joseph durch früh angewöhnte Unterhaltung mit Menschen aus allen Ständen, und später durch Reisen in allen Provinzen seiner weiten Monarchie, und auch in fremden Landen, den Kreis seiner Ideen sehr erweitert. Das Beispiel Friedrichs, der einen kleinen Staat zu großer innerer Stärke und ungewöhnlichem Ansehn erhob, schwebte ihm vor und reizte zur Nachahmung. Doch war der Geist seiner Regierung ein anderer. Als Mitregent seiner Mutter lernte er den Gang der Geschäfts-Verwaltung kennen und wurde mit den Gebrechen derselben, über welche die Klagenden sich vorzüglich an ihn wandten, genau bekannt. Hieraus entstand bey ihm eine Begierde zu reformiren, und sein Geist schuf sich ein Ideal einer vollkommenen Verwaltung, auf Grundsätze der Gerechtigkeit gebaut. Alle Menschen sollten nach ihm der Vortheile des bürgerlichen Vereins gleich genießen, die Lasten desselben gleich tragen. Er wollte durchaus gleiches Recht für Alle, keine Schranken der Thätigkeit. Je einfacher, je vielumfassender die Grundsätze, um so mehr gefielen sie Joseph. Nach ihnen wurden neue Einrichtungen entworfen, und deren Ausführung wurde mit Eifer und großer Schnelle betrieben, ohne alle Rücksicht auf beschränkende Bestimmungen, welche die vielen sei-

Der Kaiserl. Kaiser seine Zeit oder Geschichte der Welt 1778 bis 1806 von Christian Wilhelm von Dohm. Zweyter Band Leipzig und Hamburg 1815

ins Bannat versezte, war, weil man sie hier an der äußersten Gränze des christlichen Glaubens, wo man schon von jeher abweichende Religions-Partheien nachgesehen hatte [6]), minder schädlich hielt, als in Böhmen, einem Lande, dessen Bewohner seit Jahrhunderten sich vorzüglich geneigt gezeigt hatten, durch religiöse Schwärmerey zu bürgerlichen Unruhen verleitet zu werden. Diese Abführung wurde also vom Kaiser genehmigt. Aber die armen Menschen so hart zu behandeln, wie es geschah, hatte er gewiß nicht befohlen. Diese Geschichte ist nicht sehr bekannt geworden. Unter den lauten Lobpreisungen der edlen Duldung Kaiser Josephs II sind die Leidens-Töne der auch unter ihm ihrer religiösen Ueberzeugung wegen unschuldig Verfolgten überhört, und um so mehr bald vergessen worden, da diese Verfolgten, Menschen aus den geringern Klassen waren [7]).

Auch

6) Schon in früheren Zeiten war es Maxime, daß in diesem fernen Winkel, wo die Reinigkeit des Glaubens doch nicht zu erhalten war, die Duldung am mindesten schädlich sey. Unter Maria Theresia wurden zu mehrern Malen in den deutschen Erblanden entdeckte Protestanten nach Siebenbürgen versezt.

7) Ich habe mich um so mehr an diese Inkonsequenz erinnert, da ich schon vor vielen Jahren auf dieselbe aufmerk-

Auch jenes merkwürdige Volk, das seit Jahrtausenden unter allen Völkern der Erde lebt und sich keinem einverleibt, das lieber Schmach und harten Druck duldet, als seinem uralten Glauben, seinen angestammten Sitten und Gebräuchen entsagt — das Volk der Juden zog die Aufmerksamkeit des Kaisers auf sich. Joseph II glaubte, daß dieses Volk keine Ausnahme von der menschlichen Natur mache, daß es ursprünglich nicht sittlich verderbter, als andere Menschen sey, daß es vielmehr nur deshalb sich nicht in die bürgerliche Gesellschaft fügen und deren Pflichten erfüllen wolle, weil man ihm alle Rechte und Vortheile derselben weigere, daß, um seine Widersezlichkeit zu überwinden, nicht, wie es seit so langer Zeit vergebens geschehen, Druck und Verfolgung angewandt werden müsse, sondern das einzige Mittel, dasselbe allmählig zu bessern, darin bestehe, ihm unter der Bedingung, die Pflichten des Bürgers zu erfüllen, den Genuß der Rechte des-

merksam gemacht hatte, in meiner Schrift über die bürgerliche Verbesserung der Juden Th. II. p. 182 und 363. Bereits damals, beim Anbeginn der Regierung Kaiser Josephs II habe ich, wie jezt, lange nach seinem Tode, den großen Verdiensten und den edlen Absichten dieses Monarchen aufrichtig gehuldigt, aber auch diesen argen Widerspruch mit seinem Duldungs-System freimüthig gerügt.

Denkwürdigkeiten meines Lebens oder Beiträge zur Geschichte unserer Zeit, Leipzig u. Rudolstadt 1835

L-17 19

Kenntnissen seiner Zeit und in Vergleichung mit seinen Nebenmenschen zu beurtheilen, dazu muß man weder Vorurtheile haben, noch sich aus Abscheu gegen Vorurtheile zur Unbilligkeit verleiten lassen; dazu muß man das Maas der menschlichen Kräfte kennen, und keine Phantome im Kopfe haben, die uns schwindlich machen. Indessen ist das Manuscript in aller Betrachtung sehr wichtig, und allein schon eine Reise von 30 Meilen werth, wenn ich auch sonst nicht Ursache hätte, an die kurze Zeit, die ich zu Braunschweig und Wolfenbüttel zugebracht, mit so vielem Vergnügen zurück zu denken.

Ich bekomme so eben einen Besuch von Hrn. G.,[1] der mit Hrn. J.[2] hier ist; ich höre, daß er künftige Woche wieder abreiset, und kann ihm also den Ferguson[3] mitgeben, um Ihnen Kosten zu ersparen. Dieser Brief mag also mit der Post vorausgehen.

Wenn Sie mir antworten, so melden Sie mir doch, ob die bewußte Person[4] noch ferner in Sie gedrungen, ihr das Manuscript sehen zu lassen, oder ob der Eifer nur ein so kurzer Uebergang gewesen.

Leben Sie wohl, mein Freund, und lieben Sie

Ihren

Moses Mendelssohn.

---

345. Von Johann Albert Heinrich Reimarus.[5]

[Hamburg, November oder Dezember 1770.]

Theuerster Freund,

Daß mich Ihr angenehmes Schreiben, welches mich Ihrer gütigen Erinnerung versichert, recht aufgeheitert habe, werde ich nicht nöthig haben zu erwähnen. Ihre gründliche Abhandlung, dafür ich sehr verbunden bin, habe ich verschiedenen Predigern gezeigt, die sich mit mir gefreuet haben, daß Sie so für die Wahrheit gestritten. Da Sie nun doch für die Religion arbeiten (selten bei einem solchen Genie!), so muß ich Ihnen noch Eins an die Hand geben, welches mir jetzt in den Sinn gekommen ist. Sie kennen den Herrn Moses, den Sohn Mendel's. Es

[1] [= Gleim] [2] [= Johann Georg Jacobi] [3] Fergueson [1789] [4] [= der Erbprinz]
[5] [Handschrift früher im Besitz der Familie Sieveking in Hamburg, jetzt unauffindbar; 1879 von Redlich (a. a. O. S. 419—423) mitgeteilt. Der undatierte Brief antwortet auf Bd. XVII, Nr. 278 und stammt wohl aus dem November oder — wahrscheinlicher aus dem Dezember 1770.]

scheint ein recht guter Mann zu sein. Aber wir müssen uns doch ärgern, daß er ein Jude ist, und ich weiß nicht, ob wir es gelassen ansehen können, daß er uns Christen Hohn spricht und uns eine so vorzügliche Gewißheit von seiner Secte vormalen will. „Diese gründet sich", sagt er, „nicht blos auf Wunder: es ist die öffentliche Gesetzgebung vor allem Volke, welche einen unleugbaren Beweis giebt." Aber was macht denn den Beweis von Wundern so schwach? Nicht ihre eigene Beschaffenheit; denn wenn wir jetzt völlig überzeugt wären, daß eine wirklich übernatürliche Begebenheit durch irgend eine Kraft hervorgebracht oder auch eine zukünftige ganz unversehene vorherverkündigt wäre, so würden wir keineswegs an der Göttlichkeit dieser Ursache zweifeln. Es ist also nur blos die Nachricht von den Wundern, welche uns durch Menschen überliefert worden, die wir in Zweifel ziehen. Und wie brüstet er sich dann mit einer vorzüglichen Gewißheit seiner Secte vor der christlichen? Beruhet jene nicht ebensowohl auf menschliche Nachrichten, die uns auf sehr menschliche Weise überliefert worden? Aber, wird er sagen: „Es ist doch wenigstens ein Unterschied in der Beschaffenheit dessen, was bezeuget wird, und auch in den Zeugen selbst: sie hörten Gott selbst mit Mose reden. Er antwortete ihm laut, Exod. XIX, 19." — Sehen konnten sie denn doch Den nicht, der da redete: es ward auch große Vorsicht dafür gebraucht (V. 12. 21), daß sie durch ein Gehege umher vom Berge abgehalten wurden und nicht zu nahe kämen, den Herrn zu sehen, der in einer dicken Rauchwolke verborgen war (V. 9. C. XXXIV, 3), auch die Priester nicht (XIX, 24), auch Nadab und Abihu und die 70 Aeltesten sollten nur von fern anbeten (XXIV, 1). Moses allein und zuweilen Aaron wurden hinzugelassen; denn wenngleich C. XXIV, V. 11 gesagt wird, die Aeltesten hätten Gott geschauet, so lautet doch die Beschreibung davon V. 10 nur, daß sie den klaren sapphirblauen Himmel unter seinen Füßen gesehen, und es widerspräche sonst dem V. 2, wo es ausdrücklich hieß: Mose allein nahe sich zum Herrn. Der ganze Berg aber war mit Rauch bedeckt, dadurch man ihn nur als zitternd schimmern sahe, und dieser Rauch schien, nach der Beschreibung, ebenso als der Rauch von einem Ofen oder gemeinen Feuer (C. XIX, V. 18). Die Herrlichkeit des Herrn aber, welche so oft erschienen, wird ausdrücklich wie ein Feuer beschrieben (C. XXIV, V. 17). Nun ging Moses mitten in die Wolke aus Aller Gesicht (XXIV, 18). Das Volk, heißt es zwar, hörte

Gott laut reden; aber wie konnten sie das erkennen? Um von einer Sache zu urtheilen, ob sie dieses oder jenes sei, muß man doch wohl zuvor dasjenige kennen, damit sie übereinkommen soll; um zu urtheilen, daß die gehörte Stimme von Diesem oder Jenem sei, muß man sie schon vorher gehört und sicherlich aus dem Munde kommend gesehen haben. Wodurch kannten sie nun die Stimme Gottes? ja, wie können sich Menschen überhaupt von einer wörtlichen Aussprache Gottes irgend einen Begriff machen? Das, was sie hörten, wird in der Geschichte selbst beschrieben, daß es ebenso lautete als der Ton einer starken Posaune (C. XIX, V. 16). Wenn man dieses auf eine wörtliche Rede (V. 19 u. s. f.) anwenden will, so muß ja wohl darunter der Ton eines Sprachrohrs verstanden werden. Zu Menschenohren konnten auch wohl nicht anders als Menschen angemessene Töne gebraucht werden. Was ist denn das Zeugniß von einer Sache, die an sich unmöglich von menschlichen Sinnen zu fassen ist, und was ist hier bei der Gesetzgebung augenscheinlicher oder zur Ueberzeugung gewisser als bei andern Wundergeschichten, dabei doch das Sinnliche klar und faßlich ist? Konnte nicht das Volk, da sie den Herrn doch selbst im Rauche nicht sahen, dafür halten, daß Feuer und Rauch und Posaunen- oder Sprachrohrston von Menschen verursacht würde? Konnten sie nicht des Mosis getreuen Diener Josua in Verdacht haben, daß er solches veranstalten hülfe? Denn daß Dieser gleichwohl mit auf dem Berge gewesen, erfahren wir aus C. XXXII, V. 17. 18, da wir sehen, daß Josua nicht mit im Lager geblieben, sondern mit Mose vom Berge gekommen; und obgleich C. XXIV, V. 2 Moses allein sich zum Herrn nahen sollte, so hatte er doch, wie ausdrücklich V. 13 steht, seinen Diener Josua als unzertrennlich mitgenommen und sagte zu den Aeltesten, V. 14.: „Bleibt hier, bis wir wieder zu Euch kommen." Ebenso war auch, wenn Moses in der Stiftshütte mit Gott redete, eine Rauchwolke vor der Hütten Thür, Josua aber blieb stets in der Hütte, C. XXXIII, V. 9—11. Konnten sie nicht glauben, daß der ganze Anschlag von der Gesetzgebung nicht eben von Gott, sondern aus Menschenrath entsprungen sei, da die Geschichte selbst im XVIII. Cap. erwähnt, daß des Mosis Schwäher Jethro, weil es die Nothwendigkeit erforderte, ihm den Rath ertheilt habe, dem Volke Rechte und Gesetze zu stellen und obrigkeitliche Personen, die von ihm abhängig wären, anzuordnen, damit ihm die Regierung desto leichter fiele, V. 20—23, und daß Moses seines Schwähers

Worten gehorcht und Alles gethan, was er gesagt, V. 24, worauf sogleich im XIX. Cap. die Erzählung der Gesetzgebung erfolgt, als wenn man eine Verbindung daraus schließen sollte? In der That, es beweiset weder das ganze Volk noch die Vornehmsten unter ihnen noch sogar Mosis eigener Bruder und Schwester irgend eine Ueberzeugung von der Göttlichkeit dieser Handlung. Gleich anfangs, da noch die Wolke auf dem Berge und Moses darin war, zeigen sie schon gar keine Empfindung von einem gegenwärtigen Gott; sie lassen den Berg rauchen und nehmen ebenso leicht ein von Aaron selbst vor ihren Augen verfertigtes goldenes Kalb zum Götzen an. Auch das Schrecken der erfolgten Strafen und die dabei öfters erschienene Herrlichkeit des Herrn machte gar keinen Eindruck auf sie. Es bleibt immer Unglauben und Murren; es erfolgt eine Empörung nach der andern. Numer., C. XI. XII. XIV. XVI, V. 2. Da empören sich mit Korah Zweihundertundfunfzig der Vornehmsten in der Gemeine, obrigkeitliche Personen und angesehene Leute, und V. 41, gleich des andern Morgens nach deren schrecklicher Vertilgung, da murrete die ganze Gemeine der Kinder Israel wider Mosen und Aaron und sprachen: „Ihr habt des Herrn Volk getödtet." So geht es noch weiter C. XX. XXI. Wie kann man nun behaupten, daß diese Leute von dem gegenwärtigen Gott überzeugt gewesen sind, der sie entweder schützen oder zerschmettern konnte? Sie schreiben ja offenbar Alles nur dem Mann Moses zu. Was sind denn dies für Zeugen, die selbst nichts weniger als Ueberzeugung blicken lassen! Gesetzt auch, sie hätten geglaubt, etwas gesehen oder gehört zu haben, welches ihrer Meinung nach Gott unmittelbar zugeschrieben werden müßte, was könnte das Urtheil eines solchen Volkes und zu solchen Zeiten gelten? oder gesetzt, die Geschichte erzählte uns noch mehr von ihrem Glauben und weniger von ihrem Unglauben, wer hat uns die Nachrichten davon aufgezeichnet? Wenn man auch nicht sagt, daß es Moses selbst gewesen sei, so muß man sie doch wohl Priestern oder Lehrlingen von Priestern zuschreiben; denn es waren gewiß nicht Viele im Volke, die lesen und schreiben konnten.

Welch einen Vorzug hat nun nicht hier die christliche Religion! Die Wunder, darauf sie sich gründet, sind doch schon bei weit aufgeklärtern Zeiten geschehen, und die Zeugen sind wenigstens 1500 Jahr jünger. — — Ich habe gehört, daß in dortiger Bibliothek eine Handschrift be-

AR 796 1/21 ALEXANDER ALTMANN COLLECTION UNDATED

PHOTOCOPIES OF INVESTIGATIONS OVER LEIBNIZ (SOME IN LATIN AND FRENCH)

ORIGINAL BOOKS FROM: 1744 - 1768, 1880, 1913 - 17, 1964 - 1965

Leibnitii Opera Omnia ... Ludovici Dutens Tomus Secundus Genevae 1768

entre Dieu, comme Architecte, & Dieu comme Monarque ; en ſorte que la *Nature* mène à la Grace, & que la *Grace* perfectionne la Nature en s'en ſervant.

16. Ainſi, quoique la Raiſon ne nous puiſſe point apprendre le détail du grand avenir réſervé à la Révélation ; nous pouvons être aſſurés par cette même Raiſon, que les choſes ſont faites d'une maniére qui paſſe nos ſouhaits. Dieu étant auſſi la plus parfaite & la plus heureuſe, & par conſéquent la plus aimable des ſubſtances, & l'*amour pur véritable* conſiſtant dans l'état qui fait goûter du plaiſir dans les perfections & dans la félicité de ce qu'on aime ; cet amour doit nous donner le plus grand plaiſir dont on puiſſe être capable, quand Dieu en eſt l'objet.

17. Et il eſt aiſé de l'aimer comme il faut, ſi nous le connoiſſons comme je viens de dire. Car quoique Dieu ne ſoit point ſenſible à nos ſens externes, il ne laiſſe pas d'être très-aimable, & de donner un très-grand plaiſir. Nous voyons combien les honneurs ſont plaiſir aux hômmes, quoiqu'ils ne conſiſtent point dans les qualités des ſens extérieurs.

Les Martyrs & les Fanatiques, quoique l'affection de ces derniers ſoit mal réglée, montrent ce que peut le plaiſir de l'eſprit : &, qui plus eſt, les plaiſirs même des ſens ſe réduiſent à des plaiſirs intellectuels confuſément connus.

La Muſique nous charme, quoique ſa beauté ne conſiſte que dans les convenances des nombres, & dans le compte, dont nous ne nous appercevons pas, & que l'ame ne laiſſe pas de faire, des battemens ou vibrations des corps ſonnans, qui ſe rencontrent par certains intervalles. Les plaiſirs que la vûe trouve dans les proportions, ſont de la même nature ; & ceux que cauſent les autres ſens, reviendront à quelque choſe de ſemblable, quoique nous ne puiſſions pas l'expliquer ſi diſtinctement.

18. On peut même dire, que dès à préſent l'*amour de Dieu* nous fait jouïr d'un avant-goût de la félicité future. Et quoiqu'il ſoit deſintéreſſé, il fait par lui-même nôtre plus grand bien & intérêt, quand même on ne l'y chercheroit pas, & quand on ne conſidéreroit que le plaiſir qu'il donne, ſans avoir égard à l'utilité qu'il produit ; car il nous donne une parfaite confiance dans la bonté de nôtre Auteur & Maître, laquelle produit une véritable tranquillité de l'eſprit, non pas comme chez les Stoïciens réſolus à une patience par force, mais par un contentement préſent, qui nous aſſure même un bonheur futur. Et outre le plaiſir préſent, rien ne ſauroit être plus utile pour l'avenir, car l'amour de Dieu remplit encore nos eſpérances, & nous mène dans le chemin du ſuprême bonheur, parce qu'en vertu du parfait ordre établi dans l'Univers, tout eſt fait le mieux qu'il eſt poſſible, tant pour le bien général, que pour le plus grand bien particulier de ceux qui en ſont perſuadés, & qui ſont contents du Divin Gouvernement ; ce qui ne ſauroit manquer dans ceux qui ſavent aimer la ſource de tout bien. Il eſt vrai que la ſuprême félicité, de quelque *viſion béatifique*, ou

ou connoiſſance de Dieu, qu'elle ſoit accompagnée, ne ſauroit jamais être pleine ; parce que Dieu étant infini, il ne ſauroit être connu entiérement.

Ainſi nôtre bonheur ne conſiſtera jamais, & ne doit point conſiſter dans une pleine jouïſſance, où il n'y auroit plus rien à déſirer, & qui rendroit nôtre eſprit ſtupide ; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaiſirs, & de nouvelles perfections.

CONSIDERATIONS

Gerhardt VI, 539 ff.

Sur les Principes de Vie, & ſur les Natures Plaſtiques, par l'Auteur du Syſtême de l'Harmonie préétablie. 1705.

COmme la diſpute qui s'eſt élevée ſur *les Natures Plaſtiques*, & ſur *les Principes de Vie*, a donné occaſion aux perſonnes célèbres, qui s'y intéreſſent, de parler de mon ſyſtême, dont il ſemble qu'on demande quelque éclairciſſement (voyez *Biblioth. choiſ.* Tom. 5. art. 5. pag. 301. & puis l'*Hiſtoire des Ouvrages des Savans* de 1704. art. 7. pag. 393.) j'ai crû qu'il ſeroit à propos d'ajoûter quelque choſe ſur ce ſujet, à ce que j'ai déja publié en divers endroits des Journaux cités par Mr. *Bayle* dans ſon Dictionnaire, article *Rorarius*. J'admets effectivement les principes de vie répandus dans toute la Nature, & immortels ; puis que ce ſont des ſubſtances indiviſibles, ou bien des unités, comme les corps ſont des multitudes ſujettes à périr par la diſſolution de leurs parties. Ces principes de vie, ou ces ames, ont perception & appetit. Quand on me demande, ſi ce ſont des formes ſubſtantielles, je réponds en diſtinguant : car ſi ce terme eſt pris, comme le prend Mr. *Deſcartes*, quand il ſoutient contre Mr. *Regis*, que l'ame raiſonnable eſt la forme ſubſtantielle de l'homme, je répondrai qu'oui. Mais je dirai que non, ſi quelcun prend le terme, comme ceux qui s'imaginent qu'il y a une forme ſubſtantielle d'un morceau de pierre, ou d'un autre corps non organique ; car les principes de vie n'appartiennent qu'aux corps organiques. Il eſt vrai (ſelon mon ſyſtême) qu'il n'y a point de portion de la matiére, où il n'y ait une infinité de corps organiques & animés ; ſous leſquels je comprens non-ſeulement les animaux & les plantes, mais encore d'autres ſortes peut-être, qui nous ſont entiérement inconnuës. Mais il ne faut point dire pour cela, que chaque portion de la matiére eſt animée ; c'eſt comme nous ne diſons pas qu'un étang plein de poiſſons eſt un corps animé, quoique le poiſſon le ſoit.

Cependant mon ſentiment ſur *les Principes de Vie* eſt différent en certains points

points de ce qu'on en a enseigné auparavant. L'un de ces points est, que tous ont crû que ces principes de vie changent le cours du mouvement des corps, ou donnent au moins occasion à Dieu de le changer; au lieu que suivant mon systême ce cours n'est point changé du tout dans l'ordre de la nature, Dieu l'ayant préétabli comme il faut. Les Péripatéticiens ont crû que les ames avoient de l'influence sur les corps, & que selon leur volonté ou appetit elles donnoient quelque impression aux corps; & les célébres Auteurs, qui ont donné occasion à la contestation présente par leurs Principes de Vie & leurs Natures Plastiques, ont été du même sentiment, quoiqu'ils ne soient point Péripatéticiens. On en peut dire autant de ceux qui ont employé des *Archées*, ou des *Principes Hylarchiques*, ou d'autres principes immatériels sous les différens noms. *Descartes* ayant bien reconnu, qu'il y a une loi de la Nature, qui porte, que la même quantité de la force se conserve, (quoiqu'il se soit trompé dans l'application, en confondant la quantité de la force avec la quantité du mouvement) a crû qu'il ne falloit pas accorder à l'ame le pouvoir d'augmenter ou de diminuer la force des corps; mais seulement celui d'en changer la direction, en changeant le cours des esprits animaux. Et ceux d'entre les Cartésiens, qui ont mis en vogue la doctrine des causes occasionnelles, ont crû que l'ame ne pouvant point avoir de l'influence sur le corps, il falloit que Dieu changeât le cours & la direction des esprits animaux suivant les volontés de l'ame. Mais si l'on avoit sû du tems de Mr. *Descartes* cette nouvelle loi de la Nature, que j'ai démontrée, qui porte que non-seulement la même quantité de la force totale des corps, qui ont commerce entre eux, mais encore leur direction totale, se conserve; il seroit venu apparemment à mon *Systême de l'Harmonie préétablie*; car il auroit reconnu, qu'il est aussi raisonnable de dire, que l'ame ne change point la quantité de la direction des corps, qu'il est raisonnable de refuser à l'ame le pouvoir de changer la quantité de leur force, l'un & l'autre étant également contraire à l'ordre des choses, & aux loix de la Nature, comme l'un & l'autre est également inexplicable. Ainsi, selon mon systême, les ames ou des principes de vie ne changent rien dans le cours ordinaire des corps, & ne donnent pas même à Dieu *occasion* de le faire. Les ames suivent leurs loix, qui consistent dans un certain développement des perceptions selon les biens & les maux; & les corps suivent aussi les leurs, qui consistent dans les régles du mouvement: & cependant ces deux êtres d'un genre tout-à-fait différent, se rencontrent ensemble & se répondent comme deux pendules parfaitement bien réglées sur le même pied, quoique peut-être d'une construction toute différente. Et c'est ce que j'appelle l'*Harmonie préétablie*, qui écarte toute notion de miracle des actions purement naturelles, & fait aller les choses leur train réglé d'une maniére intelligible: au lieu que le systême commun a recours à des influences absolument inexplicables, & que dans celui des causes occasionelles, Dieu

par

par une espèce de loi générale & comme par un pacte, s'est obligé de changer à tout moment le train naturel des pensées de l'ame pour les accommoder aux impressions des corps, & de troubler le cours naturel des mouvemens du corps selon les volontés de l'ame; ce qui ne se peut expliquer, que par un miracle perpétuel; pendant que j'explique le tout intelligiblement par les natures que Dieu a établies dans les choses.

Ce systême de l'harmonie préétablie fournit une nouvelle preuve inconnuë jusqu'ici de l'existence de Dieu, puis-qu'il est bien manifeste, que l'accord de tant de substances, dont l'une n'a point d'influence sur l'autre, ne sauroit venir que d'une cause générale, dont elles dépendent toutes, & qu'elle doit avoir une puissance & une sagesse infinie pour préétablir tous ces accords. Mr. *Bayle* même a jugé, qu'il n'y a jamais eu d'hypothèse, qui ait donné tant de relief à la connoissance que nous avons de la sagesse divine. Ce systême a encore cet avantage, de conserver dans toute sa rigueur & généralité ce grand principe de la Physique, que jamais un corps ne reçoit un changement dans son mouvement, que par un autre corps en mouvement, qui le pousse. *Corpus non moveri nisi impulsum à corpore contiguo & moto.* Cette loi a été violée jusqu'ici par tous ceux qui ont admis des ames ou d'autres principes immatériels, y compris même tous les Cartésiens. Les Démocritiens, *Hobbes*, & quelques autres Matérialistes tout purs, qui ont rejetté toute substance immatérielle, ayant seuls conservé cette loi jusqu'ici, ont crû y avoir trouvé un sujet d'insulter les autres Philosophes, comme s'ils soutenoient ainsi un sentiment fort déraisonnable. Mais le sujet de leur triomphe n'a été qu'apparent & *ad hominem*; & bien loin qu'il leur puisse servir, il sert à les terrasser. Car maintenant leur illusion étant découverte, & leur avantage tourné contre eux, il semble, qu'on peut dire, que c'est la premiére fois que la meilleure Philosophie se montre aussi la plus convenable en tout avec la raison, ne restant rien qu'on lui puisse opposer. Ce principe général, quoiqu'il donne l'exclusion aux premiers moteurs particuliers, en faisant refuser cette qualité aux ames ou aux principes immatériels créés, nous mène d'autant plus sûrement & clairement au premier Moteur universel, de qui vient également la suite & l'accord des perceptions & des mouvemens. Ce sont comme deux règnes, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, dont chacun suffit à part dans le détail pour rendre raison de tout, comme si l'autre n'existoit point. Mais l'un ne suffit pas sans l'autre dans le général de leur origine; car ils émanent d'une source, où la puissance qui fait les causes efficientes, & la sagesse, qui règle les finales, se trouvent réünies. Cette maxime aussi, qu'il n'y a point de mouvement, suivant les règles méchaniques, nous mène au premier Moteur encore: parce que la matiére étant indifférente en elle-même à tout mouvement, ou au repos, & possédant pourtant toûjours le mouvement avec toute sa force & direction, il n'y peut avoir été mis que par l'Auteur même de la matiére.

Il

Replique de Mr. Leibnitz aux Réflexions contenues dans la seconde édition du Dictionnaire Critique de Mr. Bayle, touchant Rorarius, sur le système de l'Harmonie préétablie

80 ff

[= Dutens]
= Gerhardt IV, 554 ff

flatter de donner une entiére satisfaction à un esprit aussi pénétrant que celui de Mr. *Bayle*, dans une matiére aussi difficile que celle dont il s'agit, je serai toujours content, s'il trouve que j'ai fait quelque progrès dans une si importante recherche.

Je n'ai pu m'empêcher de renouveller le plaisir, que j'avois eu autrefois, de lire avec une attention particuliére plusieurs articles de son excellent & riche Dictionnaire; & entre autres ceux qui regardent la Philosophie, comme les articles des PAULICIENS, ORIGENE, PEREIRA, RORARIUS, SPINOSA, ZENON. J'ai été surpris, tout de nouveau, de la fécondité, de la force, & du brillant des pensées. Jamais Académicien, sans excepter *Carnéade*, n'aura mieux fait sentir les difficultés. Mr. *Foucher*, quoique très-habile dans ces méditations, n'y approchoit pas; & moi je trouve que rien au monde n'est plus utile pour surmonter ces mêmes difficultés. C'est ce qui fait que je me plais extrêmement aux objections des personnes habiles & modérées, car je sens que cela me donne de nouvelles forces, comme dans la fable d'*Antée terrassé*. Et ce qui me fait parler avec un peu de confiance, c'est que ne m'étant fixé qu'après avoir regardé de tous côtés, & bien balancé, je puis peut-être dire sans vanité: *Omnia percepi, atque animo mecum ante peregi.* Mais les objections me remettent dans les voyes, & m'épargnent bien de la peine: car il n'y en a pas peu de vouloir repasser par tous les écarts, pour déviner & prévenir ce que d'autres peuvent trouver à redire; puisque les préventions & les inclinations sont si différentes, qu'il y a eu des personnes fort pénétrantes, qui ont donné d'abord dans mon hypothèse, & ont pris même la peine de la recommander à d'autres. Il y en a eu encore de très-habiles, qui m'ont marqué l'avoir déja eue en effet; & même quelques autres ont dit, qu'ils entendoient ainsi l'hypothèse des *causes occasionnelles*, & ne la distinguoient point de la mienne, dont je suis bien aise. Mais je ne le suis pas moins, lorsque je vois qu'on se met à l'examiner comme il faut.

Pour dire quelque chose sur les articles de Mr. *Bayle*, dont je viens de parler, & dont le sujet a beaucoup de connéxion avec cette matiére: il semble que la raison de la permission du mal vient des *possibilités* éternelles, suivant lesquelles, cette maniére d'Univers qui l'admet, & qui a été admise à l'existence actuelle, se trouve la plus parfaite en somme parmi toutes les façons possibles. Mais on s'égare, en voulant montrer en détail, avec les Stoïciens, cette utilité du mal qui relève le bien, que *St. Augustin* a bien reconnue en général, & qui, pour ainsi dire, fait reculer pour mieux sauter; car peut-on entrer dans les particularités infinies de l'*Harmonie universelle*? Cependant s'il falloit choisir entre deux, suivant la raison, je serois plutôt pour l'Origéniste, & jamais pour le Manichéen. Il ne me paroit pas qu'il faille ôter l'action ou la force aux créatures, sous prétexte qu'elles créeroient si elles produisoient des modalités. Car c'est Dieu qui conserve & crée continuellement leurs forces, c'est-

c'est-à-dire, une *source* de *modifications*, qui est dans la créature; ou bien un état, par lequel on peut juger qu'il y aura changement de modifications; parce que, sans cela, je trouve, comme j'ai dit ci-dessus l'avoir montré ailleurs, que Dieu ne produiroit rien, & qu'il n'y auroit point de substances hormis la sienne; ce qui nous raméneroit toutes les absurdités du Dieu de *Spinosa*. Aussi paroit-il, que l'erreur de cet Auteur ne vient que de ce qu'il a poussé les suites de la doctrine, qui ôte la force & l'action aux créatures.

Je reconnois que le tems, l'étendue, le mouvement, & le continu en général, de la maniére qu'on les prend en Mathématique, ne sont que des choses idéales; c'est-à-dire, qui expriment les possibilités, tout comme font les nombres. *Hobbes* même a défini l'espace par *Phantasma existentis.* Mais pour parler plus juste, l'étendue est l'ordre des *coéxistences possibles*, comme le tems est l'ordre des *possibilités inconstantes*, mais qui ont pourtant de la connexion; de sorte que ces ordres quadrent non-seulement à ce qui est actuellement, mais encore à ce qui pourroit être mis à la place, comme les nombres sont indifférens à tout ce qui peut être *res numerata.* Et quoique dans la nature il ne se trouve jamais de changemens parfaitement uniformes, tels que demande l'idée que les Mathématiques nous donnent du mouvement, non plus que des figures actuelles, à la rigueur, de la nature de celles que la Géométrie nous enseigne; néanmoins les phénomènes actuels de la nature sont ménagés & doivent l'être de telle sorte, qu'il ne se rencontre jamais rien, où la loi de la continuité (que j'ai introduite, & dont j'ai fait la premiére mention dans les *Nouvelles de la République des Lettres* de Mr. *Bayle*) & toutes les autres règles les plus exactes des Mathématiques soient violées. Et bien loin de cela, les choses ne sauroient être rendues intelligibles que par ces règles, seules capables, avec celles de l'*Harmonie*, ou de la perfection, que la véritable Métaphysique fournit, de nous faire entrer dans les raisons & vûes de l'Auteur des choses. La trop grande multitude des compositions infinies fait à la vérité que nous nous perdons enfin, & sommes obligés de nous arrêter dans l'application des règles de la Métaphysique, aussi-bien que des Mathématiques, à la Physique; cependant jamais ces applications ne trompent, & quand il y a du mécompte après un raisonnement exact, c'est qu'on ne sauroit assez éplucher le fait, & qu'il y a imperfection dans la supposition. On est même d'autant plus capable d'aller loin dans cette application, qu'on est plus capable de ménager la considération de l'infini, comme nos derniéres méthodes l'ont fait voir. Ainsi quoique les méditations Mathématiques soient idéales, cela ne diminue rien de leur utilité, parce que les choses actuelles ne sauroient s'écarter de leurs règles; & on peut dire en effet, que c'est en cela que consiste la réalité des phénomènes, qui les distingue des songes. Les Mathématiciens cependant n'ont point besoin du tout des discussions métaphysiques, ni de s'embar-

rasser

vrai que j'en ai encore d'autres preuves, mais elles ſont plus profondes, & il n'eſt pas néceſſaire de les alléguer ici.

Je me ſers de cette occaſion, pour vous faire ſçavoir, Mr. qu'un excellent Mathématicien de mes amis, qui employe nôtre nouveau calcul des différences, a réſolu le problême ſuivant. *Deux points étant donnés, trouver la ligne par laquelle un corps peſant puiſſe parvenir de l'un à l'autre dans le temps le plus court qui ſoit poſſible.* Car il faut ſçavoir que cette ligne ne ſera point droite, & que le corps peſant ne doit point aller d'un point à l'autre par le plus court chemin, hormis dans le ſeul cas, où les deux points ſe trouveront dans une même droite verticale, c'eſt à dire, l'un au zénith de l'autre. Et j'ai remarqué que lorſqu'on prend le triangle rectangle Pitagorique A B C. dont les côtés ſoient A B 3 verticale ou le cathéſe; B C 4 horizontale ou la baſe; A C, 5, inclinés ou l'hypotenuſe; alors le corps peſant parviendra en même tems du point A au point C, ſoit qu'il aille tout droit par l'hypotenuſe, ou qu'il aille par le circuit du cathéſe, & de la baſe; continuant par la baſe l'impétuoſité conçuë en deſcendant par le cathéſe: ce qui ſe fera ſi l'angle B eſt arrondi tant ſoit peu, afin que le globule deſcendant y puiſſe paſſer du cathéſe ſur la baſe ſans heurter.

L'Auteur du Problême (qui eſt Mr. *Jean Bernoulli* Profeſſeur à Groningue) a trouvé bon de le propoſer aux Mathématiciens, ſur-tout à ceux qui ſe ſervent des méthodes différentes de la nôtre; & il attendra leurs ſolutions juſqu'après Pâques de l'année ſuivante. Si quelqu'un en trouve la ſolution, il eſt prié de ne la point publier avant le terme, pour donner encore aux autres le tems de s'y exercer. Cependant il la pourra dépoſer entre les mains d'un tiers, & en donner avis. J'ai trouvé ce problême ſi beau, que je m'y ſuis apliqué malgré mes diſtractions; & comme nous ſommes parvenus, l'Auteur & moi, à une même ligne par voies différentes, ſans aucune communication préalable, cela marque aſſez que nous ne nous ſommes pas éloignés de la vérité.

Pour dire un mot ſur la diſpute entre deux perſonnes fort habiles, qui ſont l'Auteur des *Principes de Phyſique* publiés depuis peu, & l'Auteur des *Objections* (miſes dans le Journal du 13 d'Août & ailleurs) parce que mon hypothèſe ſert à terminer ces controverſes, je ne comprens pas comment la matiére peut être conçuë, étenduë, & cependant ſans parties actuelles ni mentales; & ſi cela eſt ainſi, je ne ſçai ce que c'eſt que d'être étendu. Je crois même que la *matiére* eſt eſſentiellement un *aggregé*, & par conſéquent, qu'il y a toujours des parties actuelles. Ainſi c'eſt par la raiſon, & non pas ſeulement par le ſens, que nous jugeons qu'elle eſt diviſée, ou platôt qu'elle n'eſt autre choſe originairement qu'une multitude. Je crois qu'il eſt vrai que la matiére (& même chaque partie de la matiére) eſt diviſée en un plus grand nombre de parties qu'il n'eſt poſſible d'imaginer. C'eſt ce qui me fait dire ſouvent que chaque corps, quel-

quelque petit qu'il ſoit, eſt un monde de créatures infinies en nombre. Ainſi je ne crois pas qu'il y ait des atomes, c'eſt-à-dire, des parties de la matiére parfaitement dures, ou d'une fermeté invincible. Comme de l'autre côté, je ne crois pas non plus qu'il y ait une matiére parfaitement fluide; & mon ſentiment eſt que chaque corps eſt *fluide* en comparaiſon des plus fermes, & *ferme* en comparaiſon des plus fluides. Je m'étonne qu'on dit encore qu'il ſe conſerve toujours une égale *quantité de mouvement* au ſens Cartéſien; car j'ai démontré le contraire, & déjà d'excellens Mathématiciens ſe ſont rendus. Cependant je ne conſidère point la fermeté, ou *conſiſtence* des corps, comme une qualité primitive, mais comme une ſuite du mouvement, & j'eſpère que mes dynamiques feront voir en quoi cela conſiſte; comme l'intelligence de mon hypothèſe ſervira auſſi à lever pluſieurs difficultés qui exercent encore les Philoſophes. En effet je crois pouvoir ſatisfaire intelligiblement à tous les *doutes* dont feu Mr. *Bernier* a fait un livre exprès: & ceux qui voudront méditer ce que j'ai donné auparavant, en trouveront peut-être déjà les moyens.

RE'PONSE DE MR. LEIBNIZ

Aux Objections que l'Auteur du Livre de la Connoiſſance de ſoi-même, a faites contre le Syſtême de l'Harmonie préétablie.

LE célébre Auteur de ces objections, qui a du mérite, & de la méditation, avouë qu'il a trouvé quelque choſe de fort ſpécieux dans le ſyſtême de l'*Harmonie préétablie*, employé pour expliquer le raport qu'il y a entre l'ame, & le corps. Que la voye de l'influence eſt inſoûtenable, & que celle des cauſes occaſionnelles paroit d'abord peu digne de Dieu, comme le faiſant agir continuellement par miracles dans un effet tout naturel; au lieu que la voye de l'harmonie préétablie marque dans le Souverain Ouvrier une habileté incomparablement plus grande. Mais il ajoûte (p. 230.) qu'un moment de réflexion lui a fait entrevoir dans ce ſyſtême des difficultés, & même des impoſſibilités, qui méritent qu'on les examine. Venons à cet examen avec lui, & voyons comment il ſe fortifie contre ce qu'il appelle le faux brillant de ce nouveau ſyſtême.

La premiére difficulté conſiſte dans cette queſtion, ſi les deux ſubſtances qui s'accordent, ſont faites l'une pour l'autre? je réponds, qu'oui; car ſi elles s'accordent, Dieu les a fait pour s'accorder. Mais on en infére que ce ſyſtême différe donc peu de celui des cauſes occaſionnelles. A la bonne

Schar St Tr 3379

Reponse aux Reflexions qui se trouvent dans le 23. Journal des Savans de cette année, touchant les Conséquences de quelques endroits de la Philosophie de Descartes. 1697

249 ff
= Schar St Tr 3361.

approchent du ſien : Je ne connois qu'*Archimède*, *Copernic*, *Galilei*, *Kepler*, *Jungius*, Mrs. *Huygens* & *Newton*, & quelque peu d'autres de cette force, auxquels on pourroit ajouter *Pythagore*, *Démocrite*, *Platon*, *Ariſtote*, *Suiſſet*, *Cardan*, *Gilbert*, *Verulamius*, *Campanella*, *Harvæus*, Mr. *Paſcal*, & quelques autres. Il eſt vrai cependant que Mr. *Deſcartes* a uſé d'artifice, pour profiter des découvertes des autres ſans leur en vouloir paroitre redevable. Il traitoit d'excellens hommes d'une maniére injuſte & indigne, lors qu'ils lui faiſoient ombrage, & il avoit une ambition démeſurée pour s'ériger en chef de parti. Mais cela ne diminuë point la beauté de ſes penſées. Bien loin d'approuver qu'on mépriſe, & qu'on paye d'ingratitude le vrai mérite, c'eſt cela que je blâme principalement en Mr. *Deſcartes*, & encore plus en pluſieurs de ſes Sectateurs, dont l'attachement mal entendu à un ſeul Auteur nourrit la prévention, & les empêche de profiter des lumiéres de tant d'autres. J'ai coutume de dire que la Philoſophie *Cartéſienne eſt comme l'antichambre de la vérité*, & qu'il eſt difficile de pénétrer bien avant, ſans avoir paſſé par-là : mais on ſe prive de la véritable connoiſſance du fond des choſes, quand on s'y arrête.

Quant à ce peu de réputation qu'on me fait l'honneur de m'accorder, je ne l'ai point acquis en refutant Mr. *Deſcartes*, & je n'ai point beſoin de ce moyen ; le Droit, l'Hiſtoire, & les Lettres y ont contribué avant que j'aye ſongé aux Mathématiques. Et ſi nôtre nouvelle Analyſe, dont j'ai propoſé le calcul, paſſe celle de Mr. *Deſcartes*, autant & plus que la ſienne paſſoit les méthodes précédentes ; la ſienne ne laiſſe pas de demeurer très-eſtimable, quoiqu'il ait été néceſſaire, pour le progrès des Sciences, de déſabuſer ceux qui la croyoient ſuffire à tout ; ce qu'on n'a pû mieux faire qu'en leur propoſant des problêmes beaux & attrayans, & même ſimples pour ceux qui en ſçavent la méthode, mais que pas un des Analyſtes à la Cartéſienne n'a pû réſoudre.

On ajoute *qu'il eſt ſurprenant que pas un Cartéſien ne m'ait répondu.* Mais je ne veux point d'un avantage qui ne m'appartient pas. On trouvera des réponſes dans les Journaux de France, & de Hollande, & même dans celui de Leipſic, auſſi-bien que mes repliques ; & ſi j'étois homme à faire fête de ces choſes, je pourrois remplir un volume des lettres qui m'ont été écrites là-deſſus par d'habiles gens, parmi leſquels il s'en trouve d'illuſtres en rang, & en mérite. J'avoüe de bonne foi de n'avoir point ſçû ce que l'Auteur de ces réflexions m'apprend : *que mes meilleurs amis publioient hautement qu'il ſeroit à ſouhaiter que je voulûſſe me renfermer dans les Mathématiques, où il dit que j'excelle, & ne me pas mêler de la Philoſophie, où je n'ai pas le même avantage.* Aſſurément ſi je l'avois ſçû, j'aurois profité de leur avis, en les priant de me déſabuſer. Cependant je ne ſçai s'il a eu de bonnes informations de leur ſentiment, & je doute que les meilleurs de mes amis euſſent mieux aimé le publier hautement, que de m'en avertir en particulier. Néanmoins comme un ami n'eſt pas toujours

jours ſur ſes gardes, je ne les en blâmerois point ; & je déclare très ſincérement, que je tiendrai ces avertiſſemens pour une marque d'amitié, pourvû qu'on les accompagne de quelque choſe, qui me puiſſe inſtruire, & redreſſer. Et ſi l'Auteur anonime des réflexions, qui paroit très capable de me donner de bons avis, en vouloit prendre la peine, ſoit en public ou plutôt en particulier, (afin qu'il ne penſe point que je cherche tant à faire du bruit) il ſeroit en cela comme le meilleur de mes amis, & il éprouveroit ma docilité. Je pourrois cependant produire des lettres de perſonnes excellentes, & célébres, qui ont eu de la peine à ſoufrir que je m'appliquaſſe aux Mathématiques, & qui me conſeilloient de pouſſer plutôt mes méditations de Philoſophie ; comme il y en a eû d'autres en plus grand nombre, & de plus d'autorité, qui me rappelloient aux matiéres de droit, & d'hiſtoire.

Venons maintenant au fond de nôtre diſpute. Je ne ſuis pas le premier qui ai blâmé Mr. *Deſcartes* d'avoir rejetté la recherche des cauſes finales. Outre le R. P. *Malebranche*, feu Mr. *Boyle* l'a fait avec beaucoup de zéle, & de ſolidité ; ſans parler de quantité d'autres Auteurs graves, moderés, & bien intentionnés, & qui d'ailleurs faiſoient grand cas de Mr. *Deſcartes*. On répond ici, qu'il a banni les cauſes finales de la Phyſique, & qu'il a eu raiſon de le faire ; mais qu'il auroit eu tort, s'il les avoit bannies de la morale : *Car tout le bien & tout le mal de nos actions libres dépend de leur fin.* Cette réponſe eſt ſurprenante. Il ne s'agit pas de nos actions libres, de Dieu & de ſa ſageſſe, qui paroit dans l'ordre des choſes, que Mr. *Deſcartes* ne devoit point négliger. Et la réponſe bien loin de l'excuſer le chargeroit, s'il étoit vrai, que ſelon lui les cauſes finales n'appartiennent qu'à nos actions libres. Mais je ſuppoſe que ce n'eſt pas le ſentiment de l'Auteur des réflexions, ni celui de Mr. *Deſcartes*. Cependant ſon ſilence pouvoit nuire contre ſon intention. Il ne vouloit point ſe ſervir de ce moyen pour prouver l'exiſtence de Dieu ; on peut l'excuſer là-deſſus, quoique pluſieurs l'ayent blâmé pour cela : mais il n'a pas bien fait de paſſer par-tout ailleurs un point ſi important, qui devoit être mis en uſage dans quelques endroits de ſes principes de Philoſophie. Si Dieu eſt Auteur des choſes, & s'il eſt ſouverainement ſage, on ne ſçauroit aſſez bien raiſonner de la ſtructure de l'Univers, ſans y faire entrer les vües de ſa ſageſſe, comme on ne ſçauroit aſſez bien raiſonner ſur un bâtiment, ſans entrer dans les fins de l'Architecte. J'ai allégué ailleurs un excellent paſſage du Phédon de *Platon*, (qui eſt le Dialogue de la mort de *Socrate*) ou le Philoſophe *Anaximandre*, qui avoit poſé deux principes, un eſprit intelligent, & la matiére, eſt blâmé pour n'avoir point employé cette intelligence, ou cette ſageſſe dans le progrès de ſon ouvrage ; s'étant contenté des figures, & des mouvemens de la matiére : & c'eſt juſtement le cas de nos Philoſophes modernes trop matériels.

LETTRE DE Mr. LEIBNIZ

AU PERE BOUVET, A PARIS.

Des Cartésiens : De la Philosophie Pratique : De la Physique, & de la Médecine. 1697.

JE vois que quantité d'habiles gens croyent qu'il faut abolir la *Philosophie des Ecoles*, & substituer une toute autre à sa place, & plusieurs veulent que ce soit la *Cartésienne*. Mais après avoir tout pesé, je trouve que la Philosophie des Anciens est solide, & qu'il faut se servir de celle des modernes pour l'enrichir, & non pas pour la détruire. J'ai eu bien des contestations là-dessus avec des habiles Cartésiens, & je leur ai montré par les Mathématiques mêmes, qu'ils n'ont point les véritables loix de la nature, & que pour les avoir il faut considérer dans la nature non-seulement la matiére, mais aussi la force ; & que les formes des Anciens ou *Entelechies* ne sont autre chose que les forces : & par ce moyen je crois de réhabiliter la Philosophie des Anciens ou de l'Ecole, dont la Théologie se sert si utilement, sans rien déroger aux découvertes modernes, ni aux explications mécaniques, puisque les mécaniques mêmes supposent la considération de la force. Et il se trouvera que rien n'est plus propre que la force dans les phénomènes des corps, à donner de l'ouverture pour la considération des causes spirituelles, & par conséquent à y introduire les hommes, qui sont enfoncés dans les notions matérielles, comme seront sans doute les Chinois. Ainsi je crois d'avoir rendu quelque service à la Religion, tant en cela, qu'en ce que j'espère que cela contribuera beaucoup à arrêter le cours d'une Philosophie trop matérielle, qui commence à s'emparer des esprits, au lieu que je montre, que les raisons des règles de la force viennent de quelque chose de supérieur.

La véritable Philosophie pratique (*vera non simulata Philosophia*, comme disent nos Jurisconsultes Romains) consiste plutôt dans les bons ordres pour l'éducation & pour la conversation & socialité des hommes, que dans les préceptes généraux sur les vertus & devoirs.

Je viens à la *Physique*, & je comprens maintenant sous ce nom toutes les notices expérimentales des choses corporelles, dont on ne peut pas encore donner la raison par les principes géométriques ou mécaniques. Aussi ne les a-t-on point pû obtenir par la raison & *à priori*, mais seulement par l'expérience & la tradition.

La *Médecine* est la plus nécessaire des sciences naturelles. Car de même que la Théologie est le plus haut point de la connoissance des choses qui regardent l'esprit, & qu'elle renferme la bonne morale & la bonne politique, on peut dire que la Médecine aussi est le plus haut point & comme le fruit principal des connoissances du corps par rapport au nôtre. Mais toute la science physique, & la Médecine même, a pour dernier but la gloire de Dieu & le bonheur suprême des hommes ; car en les conservant elle leur donne le moyen de travailler à la gloire de Dieu.

LETTRE DE Mr. LEIBNIZ A UN AMI. 1695.

Sur le Cartésianisme.

C'EST depuis quelque tems que j'ai des démêlés avec Messieurs les Cartésiens. Car les ayant attaqué dans leur fort, c'est-à-dire, dans les Mathématiques, où j'ai montré, combien la Géométrie Cartésienne étoit bornée ; & ayant fait voir de plus, combien leurs règles sur la force mouvante sont mal entenduës, j'ai entrepris en même tems de réhabiliter en quelque façon l'ancienne Philosophie, comme l'on pourra juger par ce que Mr. *Pelisson* a fait imprimer. Car quoique je demeure d'accord, que le détail de la nature se doit expliquer mécaniquement, il faut, qu'outre l'étenduë on conçoive dans le corps une force primitive, qui explique intelligiblement tout ce qu'il y a de solide dans les formes des écoles.

Il m'arriva un jour de dire, que le *Cartésianisme* en ce qu'il a de bon n'étoit que l'antichambre de la véritable Philosophie. Un homme de la compagnie qui fréquentoit la Cour, qui avoit de la lecture, & qui se mêloit même de raisonner sur les sciences, poussa la figure jusqu'à l'allégorie, & peut-être un peu trop loin ; car il me demanda là-dessus, si je ne croyois point, qu'on pourroit dire sur ce pied là, que les anciens nous avoient fait monter l'escalier, que l'école des modernes étoit venuë jusques dans l'antichambre, qu'il me souhaitoit l'honneur de nous introduire dans le cabinet de la nature ? Cette tirade de parallèles nous fit tous rire ; & je lui dis, Vous voyez, Monsieur, que vôtre comparaison a réjouï la Compagnie ; mais vous ne vous êtes point souvenu, qu'il y a la chambre d'audience entre l'antichambre & le cabinet, & que ce sera assez si nous obtenons audience, sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur.

Über eine in Gotha aufgefundene Abschrift des von S. König in seinem Streite mit Maupertuis und der Akademie veröffentlichten, seinerzeit für unecht erklärten Leibnizbriefes.

Von Dr. Willy Kabitz
in Breslau.

Vorgelegt von Hrn. Erdmann.

Bekanntlich ist es bisher nur gelungen, für drei der vier von S. König im »Appel au public« (Leiden 1752[1]) veröffentlichten und Leibniz zugeschriebenen Briefe die Echtheit außer allen Zweifel zu stellen, indem man ihre letzte Quelle in eigenhändigen Konzepten Leibnizens, welche die Kgl. und Provinzialbibliothek in Hannover aufbewahrt, nachzuweisen vermochte. Dagegen sind alle Bemühungen erfolglos geblieben, dort oder anderswo auch die Urschrift des vierten und gerade desjenigen, dessen Echtheit Maupertuis und die Akademie einst angefochten haben, ausfindig zu machen[2]. Um so mehr Interesse wird daher die Mitteilung erregen, daß sich jetzt auf der Herzogl. Bibliothek in Gotha im Cod. Chart. A. 448 und 449[3] eine Reihe Abschriften von Briefen an und von Leibniz gefunden hat, neun an Zahl

[1] Siehe den »Anhang« S. 42—68.

[2] Vgl. C. J. Gerhardt: »Über die vier Briefe, die Samuel König in dem Appel au public, Leide MDCCIII (sic!) veröffentlicht hat« (Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1898, S. 422ff.). Ferner zum Streit um die Echtheit: E. du Bois-Reymond, »Maupertuis« (ebenda 1892, S. 420ff.), H. Diels, »Festrede« (ebenda 1898, S. 64ff.) und A. Harnack, »Geschichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin«, Berlin 1900, I, 1, S. 333ff.).

[3] Dieser Kodex enthält auch sonst fast ausschließlich Leibnitiana, und zwar, wie man auf den ersten Blick erkennt, solche Stücke, die aus dem Leibniznachlasse in Hannover stammen. Denn es handelt sich da um eine größere Zahl von eigenhändigen bzw. eigenhändig verbesserten Konzepten und Reinschriften Leibnizens zu Briefen und Abhandlungen sowie eigenhändiger Briefabfertigungen seiner Korrespondenten. Die Herzogl. Bibliothek hat diese höchst wertvollen Schätze von Johann Bernoulli III., einem Enkel Johann Bernoullis I. und Mitgliede der Berliner Akademie, erworben. Dies geht hervor 1. aus einer Notiz der Bibliothek, wonach Herzog Ernst II. am

Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Jahrgang 1913 Berlin 1913

L Soc 1716. 12 (1913.2)

und sämtlich von der Hand eines und desselben Schreibers herrührend, von denen die siebente eine Abschrift eben jenes fraglichen, inhaltlich, wie man weiß, sehr bedeutsamen Briefes, die erste und zweite außerdem Abschriften von zwei der drei andern im »Appel« gedruckten echten Leibnizbriefe und die übrigen sechs ebenfalls Abschriften echter Briefe von und an Leibniz sind. Diese letzteren gehen nämlich nachweislich auch auf Hannoversche Handschriften als ihre letzte Quelle zurück.

Ich führe hier die neun Abschriften des Gothaer Kodex der Reihe nach auf und füge ihnen die entsprechenden Drucke in Königs »Appel« und, soweit sie eben nachweisbar sind, die entsprechenden Urschriften in Hannover bei.

1. Abschrift: Bl. 131 recto bis 134 verso. Umf.: 7 Seiten 4°. Anf.: »Monsieur, Puisque vous voulés bien que je vous dise librement mes pensées sur le Cartesienisme«; Ende: »si necessaire pour être raisonnable«. Unterschrift, Datum, Angabe des Adressaten fehlen. — Druck: Appel, Anhang S. 48—57. — Urschrift: Hann. K = B. L = H., Abt. IV (Philosophie), Vol. I, 4c, Bl. 1 recto bis Bl. 4 recto. Umf.: 6½ Seiten 2°. Anf. und Ende = Abschr. Auch hier fehlen Unterschrift, Datum und Adressatenangabe. Stark korrigiertes eigenhändiges Konzept Leibnizens[1].

2. Abschrift: Bl. 134 verso bis 136 verso. Umf.: 4½ Seiten 4°. Anf.: »Monsieur, J'ay recû l'honneur de vôtre lettre, mais mon ecrit est resté chez M. Bernulli«; Ende: »Et je n'aurois garde de le souhaiter, quand je ne serois pas avec autant de zéle et de l'obligation« usw. Unterschr.: Leipnitz (sic!). Datum und Adressatenangabe nicht vorhanden. — Druck: Appel, Anhang S. 57—63. — Urschrift: Hann. K = B. L = Br. Fasz. 40 (Korrespondenz mit Pierre Bayle) Bl. 34—35.

---

26. Juli 1799 von einem Bernoulli in Köpenick eine umfangreiche Sammlung von Manuskripten gekauft hat, unter denen sich auch ein Teil des Nachlasses von J. Bernoulli I befand (vgl. auch P. Ritter, Neue Leibniz-Funde. Reisebericht. Aus dem Anhange zu den Abhandl. d. Berl. Akad. d. Wiss. vom Jahre 1904); 2. aus einem Inserate Bernoullis III vom Jahre 1796 auf dem Umschlage zum 5. Hefte des von ihm mit Hindenburg zusammen herausgegebenen mathematischen Archivs (wiederabgedruckt in R. Wolfs »Biographien zur Kulturgeschichte der Schweiz«, 2. Zyklus, Zürich 1859, S. 87 Anm.) und einer von ihm am 13. September 1798 in der Akademie gelesenen Abhandlung »Anecdotes pour servir à l'Histoire des Mathématiques« (vgl. Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres etc. MDCCXCIX et MDCCC«. A Berlin. MDCCCIII S. 39—40); endlich 3. aus dem Inhalt des Kodex selbst, welcher auch Stücke aus dem Nachlasse Bernoullis I. enthält. Auch ist zu beachten, daß sich in den zahlreichen der Gothaer Bibliothek gehörigen Bänden mit Korrespondenzen der Familie Bernoulli — ich habe 17 in Händen gehabt und durchgesehen — hin und wieder »Leibnitiana« befinden. — Woher J. Bernoulli III alle diese Leibnitiana hatte, darüber läßt sich einstweilen nichts Sicheres sagen.

[1] Vgl. Gerhardt, »Die philosoph. Schriften von G. W. Leibniz« 4, 297 ff.

Umf.: 4 Seiten 4°. Anf. und Ende = Abschr. Unterschr.: Leibniz. Datum und Adresse (»Berlin 6. Nov. 1702« und »à Mr. Bayle«) sind nachträglich von der Hand des Bibliothekars Bodemann mit Bleistift hinzugefügt. Stark korrigiertes, eigenhändiges Konzept Leibnizens, geschrieben im November 1702 an P. Bayle[1]. Es ist dies die zweite von den fünf Formen, in denen uns dieser Brief urschriftlich erhalten ist. Die ihr voraufgehende erste Form befindet sich ebenfalls in Hannover in demselben Faszikel Bl. 32—33 (stark korrigiertes Konzept von Leibniz' eigner Hand, datiert: »Berlin 6. November 1702« und adressiert: »A Mons. Bayle à Roterdam«), die ihr nachfolgende dritte Form dagegen in Gotha in demselben Foliobande Cod.-Chart. A 448 und 449, in welchem sich unsere Abschriftenserie befindet, Bl. 50—51 (korrigierte, eigenhändige Reinschrift Leibnizens vom zweiten Konzept, ohne Datum und Adresse, aber mit Unterschrift und dem Vermerk: »nicht abgangen«). Die vierte und fünfte Form sind wiederum in Hannover in dem genannten Fasz. 40 des Leibnizbriefwechsels Bl. 16 bis 17 (neues teilweise korrigiertes Konzept[2] von Leibnizens Hand ohne Datum, Adresse und Unterschrift, mit dem Vermerk: »nicht abgangen«) und Bl. 7 (wahrscheinlich Auszug aus der Abfertigung, eigenhändig, adressiert »a M. Bayle«, datiert »Berlin 5 xbr 1702«, ohne Unterschrift).

3. Abschrift: Bl. 137 recto bis 140 recto. Umf.: 6½ Seiten 4°. Anf.: »Monsieur, Je suis trés persuadé de ce que vous dites que vous ne souhaités rien tant que de rendre justice«; »Ende: je ne manqueray pas de vous les eclaircir et d'embrasser toutes les occasions de vous temoigner avec combien de respect« usw. Unterschr.: D. Papin. Datum: »de Cassell ce 29.e Novemb. 1695«. — Urschrift: Hann. K = B. L = Br. Fasz. 714 (Korrespondenz mit Papin) Bl. 41, 44, 42—43. Umf.: 7¾ Seiten 4°. Anf., Ende, Unterschr., Datum = Abschr. und wie diese ohne Adresse. Eigene Abfertigung Papins, gerichtet an Leibniz.

4. Abschrift: Bl. 140 recto bis 144 recto. Umf: 8½ Seiten 4°. Anf.: »Monsieur, Je suis si eloigné de me preparer à quitter l'opinion que je defens«; Ende: »puisque cela n'empeche pas que le public ne vous demeure éternellement redevable de quantité de belles et utiles decouvertes. Je suis« usw. Unterschr.: D. Papin. Datum: »à Cassel ce 15.e Janvier 1696«. Ohne Adresse. — Urschrift: Hann. K = B. L = Br. 714 Bl. 47, 52, 48—49, 50—51. Umf.: 10½ Seiten 4°. Anf., Ende, Unterschr., Datum = Abschr. Adresse: A Monsieur / Monsieur Leibniz conseiller / de S. A. E. de Hanovre / A Hanovre /. Eigenhändige Abfertigung Papins.

[1] Vgl. Gerhardt, a. a. O. 3, 65 ff.
[2] Vgl. Gerhardt, a. a. O. 3, 69 ff.

5. Abschrift: Bl. 144 verso bis 147 verso. Umf.: $6\frac{1}{4}$ Seiten 4°. Anf.: »Monsieur! Je voy que la derniere lettre, que j'ai reçûe de vôtre part va à des expressions un peu aigrés«; Ende: »Je ne scaurois croire, que vous ne soyés disposé vous même à me rendre justice la dessus, comme j'ay toujours fait profession de reconnoitre vôtre grande merite étant avec zele« usw. Unterschr.: Leibnitz. Datum: »Hannover ce 24.e Janvier 1696«. Adressatenangabe nicht vorhanden. — Urschrift: Hann. K = B. L = Br. 714 Bl. 53—54. Umf.: 4 Seiten 2°. Anf., Ende, Datum = Abschr. Unterschr. und Adresse fehlen. Von Leibniz korrigierte Reinschrift eines Schreibers, Antwort auf den vorhergehenden Brief Papins.

6. Abschrift: Bl. 147 verso bis 151 verso. Umf.: $8\frac{1}{2}$ Seiten 4°. Anf.: »Monsieur! J'ay beaucoup de deplaisir que vous ayez crû voir de l'aigreur dans les expressions de ma derniere lettre«; Ende: »Quoyqu'il en soit je vous puis assurer que je conserveray toujours la haute estime et le respect qui sont deubs à vos belles et grandes qualitez et que je feray toujours gloire d'étre« usw. Unterschr.: D. Papin. Datum: »De Cassel ce 9e fevrier 1696.« Ohne Adresse. — Urschrift: Hann. K = B. L = Br. 714 Bl. 55, 59, 56—57, 58. Umf.: $9\frac{3}{4}$ Seiten 4°. Anf., Ende, Unterschr., Datum = Abschr. und wie diese ohne Adresse. Eigenhändige Abfertigung Papins, Erwiderung auf den vorhergehenden Brief Leibnizens.

7. Abschrift: Bl. 152 recto bis 155 verso. Umf.: $7\frac{1}{2}$ Seiten 4°. Anf.: »Monsieur! Je suis charmé d'aprendre que vous soyés retabli de l'Incommodité dont vôtre derniere faisait mention; Ende: »et de m'envoyer de tems en tems de quoi orner nos miscellanea. J'ay l'honneur détre trés parfaitement« usw. Unterschr.: Leibniz. Datum: »à Hannover le 16.e d'8bre 1707. Ohne Adresse. — Druck: Appel, Anhang S. 42—48. — Urschrift nicht aufgefunden.

8. Abschrift: Bl. 156 recto bis 158 recto. Umf.: $4\frac{1}{3}$ Seiten 4°. »Amplissimo Viro / Godefrido Guiljelmo Leibnitzio / S. P. / B. D.e Volder.« (Überschrift). Anf.: »Haereo anceps, num mentem tuam rité percipiam«; Ende: »Cui si medelam adhibeas, rem mihi certe longe gratissimam feceris. Vale«. Datum: »Ludg. Batav. ad XXV. Julii CIƆIƆCCII.« — Urschrift: Hann. K. = B. L = Br. 967 (Korrespondenz mit de Volder) Bl. 59—60. Umf.: $2\frac{1}{2}$ Seiten 4°. Überschr., Anf., Ende, Datum = Abschr. Eigenhändige Abfertigung de Volders[1].

9. Abschrift: Bl. 158 verso bis 161 recto. Umf.: $5\frac{3}{4}$ Seiten 4°. »Illustri Viro / Godefrido Guilelmo Leibnitio (S. P.) B. D.e Volder.« (Überschrift). Anf.: »Nihil mihi inopinatum magis accidit, quam quod

[1] Vgl. Gerhardt, a. a. O. 2, 241 f.

Vollst. Sammlung aller Schriften, die neulich über das vorgebliche Gesetz der Natur, von der kleinsten Kraft, in den Mitteilungen der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Königl. in Holland, u. und anderen mehr, französische hinaus. Morgenstern ins Deutsche übersetzt. Rationale de mensura virium

Leipzig, bey Bernhard Christoph Breitkopf.

1753

[u. 2. Auflage im selben Jahre]

erschien

S. 245 — 252

post paucorum dierum moram receperim a Clariss: Baylo tuum illud ad ejus objectiones scriptum«; Ende: »Quae quid fiat (sic!) et ubi reperiantur scire aveo. Etenim (sic!) vale«. Datum: »Lugd.: Batav: ad: VII. Octobr. CIƆIƆCCII.« — Urschrift: Hann. K = B. L = Br. 967 Bl. 61—62. Umf.: 3½ Seiten 4°. Überschr., Anf., Ende, Datum = Abschr. Eigenhändige Abfertigung de Volders[1].

Leider hat sich nun bis jetzt noch nicht ermitteln lassen, wer die Gothaer Abschriften verfertigt hat oder auf wessen Veranlassung sie verfertigt worden sind. Ihre ganze Beschaffenheit läßt darauf schließen, daß sie von einem gewöhnlichen Schreiber stammen, dem es an gehöriger Sprach- wie Sachkenntnis gemangelt hat. Textverstümmelungen in der ersten, vierten und sechsten Abschrift durch Auslassung von mehreren Worten, ja sogar von Sätzen, die sich nicht daraus erklären lassen, daß der Abschreiber hier, wie das ja so häufig vorkommt, versehentlich von einer Zeile seiner Vorlage in eine der nächsten übergesprungen ist, machen es überdies sehr wahrscheinlich, daß die Gothaer Abschriften nicht unmittelbar, sondern mittelbar auf die betreffenden Hannoverschen Urschriften zurückgehen. Wir haben uns also eine andere Abschriftensammlung als Zwischenquelle zwischen diesen und jenen zu denken.

Was sodann das Verhältnis der ersten, zweiten und siebenten Gothaer Abschrift zu den bezüglichen Drucken in Königs »Appel« anbelangt, so ergibt ein genauer Vergleich derselben in der Interpunktion, der Schreibung und dem Wortlaute des Textes derartige Abweichungen, daß man annehmen muß, jene sind unabhängig von diesen wie auch umgekehrt. Anderseits zeigen die erste und zweite Abschrift und die bezüglichen Königschen Drucke verglichen mit den Hannoverschen Urschriften so auffallende Übereinstimmungen in ihren Differenzen von diesen, daß man sich zu der Annahme genötigt sieht: sie beruhen auf ein und derselben Zwischenquelle.

Alles in allem macht unser Befund es also wahrscheinlich, daß die in Gotha aufgefundene Abschrift des fraglichen Leibnizbriefes und der entsprechende Druck im »Appel« durch eine gemeinsame Zwischenquelle auf eine früher in Hannover vorhanden gewesene Urschrift als ihre letzte Quelle zurückgehen. Es wird nun die Aufgabe sein, der vermuteten Zwischenquelle auf die Spur zu kommen[2].

---

[1] Vgl. Gerhardt, a. a. O. 2, 244ff.

[2] König hat nach seiner einwandfrei beglaubigten Angabe (s. »Appel« S. 89f. und Anhang S. 34) Abschriften benutzt, die er von Samuel Henzi 1745 aus Neufchâtel bekommen hatte. Woher Henzi sie hatte, wissen wir nicht. Jedenfalls ist er nicht etwa der Schreiber der Gothaer Abschriften, wie ein Vergleich derselben mit seiner

Ich möchte diesen Bericht nicht schließen, ohne einen Irrtum C. J. Gerhardts[1] zu berichtigen. Er hat wahrscheinlich zu machen gesucht, daß der fragliche Leibnizbrief an Varignon gerichtet gewesen ist. Aber seine Hypothese kann einer strengen Prüfung nicht standhalten.

Es liegt uns ein Brief Leibnizens an Varignon vom 12. August 1707 vor[2], welcher beginnt: »Comme je dois partir pour Bronsvic, je reponds à la haste à l'honneur de votre lettre et me conjouis premierement avec vous et avec nos amis sur votre heureuse reconvalescence. Il faudra se bien menager de peur de recheute, et sour tout se moderer en fait de meditations. J'ay parcouru la partie generale de votre discours sur les resistences, ou il n'y a rien à dire dans le fonds. Il y a seulement certaines expressions, que j'aurois changées, si j'avois en à parler de cette matiere.« Dies letztere wird dann näher dargelegt. Varignon erwiderte darauf aus Paris am 3. September 1707[3]: »Votre lettre du 12. Aoust me fut rendue il y a 10 jours par le P. Lelong. Je vous rend mil graces de la part que vous voulez prendre à ma santé: je prie Dieu d'en conserver une aussi pretieuse que la vôtre.« Der weitere Inhalt des Briefes bezieht sich auf die von Leibniz an Varignons Abhandlung gemachten Ausstellungen. Der nächste uns erhaltene Brief der Korrespondenz ist wieder ein Brief Varignons aus Paris vom 16. März 1708[4]; er ist die Antwort auf einen Brief Leibnizens vom 1. März 1708, von dem sich bislang weder ein Konzept noch eine Abschrift noch etwa die Abfertigung selbst gefunden hat. Varignon beginnt: »Voila le Reverend Pere Lelong qui se donne la peine de m'aporter lui même votre lettre du 1 Mars. Et comme le paquet de ce qu'il vous écrit n'est point encore fermé, je me hate de vous remercier de la bonne opinion que vous avez de ce que j'ai eu l'honneur de vous écrire dans ma derniere sur les mouvemens.« Der ganze Inhalt dieses Schreibens läßt vermuten, daß der uns fehlende Brief Leibnizens vom 1. März 1708 die Antwort bildete auf Varignons Brief vom 3. September 1707. Wir haben somit keinen triftigen Grund, zwischen diesen beiden letztgenannten Briefen noch einen weiteren Brief Leibnizens an Varignon anzunehmen, am wenigsten aber, wie Gerhardt wollte, den in Frage

uns in seinem Briefwechsel mit Bodmer auf der Züricher Stadtbibliothek erhaltenen Handschrift beweist. Möglicherweise findet sich aber die gesuchte Zwischenquelle, auf welche die Henzischen und die Gothaer Abschriften zurückgehen, noch irgendwo in der Schweiz.

[1] In der oben S. 632, Anm. 2 zitierten Abhandlung S. 422—427.

[2] Vgl. Gerhardt, »Leibnizens mathematische Schriften«, Halle 1859, 4, 158 ff.

[3] Gerhardt, a. a. O. 4, 161 ff.

[4] Gerhardt, a. a. O. 4, 164 ff.

stehenden Brief Leibnizens vom 16. Oktober 1707. Denn dieser läßt sich seinem Inhalte nach gar nicht in die Korrespondenz der beiden Männer in diesem Zeitraum einfügen. Erstens nimmt er mit keiner Silbe auf Varignons Auseinandersetzungen über die Widerstände im Mittel in seinem Brief vom 3. September 1707 Bezug. Zweitens beantwortet er Fragen, die dort gar nicht gestellt sind, z. B. die Frage nach dem Prinzip der Kontinuität. Drittens beginnt er mit dem Ausdruck der Freude über die Wiederherstellung des Adressaten von einer Unpäßlichkeit, von der er (der Adressat) Leibniz in seinem letzten Briefe Mitteilung gemacht habe. Von einer Unpäßlichkeit ist aber in jenem Briefe Varignons nicht die Rede. Vielmehr dankt dieser dort für die Teilnahme, die Leibniz in seinem Briefe vom 12. August 1707 an seiner Genesung bekundet hat. Und würden wir nun, um uns all dieses verständlich zu machen, unsere Zuflucht zu der Auskunft nehmen, Varignon habe am Ende zwischen dem 3. September und 16. Oktober 1707 noch einen anderen Brief geschrieben, der aber verloren gegangen ist, so bliebe immer noch eine Stelle in dem in Frage stehenden Brief, für die Gerhardt gänzlich die Erklärung schuldig geblieben ist, aus dem einfachen Grunde, weil sie sich in bezug auf Varignon nicht erklären läßt. Leibniz schreibt nämlich: »Je vous ai témoigné dans ma précedente, combien je suis aise que vous soyiez aussi content de votre place, que ceux qui vous l'ont conférée le sont de vous. J'espère que cet heureux commencement sera suivi d'autres agrémens, auquels je me ferai un plaisir de contribuër toutes les fois que j'en aurais l'occasion.« Gerhardt hat sich dieser Stelle gegenüber mit folgender Bemerkung abgefunden: »Der vorausgehende Brief Leibnizens vom 12. August 1701 (vielmehr 1707) enthält nur den Glückwunsch, betreffend die Wiederherstellung Varignons. Von dessen Stellung ist nicht die Rede; früher in einem Briefe vom 23. Mai 1702 (!!) meldet Varignon, daß er ‚Professeur des Mathematiques au College des quatre nations' sei.«

Die Frage nach dem Adressaten des fraglichen Leibnizbriefes ist somit noch eine offene. Es ist bisher auch noch nicht gelungen, diesen Brief mit voller Bestimmtheit als Glied in einen andern der vorhandenen gedruckten oder ungedruckten Briefwechsel einzufügen.

Leibnitii Opera Omnia (ed.) Ludovici Dutens, I, Genevae 1768

Tentaminum Theodicae, de bonitate Dei, libertate hominis, et origine mali, tantorina

1179

= Gehrs VI, Essais de Théodicée p. 134

Termini Legibus præscripti a Juris peritis *Fatalia* nuncupantur. Jam dici quodammodo potest, *terminum peremptorium*, ad pœnitentiam & emendationem homini præscriptum, apud Deum esse certum, apud quem omnia certa sunt. Novit Deus, quando peccator ita se obduraverit, ut posthac nihil pro illo agendum maneat reliquum; non quidem, quod possibile non sit, eum agere pœnitentiam, neque quod post certum quendam terminum neganda sit ei gratia sufficiens, gratia, quæ nunquam deest; sed quia tempus erit, ex quo ad vias salutis non ampliùs adpropinquabit. Verùm enim verò nos nunquam indicia certa habemus, ex quibus hunc terminum cognoscamus, nec unquam jus nobis competit, hominem aliquem æstimandi pro penitùs desperato; tale quid de alio statuere esset temerè judicare. Satius est sperandi nos jus habere semper, & hic, atque sexcentis aliis occasionibus, utilis est nostra ignorantia.

Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit Deus.

58. Omne futurum absque dubio determinatum est: sed, quia quo pacto determinatum, aut quid prævisum decretumque sit, ignoramus, officii nostri partes explere debemus, secundùm Rationem, a Deo nobis datam, & secundùm regulas, ab eodem nobis præscriptas: quibus peractis, animo vivere tranquillo debemus, Deoque ipsi curam eventûs committere; semper enim faciet, quod erit optimum, non in genere solùm, sed etiam in particulari, ergo illos, qui veram in ipso fiduciam collocant, hoc est, fiduciam, quæ a vera pietate, fide viva & ardente charitate, nihilo discrepat; quæque nihil nos omittere patitur eorum, quæ ratione nostri officii, divinique obsequii, a nobis proficisci queunt. Verum quidem est, nos *Deo inservire* non posse, nullius enim rei indiget: sed nostra phrasi ei *servire* dicitur, ubi *voluntatem ejus præsumtivam* exsequi conamur, concurrendo ab bonum, quod cognoscimus, & ad quod aliquid conferre possumus, nam semper credendum est, ipsum eo inclinari, donec ab eventu nobis innotescat, fortioribus eum rationibus, etsi nobis fortean incognitis, adductum fuisse ad bonum, quod quærebamus, posthabendum alteri bono majori, quod ipse sibi proposuit, quodque vel jam exsequutus est, vel certo certiùs exsequetur.

59. Hactenùs ostendimus, quomodo voluntatis actio a suis causis pendeat; nihil naturæ humanæ tam esse consentaneum, quàm hanc actionum nostrarum dependentiam, cùm alias futurum sit, ut incidamus in fatum

Dn. Cancell. Pfaffius, in *Introd. in Hist. Litt. Theol. P. II.* dum in recensendis hujusmodi controversiis occupatur; *Eja*, inquit, *quando veniet, quæso, beata illa dies, ubi gladios in vomeres, & lanceas in falces, commutabimus, atque in unam eandemque sententiam luce gloriæ omnes circumfusi descendemus.*

fatum absurdum atque intolerandum, hoc est, in *Fatum Mahumetanum*, quod omnium teterrimum est, quia prudentiam & bonum consilium evertit. Interim juvat palam facere, quo pacto dependentia ista voluntariarum actionum non impediat, quo minùs, si rem ipsam intimè scrutemur, mirabilis quædam in nobis *spontaneitas* reperiatur, quæ, rectè accepta, mentem in suis propositis ab omni cæterarum creaturarum *influxu physico* independentem efficit (yy). Hæc spontaneitas, hucusque parum cognita, quæ nostrum in actiones nostras imperium extollit quàm fieri maximè potest, consectarium quoddam est *Systematis Harmoniæ præstabilitæ*, cujus aliquam hic explicationem dare necessarium ducimus. Philosophi scholastici mutuum inter corpus & animam influxum physicum statuebant: verùm, ex quo probe ponderatum fuit, animam cogitantem, & massam extensam, nullam inter sese habere connexionem, esseque creaturas *toto genere* diversas (zz); multi recentiores nullam inter animam & corpus *commu-*

(yy) Quomodo cum negato creaturarum influxu physico, cum adserta animæ spontaneitate & independentia *cadant uno ictu omnes omnium spirituum actiones in se invicem, ubicumque sint, in terra, in cœlo, in inferno, operationes omnes angelorum, tam bonorum, quàm malorum*, uti objicitur, planè non video. De spiritu infinito nulla hic quæstio, nulla controversia est: sermo de creaturis, adeoque rebus finitis. Determinatio perceptionis s. repræsentationis animæ humanæ, juxta Recentiores, pendet a situ sui corporis organici in Universo, (est enim anima vis repræsentativa hujus Universi pro situ sui corporis) ita ut Universum repræsentet eo præcisè & tantùm modo, qui positioni corporis in mundo respondeat. Jam cùm omnes spiritus finiti secundùm eosdem corporibus suis sint induti, sicque illi agere & in nostra, & in alia, corpora possint, animâ, quod sibi res repræsentat pro sui corporis situ, etiam has actiones & operationes sibi repræsentabit, & quidem ut spirituum, ubi nec mechanismo corporum, nec soli hominum phantasiæ, nec Deo tribui possunt.

(zz) Cl. *Martin. Knutzen*, Regiom. A. 1735. d. 22. April. eruditam Commentationem Philosophicam exhibuit *de Commercio Mentis & Corporis per Influxum Physicum explicando*, in qua ex ipsis principiis Harmonistarum influxum physicum stabilire contendit. *Ad influxum*, putans, *physicum sufficere actionem mentis in simplicia corporis, & simplicium, ex quibus corpora constant, in mentem*, §. 32. *Utplurimum*, ait ibid. Auctor eruditus in adjecta nota, *offendiculo esse solet influxûs physici asoribus, quòd in eodem res omnino heterogeneæ, corpus & mens, quæ nil ferè commune habere videntur, in se invicem agere supponantur. Simplicibus autem in corpore detectis, physicus influxus non nisi actionem simplicis in simplicia, i. e. simplicis cujusdam, præstantioris naturæ ac eminentioris gradûs, in simplicia, inferiorum graduum, monadesque elementares; & contra simplicium inferiorum in quandam eminentiorem simplicem substantiam, mentem nimirum, denotat ac supponit. &c.* Arbitramur autem, hac explicatione scrupulum nondum tolli. Quando enim anima agit in simplicia, agit in ea tanquam unita, tanquam adgregata; adgregatio verò simplicium jam dicit compositum, corpus; hinc manet omninò difficultas, *animam cogitantem, & massam extensam, nullam inter se habere connexionem, esseque creaturas* toto genere *diversas*; alia res esset, si ea simplicia separatim existerent; tum enim anima, tanquam ens simplex, agere posset in id, quod itidem ens simplex salutaretur, sed tum influxui nihil prodesset; redirent namque quæstio,

VIRI ILLVSTRIS

GODEFRIDI GVIL.
LEIBNITII

EPISTOLAE

AD

DIVERSOS,

THEOLOGICI, IVRIDICI, MEDICI, PHILOSOPHICI, MATHEMATICI, HISTORICI ET PHILOLOGICI ARGVMENTI,

E MSC. AVCTORIS

CVM ANNOTATIONIBVS SVIS
PRIMVM DIVVLGAVIT

CHRISTIAN. KORTHOLTVS,

A.M. ORDINIS PHILOSOPHICI IN ACADEMIA LIPSIENSI ASSESSOR, ET COLLEGII MINORIS PRINCIPVM COLLEGIATVS.

LIPSIAE

SVMTV BERN. CHRISTOPH. BREITKOPFII.

CIↃ IↃ CC XXXIV.

(*) LIEBKNECHTI Pyrometria siue ignis mensiranda nouum ac generale specimen Giffae 1714. prodiit.

EPISTOLA CLIII.

AD

CHRISTIANVM GOLDBACHIVM,

S. Caes. Maiest. Rusticae a Consiliis iustitiae.

I. Cur globus grauis in aere cum terra quodammodo rotetur disquiritur. II. De Hanschii consilio edendorum Keplerianorum.

I. Ignosces, quod in describendo non possum esse promtissimus. Ad Tuam ratiocinationem habeo quod admoneam. Causa, cur globus grauis in aere cum terra quodammodo rotetur, atque ita, ex turri demissus, ad turris, vt sic dicam, pedem cadat, perinde ac si turris cum terra quieuisset, non in eo solo sita est, quod graue illud cum aere et tellure vnum quoddam mobile constituit, et ab aëre cum tellure moto abripitur; ita enim grave in vacuo Gerikiano cadens, non recta descendere videretur, quia in eo abripiens aer fere cessat: sed ex eo, quod globus siue ex turri demissus, siue tormento excussus, antequam in liberum aerem venisset, impetum telluris, quo nempe ipsa mouetur, iam acceperat. Et hoc etiam confirmatur GASSENDI experimentis in diss. de Motu impresso a motore translato relatis. Is enim expertus est in triremi per remiges velocissime impulsa, lapidem ex summo malo demissum recta ad pedem mali cadere, perinde ac si triremis quieuisset. Quod non potest ascribi aeri super triremem incumbenti, cui vtique tanta velocitas a triremi non imprimeretur, ut perfecte eius motum sequatur, (ne quid de vento forte aduerso dicam) neque tanta foret illa aeris de triremi recepta velocitas, vt lapidem sufficienter abripere secum possit, quod ne ventus quidem vehemens faceret. Itaque vides neque a CVFFELERO, scriptore non admodum profundi iudicii, neque a multis aliis rem satis recte fuisse explicatam.

II. Inprimis Dn. D. HANSCHIVM a me salutari peto, si adest, cuius consilium edendorum Keplerianorum valde laudo. Quum nuper Torgavia veniens Lipsiam transirem, abesse dicebatur. Vale. Dabam Hanouerae 12. Ianuar. 1712.

EPISTOLA CLIV.

I. Quem impetum lapis e malo deiectus sequitur? II. Radii lucis perfectas lineas rectas non constituunt. III. Quibus musicis proportionibus homines delectantur? IV. Vnde oritur ex musica voluptas? V. Quando rationes surdae in Musica commode locum inueniunt?

I. Certum est, quod tam globus tormento eiectus, quam lapis ex malo demissus impetum loci, ex quo exiere, (quippe iam impressum antequam exirent) sequantur, nec rationem consensus ab aere esse petendam, qui potius, si diuerso feratur motu, turbare aliquando nonnihil potest, vt in naui.

II. EIMMARTVS haud considerauit radios lucis,

lucis, ob inaequalem aeris denſitatem, adeoque mutatum multimode medium refringens, non perfectas conſtituere lineas rectas, et lineam radii mutari, mutata notabiliter aëris conſtitutione, idque maxime ſenſibile eſt in refractionibus horizontalibus, quae in experimento ipſius occurrunt.

III. Non impoſſibile eſt, eſſe alicubi animalia, quae plus quam nos Muſicae ſenſibilitatis habeant, et delectentur Muſicis proportionibus, quibus nos minus afficimur. Sed putem, maiorem ſenſuum noſtrorum ſubtilitatem magis nobis nocituram, quam profuturam, multa enim viſu, olfactu, tactu, ingrata ſenſuri eſſemus; et qui nimis ſubtilis ſenſus ſunt in Muſica, offenduntur quibusdam oberrationibus practicorum in organorum conſtructione non bene cuitabilibus, quibus tamen auditorium offendi non ſolet. Nos in Muſica non numeramus vltra quinque, ſimiles illis populis, qui etiam in Arithmetica non vltra ternarium progrediebantur, et in quibus phraſis Germanorum de homine ſimplice locum haberet: *Er kan nicht über dreyzehlen.* Nam noſtra interualla vſitata omnia ſunt rationum compoſitarum ex rationibus inter binos ex numeris primitiuis, 1, 2, 3, 5. Si paulo plus nobis ſubtilitatis daretur, poſſemus procedere ad numerum primitiuum 7. Et tales reapte dari puto. Itaque nec numerum 7. veteres refugiebant plane. Sed vix erunt, qui procedant vſque ad proximos primitiuos 11. et 13.

IV. Rationem autem conſonantiae petendam puto

puto ex congruentia ictuum. Muſica eſt exercitium arithmeticae occultum neſcientis ſe numerare animi. Multa enim facit in perceptionibus confuſis ſeu inſenſibilibus, quae diſtincta apperceptione notare nequit. Errant enim, qui nihil in anima fieri putant, cuius ipſa non ſcit conſcia. Anima igitur etſi ſe numerare non ſentiat, ſentit tamen huius numerationis inſenſibilis effectum, ſeu voluptatem in conſonantiis, moleſtiam in diſſonantiis, inde reſultantem. Ex multis enim congruentiis inſenſibilibus oritur voluptas. Vulgo vero male rem computant, qui eas tantum operationes animae tribuunt, quarum conſcia eſt. Vnde multi non tantum anterioribus philoſophis, ſed etiam Carteſianis ipſis aliisque recentioribus, velut LOCKIO et BAYLIO errores nati ſunt. Sed, vt ad rem redeamus, in octaua ſecundus ex alternis ictus vnius ictuum ſeries congruit cuiuis ictui alterius ſeriei. In quinta tertius quiſque vnius ſeriei et ſecundus alterius conſentiunt. Polygona circuli corpora regularia et alia huiusmodi licet ab acutiſſimo KEPLERO adhibita ἀπροσδιόνυσα ſunt, cum ad Arithmeticam numerorum rationalium non pertineant.

V. Rationes ſurdas non puto per ſe placere animae, niſi quando parum diſtant a rationalibus, quae placent: per accidens tamen diſſonantiae interdum placent, et vtiliter adhibentur, et ſuauitatibus vt vmbrae ordini et luci interponuntur, vt ordine poſtea tanto magis delectemur. Amicus Tuus, cuius ſchedam mecum

cum communicasti, et qui monochordum vult secare in extrema et media ratione deprehendet reuera interualla, quae ita prodeunt ad sensum fere coincidere cum sexta maiore et minore, seu si sit AB ad BC, vt BC ad CA, fore propemodum AB, BC, CA

8, 5, 3,

sexta minor sexta maior

Sunt enim sic satis propinqua, vt 809. 500. 309. ponendo $\sqrt{5}$ esse 2. 236. vel $\frac{2.236}{1000}$. et exacte omnino vt $\sqrt{5}+1$, 2, $\sqrt{5}-1$. est autem $\sqrt{5}$ vtique irrationalis paulo maior quam 2. 236, sed error est minor quam $\frac{1}{1000}$ A C B.

Itaque si quid illa sectio habet grati, mutuabitur ab his interuallis vicinis. Dabam Hanou. 17. April. 1712.

P. S. Dn. Fritschius Theodicaeam meam germanice verti vellet. Ego putem in hanc rem opus fore interprete, qui non tantum stilo nostrate valeat, sed et argumento, et meditatione delectetur, vt satis in rei interiora penetrare possit.

EPISTOLA CLV.

I. *De temperamento musico.* II. *De motu planetario ad caussas physicas reuocato.* III. *De Experimento Ramazzini felici cum successu instituendo.*

I. De temperamento Musico in operibus eruditorum olim a BANAGIO editis inuenies

nies epistolam summi viri CHRISTIANI HVGENII, quo pro more suo accuratissime rem examinauit, et commodissimam forsasse rationem adhibuit. Quanquam, vt verum fatear, paucissimi auditores minutiis illis afficiantur, & plerisque sufficiat, diuisio illa octauae in duodecim partes aequales quam, ARISTOXENO tribuunt.

II. Quomodo motus planetarii a KEPLERO inuentae per obseruationem leges ad caussas physicas reuocari possint, suppositis motibus duobus, vno grauitatis altero circulationis harmonicae, in Actis Eruditorum a me ostensum est. (*)

III. Non miror experimentum Ramazzinianum Dn. SERRARIO non statim successisse, nam nec successit statim Cl. RAMAZZINO. Certe nisi tubus satis longus, accurataque libra sit, non erit differentia sensibilis. Caeterum nemo non videt pondus, dum cadit et quatenus cadit, a libra non sustineri. Praestat autem pondus esse aqua multo grauius specifice, vt minus ab ea sustineatur, et celeritati descensus per longitudinem succurri. Potest etiam experimentum capi sine aqua, vt discrimen appareat. (**) Dabam Hanou. 6. Oct. 1712.

P. S. Elegantis Tui in Theodicaeam epigrammatis, sed erga me paulo fauentioris, D. D. HANSCHIVS me participem fecit.

(*) Conf. Acta Erud. Lipf. anni 1689. p. 82.

(**) Conf.

Die philos. Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz
herausgegeben v. C. J. Gerhardt
IV 1880 (1960)

Extrait 177/8

(Wilhelm Leibniz)

"Memoires de Trevoux", ex Mem & 52

ose tousjours
ntend p. 216
ver que celle
ées possibles
possibles, ne
pavoir de les
et deux font
de cette pro-
le contraire,
ositions sans
qu'on donne
tout parfait,
ne certitude
e l'existence
effects. Et
emonstration
ri commen-
à la rigueur

s idées ont
se trouvent
u'on conçoit
de prouver
gueres qu'à
r et distinct
onnoissance
monstrer la
é est qu'on
Ainsi ces
s sont inu-
es des logi-

XIII.

J'ay déja dit ailleurs mon sentiment sur la demonstration de l'existence de Dieu de S. Anselme, renouvellée par Descartes, dont la substance est que ce qui renferme dans son idée toutes les perfections, ou le plus grand de tous les etres possibles, comprend aussi l'existence dans son essence, puisque l'existence est du nombre des perfections, et qu'autrement quelque chose pourroit être ajouté à ce qui est parfait. Je tiens le milieu entre ceux qui prennent ce raisonnement pour un sophisme, et entre l'opinion du R P. Lamy expliquée icy, qui le prend pour une demonstration achevée. J'accorde donc que c'est une demonstration, mais imparfaite, qui demande ou suppose une verité qui merite d'être encore demontrée. Car on suppose tacitement que Dieu ou bien l'Estre parfait est possible. Si ce point étoit encore demontré comme il faut, on pourroit dire que l'existence de Dieu seroit demontrée geometriquement a priori. Et cela montre ce que j'ay déja dit qu'on ne peut raisonner parfaitement sur des idées, qu'en connoissant leur possibilité: à quoy les Geometres ont pris garde, mais pas assez les Cartesiens. Cependant on peut dire que cette demonstration ne laisse pas d'être considerable, et pour ainsi dire presomptive: car tout estre doit estre tenu possible jusqu'à ce qu'on prouve son impossibilité. Je doute cependant que R. P. Lamy ait eu sujet de dire qu'elle a eté adoptée par l'Ecole: car l'Auteur de la Note marginale remarque fort bien icy que saint Thomas l'avoit rejettée.

Reverend Père Dom François Lamy.

Quoyqu'il en soit, on pourroit former une demonstration encore plus simple, en ne parlant point des perfections, pour n'être point arresté par ceux qui s'aviseroient de nier que toutes les perfections soient compatibles, et par consequent que l'idée en question soit possible. Car en disant seulement que Dieu est un Estre de soy ou primitif Ens a se, c'est à dire qui existe par son essence; il est aise de conclure de cette definition, qu'un tel Estre, s'il est possible, existe, ou plutôt cette conclusion est un corollaire qui se tire immediatement de la definition et n'en differe presque

Studia Leibnitiana Supplementa IV. IV
Wiesbaden 1969

Leibniz' Gedanken zur Ordnung von Kirche und Staat

Von
HANS-PETER SCHNEIDER (FREIBURG i. BR.)

Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat führt in ein unwegsames Labyrinth abendländischen Verfassungsdenkens: weitgehend historisch bedingt, setzt sie zwar im Prinzip die Möglichkeit einer Abgrenzung zwischen kirchlichem und staatlichem Lebensbereich voraus, bezieht sich aber zugleich auf ein konkretes Modell wechselseitiger Zuordnung von Kirche und Staat, das entweder bereits verfassungsrechtlich normiert ist oder verfassungspolitisch verwirklicht werden soll. Die Ansicht, daß Kirche und Staat unverbunden und unabhängig einander gegenübertreten, weil geistlicher Auftrag von weltlichem Herrschaftsanspruch „toto coelo" unterschieden sei, und die Tatsache, daß sich die Kirche in der Welt, im Staate entfaltet und stets an denselben Menschen — „idem civis et christianus" — wendet, scheinen offensichtlich im Widerspruch zu stehen. So wurde im Verlauf der Geschichte die Trennung von Kirche und Staat mit der gleichen Entschiedenheit gefordert wie eine Verschmelzung zur staatskirchlichen oder kirchenstaatlichen Einheit. Das Problem blieb jedoch in seiner Vielfalt bestehen. Denn jene Wesensverschiedenheit der beiden Gemeinschaften bedingt ebenso notwendig ihre institutionelle und organisatorische Eigenständigkeit, wie andererseits die Erfüllung gemeinsamer Aufgaben und die Aktualisierung christlicher Verantwortung im politischen Prozeß zu einer funktionellen Verflechtung führen muß. Diese dialektische Spannung im Verhältnis von Kirche und Staat erkannt und vom Gedanken einer politischen Gesamtordnung[1] (respublica) her geistig erfaßt zu haben, ist ein Verdienst von Leibniz.

Die Entwicklung des Reichskirchenrechts nach dem Westfälischen Frieden wurde zunehmend bestimmt durch eine Konfessionalisierung des Kirchenbegriffs und eine Säkularisierung des Rechts- und Verfassungsverständnisses. Aus der Glaubensspaltung erwuchs jener Absolutheitsanspruch der christlichen Bekenntnisse, welcher die Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung auf dem Fundament des Landfriedens nur unter der Bedingung zuließ, daß von der

[1] Vgl. dazu KONRAD HESSE, *Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen*. In: *ZevKR* (= *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*) 11, 1964/65, S. 337—362 (insbes. S. 356—357).

„Religionsfrage tantisper abstrahiret" werde. Damit war aber im Ergebnis die Rechtseinheit der Reichseinheit geopfert. Denn von nun an traten innerhalb der Publizistik die drei Gebiete des evangelischen, katholischen und weltlich-staatlichen Rechts deutlich auseinander und brachten jeweils selbständig oder in gegenseitiger Abgrenzung eine eigene Terminologie hervor, die den „prinzipiellen Dissens" über kirchenrechtliche und verfassungsrechtliche Grundbegriffe erkennen ließ[2]. Die Einheit des Reiches indessen ruhte ebenso auf dem Fundament der „aequalitas exacta mutuaque", einer bis in die Organisationsgewalt durchgeführten Parität beider Religionsparteien mit der Möglichkeit der „itio in partes", wie auf der Garantie einer bedingten Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, die im „jus reformandi" des Landesherrn und im „jus emigrandi" der Untertanen ihren Ausdruck fand. So bildeten sich allmählich konfessionell gemischte Territorialstaaten, deren politische Existenz insbesondere vom Überzeugungswert des Toleranzgedankens und vom Erfolg der Unionsbestrebungen abhing. Betrachtet man Leibnizens Wirksamkeit vor diesem geschichtlichen Hintergrund, dann zeigt sich sehr eindrucksvoll, daß jedenfalls in der Verfassungswirklichkeit eine Überwindung konfessioneller Schranken nur dann zu erwarten stand, wenn es gelingen konnte, sie durch eine sachgerechte Zuordnung von Kirche und Staat verfassungstheoretisch vorzubereiten.

I.

In einer Zeit, da die staatskirchenrechtliche Diskussion noch ausschließlich vom völkerrechtlichen Souveränitätsdenken beherrscht war, suchte Leibniz den Ort juristischer Kommunikation zwischen Kirche und Staat schon im Bereich des „gemeinen öffentlichen Rechts". Zu Beginn des 17. Jahrhunderts von den Staatsrechtsgelehrten Arumaeus und Limnaeus erstmals eingehend behandelt, bot das Gebiet des „jus publicum commune" nicht nur den Vorzug der Offenheit einer jungen Wissenschaft, es ermöglichte Leibniz vor allem die Verknüpfung wesensverschiedener Ordnungen im öffentlichen Bereich unter gemeinrechtlichen Vorzeichen[3]. Als unentbehr-

[2] So MARTIN HECKEL, *Zur Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts von der Reformation bis zur Schwelle der Weimarer Verfassung*. In: *ZevKR* 12, 1966, S. 12—18.

[3] „Necesse est enim quaedam jura publica esse communia, quae in utraque civitate obtinere debeant". (LEIBNIZ, *Tit. I De Justitia et Jure* [1677—1678] Grua II, 616). — Zur Problematik in der Gegenwart vgl. PETER HÄBERLE, *„Gemeinrechtliche" Gemeinsamkeiten der Rechtsprechung staatlicher und kirchlicher Gerichte?* In: *JZ* (= *Juristenzeitung*) 1966, S. 384—389.

liches Bindeglied erwies sich – schon im Denkansatz – die überlieferte Naturrechtslehre: denn das „jus naturae" – durch Grotius weitgehend säkularisiert – begründete und begrenzte auch das Verhältnis von Kirche und Staat auf dem einheitlichen Fundament des Sozialrechts (jus societatis) durch ein System der Koordination gleichberechtigter „natürlicher Gemeinschaften"[4].

Zugleich hatte sich im protestantischen Aristotelismus die Erkenntnis durchzusetzen vermocht, daß der von der „philosophia practica" rezipierte Verhaltenskanon Ulpians (neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste vivere) auch den natürlichen Rechtsgrund des „jus publicum commune" enthalte. Fast unverändert übernahm Leibniz aus den Schriften Boeclers, Rachels, Veltheims und Zentgravs die Lehre von den drei „Stufen" des natürlichen Rechts und ordnete das „jus publicum commune" dem mittleren Naturrechtskreis zu: gestützt auf die vom Prinzip der „justitia commutativa" bestimmten, dem weltlichen Rechtsfrieden dienenden Normen des „jus strictum" und eingefügt in die von der „justitia universalis" erfaßten, göttlicher Weisung entsprechenden Gebote der „pietas", folgte das gemeine öffentliche Recht dem leitenden Grundsatz des „Suum cuique" innerhalb der „justitia distributiva" und blieb damit an die Regeln der materialen Rechtsgleichheit und Billigkeit gebunden[5]. Erst im Zusammenhang mit dem Entwurf seiner Substanzmetaphysik erweiterte und vertiefte Leibniz das traditionelle Naturrechtssystem und entwickelte als Teilgebiet der „Jurisprudentia universalis" eine allgemeine Sozialethik, deren Pflichtenordnung nicht nur den naturrechtlichen Kern des gesamten privaten und öffentlichen „jus humanum" bildete, sondern als „jus divinum naturale" auch die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen erfüllte, welche Leibniz später ein „moralisches Reich der Gnade" nannte[6].

[4] *Die natürlichen Gesellschaften* (um 1678), abgedruckt bei G. W. Leibniz. *Textes inédits*. Ed. Gaston Grua. Paris 1948. Bd II, S. 600–603. Vgl. auch das Fragment *Vom Naturrecht*, abgedruckt bei Gottschalk Eduard Guhrauer, *Leibnizens deutsche Schriften*. I. 1838. S. 414–419.

[5] Leibniz, *Codex Juris Gentium diplomaticus* (1693), Praefatio. – Ebenso schon in der *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae* (1667), abgedruckt in Leibniz, *Sämtliche Schriften u. Briefe*. Hrsg. v. d. Preuß. (später: Dt.) Akademie d. Wiss. Bd 1 ff. 1923 ff. (abgekürzt: A), Reihe VI, Bd 1, S. 343–344.

[6] Vgl. *Monadologie* (1714) § 87, abgedruckt bei G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*. Hrsg. v. C. I. Gerhardt. Bd 6 (1965) S. 622. – *Principes de la Nature et de la Grace* (1714) § 15, ebenda S. 605.

Diese rechtsphilosophische Grundlegung des „jus publicum commune" in der überlieferten aristotelischen Naturrechtstheorie bot Leibniz die Möglichkeit, den Begriff des öffentlichen Rechts über den weltlich-bürgerschaftlichen Bereich der „civitas" hinaus auf die christlich-bruderschaftliche Ordnung der „ecclesia" zu übertragen. Denn die im Gedanken der „justitia distributiva" enthaltenen Rechtsgrundsätze der Billigkeit (aequitas) und Nächstenliebe (caritas) entfalteten ihre normative Kraft gleichermaßen in Kirche und Staat. Wie das weltliche Gemeinwesen für die Sicherheit und Wohlfahrt seiner Bürger sorge und aufgrund geeigneter Gesetze alle Lasten und Vergünstigungen jeweils dem individuellen Vermögen oder Bedürfnis entsprechend zu verteilen habe, so verhelfe die Kirche den Christen zur ewigen Glückseligkeit und müsse, ihrem Heilsauftrag folgend, Sünder bestrafen und Gerechte belohnen je nach dem Maß persönlicher Schuld oder Glaubensbereitschaft[7]. In diesem Sinn verstand Leibniz das „jus publicum commune" als ein Stück gemeinsamen Verfassungsrechts von Kirche und Staat, als Teil einer öffentlichen Gesamtordnung innerhalb der „respublica"[8].

Die integrierende Wirkung des gemeinen öffentlichen Rechts zeigt sich besonders klar im Hinblick auf seinen Gegenstand: die Hoheitsgewalt (summa potestas). Schon bei der Auseinandersetzung mit Hobbes hatte Leibniz vor den Gefahren einer ideologischen Abstraktion politischer Herrschaft gewarnt und die Lehre von der Einheit der Staatsgewalt in der Erkenntnis abgelehnt: „Summa potestas ambiguum est quiddam"[9]. Seitdem bemühte er sich, jenen ebenso komplexen wie unbestimmten Begriff der staatlichen Souveränität vom Gedanken des „jus publicum" her zu erfassen und seinen normativen Sinngehalt in ein materiales System einzelner Hoheitsrechte zu übertragen. Auf dem Boden der vom „jus publicum" konstituierten öffentlichen Gesamtordnung trat damit neben die allgemeine Gesetzgebungskompetenz, die Rechtsprechungshoheit und das Abgabenprivileg auch die Kirchengewalt (potestas ecclesiastica)[10]. Im Gegensatz zu Bodin und Hobbes wies Leibniz diese „jura summae potestatis" jedoch nicht dem souveränen Volk oder einem absoluten Herrscher zu, der die Einheit der Staatsgewalt persönlich symbolisierte, sondern sah darin stets verschiedene Befug-

[7] *Tractatio* (nach 1690–1695?), abgedruckt bei Grua II, S. 801.

[8] *Nova Methodus*, Pars II, § 20 (A VI, i, 306).

[9] Leibniz, *Caesarini Fuerstenerii De Jure Suprematus ac Legationis Principum Germaniae* (1677), Praefatio.

[10] *Caesarinus Fuerstenerius*, Cap. XIX.

nisse einer Regentschaft innerhalb der „respublica", deren sachgerechte Ausübung jeweils getrennten Organen (Kaiser, Reichstag, Fürsten oder Papst, Konzil und Bischöfen) anvertraut war. Leibniz suchte also nicht nach einem fiktiven Träger der Hoheitsgewalt, sondern fragte konkret nach ihrer Entstehung, Begründung und Verfaßtheit: „Jus publicum stricte dictum agit de reipublicae forma, seu constitutione summae potestatis"[11]. Dieses im Naturrecht wurzelnde, funktionale Vorverständnis öffentlicher Herrschaft führte bei Leibniz schließlich zur Auflösung überlieferter Souveränitätsvorstellungen und ermöglichte die Zuordnung von geistlichem und weltlichem Lebensbereich innerhalb eines Gemeinwesens, ohne den Heilsauftrag der Kirche zu verkennen oder die Aufgaben des Staates zu verfehlen.

II.

Betrachtet man zunächst die Ordnung der Kirche, so kommt darin deutlich das „dialektische" Wesen christlicher Existenz „in dieser Welt", aber nicht „von dieser Welt" zum Ausdruck. In Fragen der äußeren Kirchenorganisation folgte auch Leibniz den naturrechtlichen Anschauungen des „Kollegialismus", die — gestützt vom Sozialvertragsprinzip — den Begriff der „ecclesia" auf alle religiösen Vereinigungen ausdehnten, in welchen sich Menschen zur Verehrung Gottes aus freiem Entschluß versammelten. Insofern unterschied die Kirchen nichts von anderen gesellschaftlichen Verbänden: Leibniz nannte bei der Aufzählung sozialer Gruppen neben der Ehe, der Familie, dem Haushalt, dem Arbeitsverhältnis und dem Staat als „sechste natuerliche Gemeinschafft" auch die „Kirche Gottes"[12]. — Ihrem inneren Wesen nach bildete die Kirche jedoch für Leibniz eine „societas fidelium", eine Glaubenseinheit, deren eschatologischer Bezug jede vertragliche Verfügung über den Gegenstand des Bekenntnisses ausschloß. Im „jus divinum" gründend, zeugt die Kirche als Tauf-, Gebets- und Abendmahlsgemeinschaft von der Königsherrschaft Christi in der Welt[13] und dient im praktischen Glaubensvollzug dem göttlichen Heilsplan. Dabei treten die Wortverkündigung und die Sakramentsverwaltung in den Mittelpunkt kirchlicher Ordnung. Soweit diese Kernbereiche des Kirchenrechts

[11] *Tractatio* (Grua II, 801). [12] Vgl. Anmerkung 4.

[13] *Caesarinus Fuerstenerius*, praef.: „Sic enim Christus regnat, vincit, imperat: cum plerosque Occidentis populos studiosa pietate se Ecclesiae summisisse historiae ostendant. Nec disputo, an haec juris divini sint."

überhaupt einer positiven Regelung bedurften, gewährte Leibniz der Kirche einen Raum eigenverantwortlicher Gestaltungsfreiheit (libertas ecclesiastica) unabhängig vom Staat. Eine Grenze fand die Freiheit der Kirche nur am Bekenntnisstand und im Gewissen des einzelnen.

Diese Feststellung bewahrt vor einem verbreiteten Mißverständnis der Leibnizschen Reunionsbemühungen. Das aktuelle Bekenntnis der verschiedenen Teilkirchen (ecclesiae particulares) hat Leibniz stets sehr ernst genommen und in seinen Gesprächen mit Spinola und Molanus ebenso wie in seinen Briefen an Bossuet zur Grundlage aller Verhandlungen erhoben. Zugleich war Leibniz überzeugt, daß die Tatsache der Glaubensspaltung dem Ziel der Kircheneinheit keineswegs entgegenstand, wenn in der Christenheit das Bewußtsein von der durch die trinitarische Taufe vermittelten Zugehörigkeit zur „allgemeinen" Kirche der Ökumene (Ecclesia universalis) gestärkt werden konnte. Wiederholt schlug er vor, ein mit evangelischen und katholischen Geistlichen paritätisch besetztes Konzil (Concilium Oecumenicum) einzuberufen, das zwar auch Bekenntnisfragen diskutieren, aber vor allem unter Verzicht auf jeglichen Dogmatismus eine Kirchenverfassung der „Ecclesia universalis" erarbeiten sollte[14]. Von umfassenden Zugeständnissen erhoffte sich Leibniz zunächst rasche Fortschritte: da nach katholischer Lehre die päpstliche Leitungs- und Jurisdiktionsgewalt sowie die Ämterhierarchie de jure divino bestehe, müsse die Ordnung der „Ecclesia universalis" zumindest den Primat des Papstes billigen[15]. Im übrigen sei die „cura religionis" der protestantischen Landesfürsten dem Hirtenamt der katholischen Bischöfe gleichzuachten. All diese Pläne scheiterten jedoch letztlich nicht nur am unüberwindlichen Widerstand der Kirchen, sondern ebenso an den politischen Verhältnissen innerhalb des Reiches, die den Partikularismus auch im kirchlichen Leben begünstigten.

Im Anschluß an die Unterscheidung zwischen bekenntnisgebundenen Teilkirchen und der ökumenischen Universalkirche entwickelte Leibniz ein mehrstufiges System des Kirchenrechts (jus ecclesiasticum). Unmittelbar verbindlich für alle Christen gelte in der „Ecclesia universalis" nur das positive Gottesrecht, soweit es

[14] *Positiones* (1683—1686?), abgedruckt bei Grua I, S. 174—176.

[15] *Codex Juris Gentium diplomaticus*, praef. — Vgl. auch den Brief an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels vom Januar 1684 (A II, i, 537) und das Fragment *Specimen sententiae de ecclesia* (1683—1686), abgedruckt bei Grua I, S. 165—167.

durch die *Heilige Schrift* verkündet werde[16]. Der reformatorischen Überlieferung folgend, bestimmte Leibniz insbesondere den Dekalog und die biblischen Weisungen zum Inhalt des „jus divinum positivum". Mit der „Goldenen Regel" und dem Gebot der „caritas" war zugleich die Verbindung des Kirchenrechts zum Naturrecht hergestellt: denn Leibniz verstand die Nächstenliebe nicht nur als „verum vinculum ecclesiae", sondern im Bereich des „jus naturae" auch als Prinzip der austeilenden Gerechtigkeit[17]. — Die Grundsätze menschlichen Kirchenrechts (jura ecclesiae) erfaßten hingegen nur die einzelne „Ecclesia particularis" und erfuhren dem unterschiedlichen Bekenntnis entsprechend jeweils eine besondere Ausgestaltung. Während in der katholischen Kirche neben dem *Corpus Juris Canonici* auch die päpstlichen Edikte und Dekrete sowie die Konzilsbeschlüsse als Rechtsquellen anerkannt wurden, stützten sich die reformatorischen Kirchen vor allem auf ihre Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen. Sobald man diesen engen Rahmen der „jura ecclesiae" verließ und sich dem von Gott gestifteten Kirchenrecht zuwandte, befand man sich nach Leibnizens Ansicht bereits im Gebiet der „Jurisprudentia divina"[18].

Als Korporation der geistlichen Gemeinde Gottes in der Welt verfügt die Kirche — ihrer christokratischen Ordnung gemäß — über ein eigenständiges „Kirchenregiment" (potestas ecclesiastica), mit dessen Formen und Grenzen sich Leibniz eingehend beschäftigte. Wie fragmentarische Entwürfe zu den geplanten *Demonstrationes Catholicae* und der Bericht an den Herzog Johann Friedrich vom Herbst 1679 zeigen[19], gestand Leibniz der Kirche jedoch nur in den Angelegenheiten des Glaubens (en matière de créance) unumschränkte Kirchengewalt zu, der insoweit aber — wie alle Christen — auch die Fürsten und Landesherren als „praecipua membra" unterworfen waren. Dieser zunächst sachlich begrenzten „potestas ecclesiastica" entsprach auf seiten der Gläubigen die Pflicht zum „inneren" oder „aktiven" Gehorsam (obéissance intérieure ou active) sowie das Gebot der unbedingten Ehrfurcht (déférence sans réserve)[20]. Eine zweite Schranke fand die Kirchengewalt jedoch im Gewissen des einzelnen. Leibniz hätte diesen Vorbehalt in Anknüpfung an die Melanchthonsche Ethik leicht mit dem Hinweis

[16] *Codex Juris Gentium diplomaticus*, praef.
[17] Ebenda. — Vgl. auch Grua I, S. 85.
[18] *Nova Methodus*, Pars II, § 20 (A VI, i, 306).
[19] Brief an den Herzog Johann Friedrich vom Herbst 1679 (A II, i, 488—491).
[20] Ebenda (A II, i, 489).

auf die Bindung des Gewissens allein an Gottes Wort begründen können, er stützte sich jedoch auf ein logisches Argument: wenn der Mensch in Dingen, die man von ihm zu glauben fordere, deutlich einen Widerspruch erkannt habe, werde es ihm fortan unmöglich, ihnen weiterhin Glauben zu schenken[21]. Unverkennbar erscheint in diesen Gedanken Leibnizens das Gewissen bereits als Bezugspunkt einer innerkirchlichen „libertas ecclesiastica", welche sowohl dem Beruf des Christen zur freien und eigenverantwortlichen Entscheidung über Glaubensfragen entspricht, als auch die Vorläufigkeit und Diesseitigkeit aller Kirchengewalt berücksichtigt.

III.

Ähnliche Probleme der Zuordnung und des Ausgleichs von Gegensätzen stellten sich Leibniz bei der Beschäftigung mit den Grundlagen des Staates. Noch fest in der durch Grotius vermittelten aristotelisch-ciceronianischen Tradition verhaftet[22], stand Leibniz der Idee vom außerrechtlichen „status naturalis" zu fern, als daß er die Sozialvertragstheorien des frühen Rationalismus (Hobbes, Pufendorf) hätte übernehmen können. Er verzichtete in seinen Äußerungen zur Entstehung von Staaten weitgehend auf die juristische Fiktion eines Vertragsschlusses[23] und begnügte sich mit der Feststellung, daß die Menschen ihrer Bedürfnisse wegen zu staatlichen Gemeinschaften zusammenwachsen. Der allgemeine Konsens, miteinander leben und das Recht achten zu wollen, wurde für Leibniz nur bei Fragen der Legitimität von Herrschaft und der Geltung von Rechtsnormen bedeutsam.

Die Aufgaben des Staates bestanden zunächst in der Sicherung menschenwürdiger Lebensbedingungen (securitas), zu der vor allem die Aufrechterhaltung des äußeren und inneren Friedens gehörte. Im weiteren Sinn oblag dem Staat jedoch auch die Sorge um das Glück und den Wohlstand der Untertanen (felicitas): er habe die Weisheit und Tugend aller Bürger nach Kräften zu fördern und ihnen zur Vollkommenheit zu verhelfen. Da aber die „perfectio mentis" wiederum Gott wohlgefällig sei, erfülle der Staat im Ergebnis die gleichen Aufgaben wie die Kirche, wenn auch mit anderen

[21] Ebenda.
[22] Darüber Kurt Müller, *Gottfried Wilhelm Leibniz und Hugo Grotius*. In: *Forschungen zu Staat u. Verfassung, Festgabe f. Fritz Hartung*. Berlin 1958, S. 187 bis 205.
[23] Vgl. dazu Karl Herrmann, *Das Staatsdenken bei Leibniz*. Bonn 1958, S. 39.

J Jacobi Brukeri Historia Critica Phil. Tome IV Pars Altera Lipsiae 1744

ſtem habere affirmabat [d], quamque neglectam fuiſſe vna cum principio rationis ſufficientis dolebat, eo quod longe meliorem et ſaniorem metaphyſices faciem inducere videbat. Hoc potiſſimum principio vſus, atomorum molis inanitatem demonſtrare aggreſſus eſt. Neque tamen nouum hoc axioma eſt, ſed dudum, teſte CICERONE [e] a Stoicis affertum: *Dicis*, ita ille, *nihil eſſe idem, quod ſit aliud, Stoicum eſt quidem, nec admodum credibile, nullum eſſe pilum omnibus rebus talem, qualis ſit pilus alius, nullum granum.* Recentiori autem aetate IORDANVS BRVNVS, cuius plura cum monadologia Leibniziana conſpirant, ſatis luculenter [f]: *Neque eſt poſſibile in ſpecie vlla, duo omnino concordantia vel aequalia indiuidua comperire, duos, inquam hic, dies, circuitus, annos aequales atque ſimiles non ſolum pro habitudine ad alia, ſed vel etiam abſolute potentia in phyſica referre.* Vnde inter theoremata de minimo hoc quoque affertum iuit: *Duas figuras vel lineas in materia omnino aequales offendere, vel bis eandem repetere impoſſibile eſſe.* Quod etiam valde ſubtiliter rationibus geometricis munit. Falluntur itaque [g], qui hoc principium, ſi non tactum receptum tamen et demonſtratum primo atque in philoſophiae vſum translatum Leibnizio tribuunt. Cui tamen haec concedenda eſt gloria, quod primus fere ad demonſtrandas veritates metaphyſicas eo principio vſus ſit. Vix autem axioma hoc Clarckio oppoſuerat Leibnizius, cum is contradictionem deprehendiſſe ſibi videretur [h], eo quod ipſi ſupponenti res duas inter ſe aequales, reuera duas eſſe, non eandem, id Leibnizius conceſſerit, et tamen contenderit, vnam rem fore duobus nominibus inſignitam. Ad quae reſpondere Leibnizius morte praeuentus non potuit, eius autem partes ſuſtinuit Cl. THVMMIGIVS [i]: receperunt autem theſin poſt illuſtrem WOLFIVM [k], et HANSCHIVM [l], qui rationibus eam metaphyſicis confirmauit, etiam alii, qui cetera Leibnizianam philoſophiam non in omnibus probarunt. Vnde acute nuper cel. SAM. CHRISTIANVS HOLLMANNVS [m] monuit: *Etſi demonſtrari nequeat, impoſſibile eſſe, plures res ſingulares ita in ſingulis ſuis determinationibus conuenire inter ſe poſſe, vt nulla amplius rei, quam ſolo numero, inter ſe differant; imprimis ſi a determinatione loci, ſeu ſpatii modique coëxiſtendi cum aliis rebus ſingularibus, vere exiſtentibus hic abſtrahatur: experientia tamen conſtare, adeo infinitam fere eſſe, rerum exiſtentium, imprimis materialium et corporearum varietatem, vt ne duas quidem res ſingulares eiusdem ſpeciei, deprehendere liceat, quarum determinationes omnes eodem modo vtrobique ſe habeant, et ſi vel maxime omnes eodem modo ſe habe-*

re,

d) Recueil T. I. p. 50. 94. 95. 418 HANSCH. l. c. Theor. XIX. p. 80. BVLFINGER. Dilucid. philoſ. p 87.
e) Qu. Acad. L. II.
f) De Minimo p. 71.
g) LVDOVICVS l. c. c. 2. §. 460. p. 357.
h) l. c. p. 156.
i) In Reſp. ad Ep. V. Clarckii.
k) Metaphyſ. germ. §. 587. p. 361.
l) l. c. p. 81.
m) Metaph. §. 255. T. I. Syſt. phil. p 845.

p. 71

¶ 16. Nobis quoque minimum etiam in eodem subiecto diversae vices distinguunt et actiones, ut non bis eiusdem lineae medium punctum designare, nec duas omnino aequales in orbis limbo partes adsumpsisse liceat; veluti neque bis eandem e vestigio circinare, neque duo crurium circini vestigia pro aequalibus intervallis designandis denuo omnino aequalia impressisse.

¶ 20. Nihil quippe materialiter, instrumentaliter, circumstanter, efficienter atque formaliter concurrit in effectu, quod singula per instantia non mutetur.

¶ 33. Inane atque stupido ex ingenio profectum est illud rectificatorum studium, qui ubi primum sensibilis est, ibidem primo atque proprie errorem esse diiudicant.

¶ 44. E multis ad rectificandum concurrentibus, uno cespitante omnia confunduntur, sicut et de multis quibus terram revolvi motibus intelligimus vel ipsi motum firmamentum illud stelliferum intelligunt, si unus est (ut certe esse oportet) irregularis, qualis saltem ille qui a mutatione centri gravitatis intelligitur, sequitur (quod suo loco ostendimus) et omnes esse debere irregulares. Neque est possibile in specie ulla duo omnino concordantia vel aequalia individua comperire, duos inquam hîc dies, circuitus, annos aequales atque similes non solum pro habitudine ad alia, sed vel etiam absolute in physica referre potentia. Perperam igitur sollicitantur ii, quotquot exacte de anni magnitudine definire contendunt.

¶ 83. Si longitudo duorum hominum vel plantarum esset sicut duarum rationalium linearum longitudo, posset procul dubio dari illud instans, quo unumquodque secundum longitudinem sit alteri, quale vel est vel erit vel fuit aliquando, aequale; omnes quippe homines a minima statura per medias ad adultam atque pro singulorum proprietate perfectam devenimus, unde omnes certo instanti ad eandem linealem devenisse longitudinem oportet. Porro hoc est ad illud instans mathematicam lineam lineae,

25 *numero* 83] *l.* 48

Iordani Bruni Nolani Opera Latine Conscripta Vol. I Pars III Florentiae 1889 (ed. F. Tocco et H. Vitelli)

Christian Wolff
Cosmologia Generalis
ed. J. Ecole
2. Aufl.
Frankfurt u.
Leipzig 1737
Nachdruck
Hildesheim
1964

A diversitate adeo elementorum omnis in composito diversitas emanat & ratio diversitatis in composito quærenda est in diversitate elementorum.

§. 195.

Dissimilitudo singulorum elementorum.

Elementa singula dissimilia sunt, seu, *nulla datur substantia simplex, quæ in numero elementorum est, & alteri cuidam in eodem numero similis sit.* Ponamus duo elementa esse similia. Cum nihil in eorum uno detur, quod non etiam deprehendatur in altero (§. 195. *Ontol.*); unum alteri salvis compositis substituere licebit, quæ ingrediuntur. Nulla igitur ratio est, cur una potius in uno composito & altera in altero constituatur, quam ut eorum loca permutata fuerint. Quare aliquid est, cujus nulla ratio reddi potest, cur potius sit quam non sit, adeoque datur casus purus (§. 94.): id quod absurdum (§. 95.).

Ut hæc dissimilitudo clarius appareat & rectius intelligatur, in statum elementorum intrinsecum curatius inquirendum: quod nisi fiat, dubia circa illam oriri possunt, quæ non satis apte tolluntur.

§. 196.

Vis elementorum.

Elementa rerum singula vi quadam prædita sunt. Etenim corpus vi activa (§. 135.), seu motrice (§. 137.) præditum est, quæ per modum substantiæ (§. 169.) a materia diversæ (§. 168.) & tanquam eidem constanter inexistens, quemadmodum jam supra ostendimus (§. 180.), concipi debet. Enimvero si in substantia composita vis datur, ea ex viribus substantiarum simplicium resultare debet (§. 795. *Ontol.*). Quare cum corpus sit ens compositum (§. 119.) & elementa, per quæ constituitur, sint substantiæ simplices (§. 182.), vis quædam elementis rerum materialium inesse debet.

§. 197.

Status mutatio in elementis.

Status elementorum internus continuo mutatur, ea quidem lege, ut præsens rationem contineat sequentis. Si datur in ente vis, status ejus continuo mutatur, nisi ei resistatur (§. 729. *Ontol.*). Datur autem vis in elementis (§. 196.), neque in iis est, quod eidem resistat, ob simplicitatem, quæ omnem multitudinem

nem excludit (§. 673. 331. *Ontol.*). Status adeo elementorum internus continuo mutatur, cumque nil esse possit sine ratione sufficiente (§. 70. *Ontol.*), ea lege, ut præsens rationem contineat sequentis.

Inservit hæc propositio dissimilitudini elementorum clarius intelligendæ, etsi ignoremus qualis sit illa, cuius modificatione prodit status diversitas.

§. 198.

Interior ratio elementorum.

Unumquodque elementum continet seriem mutationum, quæ diversa est a serie alterius cuiuscunque. Status enim elementi uniuscuiusque continuo mutatur (§. 197.), adeoque mutatio una alteri succedit, consequenter datur in eodem mutationum sibi mutuo succedentium multitudo (§. 331. *Ontol.*). Quoniam vero mutationes ea lege consequuntur, ut præsens contineat rationem sequentis (§. 197.), sequens continuo cum antecedente connectitur (§. 10.), adeoque singulæ cum singulis connexæ sunt (§. 13.), cumque sint continuæ (§. 197.), ita inter se connectuntur, ut aliæ alio ordine interponi nequeant (§. 554. *Ontol.*). Multitudo igitur ista unum quid est (§. 328. *Ontol.*). Habemus adeo in unoquoque elementorum quandam mutationum seriem.

Enimvero elementa singula dissimilia sunt (§. 195.), consequenter quæ in uno dantur diversa esse debent ab iis, quæ dantur in altero (§. 211. *Ontol.*). Series igitur mutationum, quæ datur in uno, diversa esse debet a serie mutationum, quæ datur in altero.

Conveniunt in eo elementa rerum materialium cum animabus nostris, quemadmodum suo tempore ex Psychologia clarius elucescet. Etenim anima unaquæque seriem quandam perceptionum & appetituum continet, qua differt ab alia quacunque. Neque vero est quod hanc similitudinem admiremur. Quæ enim hic de elementis rerum materialium demonstramus, ea ex notione substantiæ simplicis in genere spectatæ deducimus. Quare cum anima quoque in numero substantiarum simplicium contineatur, ad eam utique applicari possunt, quæ hic de elementis demonstrantur. Et quatenus ea in anima verifican-

2—4 V 26 R 31—32 R

tamen existant, nec vi demonstrationum, quibus omnium individuorum dissimilitudinem stabilivimus, in mundo existere possint, quicasum purum excludit. Suo autem loco in Psychologia ostendemus, quod nec dentur duæ animæ humanæ, quarum una sit similis alteri; sed in unaquaque deprehendi determinationes quasdam, quæ aliis simul non insunt, consequenter per quas ab iis discerni potest.

§. 248.

Identitas indiscernibilium.

Quoniam in omni mundo materiali non dantur duo individua, quæ nonnisi numero differunt (§. 247.); *si duo entia* A & B *ponas, quæ nonnisi numero differunt, consequenter indiscernibilia sunt, ens unum idemque sub duobus nominibus ponis.*

Hanc propositionem de identitate duorum vel plurium indiscernibilium *principium identitatis indiscernibilium* appellat *Leibnitius* loco modo citato. Principio autem huic tantummodo locus est, ubi de rebus actualibus, aut de iis, quæ in ordine rerum, quibus mundus hic adspectabilis constituitur, continentur, sermo fuerit, cum absolute non repugnet, duo indiscernibilia, seu nostra phrasi duo individua nonnisi numero differentia existere. Quamobrem in philosophia prima, ubi notiones in abstracto spectamus, identitatem ita definivimus, ut idem bis poni non repugnet, quemadmodum etiam idem genus & eadem species non simplici vice ponuntur in individuis (§. 181. *Ontol.*).

§. 249.

Massæ similaris & dissimilaris definitio.

Massa similaris dicitur, quæ dividi potest in partes nonnisi numero aut sola magnitudine differentes, seu, quæ componitur ex corpusculis nonnisi numero differentibus. Ex adverso *Massa dissimilaris* appellatur, quæ dividi non potest in partes solo numero differentes, seu, quæ componitur ex corpusculis dissimilibus.

Quod constat ex corpusculis similibus, id etiam dividi potest in partes nonnisi numero aut sola magnitudine differentes. Etenim corpuscula similia juxta se posita, ut se invicem contingant, nonnisi eodem modo jungi possunt. Quare si corpus dividas in partes, v. gr. cubicas, partes illæ nonnisi numero different, ubi æquales fuerint; aut præterea magnitudine, ubi inæquales fuerint. Corpus adeo compositum ex corpusculis inter se similibus in partes quoque nonnisi numero aut sola magni-

magnitudine differentes dividi potest. Convenit definitio nostra cum recepto vocis significatu. Ita *Sennertus* Institut. Medicinæ lib. 1. c. 3. f. 315. Tom. II. Oper. ex mente *Galeni* de Plac. Hippocr. & Platon. c. 4. partes similares definit per eas, quarum particulæ tum inter se, tum toti similes sunt, ibidemque partes similares vere & exacte tales admittit easque ab apparenter talibus distinguit.

§. 250.

Massæ similares num dentur.

Massæ similares in rerum natura non dantur. Pone enim, si fieri potest, dari massas similares, quemadmodum vere & exacte tales dari affirmat *Sennertus* (*not.* §. *præc.*). Quoniam massa similaris componitur ex corpusculis nonnisi numero differentibus (§. 249.); in rerum natura dantur, quæ solo numero differunt: quod cum sit absurdum (§. 247.), massæ similares in rerum natura non dantur.

§. 251.

Materia omnis qualis.

Omnis igitur materia in toto universo dissimilaris est. Quoniam enim materia vel similaris est, vel dissimilaris (§. 249.), similaris autem esse nequit (§. 250.); dissimilaris utique est.

Non ignoro, communem esse Physicorum opinionem, quod materia omnis sit similaris: unde postea inferunt, ex qualibet materia fieri posse quidlibet. Ipse sane *Cartesius* in Princip. Phil. non aliam, quam similarem materiam agnoscit. Quare in primo statu eam sibi repræsentat tanquam extensum continuum, quod deinde a Deo divisum in particulas non aliis determinationibus aut, si mavis, qualitatibus a se invicem differentes quam figuris. Ratio quidem alia non fuit, quam quod notionem extensi imaginariam, qua Geometræ utuntur, pro reali haberet, eamque incaute in Physicam aliorum exemplo introduceret, utut difficultates inextricabiles sentiret, quæ inde resultant. Et huic præjudicio porro debetur communis opinio, quod mundus ab eo, qui existit, prorsus diversus ex eadem materia condi potuerit, quodque veram rerum materialium substantialitatem non agnoverint. Orta hinc sunt præjudicia alia incremento scientiæ adversa, quæ suo passim loco notabimus.

§. 252.

Misceri quenam dicuntur.

Materiæ duæ A & B, vel plures dicuntur *misceri*, quæ in par-

2—3 R 3—4 R 4—5 R 19 R 21—22 R
22—25 R 26 R 27 R 29 R 33 R

dum hypothesis requirit, essentialia prædicantur de subjecto propter attributa vel possibilitates eis æquivalentes, quæ definitionem ingrediuntur.

E. gr. Parallelogrammo per modum attributi seu proprietatis convenit divisibilitas in duo triangula æqualia per diagonalem facta. Essentialia autem, per quæ figuræ istæ determinantur, sunt laterum numerus quaternarius & parallelismus. Quodsi ergo *parallelogrammum* definias per figuram planam in duo triangula æqualia per diagonalem divisibilem & postea affirmes; *Parallelogrammum habet latera opposita parallela*; parallelismus laterum de eo prædicatur ob divisibilitatem in duo triangula æqualia per diagonalem.

§. 225.

Quæ de subjecto absolute prædicantur, eadem ipsi tribuuntur sub definitionis conditione, nempe ideo subjecto dicitur convenire prædicatum, vel etiam repugnare, quod eidem definitio competit. Quæ enim de subjecto absolute prædicantur, ea sunt vel attributa & essentialia, vel modorum atque relationum possibilitates, quæ per modum attributorum insunt (§. 69. 215). Enimvero attributa tam propria (§. 220), quam communia (§. 221) & quæ per modum istorum attributorum insunt, modorum atque relationum possibilitates (§. 222) propter essentialia; contra essentialia propter attributa & ea, quæ per modum ipsorum insunt (§. 224) prædicantur. Quamobrem cum in priori casu subjectum per essentialia (§. 180), in posteriori autem per attributa aut talia, quæ per modum attributorum insunt (§. 224) definiatur; evidens est, quæ de subjecto absolute prædicantur, eadem ipsi tribui sub conditione definitionis.

Quæ enim conditione propositionibus categoricis tacite supponatur.

E. gr. In propositione *Deus est omnipotens* omnipotentia Deo tribuitur sub conditione definitionis, v. gr. *Cartesianis* ideo, quod sit ens perfectissimum. Cur vulgo id non animadvertamus, ratio prorsus eadem est, quam paulo ante (*not.* §. 223) allegavimus, cur propositiones identicæ subinde tales non appareant. In Mathematicis, ubi subjecta ante fuerunt definita, quæ propositionem ingrediuntur, res semper manifesta est.

§. 226.

Propositiones categoricæ æquivalent hypotheticis & ad eas reduci possunt. In propositione categorica prædicatum absolute, seu nulla adjecta conditione, de subjecto enunciatur (§. 216). Enimvero quæ de subjecto absolute prædicantur, ea de eodem non enunciantur nisi sub conditione definitionis, etsi conditio nulla exprimatur (§. 225). In propositionibus igitur categoricis, quamvis nulla adjiciatur conditio, subjecto tamen non competit prædicatum nisi sub conditione definitionis. Categoricæ adeo propositiones hypotheticis æquivalent (§. 218) &, si conditio in definitione subjecti contenta exprimatur, ad hypotheticas reducuntur.

Categoricæ propositiones num ad hypotheticas reducibiles.

E. gr. Propositio categorica est: *Figura regularis est circulo inscriptibilis*. Enimvero per subjectum *figuram regularem* intelligimus figuram planam æquilateram & æquiangulam. Quamobrem propositio categorica hypotheticæ huic æquivalet: *Si figura plana fuerit æquilatera & æquiangula; Circulo inscribi potest*. Imo hæc reductio actu fieri solet in theorematis demonstratione: id quod eam in Elementis Geometriæ evolventi ac perpendenti manifestum evadet. Notandum nimirum, quod inferius clarius constabit, non inanis subtilitatis

tilitatis captandæ gratia hæc doceri, quæ de diverso modo prædicandi fuere in medium allata; sed ea usum indispensabilem habere cum in theorematis investigandis, tum in iis demonstrandis. Similiter propositio categorica est; *Deus creavit mundum*. Sed cum nomini Dei respondere debeat aliqua definitio, ne sit sine mente sonus; si ea distincte exprimatur; habebis propositionem hypotheticam. E. gr. si cum *Cartesianis* definias *Deum* per ens perfectissimum; propositio hypothetica erit: *Si Deus est ens perfectissimum, ipse mundum creavit*. Quodsi cum nobis *Deum* definias per ens a se, quod in se continet rationem sufficientem existentiæ contingentis universi, prout nempe nostra de existentia & attributis divinis a contingentia derivata demonstratio requirit; propositio hypothetica talis erit: *Si Deus est ens a se, quod in se continet rationem sufficientem existentiæ contingentis universi; mundum creavit*. Qui in demonstrationibus cum attentione ad modum demonstrandi versati sunt, iis dubium quoddam suboriri poterat: neque enim in propositionibus categoricis demonstrandis semper recurritur ad definitionem, sed ad propositiones alias categoricas in anterioribus demonstratas. Enimvero dubium revera nullum est, quod prima specie non contemnendum videtur. Etenim & præsens, quæ demonstranda est, propositio categorica, & præcedentes omnes, si ad hypotheticas reducantur, eandem hypothesin habent, quæ termino subjectum constituente indigitatur. Quamobrem si ad propositiones categoricas eiusdem subjecti anteriores recurritur; id quidem fit vi communis hypotheseos, quemadmodum in hypotheticis expressis accidit. Sed ea clarius evadet ex inferioribus, ubi de demonstratione sumus acturi. Hic saltem discutiendæ sunt præjudiciorum nebulæ, ne tanquam inutilia contemnantur, quæ magnum momentum in Logica utente trahunt.

§. 227.

Si conditio, sub qua prædicatum convenit subjecto termino concreto absque particula conditionali subjecto adjecta exprimitur; propositio habet formam categoricæ, etsi revera sit hypothetica. Etenim si prædicatum subjecto non absolute convenit, sed sub quadam conditione, non ideo conditio cessat, quod particula conditionalis non expresse ponatur. Manet igitur propositio hypothetica (§. 218).

Quando propositio hypothetica formam categoricæ habeat.

Quoniam tamen particula conditionalis non expresse ponitur, sed in vocibus ad subjectum pertinentibus latet; ideo propositio formam categoricæ habet.

E. gr. Si dicis *Lapis ex alto delapsus ingentem impetum habet*; propositio categoricæ formam habet (§. 216). Sed latet particula conditionalis in vocibus *ex alto delapsus*: id quod clarius constat, si propositionem in hanc hypotheticam resolvas: *Si lapis ex alto delapsus fuit, ingentem impetum habet*. Similiter propositio: *Lapis calidus calefacit* categoricæ formam habet: latet autem particula conditionalis *si* in voce *calidus*. Nam propositio æquipollet hypotheticæ sequenti: *Si lapis est calidus, calefacit*.

§. 128.

Quod subjecto adjicitur ad determinandum ejus statum, in quo prædicatum ei tribui potest, dicimus *Determinationem subjecti*.

Determinationis subjecti definitio.

Nimirum si prædicatum subjecto non semper competit, neque adeo vi definitionis eidem tribui potest; per definitionem sufficienter determinatum non est. Quod igitur ad ea, quæ constanter eidem insunt, accedere debet, ut fiat subjectum habile in propositione data, id ulterius idem determinat. Unde quoque a nobis *subjecti determinatio* appellatur. E. gr. Lapis non calefacit, quatenus lapis est, sed quatenus ipse calidus. Per definitionem itaque, qua in esse suæ speciei determinatur, subjectum nondum sufficienter determinatum est, ut actus calefaciendi de eodem prædicari possit. Quamobrem accedat opus est determinatio ulterior, quæ hic sumitur a modo, qui non constanter inest, nempe a calore. Unde dicimus: *Lapis calidus calefacit*, ubi terminus concretus *calidus* novam addit lapidi determinationem, qua constituitur in eo statu, ubi actus calefaciendi de eodem prædicari potest. Similiter in propositione: *Lapis ex alto delapsus ingentem impetum habet*, prædicatum non tribuitur subjecto, quatenus per definitionem in esse

Wolff Philosophia Rationalis sive Logica Ed. tertia veterum 1735

The Journal of English and Germanic Philology
L.A. XVI
1917

DID LEIBNIZ INFLUENCE POPE'S ESSAY?

The main charge preferred against Pope by Crousaz in his *Examen sur l'Essai de M. Pope* (1737),[1] and later elaborated in the *Commentaire* (1738),[2] was that Pope had imbibed some dangerous heresies from Leibniz. On February 2, 1739, Pope wrote to Warburton, who had already begun his vindication of the *Essay*, an explicit denial of the charge; he had never heard of Leibniz's "pre-established harmony," he said, until he "found it in M. Crousaz's book."[3] With the exception of Warburton and Roscoe, both of whom made the blunder of trying to absolve the *Essay* from charges of deism, the commentators have been inclined to adopt Crousaz's view. Warton remarks: "In illustrating his subject, Pope has been . . . deeply indebted to the Théodicée of Leibnitz, to Archbishop King's Origin of Evil, and to the Moralists of Lord Shaftesbury. . . ."[4] A. W. Ward tends to give most of the influence to Bolingbroke, but favors the belief that Pope secured directly from Leibniz the philosophical groundwork of the First Epistle.[5] Elwin supposes Pope never to have read Leibniz but to have derived much of Leibniz's teaching through Bolingbroke.[6] Mark Pattison, the latest editor of the *Essay*, apparently returns to the older view that Pope read the *Théodicée*; in it he finds the chief source of the *Essay*.[7]

Pope was undoubtedly a gratuitous liar, and his very inconsistent poem is known to be a hodge-podge of incompatible philosophies; but it is not safe to assume that a man who usually lies never tells the truth, and it need not be supposed that a poem which has remnants of various systems of philosophy necessarily has remnants of all. Those who refuse to credit Pope's word are at least under obligation to present specific and satisfactory proof to the contrary. So far, it seems to me, the evidence has not been adduced. Instead, the commentators have either evaded the question, sometimes by resorting to phrasing which is purposely

[1] Translated by Miss Carter, 1739.
[2] Translated by Lady Margaret Pennyman 1738, and by Johnson 1742.
[3] Elwin's ed. Pope's *Works*, II, 293.
[4] *An Essay on the Genius and Writings of Pope*, ed. 1806, Vol. II, p. 58.
[5] *Pope's Poetical Works*, p. 190.
[6] II, 293.
[7] *Essay on Man*, Oxford, 1904, p. 5.

ambiguous, or else have been browbeaten by the traditional view. It is a suspicious circumstance that the theory constantly shifts ground. Some argue from the general tone of the *Essay*, some from the evidence of individual passages; some assume a direct influence from Leibniz, some trace it through Bolingbroke, and some employ a vague statement which may be interpreted in favor of any or all of these positions. Of Leibniz's direct influence, there is, I think, absolutely no evidence. The question of what Pope may have derived by way of Bolingbroke is, of course, somewhat complicated. Bolingbroke constantly ridiculed Leibniz, and at the same time apparently appropriated from him; but it is doubtful if he himself borrowed for more than decorative purposes, and it seems certain that what he in turn conveyed from Leibniz to Pope is negligible.

There are some general considerations which militate against the theory of direct influence. In the first place, the origin of the theory is in itself suspicious. Crousaz's ignorance of English, which he frankly admitted,[8] made him a poor judge in the case. The opinion expressed in the *Examen* was based on a French translation in prose; that of the *Commentaire*, on the Abbé du Resnel's poetical translation. Resnel's poem, which provided the basis of Crousaz's detailed criticism, is notoriously inaccurate.[9] The translator himself admitted that he made changes in Pope's meaning in order to adapt it to French readers.[10] Crousaz's unfamiliarity with English naturally warped his judgment in another way; he inevitably overlooked the possibility of English influences back of the *Essay* and quite naturally looked for the source of Pope's ideas in writers with whom he himself was familiar. His deep-seated aversion to Leibniz,[11] which had become an obsession, made him particularly alert to danger from that quarter; any resemblance between the two would, therefore, be immediately scented and suspected. In addition, however, he held Spinoza in even greater contempt. The result is that, although Leibniz was an opponent of Spinoza's, Crousaz uses the charges of "Spinozism" and "Leibnizianism" almost interchangeably,

[8] *Commentary*, London, 1742, p. 3.
[9] See the notes attached in the 1742 ed. of *Commentary*.
[10] *Ibid.*, p. 309.
[11] *Ibid.*, p. 293.

calling in Spinoza when he is unusually anxious to stigmatize one of Pope's views. The confusion of his own ideas and the vagueness of the result are emphasized by a "Letter written to M. Crousaz on his *Examen*";[12] this French correspondent seriously supposes the writer's purpose has been to "free Mr. Pope from the suspicion of adhering to the *Leibnizian* System of Fatality." Moreover, Crousaz himself, as Warburton points out, "pretends to acquit the Poet of Fatalism," and admits that some of his early views were not well-founded. Little weight is to be attached to such uncertain criticism.

The specific charge made by Crousaz and repeated by Pope's editors is well summarized by Warburton: "Mr. Pope seems to him quite throughout his System to embrace the *pre-established Harmony* of the celebrated Leibniz, which, in his opinion, establishes a Fatality destructive of all Religion and Morality."[13] This statement, accurate or not with reference to either Leibniz or Pope, serves to indicate the two general divisions into which a study of the question naturally falls: (1) the contention that the universe as a whole is perfect in spite of the apparent imperfections due to physical and moral evil in our own world; (2) the extent to which the operation of natural laws affects the freedom of the individual will in its choice between good and evil. I shall consider in the order of these topics the evidence advanced. The question of Leibniz's effect on Pope must in each case depend on a closeness of agreement in idea or phrase which would make it probable that Pope was indebted to Leibniz in addition to various English writers whom he is actually known to have read.

I

The references to universal harmony which excited Crousaz's suspicion of Spinoza's or Leibniz's doctrine are:

> All are but parts of one stupendous whole,
> Whose body nature is and God the soul.
> (Epistle I, 267-8)

> Whate'er of life all quick'ning aether keeps,
> Or breathes thro' air, or shoots beneath the deeps,
> Or pours profuse on earth, one nature feeds
> The vital flame, and swells the genial seeds.
> (Epistle III, 113 ff.[14])

[12] Included in *Commentary*.
[13] *Vindication*, Letter II.
[14] Incorrectly cited by Crousaz as l. 150.

> Such is the world's great harmony, that springs
> From order, union, full consent of things.
> (Epistle III, 295-6)

It is in connection with this last passage that Warburton made his defense of Pope. However shallow and insincere some of Warburton's remarks on the *Essay*, he placed the idea of this one couplet in such a clear line of genealogy from Plato through King and Shaftesbury that no commentator has tried to refute him. Even Warton, who insisted that Leibniz was an important influence, contented himself here with merely transcribing Warburton's comment; other editors have done the same thing or left the passage without any attempt to assign the origin, and they have also abandoned Crousaz's attack on the other passages cited above.

The later commentators have relied rather upon the resemblance of various fragments of the *Essay*, especially of Epistle I, to particular passages in the *Théodicée*. The results of their gleanings at first seem formidable, but an examination shows that they contain no certain evidence of actual influence. For convenience I give a list of the passages associated with Leibniz by the various editors and also the additional analogues cited by them; the analogies are represented as consisting, not in detail of phrase, but merely in general idea.

Warton: Epistle I, 186 (Leibniz, Cudworth, King, Shaftesbury, Hutcheson, Balguy), 291 (Leibniz, King, Shaftesbury).

Elwin: Epistle I, 38 (Leibniz, Voltaire's remarks on Pascal), 52 (Leibniz, Bolingbroke, Shaftesbury), 56 (Leibniz, Bolingbroke), 209 (Leibniz, Dryden's Virgil, Geo. III, 377).

Mark Pattison: Epistle I, 44 (Leibniz, the "Schools" in general), 46 (Leibniz), 53 (Leibniz, Bolingbroke), 70-1 (Leibniz, the Cartesian School), 131 (Leibniz, Bolingbroke, Descartes, Seneca, Prior); Epistle III, 19 (Leibniz, the Vishnu Purana, Young's Satires, Sat. 2, Henry King's Poems, p. 119), 27 (Leibniz, Maimonides); Epistle IV, 111 (Leibniz).

From this résumé it appears that this set of ideas was evidently widespread, affecting ancient and modern literature, both learned and popular; that Pope is supposed to have been indebted to Leibniz exclusively for only Epistle I, 46 and Epistle IV, 111; and that he received from Leibniz indirectly through Bolingbroke the material for Epistle I, 53-56. To these particular passages I shall return later.

On the *post hoc* theory we might well concede a far larger number of passages in the *Théodicée* than have been cited by the commentators, for example Secs. 7-9, 117, 119, 124, 127, 128, 134, 148, 193, 225-7, 243, 263, 341, 357, 360, all of which develop the theme of universal perfection; but the truth is that Pope's simple statement of the matter was, at the time when he composed the *Essay*, the stock in trade of English philosophy both learned and popular. In order to understand the widespread interest in the topic, it is necessary to recall, at least briefly, some facts which gave direction to English thought for a long period before and after Pope. The rationalistic movement in England was an attempt to meet the challenge of science implied in the assertion of Bacon and of Hobbes that religion is not to be subjected to the ordinary processes of pure reason. In attacking this position, the rationalists were compelled to abandon the ancient Hebrew God, who was given to petty exhibitions of tyrannical authority and constantly meddling with natural laws; to meet the demands of rationalism, the Deity gradually became an abstraction of all physical and moral perfections, and the universe a perfect demonstration of his attributes. This movement, greatly stimulated by the demands of scientific discoveries, especially those of Newton, relied for its guidance chiefly upon the pagan philosophers, and reached its first definite results in the works of the Cambridge Platonists. On the specific question as to whether the evils of life argue against the perfection or the existence of a Deity, they went back to the Platonic doctrine that God chose the best possible world, and they used the argument in their day just as it had been used constantly against the atheistic conclusion of such philosophers as Epicurus. It is a question as old as philosophy itself; the terms vary, but the arguments remain essentially the same. In 1695 a new impulse was given by the publication of Bayle's Dictionary, in which he challenged the "optimists" to the extent of favoring the ancient and crude doctrine of manicheism. In reply there sprang up a large number of writers throughout Europe who undertook to defend the belief that God is supreme in power and goodness, and that the universe as a whole is perfect in spite of apparent flaws. The chief answers were Archbishop King's *De Origine Mali* (1702), Shaftesbury's *Moralists* (1709), and Leibniz's *Théodicée* (1710).

Since these several works are inspired by the same purpose, since they all owe much to the common source of Platonism, and since Shaftesbury and Leibniz are still further associated by the acknowledgment of their indebtedness to Cudworth's *Intellectual System* (1678),[15] there is quite naturally a general similarity. Moreover, Leibniz was greatly indebted to King,[16] and he admitted that both King and Shaftesbury had anticipated much of the *Théodicée*.[17] Before Pope published his poem (1732-4), the bulk of such literature in England had been still further increased by the publication of essays, sermons, and books to an extent not usually appreciated. Of these, probably the best known were Wollaston's *The Religion of Nature Delineated* (1722) and John Balguy's *Divine Rectitude* (1730). Those who have read a mere fraction of this output will realize the force of Johnson's remark concerning the *Essay*: "Surely a man of no very comprehensive search may venture to say he has heard all this before."[18]

It is safe to assert that even if Pope had been utterly ignorant of the ancient philosophy underlying the speculation of his time and quoted at wearisome length by all of the contemporary philosophers, and if Bolingbroke and Leibniz had not written a line, Pope could have found the material for his "world's great harmony" well digested and set forth by Cudworth, King, Shaftesbury, and Wollaston. That he actually employed each of these writers is demonstrated by the editors. Cudworth's "plastic nature," for example, is shown by Elwin to have furnished Pope's

> Look round our world; behold the chain of love
> Combining all below and all above.
> See plastic nature working to this end,
> The single atoms each to other tend,
> Attract, attracted to, the next in place
> Form'd and impell'd its neighbour to embrace.
> (Epistle III, 7-12)

The "vital flame" (Epistle III, 117), to which Crousaz objected, is a part of the same doctrine; in Cudworth's treatment it is the

[15] *Characteristics*, ed. J. M. Robertson, Vol. II, pp. 50, 196-7, and *Théodicée*, Preface.

[16] *Théodicée*, Preface and Secs. 240, 270, 358, 359; Remarques sur le Livre de M. King, Secs. 1-11.

[17] For references to Shaftesbury, see Gerhardt's ed. III, 421-3.

[18] Quoted by Elwin, II, 268.

spirit breathed into imperfect matter by the Deity, making the visible world but a shadow of the perfect idea in God. "For the plastic life of nature," he says, "is but the mere umbrage of intellectuality, a faint and shadowy imitation of mind and understanding; upon which it doth essentially depend, as the shadow doth upon the body, the image in the glass upon the face, or the echo upon the original voice. So that if there had been no perfect mind or intellect in the world, there would no more have been any plastic nature in it, than there would be an image in the glass without a face, or an echo without an original voice."[19] This spiritual synthesis, which makes all nature a reflection of the Deity and a part of him, and which goes back of Plato to Pythagoras and the mysticism of the East, is the common stamp of this entire school, and it is merely a matter of emphasis that separates the deists from the orthodox.

In spreading the doctrine King had a very important advantage over Cudworth and Shaftesbury in that he was considered orthodox, and therefore could be safely adopted by all parties. The interest in him was general at the time of Pope's writing, for the work had been recently translated and edited with copious notes by Edmund Law (1731).[20] Starting with the thesis that "the world is as well as it could be made by infinite *Power* and *Goodness*,"[21] King undertakes to confute the objections of atheism and manicheism at every point suggested by them. A few of his fundamental propositions will indicate sufficiently the parallelism between him and Pope. Perfect creatures considered individually, says King, are a metaphysical impossibility, for they are born of imperfect matter (p. 81), and in their several degrees of imperfection must represent a "Scale of being" proceeding by infinite degrees from nothing to God (83). Evils, that is, are "in the nature of things" (93). Man occupies his peculiar place in this gradation between the angels and beasts; he could not have been made different (125), for the result would have been "a monstrous Defect and *Hiatus*" (229). What seems ill to him—earthquakes, storms, and other disturbances of nature (121) or moral evils

[19] *Works*, ed. 1845, Vol. I, p. 272.

[20] Publicity was increased by Law's attacks on Samuel Clarke's *Demonstration of the Being and Attributes of God* (1705, 1706) and *A Defence of Dr. Clarke's Demonstration*, etc., written by John Clarke in reply to Law.

[21] P. 53. I refer to Law's translation, 1731.

(279-80)—is ill only in appearance and with reference to the small part of the universe he knows (104). The world was not made for man only but for the "Benefit of the Universe" (132), and the power and goodness of the Deity are to be judged from the harmonious whole and not the apparently discordant parts. That Pope imitated King is the unanimous opinion of the commentators, and it is based, not merely on agreement in idea, but also on the phrasing of individual passages.

Shaftesbury's influence was still greater;[22] what the orthodox King set forth in calm, deliberate style, the deist Shaftesbury presented with an enthusiasm that rendered his prose a mark of stylistic perfection for both prose writers and poets. When Shaftesbury's style and his entire system of philosophy are considered, there is some excuse for Montesquieu's outburst in which he called the author of the *Characteristics* one of the four great poets of the world.[23] Pope's liberal use of these essays, especially the *Moralists*, has been established by critics from Voltaire[24] to Mark Pattison; but the full force of the resemblance is to be appreciated only by reading Shaftesbury and then turning to the *Essay*. Shaftesbury's "natural joy in the contemplation of those numbers, that harmony, proportion and concord which supports the universal nature, and is essential in the constitution and form of every particular species or order of beings"[25] anticipated all that was said on this subject by Pope and various other popular writers in England and on the Continent; they were under still greater obligation for his development of the idea that "if apprehended the order of the moral world would equal that of the natural."[26] To trace in detail the relation between Shaftesbury's "order, union, and coherence of the whole,"[27] which excludes "all real ill," and the same theory in the *Essay* would require a system of annotation far more elaborate than any that has yet been attempted. J. M. Robertson says that "the *Essay* is in

[22] Besides annotated editions of the *Essay*, see Paul Vater, *Pope und Shaftesbury*, Halle, a.S., 1897.

[23] *Pensées Diverses.*

[24] *Lettres sur les Anglais*, Let. XXII.

[25] J. M. Robertson's ed. *Characteristics*, 1900, I, 296.

[26] *Ibid.*, II, 69.

[27] *Ibid.*, II, 65.

large part pure Shaftesbury filtered through Bolingbroke."[28] The only objection to this view is that various passages were taken over directly without the medium of Bolingbroke's imitation.[29] An extract from one of Warburton's letters states the relation more accurately: "As to the passages of Mr. Pope that correspond with Leibniz, you know he took them from Shaftesbury; and that Shaftesbury and Leibniz had one common original, Plato."[30] Pope himself testified to Shaftesbury's great vogue by saying that "to his knowledge the *Characteristics* had done more harm to revealed religion in England than all the works of infidelity put together."[31] His silence concerning his own obligation to the *Moralists* is readily understood; he was following the example of his patron Bolingbroke, who omitted all references to Shaftesbury because of a political difference.[32] Pope's ridicule of the *Moralists* led Warton to remark: "After borrowing so largely from this treatise, our author should not, methinks, have ridiculed it as he does, in the Fourth Book of the Dunciad, ver. 417."[33] After reading the *Characteristics*, which went into its fifth edition in 1732, Pope had small reason for going to the technical treatise by Leibniz.

It is to be remembered also that Pope was only one of a considerable number of poets who were attempting to give final expression to this theme of universal harmony. This material forms the least original part of his *Essay*. The evidence afforded by these other poets and poetasters has not been duly considered. Where did they secure their scheme of universal coherence and perfection? Apparently it was not from Leibniz. Communicative as the didactic poets were in regard to their favorite philosophers, there is not, I think, any reference to Leibniz by an English poet before Akenside referred to him in two footnotes attached to the *Pleasures of the Imagination* (1744),[34] which appeared long after

[28] *Ibid.*, Introd.

[29] See notes, *passim*, by Elwin and Pattison.

[30] Quoted by Warton, note on Ep. III, 15.

[31] Chalmers Biog. Dict., art. John Brown.

[32] See *Characteristics*, Vol. II, p. 262 and Editor's note.

[33] *Essay on Pope*, ed. 1806, II, 94.

[34] Bk. I, l. 202; Bk. II, l. 335. The earlier correspondence between Leibniz, Clarke, and Queen Caroline affords no evidence to the contrary. The published correspondence between Leibniz and Clarke deals with matters purely metaphysical.

the *furore* occasioned by Crousaz; moreover, Akenside drew his material directly from Shaftesbury and casually referred to Leibniz merely as an analogy. The English poets contemporary with Pope derived their inspiration from two sources—classical literature and current English philosophy. Dryden popularized some of this material through his translation of Ovid's *Metamorphoses*, especially Book XV, which states the Pythagorean doctrine. This in turn apparently inspired Thomson to go to the "Samian sage" for the passage in *Liberty*, Part III (1735) explaining the "secret band of love, the kind attraction" of universal nature due to "life's indissoluble flame," which

> For ever shifting, runs the eternal round.

But Thomson's earlier work, the *Seasons* (1726-30), is one continuous exposition of "the full-adjusted harmony of things,"[35] and here, as Herder observes,[36] he was indebted primarily to the *Moralists*. Pattison refers to Thomson's "mighty chain of beings" in *Summer* 333 (1727). Among the many other passages of the kind, I select one which covers in general terms the entire ground of Pope's more detailed treatment:

> Thus in some deep retirement would I pass
> The winter-glooms with friends of pliant soul,
> Or blithe, or solemn, as the theme inspired;
> With them would search, if Nature's boundless frame
> Was call'd, late-rising from the void of night,
> Or sprung eternal from the Eternal Mind;
> Its life, its laws, its progress, and its end.
> Hence larger prospects of the beauteous whole
> Would, gradual, open on our opening minds;
> And each diffusive harmony unite
> In full perfection to the astonish'd eye.
> Then would we try to scan the moral world,
> Which, though to us it seems embroil'd, moves on
> In higher order; fitted and impell'd
> By Wisdom's finest hand, and issuing all
> In general good.[37]

In 1727 Henry Baker's *The Universe* insisted on the same general idea. Probably it was due to the interest in these poems that a publisher brought out, in 1728, the second edition of Henry

[35] *Autumn*, 835.

[36] *Adrastea*, "Shaftesburi, Geist und Frohsinn."

[37] *Winter*, 572-87.

Needler (1690-1718), a very obscure writer but apparently the first imitator of Shaftesbury. Of his first edition there seems to be no trace; it probably appeared when imitation of deistical philosophy was still in danger of prosecution. Needler frankly referred one of his prose pieces to Shaftesbury's apostrophe to nature in the *Moralists*, and was clearly under the same spell when he wrote various other pieces in prose and verse. His work is of no value in itself; but it indicates the probable source for the whole school of "optimists". The publisher of the 1728 edition attached the following Advertisement, which demonstrates the vogue of these deistical ideas: "The Essay on the Beauty of the Universe, though very just and rational, is but a sketch (as Mr. Needler himself owns) . . . I wish it may incite some able hand to treat more amply so useful and entertaining a subject." Whether encouraged by this notice or not, there was a steady stream of such literature wearisomely portraying what Mark Akenside calls the "Universal Venus."

The assumption that Pope's case is different, and that he borrowed from Leibniz what was already familiar to the general reader, can be established only on one or both of the following grounds; first, that in developing the common view he portrays marks peculiar to the details of Leibniz's system; second, that the phrasing of certain passages in the *Essay* is due to Leibniz. The first supposition becomes absurd the moment we consider the intricacies of Leibniz's philosophy. Although he has the same general purpose as the other writers who opposed Bayle, his defense of "optimism" involves a minuteness of detail and a depth of metaphysics which distinguish it from the other productions of the school and render it altogether too abstruse for Pope's purpose. The *Théodicée*, it is true, is less complicated than some of Leibniz's preceding works in which he first states his theory; but the *Théodicée* presupposes this system, attempts a restatement and application of it, and is unintelligible without it. If the critics find in Pope any direct evidence of Leibniz's three monads (Secs. 396, 397), the composition of the continuum (Preface and Secs. 14, 195), the distinction between the will "antecedent" and "consequent" (Secs. 80, 115, 282), what Leibniz really means by "pre-established harmony" (Secs. 15, 31, 41, 82, 59, 61-2, 105, 247, 291, 300, 310, 323), or any other detail so stated as to be distinctive of the peculiar system of Leibniz as opposed to the

more popular conception of "optimism," there will be reason for referring the *Essay* to the *Théodicée*. To go no further, the "pre-established harmony" of Leibniz, which attempts to solve the enigma of the relation between soul and body, spirit and matter, is admitted by Mark Pattison to be something very different from Pope's amateurish idea.[38] And, again, whatever Pope may have believed about God's choice of this system, he does not depart from the simple Platonic assertion that God *did* choose the best system possible in order to adopt Leibniz's view that the choice was *necessitated* by some law antecedent to the Divine will.[39]

Evidence for the second supposition—resemblance in details of phrasing—must depend upon those passages which, as I have shown, have been attributed exclusively to Leibniz. The first of these is Epistle I, 46,

> Then in the scale of reasoning life, 'tis plain
> There must be somewhere such a rank as man.

Mark Pattison says this is the "lex continui," which "if not first introduced by Leibniz, was popularized by him." From the references cited it is clear that Leibniz himself had no thought of introducing anything new: "Or cette fragilité même est une suite de la nature des choses, à moins qu'on ne veuille que cette espèce de créature, qui raisonne et qui est habillée de chair et d'os, ne soit point dans le monde. Mais ce serait apparement un défaut que quelques philosophes d'autrefois auraient appelé *vacuum formarum*, un vide dans l'ordre des espèces";[40] "Il est raisonable qu'il y ait des substances capables de perception au dessous de nous comme il y en a au dessus; et que notre âme bien loin d'être la dernière de toutes se trouve dans un milieu, dont on puisse descendre et monter; autrement ce serait un défaut d'ordre, que certains philosophes appelent '*vacuum formarum*.'[41] To have Pope go to Leibniz for a general statement of this hoary view is to have him bring coals to Newcastle; it is the fundamental idea in King's *Essay*,[42] and Elwin considers this the source from which

[38] Note on Ep. I, 46.

[39] See Warburton's *Vindication*, Letter II.

[40] *Théodicée*, Sec. 14.

[41] Sur le principe de Vie, *Opp. Philos* (ed. Erd.), p. 431.

[42] See, for example, pp. 93-4, 229-243.

both Bolingbroke and Pope drew.[43] Pattison's evidence that "from Leibniz the hypothesis was adopted generally" is equally inconclusive. He refers to Law's *Origin of Evil*[44] and *Spectator* No. 519. The note which Law attaches to King's third chapter, dealing with the "Scale of Beings," is merely to the effect that "the chief argument of the foregoing chapter is beautifully illustrated by Mr. Addison." The extract there quoted from *Spectator* No. 519 concludes with Addison's reference to Locke's Essay, Bk. III, Ch. 6, Sec. 12. In two later notes Law finds analagous passages also in Tillotson and Scott.[45] Certainly, then, King's editor had no idea that "the hypothesis was adopted generally" from Leibniz. Pattison takes it as a matter of course that Leibniz also inspired a passage which he quotes from Wieland's *Die Natur der Dinge* (5.205); this assumption is open to doubt, for two recent monographs show that Wieland owed much of his system to Shaftesbury.[46] Finally, in connection with Lessing (*Werke*, 5, 19) he admits the fact to which I have referred already; the passage from Lessing, he says, "shewes that the idea of a 'full creation' as expressed in Pope's lines is only a partial rendering of the conception of Leibniz." The second passage referred by Pattison to the *Théodicée* is Epistle IV, 111: "What makes all physical or moral evil?" which he connects with Sec. 21: "Le mal metaphysique consiste dans la simple imperfection; le mal physique dans la souffrance; et la moral dans le péché." This was the ancient classification; it is made by King at the beginning of his second chapter and used as the basis of his later divisions. Of the one passage apparently derived from Leibniz through Bolingbroke, without other influences, little need be said; the cross purpose between Elwin's comment and Pattison's shows clearly that no part of Epistle I, 53-6 is without additional analogues[47] in substance and diction.

[43] Note on Ep. I, 46.

[44] Ed. 1758, p. 117, note; ed. 1731, p. 94.

[45] Ed. 1731, notes 38, 39, pp. 102, 3.

[46] Charles Elson, *Wieland and Shaftesbury*, Columbia Univ. Press, 1913; H. Grudzinski, *Shaftesbury's Einfluss auf Chr. M. Wieland*, etc., Stuttgart, 1913.

[47] See also Law's note, King's *Essay*, pp. 105-6, and the extract quoted there from Samuel Clarke's *Impartial Enquiry*, etc., p. 80.

In other words, there is not in the entire *Essay* a single passage dealing with "universal harmony" which can be traced certainly to Leibniz even if we include Bolingbroke as an intermediate stage. The tendency of commentators to assume such a connection is easy to understand; after the appearance of Voltaire's *Candide* (1759), Leibniz naturally came to be regarded as the "optimist" *par excellence*, and the critics have overlooked a fact recognized by Voltaire himself, that the doctrine was first popularized by Shaftesbury.[48]

II

The charge of "fatalism" advanced by Crousaz and repeated by editors and other commentators is based principally on Epistle I, 155-ff (to 170):

> If plagues or earthquakes break not Heav'n's design,
> Why then a Borgia, or a Catiline?
> Who knows but he, whose hand the light'ning forms,
> Who heaves old ocean, and who wings the storms;
> Pours fierce ambition in a Caesar's mind,
> Or turns young Ammon loose to scourge mankind?

I am not concerned with the soundness of the accusation *per se* or the validity of Pope's reasoning; these matters have been discussed by all the critics, and by none with more judgment than Belsham. Pope's treatment does undoubtedly savor of fatalism, more probably than he intended; it comes dangerously near to freeing man of individual responsibility for wrongdoing and fixing it upon the Divine decree. But the question is, Did Pope derive his conclusion necessarily from Leibniz? The suspicion that he did is so intangible that it is difficult to meet; for in spite of all that has been said on the subject, the charge of such influence has never taken the definite form of any specific evidence.

The avowed purpose of the *Théodicée* was to refute Bayle's manicheism and what Leibniz calls *fatum Mahumetanum* (Preface), the equivalent of the old theological predestination. Granted that in his attempt to account for moral as for physical evil he has been accused of establishing the doctrine he professed to annihilate, and that Pope suffered a similar fate in his attempt to "vindicate the ways of God to Man," their failure was different in kind and degree. Leibniz resorted to fine distinctions between

[48] See extract quoted from *Oeuvres*, Vol. 47, p. 98, by Elwin II, 299.

contingency and necessity (Secs. 34, 282), *le certain* and *le déterminé* (Sec. 36) or *verité necessaire* and *nécesité hypothétique* (Sec. 37 ff.), *indifférence* and *indifférence d'equilibre* (Secs. 46, 49), between the two forms of Divine will already mentioned, and various other subtleties of which there is no hint in Pope. If we strip Leibniz's system of these technical specializations, we have a substratum at least akin to Pope's assumption; but a reading of the *Théodicée* itself will demonstrate that here, too, we are dealing with an idea as old as philosophy, one exhibited in a continuous succession of schools. That Pope pushed the "automatic" explanation further than Leibniz did is recognized by Elwin. Beginning apparently with the assumption that Pope's "fatalism" was due to the *Théodicée*, Elwin's masterly examination and comparison of the two works exposes the gulf between them. His opinion constantly takes the form: "But to a great extent he differed from Leibniz with regard to the cause of the several kinds of evil, and his optimism was of an adulterate, untenable kind."[49] The only identification of the two which is left intact by Elwin is the classification of evil into physical, moral, and metaphysical, and that, as I have shown, was commonplace. All that is wanting in Elwin's treatment is a statement of fact to which his separate conclusions point, that is, that Pope did not adopt his views from Leibniz. A good concrete instance of the difference between the "fatalism" of the two is to be had by comparing the passage quoted above and the *Théodicée*, Sec. 26.

The origin of Pope's "destructive morality," like that of his entire system, is to be found nearer home. Sufficient hints of it are contained in the philosophy of the orthodox English clergy. It is clearly evident that the theoretic "Whatever is, is right" is always in danger of leading straight to the naked conclusion which Pope reached. This is the pitfall which lies in wait for all reasoning that undertakes to explain away moral evil as really not evil; only the most circumspect manage to avoid it. That the line between orthodoxy and heresy is at this point a very fine one is demonstrated by Law's comment on King. In order to justify the existence of moral evil, King says: " 'Tis certain that God does not permit any bad Elections, but such as may be reconciled with the Good of the whole System, and has digested and order'd every thing in such a manner, that these very Faults and

[49] II. 297.

Vices shall tend to the Good of the whole. For as in Musick Discords, if heard separately, grate and offend the Ear with harshness, but when mix'd in consort with other notes, make a more sweet and agreeable Harmony; in like manner bad Elections, if consider'd alone, are look'd upon as odious and detestable, but compared with the whole System, they promote and increase the Good and Beauty of the Whole."[50] The lengthy note added by Law shows that he recognizes the danger of emphasizing this doctrine, and he regrets that Samuel Clarke "carries the Matter farther, and supposes that God may for the general Good *decree* some such acts as seem to be morally Evil."[51] Pope himself said nothing more. His "fatalism" is not really out of keeping with English rationalism, and he was not the only one who pursued the argument beyond safe ground.

His position is to be explained more fully, however, by referring to special influences to which he was subjected. One of these, usually disregarded, is pointed out by Mark Pattison; "in ascribing the existence of wicked men to the direct permission of God, Pope is in strict accordance with the language of catholic theology."[52] Another, of greater importance, has been wholly neglected—the exact teaching of Bolingbroke concerning the moral nature of man. On the question of human perfectibility and the freedom of individual will there was a variety of opinion which separated into various camps those who were united on more general principles, and sometimes brought together those who were in most respects at odds. King, Leibniz, and Shaftesbury here separate, and Bolingbroke agrees in detail with none of them. The exact definition of his views was determined by his avowed contempt for Cudworth and the other so-called Platonists, Shaftesbury being evidently the principal object of attack. The whole tendency of their teaching was to make human goodness natural and probable; they regarded man as instinctively virtuous through the possession of an innate "moral sense," which, independently of all experience, distinguishes spontaneously between good and evil. Virtuous conduct thus becomes as natural to man as instinctive habits to the lower animals. Bolingbroke ridiculed such notions as "Platonic whimsies," and for his own solution went

[50] Pp. 279-80.

[51] *Impartial Enquiry*, etc., Part I, Ch. II, prop. 9.

[52] Note on Ep. I, 155-70. See references given there.

to neither Leibniz nor King. His fundamental assumption, he borrowed from the psychology of Locke, who had followed Aristotle in the denial of innate ideas and had made virtue dependent upon the supremacy of reason. On this basis Bolingbroke erected a system which has much in common with Mandeville's egoism and is scarcely less cynical. In Bolingbroke's scheme man is instinctively selfish and therefore essentially vicious. His self-love takes the form of various passions, and virtue is possible only through the domination of these passions by the restraining influence of reason, with which they are at continual war.[53] In this conflict reason is at a great disadvantage, for the passions act more quickly and are moved by more immediate considerations;[54] hence Bolingbroke concludes that the odds are in favor of vice, and that from the very nature of his moral constitution man is doomed at best to a "mixed happiness." So far as Pope is consistent in his analysis of human nature, he agrees with his "guide, philosopher, and friend." This pessimistic view, setting him apart in this particular from the Platonists, left him free to appropriate also from Mandeville's theory, which insists even more cynically on the naturalness of vice. From Mandeville he is supposed to have derived his theory of the "ruling passion"; in addition, he probably was indebted besides to the similar philosophy in *Cato's Letters* (1724). Once Pope had followed this group in identifying God and Nature and in making man vicious as a result of instincts implanted in him by natural law, I see no reason for supposing that he needed to go beyond this small circle of English philosophy to secure his "fatalism." His imitator Lord Paget expressed the same views more openly:

> Self-love, howe'er disguised, misunderstood,
> Howe'er misplac'd, is still the sov'reign Good;
> Virtue or Wisdom but the vain Pretence,
> These may direct, but Passions influence.
> Presumptuous Man! why boasts thou thy Free-will,
> By Constitution doom'd to Good or Ill?
> . . . . . .
> Say, can thy Art oppos'd to Nature's Force
> Obstruct her Motions, or suspend her Course?[55]

[53] Frag. 26, 33, 51, 55, 64.

[54] Frag. 65, 66.

[55] *An Essay on Human Life*, 1734.

Lord Paget shows even more clearly than Pope the part played by the insistence on self-love as the only motive to conduct, a doctrine popularized by Hobbes and stated even more offensively by Mandeville; but the argument of the two poets is identical. To suppose that either poet had to go to Leibniz or to Bolingbroke himself for this view is absurd; they could have heard it in the nearest coffee-house. Their general conclusion is not wholly at variance with Leibniz's complex system; but more than this cannot be claimed.[56] This admixture of the theoretic and practical in ethics and the frankly cynical conclusion which it gave are not typical of Leibniz; the whole doctrine reflects a coarseness which betrays its immediate English origin. The most that can be said is that Pope was encouraged by Bolingbroke, and that Paget's imitation of the *Essay on Man* is even bolder than the original.

From any point of view, the assumption that Pope was necessarily indebted to the *Théodicée* is untenable. First, it is not needed to explain "the world's great harmony." Whatever Pope and Leibniz held in common with reference to universal perfection is to be found in a large body of English literature which includes not only the philosophical writings of Cudworth, King, Shaftesbury, Wollaston, and various lesser figures, but also a considerable school of popular verse. Secondly, the assumption does not explain Pope's "fatalism." The probable sources for this are less numerous than for the doctrine of cosmic harmony; but they are even more definite, and are as far removed from Leibniz as from the English theorists whom Bolingbroke and Mandeville opposed. The Leibnizian theory is, I think, typical of a considerable fund of critical opinion relating to eighteenth-century origins; it persists merely because it has been transmitted without first-hand consideration of the actual conditions which prevailed in England. In attempting to reveal the weakness of evidence for it, I have undoubtedly appeared to misrepresent the commentators in connection with a few passages; their citation of Leibniz is often intended merely to show the resemblance in theory, and not to prove any actual indebtedness. To this use of analogies there is, of course, no objection; but the fault lies in the conclusion which is supposed to be authorized by these passages. If we should use the same diligence in collecting analogous extracts even from

[56] See Bertrand Russell, *The Philosophy of Leibnitz*, Ch. xvi.

Wollaston, we might make him largely responsible for the *Essay*. No one questions some general resemblances to Leibniz; but they afford no ground for concluding that Pope's philosophical ideas "are to be traced" to the *Théodicée* directly or indirectly.

CECIL A. MOORE.

Trinity College, N. C.

THE HELLENIC CURRENT IN ENGLISH NINETEENTH CENTURY POETRY

I

There are two ways in which the literature of a foreign country may influence our own poetry: as a forming spirit, molding any material either that of its own or that of another nation; or as a source of material, molded by any forming spirit, whether Greek, Roman, or medieval. The two methods are often distinct and often merge. William Mason's *Elfrida* is Greek in spirit, medieval in subject matter. The Hellenic tales of William Morris's *Earthly Paradise* are Greek in material, medieval-romantic in atmosphere. Wordsworth's *Laodamia* is Greek in both.

The problems raised by a discussion of these two influences are also different. In studying the working of the Hellenic or the medieval spirit we must ask ourselves whether we have truly comprehended or misconceived it; whether it will assimilate with our existing culture; whether it is the element best fitted to maintain artistic balance in our national life. In tracing the use of Hellenic material by modern poets, the exploiting of ancient history, legend, and mythology, we are confronted by other questions. Does the richness of association investing these tales make them still especially fit for poetry, or are they becoming shopworn from overuse? Does continual association with events caused by an obsolete social system tend to expand our horizon; or does it, on the contrary, tend to produce certain stereotyped faults, akin to those of decadent neo-classicism, in the handling of both incident and phraseology? So distinct are the two sets of problems that a critic might with perfect consistency advocate for our modern poetry a great increase in the Hellenic spirit and a great decrease in the use of Hellenic legend.

In his *Greek Influence on English Poetry* the late J. Churton Collins has recently discussed the first and more difficult problem. We wish to supplement his work by tracing the use of Greek material through the nineteenth century, drawing some conclusions and leaving others for our readers. Occasionally we may have gone too far into the limbo of forgotten rhymers; but for the modern poet and critic failure at times has its lesson as well as success.

Although we have heard repeatedly that English neo-classicism was Latin rather than Greek, it is something of a revelation to

ses Raffinements könnte man dem Herrn Baron ganz gern vergeben; allein er hat noch einen andern Fehler, den ihm gesittete Leser unmöglich verzeihen können, und von dem wir gar nicht einsehen, wie er dazu gekommen ist. Er ist ein Kavalier, dem es an Kenntnis der großen Welt und der feinern Sprache, die darinne üblich ist, nicht fehlen sollte: wie kömmt es aber gleichwohl, daß er seine tragischen Personen so kriechend, so pöbelhaft, so ekel sprechen läßt? Seine Prinzessinnen, z. E., haben Liebsten, (S. 3) sind verliebt, (S. 13) sind brünstig, (S. 11) sind geil (S. 59). Seine Helden schimpfen einander Hunde (S. 10) und Buben (S. 43). Wenn sie überlegen, so kommt ihnen was ein (S. 12), und wenn sie sagen sollen, ich meinte, oder ich glaubte; so sagen sie ich dachte (S. 3). Einer spricht zu dem andern du läugst (S. 14) und erbost sich, (S. 105) wenn er ergrimmen sollte. Ein Gemahl hat eine Frau, (S. 42) und wohl noch darzu eine schwangre Frau, (S. 126) und eine Gemahlin hat einen Mann (S. 66). Die Feldherrn geben dem Feinde Schlappen (S. 112). Die Diener sind geschwind wie der Wind (S. 58). Die Könige heißen die Königinnen mein Licht, (S. 81) mein Leben (S. 82). Wer etwas zeigen will, ruft Schau! und wer sich verwundern will, schreit Ei! etc. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 8 Gr.

[26. Stück. Sonnabend, den 1. März.]

„*Philosophische Gespräche.*"[1] *Berlin bei Chr. Fr. Voß 1755. In 8vo. 7 Bogen.* – Dieses kleine Werk, welches aus vier Gesprächen über metaphysische Wahrheiten besteht, enthält so viel Neues und Gründliches, daß man leicht sieht, es müsse die Frucht eines Mannes von mehrerm Nachdenken, als Begierde zu schreiben, sein. Vielleicht würde ein andrer so viel Bücher daraus gemacht haben, als hier Gespräche sind. Wir wollen den Inhalt eines jeden anzeigen. In dem erstern wird erwiesen, daß Leibniz nicht der eigentliche

[1] Von Moses Mendelssohn.

Erfinder der vorherbestimmten Harmonie sei; daß Spinoza sie achtzehn Jahr vor ihm gelehrt, und daß der erstere dabei weiter nichts getan, als daß er ihr den Namen gegeben, und sie seinem System auf das genaueste einzuverleiben gewußt habe. Spinoza leugnet ausdrücklich in seiner „Sittenlehre", daß Seele und Körper wechselsweise in einander wirken könnten; er behauptet ferner, daß die Veränderungen des Körpers und ihre Folge auf einander gar wohl aus seiner bloßen Struktur nach den Gesetzen der Bewegung entstehen könnten; und endlich lehret er, daß die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei sei, oder, welches auf eines herauskömmt, daß alles in der Seele eben so auf einander folge, als es in dem Zusammenhange der Dinge auf einander folgt. Was fehlt diesen Sätzen, die vorherbestimmte Harmonie zu sein, mehr als der Name? Das zweite Gespräch macht Anfangs einige Anmerkungen über den jetzigen Verfall der Metaphysik, über das Verdienst der Deutschen um dieselbe, und über das Schicksal des Spinoza, welcher bestimmt war, den Übergang von der Cartesianischen[2] bis zur Leibnizischen Weltweisheit mit seinem Schaden zu erleichtern. Hierauf wird ein sehr kühner, aber wie es uns scheint, auch sehr glücklicher Gedanke vorgetragen, welcher den Gesichtspunkt betrifft, aus welchem man Spinozens Lehrgebäude betrachten muß, wenn es mit der Vernunft und Religion bestehen solle. Der Verfasser meint nämlich, man müsse es alsdann nicht auf die außer uns sichtbare, sondern auf diejenige Welt anwenden, welche, mit Leibnizen zu reden, vor dem Ratschlusse Gottes als ein möglicher Zusammenhang verschiedner Dinge in dem göttlichen Verstande existiert hat. Das dritte Gespräch enthält Zweifel wider die Leibnizische Auflösung der Schwierigkeit, warum Gott die Welt nicht eher erschaffen habe, und wider die Lehre von der besten Welt. Wir wollen es dem Leser überlassen, sie in der Schrift selbst nachzu-

[2] Von Cartesius = Descartes.

sehen, und hier nur anmerken, daß sie aus der Leibnizischen Weltweisheit selbst genommen sind, dergleichen wider dieselbe nur sehr selten gemacht werden. Das vierte Gespräch endlich gehet größten Teils wider den Herrn von Prémontval; es untersucht einen Gedanken, durch welchen dieser Weltweise von sich selbst auf den Satz des nicht zu Unterscheidenden gekommen zu sein versichert; es rettet die Leibnizianer wegen des ihnen von eben demselben aufgedrungenen Ohngefährs, nach welchem ihr Gott zu wirken genötiget sein soll; und bestärkt den Unterscheid zwischen notwendigen und zufälligen Wahrheiten, welchen gleichfalls der Herr von Prémontval, in dem Anhange zu seinen „Gedanken über die Freiheit", gänzlich aufheben wollen. – – Mehr wollen wir von einigen Bogen nicht sagen, welche Liebhaber der höhern Weltweisheit schwerlich werden ungelesen lassen. Kostet in den Voßischen Buchläden hier und in Potsdam 5 Gr.

[28. Stück. Donnerstag, den 6. März.]

„*Fables et Contes*"[1]. *à Paris chez Duchesne 1754. In 12mo. 10 Bogen.* – Aus der Aufschrift dieses Werks wird man es schwerlich schließen können, wie viel Anteil die Ehre des deutschen Witzes daran nimmt. Wir müssen also nur gleich sagen, daß sein Verfasser, welcher sich zwar nicht genennet hat, von dem wir aber wissen, daß es der Herr Rivery, Mitglied der Akademie zu Amiens, ist, den größten Teil seiner Fabeln und Erzählungen einem unserer Dichter schuldig sei, dem noch niemand den Ruhm eines deutschen Lafontaine abgesprochen hat. Der Hr. Professor Gellert hat schon mehr als einmal den Verdruß gehabt, sich in unglücklichen Übersetzungen verstellet zu sehen; und es muß ihm daher notwendig angenehm sein, endlich in die Hände eines Gelehrten zu fallen, der alle Geschicklichkeit besitzt, ihm ungleich mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wir wollen damit nicht sagen, daß wir in den freien Übersetzungen des Herrn Rivery alle Schönheiten des Originals wiedergefunden hätten; wir müßten von der Unmöglichkeit solcher Übersetzungen gar nichts wissen, wenn es uns auch nur eingekommen wäre, sie darinne zu suchen. Wir haben uns begnügt, deren so viele zu finden, als nötig sind, es den Herren Franzosen wahrscheinlich zu machen, daß von Rechts wegen noch weit mehrere darinne sein müßten, wenn sie die Begierde für überflüssig halten sollten, einen Gellert in seiner Sprache lesen zu können. Doch nicht um diesen schönen Geist allein, sondern um die ganze deutsche Nation hat sich Herr Rivery verdient gemacht. Er hat nämlich eine Einleitung voran geschickt, in welcher er von unserer Literatur überhaupt Nachricht erteilt. Das, was er davon sagt, zeigt von eben so vieler Einsicht als Billigkeit; und wenn es ihm gelingen sollte, die Beistimmung seiner Landsleute zu erhalten, so werden es die Deutschen wieder vergessen können, daß ein Bouhours einmal eine abgeschmackte Frage getan hat[2]. Seine Nachricht ist zwar die vollständigste gar nicht; allein wir müssen auch gestehen, daß wir diese Unvollständigkeit fast eben so gern, als ungern bemerkt haben. Sie wird allenfalls zu einer sehr nützlichen Ergänzung Gelegenheit geben, wenn man etwa in der Vorstellung des Herrn Rivery die deutschen Musen für so gar wichtig doch noch nicht ansehen sollte, die Aufmerksamkeit der Ausländer zu verlangen. Er kennet von unsern Neuern, außer dem Herrn Gellert, fast niemanden als einen Günther, einen Hagedorn, einen Haller, und einen Rabener. Es werden leicht die Vornehmsten sein; das ist wahr. Allein die einzigen, die den schönen Wissenschaften bei uns Ehre machen, sind es ohne Zweifel nicht. Wir haben noch Schlegels, Cramers, Gleime, Klopstocke, Kleiste, Uze, Zachariäs, Kästners, Bodmers und Wielande, welche alle auch außer ihrem Vaterlande den erhaltnen Ruhm behaupten können.

[1] „Fabeln und Erzählungen".

[2] Bouhours hatte in seinen „Entretiens d'Ariste et d'Eugène" (1671) die Frage verneint, ob ein Deutscher ein „bel esprit" sein, d.h. schöngeistiges Verständnis haben könne.

AR 756 1/22

ALEXANDER ALTMANN COLLECTION

[1786]
UNDATED

PHOTOCOPIES OF LETTERS OF THE 18th CENTURY

Part II, page 1 (numbered 3)

Durchlauchtigster Fürst

So lange noch Intoleranz und Fanatismus ihr Haupt erheben, um die allgemeine Gerechtsame der Menschheit zu unterdrücken, so lange ist der Mensch berechtigt und verschuldet, gegen das Ungeheuer zu Felde zu ziehen, welches mit der Fackel der Zwietracht und der Zerstörung, Menschen gegen Menschen in Harnisch bringt, und wenn es kann, Todt und Verderben um sich her verbreitet.

Noch

Beginning of part II

Noch immer wüthet in den aufgeklärten Tagen unsers hellern Jahrhunderts dieses Ungeheuer, welches die Macht des Aberglaubens gebahr — tritt bald in der Larve der gemisbrauchten geistlichen Macht hervor, um zu fluchen und Aufruhr anzuzetteln, und bald tritt es den schwächern Theil durch mißverstandene und eben so übel angewandte obrigkeitliche Gewalt unter die Füsse. — Man predigt die Toleranz; sie ist die Losung der Volksvorsteher und der Fürsten geworden: aber demohngeachtet hört der Fanatismus noch nicht ganz auf, seine Barbareyen auszuüben.

Die Vernunft erhebt ihre Stimme vergeblich, um sich gegen die Macht des Aberglaubens aufzulehnen, und den Unsinn

sinn aus der Welt hinaus zu demonstriren; in den heutigen geordneten Staaten sind es die Häupter der politischen Gesellschaft und die Fürsten, die allein durch rechtmäßigen Gebrauch ihrer Macht, der Tyranney über Gewissens- und Glaubenssachen Schranken setzen und ihr gebieten können nicht zu wüthen.

Aus diesem Grunde addressirt die Menschheit eine ihrer wichtigsten Angelegenheiten an Niemand mit mehrerm Fug, als an Fürsten, in deren Gebiet intoleranter Fanatismus sich hervorthut. Aus diesem Grunde sandte ich den ersten Abschnitt, dieses Traktats an den Prinzen Friedrich von Dännemark, um durch dessen Vermittelung über die Rasereyen eines jüdischen Priesters in Altona den

 dani-

Anagles, oder Neue geheime deutsche Correspondenz in Briefen für Subscribirte Freunde mit durch der Bibel geschriebenen von dem Verfasser der Galerie der Teufel. Zweiter Band fürs Jahr 1786 Gedruckt in Terra Incognita

O.-Archiv, Berlin.

[A. Fr. Cranz]

Auch die Söhne der Weisheit, und die Verehrer einer jeden bürgerlichen Tugend, haben einen merkwürdigen Mann verloren. Hingefallen in das allgemeine Grab der Verwesung ist auch die zerbrechliche Menschenhütte, aus welcher, wie von einem Lehrstuhl der Welt, der Geist Mendelssohns herrliche Schätze aus dem weiten Gebiete der Wahrheit seinen Mitgenossen mittheilte, und als reiches Vermächtniß der Nachwelt zurückließ.

Mögen die Plutarchs unsers Jahrhunderts sein ganzes Leben beschreiben — ich würde in meinen Annalen eine große Lücke fühlen — wenn ich so bei den Denkmälern, die um seine Grabstätte herum gehäuft werden, nicht verweilte — nicht hier etwas sagte, um durch den Namen eines Mannes, der überall und ewig gedacht zu werden verdient, auch diese Briefsammlung zu zieren, welche bestimmt ist, manche hervorstechende Denkwürdigkeit zu sammeln.

Erinnerungen an Worte, die von seinen Lippen flossen, an die Lehren der Weisheit, die er seinen Brüdern den Menschen schätzenswerth machte, an all die schönen Früchte seines unermüdeten Forschens nach Wahrheit — solche Erinnerungen heiligen sein Andenken, und veredlen den, der sie in sich hervorruft.

Hinschauend auf sein Grabmahl, dürfen wir nur zurückdenken auf das, was Mendelssohn sagte, was er that, um gerade die Art von Aufklärung zu befördern,

AR 796. 17 . 1/23 ALEXANDER ALTMANN COLLECTION UNDATED

PHOTOCOPIES AND NOTES REGARDING THE TOPICS NATURAL JUSTICE, CANON LAW AND TOLERANCE

ORIGINAL BOOKS FROM: 1709 - 1772, 1916 - 1934

Allgemeines Staatsrecht

[GRUNDSÄTZE DES NATUR- UND ALLGEMEINEN STAATSRECHTS]

I. Was das allgemeine Staatsrecht sei. Nutzen desselben, besonders für einen künftigen Regenten. Seine Beziehung auf die Geschichte. 117

II. Nicht von jeher haben Staaten existiert. Der Mensch im Stande der Natur hat schon Rechte und Pflichten, die man kennenlernen muß, um seine Rechte und Verhältnisse im Staat richtig zu bestimmen.

III. Alle natürlichen Rechte und Pflichten des Menschen lassen sich aus dem Triebe zur Glückseligkeit herleiten. Allgemeinheit dieses Triebes. Er ist der Zweck unseres Daseins, die Grundlage unserer moralischen Natur. Wir können also schließen, daß wir von Natur berechtigt sind, alles zu tun, was zu unsrer Glückseligkeit dient.

IV. Was gehört zur Glückseligkeit des Menschen? Betrachtung über den Menschen, soweit er
1. aus einem vernünftigen Geiste, der
   a) Vernunft,
   b) Freiheit des Willens hat;
2. aus einem organisierten Körper, der Kräfte besitzt, die ausgebildet und angewendet werden können;
3. soweit er mit physischen Gütern umringt ist, die er zur Erhaltung und Vermehrung seiner Glückseligkeit anwenden kann;
4. soweit er zur Geselligkeit geschaffen ist und durch gesellschaftliche Verbindungen seine Bedürfnisse erleichtern, seine Seelenkräfte ausbilden, seine moralischen Freuden erhöhen kann.

Vorträge ... von Carl S. Juarez
hg. v. Hermann Conrad
u. Bert Kleinheyer :

Kronprinzlicher Vortrag

X. Äußere Rechte der Gesellschaften gegen andre Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft. Was moralische Person sei. Diese Rechte können Gesellschaften nur durch die Konfirmation des Staats erlangen, und es hängt vom Staat ab, wie er dieselben bestimmen will. Die einmal verliehenen Rechte aber können solchen moralischen Personen so wenig als andern extra casum einer rechtmäßigen Aufhebung genommen werden.

RECHTE DES STAATS ÜBER DIE RELIGIONSGESELLSCHAFTEN 140

I. Um die Rechte des Staats über die Religionsgesellschaften richtig zu fassen, muß man bei der Religion unterscheiden
1. den theoretischen oder spekulativen Teil derselben,
2. den moralischen oder praktischen Teil,
3. die äußeren Religionsübungen.

II. Ferner muß man bei den Rechten des Staats selbst unterscheiden
1. diejenigen, die ihm bloß vermöge des Rechts der Oberaufsicht über alle Religionsgesellschaften ohne Unterschied zukommen,
2. diejenigen, die ihm von gewissen bestimmten Religionsgesellschaften übertragen worden.

III. Rechte, die dem Staat vermöge seiner Oberaufsicht über alle Religionsgesellschaften zukommen.

1. Jede Religionsgesellschaft ist schuldig, dem Staat treulich anzuzeigen, zu was für Religionsmeinungen sie sich bekenne, was für Pflichten sie ihren Mitgliedern lehre und wie die Einrichtung ihres äußerlichen Gottesdienstes beschaffen sei. Bücher, in welchen ein solches öffentliches Bekenntnis im Namen einer ganzen Religionspartei abgelegt wird, heißen Symbolische Bücher.
Exempel der Augsburgischen Konfession.
2. Der Staat ist berechtigt, das ihm vorgelegte Symbol zu prüfen, insofern dasselbe für die öffentliche Ruhe und Sicherheit der bürgerlichen Gesellschaft in der Tat schädlich ist, es zu verwerfen, die weitere Verbreitung einer

gen; sagt uns zugleich: ihr könnt zu eurer Glückseligkeit nichts thun, oder wenigstens nichts, dessen Ausgang gewiß wäre. — Um glückselig zu seyn, müßt ihr gesund, reich, angesehen seyn; — und ihr müßt es abwarten. — Kann es eine Antwort geben, die trostloser und niederschlagender wäre?

Der 5te und 6te Theil, der von den einzelnen Rechten und Pflichten handelt, ist bey weitem nicht so gut, als der, welcher das Wesen der Tugend überhaupt schildert. — Aber was ich hier zu sagen hätte, ist zu vielfach, und erstreckt sich zu weit: ich will bloß einige wenige Punkte berühren.

Der Ursprung der Rechte und besonders des Eigenthums ist nur unvollkommen erklärt. — So, denke ich, entsprang bey dem Menschen zuerst die Empfindung, daß er etwas von andern fordern dürfe:

Ich will leben, sagte er zu sich selbst, und mich erhalten. Ich liebe die andern; ich will, daß auch sie erhalten werden sollen. In diesen meinen

nen eignen Empfindungen erkenne ich das gemeinschaftliche Gesetz der menschlichen Natur. Ich sehe voraus, daß andre zu leben wünschen, wie ich es wünsche; daß sie mich nicht hassen, wie ich sie nicht hasse. Die Empfindungen meiner eignen Natur treiben mich an, nicht zu schaden, wo ich nicht muß; meine sympathetische Empfindung von der Natur andrer überredet mich, daß auch sie mir nicht schaden werden, wenn sie nicht müssen.

Diese gegenseitige Erwartung, diese in den Empfindungen meiner Natur gegründete Voraussetzung, daß andre mir nicht schaden werden, so lange ich ihnen nicht schade; dieß ist mein Recht. —

Dieß ist die Art von Daseyn, welche die Rechte der Menschen haben, so lange sie ruhen, so lange sie nicht geübt werden. Und sie werden eigentlich nur geübt, wenn sie gekränkt worden sind.

Alsdann aber ist es eben diese Natur, welche macht, daß ich meine Erhaltung als das erste

Adam Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie
Uebersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen
von Christian Garve Leipzig 1772

und vornehmste ansehe; und den Menschen, der mir schadet, nicht mehr als einen Menschen betrachte, der mir ähnlich ist, und den ich liebe, sondern als ein mir schädliches Wesen, das ich wegschaffen und zerstören muß. Er verliert seine moralische Beschaffenheit; und wird bloß zu einer physischen Quelle des Uebels. Ich vernichte ihn, wenn ich desselben nicht anders los werden kann.

Aber woher entsteht der Unterschied zwischen Rechten, die ich erzwingen kann, und solchen, die ich erbitten muß?

1) Zu Unterlassungrn kann ich zwingen; wirkliche Handlungen (den Fall des Vertrags ausgenommen) muß ich erbitten. Alle Zwangspflichten gehen bloß darauf, daß wir nicht schaden, daß wir uns ruhig verhalten, daß wir nichts thun sollen: alle Gewissenspflichten darauf, daß wir nutzen, daß wir uns thätig erweisen, daß wir etwas hervorbringen. Jenes hängt bloß vom Willen, dieß hängt auch von den Kräften und Umständen ab.

2) Die

Gerne's Anmerkungen zu Fergusen

2) Die Pflicht von der ich gewiß, in allen Fällen gewiß überzeugt seyn kann, daß sie dem andern obliege, die darf ich auch mit Gewalt fordern. Die Pflicht, deren Verbindlichkeit von solchen Umständen abhängt, die niemand wissen kann, als der, welcher sie thun soll: eine solche Pflicht darf nicht erzwungen werden. Daß ich jetzt eben die Schuldigkeit habe, Allmosen zu geben: wie kann dieß der Bettler beurtheilen? Er müßte meine ganzen Umstände, mein Vermögen, die Armen, denen ich schon gegeben habe, und denen ich geben muß, er müßte meine ganzen Verhältnisse kennen. Daß ich jetzt eben die Schuldigkeit habe, diesen Bettler nicht zu mißhandeln, das kann er wissen, ohne meine Umstände im geringsten zu kennen, wenn er nur weiß, daß er und ich Menschen sind.

3) Wenn irgend jemand die Erlaubniß hat, zu schaden, so kann die Gesellschaft nicht bestehen; wenn aber auch viele sind, die andern nicht nutzen, so können diese andre doch noch für sich selbst sorgen. Ohne Wohlthätigkeit bey bloßer

Les Loix de la Nature expliquées par le Docteur

Richard Cumberland

d'une Raiſon qui n'eſt pas droite: ainſi il ne peut donner droit à perſonne de faire ce que l'on juge fauſſement être néceſſaire pour ſa propre conſervation. Il implique contradiction, de dire qu'*on ſe ſert de ſes Facultez ſelon les lumiéres de la Droite Raiſon*, ou qu'on *agit avec droit*, & que néanmoins on agit en conſéquence d'une *Erreur*, qui eſt toûjours contraire à la *Droite Raiſon*.

Traité du Droit, par Barbeyrac [Jean] Leide 1757

C'eſt donc par une erreur bien groſſiére qu'HOBBES prétend que, dans l'Etat de Nature, il faut tenir pour néceſſaire à la conſervation de chacun, tout ce que chacun juge lui-même néceſſaire pour cette fin: & par conſéquent que chacun a droit de faire tout ce qu'il veut & contre qui il veut. Il n'y a rien en quoi il ſoit plus honteux à cet Auteur de s'être trompé, que dans l'endroit & ſur le ſujet dont il s'agit. Car ce qui eſt un privilége de l'*Etat Civil*, il l'attribuë à chacun dans l'*Etat de Nature*, en même tems qu'il témoigne avoir deſſein d'enſeigner avec la derniére exactitude les différences de ces deux Etats. De plus, ce qui eſt naturellement impoſſible, je veux dire, que ſelon les volontez oppoſées de pluſieurs Perſonnes un même Corps ſe meuve vers des côtez diamétralement oppoſez, il le donne pour une choſe néceſſaire, & il ſe vante d'en avoir démontré la néceſſité: concluſion, qui ſeule ne peut que rendre ſuſpecte la vérité des prémiſſes. Enfin, tous les ſentimens particuliers, qu'il avance en matiére de Politique, ſont bâtis ſur ce fondement ruïneux, & par conſéquent tombent avec lui. Car *Hobbes* déduit tout de l'*Etat de Guerre*, qu'il confond avec l'*Etat de Nature*, (3) & il infére la liaiſon néceſſaire du prémier avec le dernier, de ce que, ſelon lui, chacun a plein droit, en vertu de ſon propre & arbitraire Jugement, d'attaquer tous les autres, qui par la même raiſon ont droit de lui réſiſter; d'où naît la *Guerre*. Mais il ſera plus à propos de réfuter tout cela en détail, lors que j'aurai expoſé plus au long de meilleurs Principes, d'où naiſſent véritablement les Loix Naturelles, & par leſquels la Liberté Naturelle eſt réduite à ſes juſtes bornes.

Il ſuffit de remarquer ici en paſſant, que, dans ce I. Chapitre du Livre d'HOBBES, que nous examinons, il propoſe une *Fin* extrémement bornée, ſavoir, la ſeule *conſervation de nôtre Vie & de nos Membres*. Car on peut être fort miſérable, quoi qu'on vive & qu'on aît ſes Membres en leur entier. Les *Moiens* (4) qu'HOBBES preſcrit pour cette Fin, ſont auſſi de fort petite étenduë, puis qu'il les réduit aux *Choſes néceſſaires*. Or l'Univers, dont nous naiſ-

ſons

(3) *Si addas jam jus omnium in omnia, quo alter* jure *invadit, alter* jure *reſiſtit, atque ex quo oriuntur omnium adverſus omnes perpetuae ſuſpiciones..... negari non poteſt, quin Status hominum naturalis, antequam in Societatem coiretur, Bellum fuerit; neque hoc ſimpliciter, ſed bellum omnium in omnes.* De Cive, *Cap.* I. § 12.

(4) *Itaque* Juris Naturalis *fundamentum primum eſt, ut* quisque vitam & membra ſua, quantum poteſt, tueatur. *Quoniam autem jus ad finem fruſtra habet, cui jus ad media neceſſaria denegatur, conſequens eſt, cùm unusquiſque ſe conſervandi* jus *habeat, ut unusquiſque* jus *etiam habeat* utendi omnibus mediis, & agendi omnem actionem, ſine qua conſervare ſe non poteſt. *De Cive*, Cap. I. § 7, 8.

(5) Nôtre Auteur fait ici alluſion à un mot, rapporté deux fois par CICÉRON, comme étant du Philoſophe *Chryſippe*; mais que d'autres attribuent à *Cléanthe*. *Cui quidem* [Sui], *ne putreſceret, animam ipſam pro ſale datam dicit eſſe* CHRYSIPPUS. De Natur. Deor. Lib. II. Cap. 64. *De Finib. Bonor. & Mal.* Lib. V. Cap. 13. Voiez, ſur le prémier paſſage, les Notes de feu Mr. DAVIES, & celles de Mr. le Préſident BOUHIER.

§ XXX (1) HOBBES ne dit qu'un mot en paſſant de cette Communauté primitive de Biens, dans les paſſages du Traité *Du Citoien*, rapportez ci-deſſous, *Not.* 5, 6. Mais je trouve

ſons Habitans, & qui doit être le prémier objet de nôtre attention, nous préſente une infinité de choſes, qui engagent nos Eſprits à reconnoître & à honorer leur Cauſe Prémiére; & ſervent enſuite, quand nous nous conſidérons nous-mêmes, à perfectionner nos Ames, & à conſerver non ſeulement nos Corps, mais encore à les rendre ſains, vigoureux, robuſtes, agiles; à les orner & à leur donner de la beauté. Tout cela ne fournit pas moins, que les Choſes néceſſaires à la Vie, une ample matiére & aux *Loix Naturelles*, qui en réglent l'uſage, & à un exercice de nôtre *Liberté*, conforme à la Droite Raiſon. Il ne faut qu'une legére expérience, pour s'en convaincre: ainſi HOBBES n'a pû prétendre ici cauſe d'ignorance. D'où il eſt aiſé de conjecturer, pourquoi il reſſerre le but du *Droit* & des *Loix de la Nature*, dans des bornes auſſi étroites que la conſervation de cette Vie périſſable, comme ſi l'Ame n'avoit été donnée aux Hommes, qu'en guiſe de ſel, de même (5) qu'aux Pourceaux, pour empêcher le Corps de pourrir: & là-deſſus, il permet tout à chacun, comme le grand moien abſolument néceſſaire pour obtenir une Fin ſi peu conſidérable. C'eſt pécher également dans l'excès, d'un côté; & dans le défaut, de l'autre. Et on ne peut jamais renoncer plus honteuſement à la Droite Raiſon, qu'en négligeant, comme fait nôtre Philoſophe, la plus excellente Fin, & regardant l'impoſſible comme un moien néceſſaire.

Argument

De Cive

§ XXX. EN vain HOBBES veut-il trouver dequoi appuier ſon principe ſouverainement abſurde d'un *droit de tous à toutes choſes*, (1) dans l'ancienne & primitive *Communauté* de Biens, que certains Philoſophes ſuppoſent, & dont auſſi il eſt parlé dans quelques Hiſtoires. Car, outre que les *Domaines* particuliers ſont fondez ſur (*a*) une Donation de DIEU, faite aux prémiers Hommes, & ont été fort en uſage dès le tems d'*Adam* même, comme l'a prouvé nôtre docte (*b*) SELDEN; il eſt certain que les Philoſophes, & les Hiſtoriens, qu'on appelle en témoignage, ont cru les uns & les autres, que cette ancienne *Communauté* tenoit de la nature de la *Propriété*, en ce que, du moment que quelcun s'étoit ſaiſi d'une choſe pour ſon uſage particulier, perſonne autre ne pouvoit la lui ôter ſans injuſtice. (*c*) Cela paroît par la comparaiſon que CICÉRON emploie: (2) *Un Théatre*, dit-il, *eſt commun; cependant chaque Place eſt à celui qui l'occupe.*

Qu'on ne peut rien conclure, en faveur d'*Hobbes*, de la *Communauté primitive de Biens.*

(*a*) *Geneſe*, I, 28, 29.

(*b*) *Mare claus.* Lib. I. Cap. 4.

(*c*) Voiez *Grotius*, Droit de la Guerre & de la Paix. *Liv.* II. *Chap.* II. § 2.

Jamais homme, avant HOBBES, n'avoit oſé dire, que chacun a ſur toutes choſes un droit, qui, à ce qu'il prétend, renferme celui (3) de régner ſur tous

ve qu'il poſe en fait, au *Chap.* XVII. de ſon *Léviathan*, pag. 83. que, ſelon les Hiſtoires de l'ancienne *Gréce*, tant qu'il n'y eut d'autre Gouvernement que le Pouvoir Paternel, les Brigandages par mer & par terre étoient regardez non ſeulement comme licites, mais encore comme un métier honorable. En quoi *Hobbes* ſuppoſe fauſſement, qu'il n'y avoit point alors dans la *Gréce* de Gouvernement Civil. Cela eſt contraire à tous les Monumens de l'Antiquité. Et la fauſſe opinion de ces anciens *Grecs* n'autoriſe pas plus une choſe ſi contraire aux véritables principes de la Raiſon & des Loix Naturelles, que celle de pluſieurs autres Nations, qui ont eû à peu près les mêmes idées & la même pratique, long tems après que les Gouvernemens Civils étoient établis chez elles. Voiez PUFENDORF, *Droit de la Nat. & des Gens*, Liv. II. Chap. III. § 10.

(2) *Sed quemadmodum Theatrum, quum commune ſit, rectè tamen dici poteſt, ejus eſſe eum locum, quem quisque occuparit: ſic in Urbe Mundove communi, non adverſatur jus, quominus ſuum quidque cujuſque ſit.* De Finib. Bonor. & Mal. *Lib.* III. Cap. 20.

(3) *Cùm enim per naturam jus eſſet omnibus in omnia, unicuique erat jus in omnes regnandi ipſi naturae coaevum.* De Cive, *Cap.* XV. § 5.

tous, & eſt auſſi ancien que la Nature, c'eſt-à-dire, que chacun l'a dès l'enfance: & cependant HOBBES le fonde (4) ſur la *Puiſſance*. En vertu d'un tel droit, il n'y a rien qui appartienne à autrui: il eſt impoſſible de (5) s'emparer du bien d'autrui, & il eſt permis en même tems de s'approprier tout. Tout commerce charnel eſt permis avec qui l'on veut, (6) ſans en excepter les Femmes qui ſe ſont engagées par contract (7) à n'accorder leurs faveurs qu'à un ſeul Homme. Il eſt permis de faire la Guerre à tout le monde, de tuer par conſéquent qui on veut, quelque innocent qu'il ſoit. (8) Chacun peut juger de tout à ſa fantaiſie; & ainſi honorer, ou ne pas honorer, ſon propre Pére, comme il le trouvera bon lui-même. Ici HOBBES oublie, qu'il avoit dit (9) ailleurs, que *l'on ne ſauroit concevoir de* Fils *qui ſe trouve dans l'Etat de Nature*; & qu'ainſi les droits propres à cet Etat n'ont aucun lieu en faveur des *Fils*. Voici d'autres conſéquences auſſi abſurdes. (10) Il n'y a, dans l'Etat de Nature, aucuns *Jugemens Publics*: donc l'uſage des *Témoignages*, *vrais ou faux*, en eſt banni. Comme ſi un Juge particulier, que deux Parties ont choiſi d'un commun accord pour Arbitre de leur différent, n'avoit jamais beſoin d'ouïr des Témoins, pour prononcer ſa Sentence! Ou comme ſi le Faux-Témoignage n'étoit pas alors un Péché, entant qu'il répugne au Bien Commun, encore qu'il n'y aît point de Loix Civiles, au nombre deſquelles HOBBES met les Commandemens de la *Seconde Table* du DE-

(4) Il eſt vrai qu'HOBBES fonde le droit de commander, ſur la *Puiſſance*, ou ſur la Loi du plus fort: *Iis igitur, quorum Potentiae reſiſti non poteſt, & per conſequens Deo omnipotenti, jus dominandi ab ipſâ potentia derivatur*. Ibid. Mais c'eſt à cauſe de cela même qu'il prétend, contre l'explication que nôtre Auteur donne ici à ſa penſée, que perſonne n'a ce droit actuellement dès l'enfance. D'où vient qu'il a ſoûtenu au *Chap.* IX. § 2. qu'un Enfant en venant au monde, eſt ſous la domination du prémier qui s'en ſaiſit. Et il déclare là expreſſément, que tous les Hommes faits doivent être regardez comme égaux: *Omnes homines maturae aetatis inter ſe aequales habendi ſunt*: parce qu'il les ſuppoſe alors d'une égale force, comme il paroît par l'endroit même, que nôtre Auteur critique: *quia aequalitatem hominum inter ſe quoad vires & potentias naturales neceſſario conſequebatur bellum* &c. Et il ajoûte, que, ſi quelcun dans l'Etat de Nature, ſe trouvoit ſi fort ſupérieur en puiſſance, que tous les autres ne puſſent lui réſiſter, dès-là il ſeroit leur Maître. Les principes d'HOBBES ne laiſſent pas pour cela d'être très-mal fondez. Et PUFENDORF les avoit déja détruits, *Droit de la Nat. & des Gens*, Liv. I Chap. VI. § 9.

(5) *Ubi primò* (*quia Natura omnia omnibus dedit*) *nihil alienum erat, & proinde alienum invadere, impoſſibile*. De Cive, *Cap.* XIV. § 9.

(6) *Deinde, ubi omnia communia erant, quare etiam concubitus omnes liciti*. Ibid.

(7) C'eſt que, ſelon *Hobbes*, les Conventions, dans l'Etat de Nature, ne ſont d'aucune force, qu'entre ceux qui ont mutuellement renoncé au droit qu'ils avoient ſur tous & à toutes choſes. Voiez le *Chap.* II. § 4. du même Traité *De Cive*.

(8) *Tertio, ubi ſtatus belli erat, ideoque licitum occidere. Quarto, ubi omnia proprio cujuſque judicio definita erant, ideoque honores etiam paterni*. De Cive, *Cap.* XIV § 9.

(9) On lui objectoit: Si, dans l'Etat de Nature, un Fils tuë ſon propre Pére, ne lui fera-t'il point de tort? A cela il répond, que le cas n'eſt pas poſſible; parce qu'un Enfant, auſſi-tôt qu'il eſt né, ſe trouve ſous puiſſance de toute perſonne à qui il doit ſa conſervation, c'eſt-à-dire, ou de ſa Mére, ou de ſon Pére, ou de quelque autre, qui le nourrit: *Objectum eſt à quibusdam: Si filius patrem interfecerit, utrum patri injuriam non fecerit. Reſpondi, Filium in ſtatu naturali intelligi non poſſe, ut qui, ſimul atque natus eſt, in poteſtate & ſub imperio eſt ejus, cui debet conſervationem ſui: ſcilicet Matris, vel Patris, vel ejus qui praebet ipſi alimenta; ut Capite nono demonſtratum eſt*. Ibid. *Cap.* I. § 10. *Not. in fin.* Cette Note, comme les autres qu'on voit dans le Traité *Du Citoien*, fut ajoûtée à la Seconde Edition. Ainſi on peut dire, que c'eſt ici qu'il *oublia* ce qu'il avoit dit dans le Texte, au *Chap.* XIV. dont voici les paroles: *Quarto, ubi omnia proprio cujuſque judicio definita erant, ideoque honores etiam paterni*. Il eſt vrai, qu'ici même il con-

DECALOGUE. On peut remarquer encore, qu'il dit ailleurs formellement, que (11) *la violation de la Loi Naturelle conſiſte toute dans un faux raiſonnement, ou dans la folie des Hommes, qui ne voient pas les Devoirs néceſſaires pour leur propre conſervation, auxquels ils ſont tenus envers les autres Hommes*: que n'ajoûtoit-il, & *qui n'obſervent pas ces Devoirs?* Il reconnoît auſſi, (12) que *les Loix Naturelles*, dans l'Etat même de Nature, *obligent toûjours en Conſcience*: donc elles obligent du moins à faire ce Jugement véritable, Qu'un droit à toutes choſes, & une domination ſur tous, ne ſont nullement néceſſaires pour la conſervation de chacun. Que ſi chacun eſt tenu de juger ainſi, le jugement contraire de qui que ce ſoit, ſera vain & de nulle valeur: ſon erreur groſſiére ne lui donnera jamais ce droit monſtrueux. En un mot, puis que le Droit, comme nous avons vû qu'HOBBES lui-même le définit, eſt *la liberté d'agir ſelon la Droite Raiſon*, on ne ſauroit avoir aucun droit d'agir contre la *Loi Naturelle*, ou contre les Maximes de la *Droite Raiſon*; qui, comme je l'ai fait voir, nous enſeignent qu'il eſt néceſſaire d'en venir à un Partage des Choſes; & qui, de l'aveu d'HOBBES, (13) ne nous permettent pas de retenir un droit ſur tout.

Réfutation d'un autre principe d'HOBBES, Que la *Juſtice* & l'*Injuſtice* dépendent des *Loix Humaines*.

§ XXXI. PASSONS à d'autres argumens, dont nôtre Philoſophe ſe ſert pour établir ſon Dogme inſenſé. Il ſoûtient, (1) *Que tout ce que chacun fait, dans l'Etat purement naturel, n'eſt injuſte envers aucun Homme; parce que l'Injuſtice envers*

contrediſoit ce qu'il avoit avancé au *Chap.* IX. qu'il indique encore dans la Note, dont il s'agit. Car il établit là, que, depuis même qu'un Fils a été émancipé, ou par ſa Mére, à qui, ſelon lui, appartient originairement l'empire ſur l'Enfant qu'elle met au monde, ou par ſon Pére, lors que la Mére lui a cedé le droit qu'elle avoit ſur l'Enfant; celui-ci doit honorer ſon Pére & ſa Mére, parce qu'ils ſont cenſez ne s'être dépouillez de leur autorité, que ſous cette condition tacite, qu'il ne leur fût pas égal à tous égards, & qu'il s'engageât à leur rendre du moins toutes les marques extérieures d'Honneur, que les Inférieurs ont accoûtumé de rendre à leurs Supérieurs. D'où HOBBES conclut, Que le Précepte d'*honorer ſes Parens*, eſt de la Loi Naturelle, & ſe rapporte non ſeulement à l'article de la *Reconnoiſſance*, mais encore à celui des *Conventions*: NON *eſt autem putandum*, ... emancipantem, emancipatum, *ita voluiſſe ſibi aequare, ut ne beneficii quidem reus eſſet, ſed in omnibus ſe gereret, tamquam aequalis ſibi eſſet. Intelligendum igitur ſemper eſt, eum qui liberatur ſubjectione .... promittere ſaltem externa ſigna omnia, quibus ſuperiores ab inferioribus ſolent* honorari. *Ex quo ſequitur, praeceptum illud* de parentibus honorandis, *eſſe* legis naturalis, *non modo ſub titulo* gratitudinis, *ſed etiam* Pactionis. § 8. Faiſons encore une remarque, pour mettre les Lecteurs au fait des principes d'HOBBES ſur cette matiére. Comme il fonde ſur la *Puiſſance* tout droit de commander qu'on a ſur quelcun dans l'Etat de Nature; celui d'une Mére, ou d'un Pére, ſur leur Enfant, s'évanouïroit avec l'âge, qui le rend auſſi fort qu'eux. Pour prévenir cet inconvénient, nôtre Philoſophe ſuppoſe une Convention tacite, par laquelle l'Enfant s'eſt engagé à obéïr à ſon Pére, ou à ſa Mére, lors même qu'il ſera homme fait. Voiez le § 2. *& ſuiv.* de ce même Chapitre.

(10) *Poſtremo, ubi nulla Judicia publica erant, & propterea nullus uſus teſtimonii dicendi, neque veri, neque falſi*. Ibid. *Cap.* XIV. § 9.

(11) *Propterea quòd in ratiocinatione falſâ, ſive in ſtultitiâ hominum, officia ſua erga caeteros homines ad conſervationem propriam neceſſaria non videntium, omnis conſiſtit Legum Naturalium violatio*. Ibid. *Cap.* II. § 1. *in Not.*

(12) *Ideoque concludendum eſt, Legem Naturae ſemper & ubique obligare in* Foro interno, *ſive* conſcientia &c. *Ibid.* Cap. III. § 27.

(13) *Facit itaque contra rationes pacis, hoc eſt, contrà* Legem Naturae, *ſi quis de* jure *ſuo* in omnia *non decedat*. Ibid. *Cap.* II. § 3.

§ XXXI. (1) *Hoc ita intelligendum eſt, quod quis fecerit in ſtatu merè naturali, id injurium homini quidem nemini eſſe. Non quòd in tali ſtatu peccare in Deum, aut Leges Naturales violare, impoſſibile ſit. Nam injuſtitia erga homines ſupponit Leges Humanas, quales in ſtatu naturali nullae ſunt*. Ibid. *Cap.* I. § 10. *in Not. init.* Conferez ici PUFENDORF, *Droit de la Nat. & des Gens*, Liv. I. Chap. VII. § 13. Liv. VIII. Chap I.

vers les Hommes suppose des Loix Humaines, & il n'y en a point de telles dans cet Etat-là. Il accorde néanmoins, qu'*on y peut pécher contre* DIEU, *ou violer les Loix Naturelles.* Mais il avance ici en vain & sans preuve un principe très-faux, c'est que toute *Injustice* envers les *Hommes*, suppose des *Loix Humaines.* Car, quoi que les Maximes de la Droite Raison, ou les Loix Naturelles, soient des Loix de DIEU seul, elles suffisent de reste pour donner à l'*Homme* un vrai *droit* de faire tout ce que la Raison lui fait regarder comme permis de DIEU. Une personne innocente a droit, par exemple, à la conservation de sa Vie, à l'intégrité de ses Membres, aux Alimens nécessaires; toutes choses sans quoi il est très-évident qu'elle ne pourroit pas contribuer à l'avancement du Bien Commun. Ainsi on lui fait certainement du tort, quand on lui retranche quelque Membre, ou qu'on lui ôte la Vie, pour user du prétendu droit sur toutes choses, selon les principes de nôtre Philosophe. Car toute atteinte donnée aux droits d'autrui, est une injustice, quelle que soit la Loi en vertu de laquelle on a aquis ces droits; & beaucoup plus encore, lors qu'ils sont fondez sur une Loi Divine, que s'ils viennent de quelque Loi Humaine, ou de quelque Convention entre les Hommes. A la vérité HOBBES prétend, que personne ne peut faire du tort à autrui, que quand il a renoncé en faveur de quelcun, par une Convention, au droit qu'il avoit de faire contre lui tout ce qu'il vouloit. Mais ce n'est-là qu'une pure supposition, fondée sur cette autre nullement prouvée, Que chacun a droit de faire tout ce qu'il juge à propos: droit, dont nous avons fait voir que l'usage est impossible. C'est donc en vain qu'HOBBES cherche à étaïer son Dogme Fondamental par une Conséquence uniquement bâtie sur la supposition, que nous avons renversée, d'un *droit de tous à toutes choses.* Et quoi qu'il soûtienne encore ailleurs (2) bien nettement, qu'*on ne sauroit faire du tort qu'à ceux envers qui l'on est engagé par quelque Convention*; il s'exprime néanmoins en un autre endroit, d'une maniére beaucoup plus raisonnable, & il enseigne très-clairement, comme il est vrai, (3) *Que tout ce qui se fait contre la Droite Raison, est fait injustement.* (4) *Tout le monde*, dit-il, *convient, que l'on fait avec droit ce qui n'a rien de contraire à la Droite Raison: ainsi nous devons tenir pour fait injustement, ce qui répugne à la Droite Raison.* En conséquence de quoi il reconnoît pour *Loi* la *Droite Raison.* Il n'exige ici, pour constituer la nature de l'*Injustice*, aucun transport, aucune rénonciation à nôtre droit, en faveur d'autrui. Or, puisqu'il avouë que les *Maximes de la Droite Raison* (5) sont autant de Loix Divines, je voudrois bien qu'il nous dît qu'est-ce qui empêche que ces Loix ne donnent à chacun sur sa propre Vie un droit, qui ne puisse lui être ravi sans injustice? Ou comment on

(2) *Ex his sequitur*, injuriam *nemini fieri posse, nisi ei quocum initur* pactum, *sive cui aliquid dono datum est, vel cui* pacto *aliquid est promissum.* Ibid. *Cap.* III. § 4.

(3) *Quod autem* injuriâ *factum est, contra legem aliquam fieri dicimus.* Ibid. *Cap.* II. § 1.

(4) *Sed cùm concedant omnes*, jure *fieri, quod non sit contra rectam Rationem*, injuriâ *factum censere debemus, quod rectae Rationi repugnat.... Est igitur lex quaedam* recta Ratio, *quae (cùm non minus pars sit naturae humanae, quàm quaelibet alia facultas vel affectus animi) naturalis quoque dicitur.* Ibid.

(5) Car il appelle au même endroit la Loi Naturelle, *Dictamen rectae rationis, circa ea quae agenda vel omittenda sunt* &c. Et ailleurs, dans ce même Traité *Du Citoien*, il dit, que les Loix de DIEU, par lesquelles il régne *naturellement*, sont *tacita rectae Rationis dictamina.* Cap. XV. § 3. Mais nôtre Auteur a montré ci-dessus l'embarras & la contradiction des principes de son Adversaire sur ce sujet, § 11,

on peut avoir droit de s'opposer aux droits d'autrui, & de les fouler aux pieds? Car le droit de chacun consiste dans une liberté que la Droite Raison lui accorde: or la Droite Raison ne permettra jamais que ceux qui raisonnent ou qui agissent selon ses Maximes, se contredisent ou se combattent les uns les autres. En vain HOBBES diroit-il, qu'on ne fait du tort qu'à DIEU, lors qu'on viole ses Loix seules: il devroit auparavant avoir prouvé, que ces Loix purement Divines ne sauroient donner aux Hommes un droit sur leur propre Vie, & sur les choses nécessaires à sa conservation, ou que, posé ce droit, elles ne défendent pas en même tems aux autres d'y donner aucune atteinte.

J'ajoûterai en passant, que, si l'*Injustice* consistoit uniquement à enfraindre les Conventions par lesquelles on a renoncé à son droit, on ne pourroit, selon les principes d'HOBBES, faire rien d'injuste contre DIEU même, en commettant les Crimes les plus énormes, sans en excepter le *Blasphême*, quoi que par ces Crimes on viole les *Loix Naturelles* de DIEU, qui veulent, les unes, qu'on l'honore; les autres qu'on cherche la Paix entre les Hommes. Car nôtre Philosophe suppose, que les Hommes n'ont jamais traité avec DIEU, pour se soumettre à ses Loix. (6) Il soûtient même sans détour, qu'*on ne sauroit faire aucun accord avec* DIEU, *hormis quand il juge à propos d'établir, par ses Saintes Ecritures, quelques Hommes, qui aient l'autorité d'examiner & d'accepter en son nom ces Conventions.* Ainsi, selon HOBBES, l'état respectif de DIEU & des *Hommes* est tel naturellement, que, sans aucune injustice, les Hommes, comme les *Géans* de la Fable, peuvent être Ennemis de DIEU, le haïr, & lui déclarer la Guerre. Tout ce qu'il y a, c'est que DIEU, de son côté, aura droit d'exterminer de telles gens, ce qu'il auroit pû faire aussi justement, encore même qu'ils n'eussent point péché. Mais pour ceux qui secouent tout respect envers DIEU, jusqu'à ne reconnoître aucunes Loix qu'il impose, ni aucunes menaces de sa part qu'ils aient à craindre; *Hobbes* les regarde, non comme *Sujets* de DIEU, mais comme ses *Ennemis*, (7) qui sont hors des limites de son Empire, & qu'il peut attaquer, comme tels, quand il lui plaît. Je soûtiens au contraire, que, la Loi Naturelle étant suffisamment publiée, les *Athées*, & les *Epicuriens*, qui nient la Providence, ont beau ne pas reconnoître cette Loi, & n'en tenir aucun compte; ils n'en sont pas moins dans l'obligation d'obéïr à DIEU, dont ils naissent *Sujets*, sans qu'il soit besoin d'aucune Convention par laquelle ils se soumettent à son Empire; & qu'ainsi il peut les punir, comme autant de Sujets Rebelles, & non pas leur faire seulement la Guerre, comme à des gens nez hors de sa Jurisdiction. Mais, encore un coup, cela soit dit en passant.

§ XXXII.

11, & suiv.

(6) *Neque pacta inire quisquam cum Divina Majestate potest, neque illi voto obligari, nisi quatenus visum illi est per Scripturas Sacras substituere sibi aliquos homines, qui auctoritatem habeant* vota & pacta *ejusmodi expendendi & acceptandi, tamquam illius vicem gerentes.* Ibid. *Cap.* II. § 12.

(7) *Neque etiam* Atheos [pro subditis Dei habemus] *quia Deum esse non credunt; neque eos, qui Deum esse credentes, eum tamen inferiora haec regere non credunt.... Soli igitur in Regno Dei censendi sunt, qui ipsum & Rectorem omnium rerum esse, &* praecepta *hominibus dedisse, &* poenas *in transgressores* statuisse *agnoscunt. Caeteros non* subditos, *sed* hostes Dei *adpellare debemus.* Ibid. *Cap.* XV. § 2. Voiez PUFENDORF, *Droit de la Nat. & des Gens*, Liv. III. Chap. IV. § 4.

Que les *Passions Humaines* ne produisent pas nécessairement une *Guerre de tous contre tous.*

(*a*) *Cap.* I. §. 10, 11, 12.

§ XXXII. Examinons maintenant ce que le même Auteur dit dans son *Léviathan*, pour établir son prétendu *droit de tous à toutes choses:* car il tâche là de prouver sa thése par d'autres principes. Ici je ne puis m'empêcher de remarquer d'abord, qu'Hobbes se contredit lui-même, autant qu'il contredit tous les autres Ecrivains, sur ce Dogme fondamental de sa Morale & de sa Politique. Car, dans le Traité *Du Citoien*, il fonde la prétenduë *Guerre de tous contre tous* (*a*) sur le *droit de tous à toutes choses*, comme une Cause qui rend cette Guerre & licite, & nécessaire. Au lieu que, dans le *Léviathan*, il pose prémiérement, Que l'Etat de Nature est un Etat de Guerre: d'où il infére ensuite, Que tout est permis dans cet Etat-là. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire le *Chapitre XIII.* & sur-tout les paroles suivantes, comparées avec ce qui précéde: (1) *C'est*, dit-il, *une suite de la Guerre de tous contre tous, que rien ne doit être qualifié injuste. Les noms de* Juste *&* d'Injuste *n'ont point de lieu dans un tel état. La Force, & la Ruse, sont les Vertus Cardinales, dans la Guerre* &c. L'Auteur avoit dit, dans son Traité *Du Citoien*, que, comme l'un a droit d'attaquer, & l'autre de se défendre, il naît de là une Guerre juste des deux côtez. Mais ici, sans se mettre en peine du droit de faire la Guerre, il prétend, que la Guerre ne peut que naître de la nature même (2) des Passions Humaines; & cette Guerre ainsi posée, il soûtient, quoi que sans preuves, qu'il s'ensuit de là, qu'il n'y a rien d'*Injuste*, qu'il n'y a ni *Mien*, ni *Tien* &c. Raisonnement à la vérité plus populaire, que l'autre, mais au fond plus foible. Car tous les Ecrivains judicieux conviennent, que, pour déterminer de quelle maniére on peut légitimement agir contre un Ennemi, il faut prouver auparavant, que la Guerre est juste. Et quelque juste qu'elle soit, tout n'y est pas permis. Il faut donc connoître exactement la Loi Naturelle, pour pouvoir décider, selon ses Préceptes, si la Guerre qu'on veut entreprendre est juste, ou permise du moins par la Droite Raison, avant que d'en inferer que ce qui est nécessaire dans une telle Guerre est permis. Cela est si clair, qu'Hobbes lui-même, qui, sur la fin du Chapitre dont il s'agit, veut que, dans l'Etat de Nature, il n'y aît point de différence entre le *Juste* & l'*Injuste*; tâche néanmoins de prouver un peu plus haut, que, dans cet Etat, on doit accorder à chacun le Droit de Guerre, (3) comme étant nécessaire pour sa propre conservation: ce qui vaut autant, que s'il disoit qu'une telle Guerre doit être juste, ou permise. De sorte que, dans un seul & même Chapitre, il se contredit grossiérement. Car, dès-là qu'on veut prouver que telle ou telle chose, comme la Guerre, est juste & licite dans l'Etat de Nature, on suppose manifestement qu'il y a, dans cet Etat-là, quelque différence entre le *Licite* & l'*Illicite*; & en même tems qu'il y a une *Loi*, & une Loi *obligatoire*, dont la permis-

§ XXXII. (1) *Praeterea Bello omnium contra omnes consequens est, ut nihil dicendum sit* injustum. *Nomina* Justi *&* Injusti *locum in hac conditione non habent. Vis & Dolus in Bello Virtutes Cardinales sunt* &c. Cap. XIII. *pag.* 65.

(2) *Illis, qui haec non pensitaverunt, mirum fortasse videbitur, Naturam homines dissociavisse, & ad mutuam caedem aptos produxisse; & tamen hoc perspicuè illatum est ex naturâ Passionum, & praeterea Experientiae consentaneum* &c.... *Eidem conditioni hominum consequens est, ut nullum sit Dominium, nulla Proprietas, nullum Meum aut Tuum, sed ut illud uniuscujusque sit, quod acquisivit, & quamdiu conservare potest.* Ibid. & *pag.* 66.

(3) *In tanto, & mutuo, hominum metu, secu-*

mission du moins rend la Guerre licite. Or c'est-là justement le principal point que nous nous proposons d'établir, & ce qu'Hobbes nie d'ailleurs, comme nous l'avons vû, lorsqu'il dit positivement, Qu'il n'y a rien de Juste ou d'Injuste, dans l'Etat de Nature.

Mais voions les raisons, dont il se sert, pour prouver qu'une Guerre de tous contre tous est nécessaire, & par conséquent permise. Il n'est pas aussi facile de les démêler ici, que dans le Traité *du Citoien*; car le *Léviathan* n'est pas écrit avec cette méthode serrée & exacte, que l'Auteur s'est piqué de suivre dans le prémier Ouvrage. Quoi qu'il en soit, il réduit à trois principales Causes, ce qui trouble la Paix entre les Hommes, savoir, la *Concurrence de plusieurs à vouloir une même chose*, la *Défense de soi-même*, & la *Gloire*. Ces Passions, selon lui, produisent nécessairement la Guerre: la *Concurrence*, dans l'espérance du gain; la *Défense*, par la crainte que les autres ne nous mettent sous le joug de leur domination; & la *Gloire*, en vuë de se faire à soi-même un grand nom.

Je ne suis pas d'humeur de copier tout ce qu'Hobbes dit là-dessus d'une maniére trop diffuse, pour inferer de l'influence de ces Passions la nécessité d'une Guerre de tous contre tous. Ceux qui voudront le savoir pourront consulter le Livre même. Il me suffit d'y faire une réponse générale. Je dis donc, que l'Homme n'est pas nécessairement poussé & gouverné par les Passions, dont on parle. Elles peuvent, comme toutes les autres, être moderées & dirigées par la Raison. Il est donc faux qu'elles entraînent les Hommes à cette Guerre universelle, par un mouvement naturel & invincible; & ainsi on ne sauroit en inférer qu'elle est permise. A la vérité ce qu'il y a dans les Passions humaines qui est produit nécessairement par l'impression des Objets extérieurs, ne peut être défendu par aucune Loi Naturelle, parce que les Loix Naturelles ne réglent d'autres Actions que celles qui sont en nôtre pouvoir. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Les Passions, qui, selon *Hobbes*, rendent la Guerre nécessaire, & par conséquent licite, sont de telle nature, que, portant leur vuë sur l'avenir, & souvent sur un Avenir éloigné, elles dépendent de la Raison, & de la Délibération des Hommes, qui sont ainsi capables de les gouverner. Hobbes le reconnoît lui-même clairement dans son Traité *Du Citoien*, (4) où il dit: *Les Hommes, qui ne pouvoient pas convenir entr'eux de ce qui regarde leur Bien présent, conviennent de ce qui regarde leur Bien à venir: ce qui est l'ouvrage de la Raison. Car le* Présent *est l'objet des Sens; au lieu que l'*Avenir *n'est connu que par la Raison.* En conséquence de quoi *Hobbes* avouë, que les Hommes tombent d'accord de cette Loi Naturelle, qu'il donne pour l'abrégé de toutes les autres, savoir, *Que l'on doit chercher la Paix.* Comment accorder cela avec la Guerre de tous contre tous, qu'il fait regarder, dans son *Léviathan*, comme une suite nécessaire de quelques Passions, qui dé-

curitatis viam meliorem habet nemo Anticipatione; nempe ut unusquisque vi & dolo caeteros omnes tamdiu subjicere sibi conetur, quamdiu alios esse, à quibus sibi cavendum esse viderit. Neque hoc majus est, quàm & conservatio sua postulat, & ab omnibus concedi solet... Itaque Dominii acquisitio per vim unicuique, ut ad conservationem propriam necessaria, concedi debet. Pag. 64.

(4) *Qui igitur de bono praesenti convenire non poterant, conveniunt de futuro; quod quidem opus Rationis est. Nam* praesentia *sensibus*, futura *nonnisi Ratione percipiuntur.* De Cive, *Cap.* III. § 31.

Justi Henningii Boehmeri Ius Ecclesiasticum Protestantium
Editio Quarta Curata
Tom. II Halae Magd. MDCCLXII

DISSERTATIO PRAELIMINARIS
DE
IVRE CIRCA LIBERTATEM CONSCIENTIAE.

§. I.

Libertatis insignis fauor.

NOmen dulce libertatis est, vt ait CICERO *lib. V. in Verrem*, imo non tantum *nomine*, sed *re ipsa* iucunditatem gratiamque habet, vt naturali eius homines desiderio ducantur. E contrario imperium, dominatum, coactionemque, quæ *libertati* sunt contraria, hominis natura vtplurimum fugere, malis annumerare, et quæuis, pro ea mienda, pericula subire solet. Bella geruntur *pro libertate* cruentissima, et nondum allucta frenis seruitutis ceruices ab imposito iugo resilire cogitant: ludicia personant litibus quotidianis de asserenda vel neganda *libertate*: scriptis publicis libertas adstruitur contra eius oppressores, imo libertati nihil magis conueniens videtur, quam libertatem propugnare. *Quid* enim *tam populare quam libertas? quam non solum ab hominibus, verum etiam a bestiis expeti, atque omnibus rebus anteponi videmus*, vt vtar verbis TVLLII *de lege agrar. contra Rull.*

Cuius variæ dantur species.

§. II. Dantur vero variæ, pro diuersitate *obiecti*, libertatis *species*. Datur *libertas personarum*, seruituti opposita, qua quis extra omnem alterius proprietatem est constitutus. Datur *libertas rerum* et *prædiorum*, seruituti eorum opposita, *l. 8. D. de act. emt. l. 52. §. 1. eod.* Nota est *libertas ciuilis*, quæ liberis et nulla dominatione oppres-

Brosse, Théodore

Quirinus, Rafferius ord G
Amorth de la Crosse
2

Ludovicus Bourdaloue, S.J.
in recta remoribus 1707

Clesicus, Selecta bibl., vol. 9, art 2
Dit.:
Catalogue, Lyst. intell.
vol IV c. 5 p 82 //
p. 96

Ts Abbés

Boileau, Colloquium

Vertot, Conse erroneo

J. Pieper, existit die Gradiven
f. 27 //

oppressis ciuitatibus debetur. *Ecclesiis* etiam tribuitur *libertas*, vtut diuersimode definiatur. Alii illas *liberas* esse dicunt, quæ a ceruicibus suis *iugum seruile papale* deiecerunt; alii, quæ principum potestati non subsunt, *liberas* iudicant; alii aliter rem determinant, prout sectæ studium animos obnoxiorum impellit, ceu ostendi in *obseruat. ad Petrum de Marca p. 70.* Denique, vt alias species omittam, datur etiam *libertas conscientiæ*, quæ adeo hominibus grata et commendata esse solet, vt eam omnibus aliis rebus, imo ipsi vitæ, anteponendam esse iudicent. Cum vero, quid liceat, iustumque sit pro *libertate conscientiæ* tuenda, conseruanda et asserenda, multis inuolutum sit nodis, et tamen ingens momentum quæstionibus, circa rem diuinam occurrentibus, inde afferatur, non inutilem me suscepturum laborem esse credidi, si, antequam discussionem tot scopulosarum difficiliumque rerum, quæ maiorem laborem studiumque desiderant, et inprimis in his *tribus libris Decretalium*, quorum illustrationem suscepi, occurrunt, aggrediar, ea, quæ recta ratio, leges scriptæ, maxime fundamentales imperii nostri, de hac *libertate* disponant, penitius euoluam, et æquo adhibito temperamento excutiam, ne *licentiæ*, quæ prætextu *libertatis conscientiæ* sæpe velatur, indulgeam, aut *dominatui in conscientiam* faueam.

Inter quas principatum tenet libertas conscientiæ.

§. III. Dixi, ex *recta ratione* et *legibus scriptis* euoluendum esse, quid circa hanc *libertatem* iustum sit. Rectam rationem, in *iure naturæ* expositam declaratamque, merito huc aduoco, quippe quæ ex natura et indole *conscientiæ* egregie inculcat traditque, quid circa eius *libertatem* iustum sit? quam qui in hac doctrina neglexerunt, non potuere non in scopulos syrtesque incidere. Huic adiungo *scripturam sacram*, quæ rectæ rationis dictamina *perfectius* firmat et enucleat, dominatumque in *conscientias* reprobat. His subiungam *leges fundamentales imperii, pacem religiosam, transactionem Passauiensem*, et inprimis *instrumentum pacis*, quod hinc inde, inprimis *art. V. §. 29. 34. 48. VII. §. 1.* libertatem conscientiæ firmat stabilitque. *Ius Romanum pontificiumque* ab hac doctrina vel ideo remouere cogor, quod vtrumque crassissimum *dominatum in conscientias* foueat alatque, libertatique conscientiæ insidias struat, vti noto notius est. Neque enim deterreor illorum auctoritate, qui ius vtrumque receptum esse obiiciunt, arbitranturque cum LVDOVICO Bauaro, in *edicto* anno 1338. edito, *ius Cæsareum* et *pontificium* esse *cœlestem thesaurum*, ex quo omnis veritas haurienda sit, quod adfert ALBERICVS ROSATE *ad l. 3. C. d. annal. præscript.* Sicuti enim

Cuius iura potissimum ex recta ratione et legibus publicis eruenda.

Non ex iure Romano et Canonico.

enim posterius ignorantiæ rerum moralium, quæ tempore LVDOVICI Bauari animos hominum occœcauerat, tribuendum est; ita prius cum grano salis accipiendum, asserendumque est, ius vtrumque iis in doctrinis, quæ *conscientiæ* causas tangunt, *iudicis* locum subire non posse, præsertim cum ipsum instrumentum pacis *art. XVII. §. 3.* sanciat, *nulla iura canonica vel ciuilia, communia vel specialia, conciliorum decreta, contra hanc transactionem vllumque eius articulum aut clausulam vnquam allegari, audiri, aut admitti debere*, quo ipso simul *libertati conscientiæ*, quæ vtroque iure prorsus conculcata erat, mirifice prospectum, simulque indigitatum est, harum causarum decisionibus ius vtrumque inseruire non posse nec debere. Quæ ex vtroque iure adducam, magis eorum reprobandorum quam adstruendorum gratia adferam, vt veritas eo rectius in tuto collocetur loco.

§. IV. Necesse vero ante omnia est, vt *conscientiæ*, eiusque *libertatis* genuina indoles et ratio eruatur. Sensus communis docet, hominem constare duabus facultatibus, *intellectu* et *voluntate*. ILLE occupatus est in formandis in animo *ideis* rerum, in *cogitando* et *ratiocinando* de variis obiectis animo repræsentatis. HAEC vero facultatem denotat *appetendi, desiderandi* et *concupiscendi* illud, quod vel *bonum* est, vel *sub specie boni* sese nobis insinuat. Quamuis vero hæc in multis trahat, dirigat, imo rapiat *intellectum* in peiorem partem, vt peruersum de rebus iudicium ferat, et quod voluntas tanquam *bonum* appetit, etiam *bonum* esse iudicet; est tamen facultas hæc *cogitandi* et *iudicandi* ab altera, qua quid *appetimus*, diuersa, diuersasque operationes edit, vt in moralibus plenius traditur.

Conscientiæ sedes.

§. V. Inter has operationes magnam inter homines vim habet *conscientia*, quippe quæ ab *intellectu* etiam dependet, et nihil aliud est, quam *argumentatio* seu *iudicium hominis de actionibus suis, secundum leges aliasque normas obligatorias, institutum, vt earum bonitatem aut prauitatem inde colligat.* B. BVDDEVS *in theol. moral. P. I. c. 1. sect. 3. §. 1.* Præsupponit conscientia (1) *notitiam accuratam factorum propriorum*, de quorum *bonitate* et *malitia* iudicat: (2) *scientiam normæ illius*, ad quam actiones nostræ sunt conformandæ, siue a natura sit insita, et per rectam rationem cognita, siue a supremo legislatore præscripta. Neque vero tantum *leges* stricte dictæ, siue *naturales*, siue *positiuæ*, in hoc tribunali interna mentis normam constituunt, sed etiam præcepta *virtutum, honestatis, amoris, pietatis* et inprimis *religionis*; hæc enim potissimum hominum mentes constringit occupatue, vt actiones suas secundum eius regulas et præ-

Eius definitio et principia.

præcepta componere ſtudeant, et, an compoſitæ et ad eas formatæ fuerint, iudicent. Vnde eleganter in ſacris hoc *iudicium intellectus* nomine *cogitationum* venit, ſemet inuicem *incuſantium* et *excuſantium*, *Rom. II*, 15. quia reuera *conſcientia* ratiocinationem denotat, hæc vero in *cogitando* conſiſtit, et inde *forum internum, tribunal internum* etc. quoque dicitur. Sicut enim iudex quilibet, in *foro externo* de actionibus externis ſententiam ferendo, circa hæc duo ſollicitus eſſe debet: α) vt *notitia ipſius facti* plene et quoad omnes circumſtantias inſtructus ſit, cui ius applicandum eſt: β) vt *ſcientia iuſti et iniuſti* imbutus ſit, normamque legum intelligat, ſecundum quam de actionibus controuerſis iudicandum, quod vel ipſa *iurisprudentiæ* definitio innuit; ita quoque homo, qui de propriis actionibus iudicat, ſecundum normam præſcriptam, ſui ipſius iudex eſt, ſemetipſum vel condemnat, vel abſoluit, interna mentis ratiocinatione, et prout actiones ſuas ad normam præſcriptam vel compoſitas, vel non compoſitas cognoſcit, ſententiam fert, ſemetipſum *abſoluendo* a reatu vel *condemnando*, in qua *ratiocinatione* conſcientia conſiſtit. Bene IVVENALIS *ſatyr. XIII. pr.*

Quo ſenſu forum internum dicatur?

Exemplo quodcunque malo committitur, ipſi
Diſplicet autori; prima eſt hæc vltio, quod ſe
Iudice nemo nocens abſoluitur, improba quamuis
Gratia fallacis prætoris vicerit vrnam.

Dicitur etiam mens,

§. VI. Hoc intuitu quoque conſcientiam *mentem* vocare ſolent, inprimis Stoici; et quia *diuinitatem* eidem adſcripſerunt, imo ipſum DEVM eſſe voluerunt, non adeo mirandum eſt, conſcientiam quoque tanquam *DEVM*, menti noſtræ inſidentem, habitam fuiſſe, vt CICERO in *Catone maiore* et *Scipionis ſomnio* alibique paſſim docet. Hinc IDEM *lib. III. de offic. c. 10.* iuraturum adhortatur, vt *meminerit, Deum ſe adhibere teſtem, id eſt, vt arbitror, mentem ſuam*, (ſeu conſcientiam) *qua nihil homini dedit ipſe Deus diuinius.* IDEM *orat. pro A. Cluentio* iudicat, honis magni et ſapientis eſſe, *maxime æſtimare conſcientiam mentis ſuæ, quam ab Diis immortalibus accepimus, quæ a nobis diuelli non poteſt, quæ ſi optimorum conſiliorum atque factorum teſtis in omni vita nobis erit, ſine vllo metu et ſumma cum honeſtate viuemus.* Ita vero Stoici *conſcientiam* voluerunt eſſe *ipſum DEVM*, menti noſtræ inſidentem, et iudicantem de actionibus noſtris, quem errorem merito perſtrinxit B. BVDDEVS *animaduerſ. in Petri Chauuini librum de relig. nat. c. V. §. 9.* Eſt conſcientia ipſa *mens, intellectus*, eiusdemque *ratiocinatio* et *diiudicatio* actionum noſtrarum; et quamuis mens hominibus a DEO indita ſit, non tamen *ipſe Deus* eſt.

et DEVS a Stoicis.

§. VII.

§. VII. Ceterum mens noſtra iudicat vel de *factis* vel de *faciendis*; vnde conſcientia eſt vel *conſequens* vel *antecedens*. Illa *facta tum externa* quam *interna* ſecundum normam præſcriptam examinat; hæc vero *facienda*. B. THOMASIVS *in iurisprud. diu. lib. I. c. 1. §. 56. ſqq.* Vtrinque vel *recte* iudicat, vel *erronee*: inde conſcientia eſt vel *recta* vel *erronea*: erronea oritur tum ex falſis principiis, ſecundum quæ mens examen inſtituit, tum ex *factorum* et *faciendorum* ſuperficiaria vel falſa inſpectione, dum *facta* vel *facienda* aliter menti ex impulſu voluntatis repræſentamus, quam reuera ſeſe habent. Communis enim ſenſus docet, intellectum admodum ſeduci a *voluntate* eiusque impulſu, vt aliter ſæpe rem concipiamus, quam prout reuera eſt. Qui morbo regio laborant, res quascunque peruerſe ſibi concipiunt, quas integris ſenſibus præditi rectius concipiunt. Homines natura improbi ſunt, et morbo innato laborant, ob quem, ductu concupiſcentiarum ſuarum, facta vel facienda peſſime minusque recte inſpiciunt, nec ſecundum rei veritatem examinant, imo ne quidem *certam conſcientiam* de iis ſibi formare poſſunt. *Et hinc patet*, ait B. BVDDEVS *in theol. moral. P. I. c. 1. ſect. 3. §. 20. in not. quod ſoli credentes et regeniti certam conſcientiam habere queant, quippe ad quam requiritur non tantum, vt certo ſciam, actionem meam bonam eſſe, ſed eam etiam DEO placere.* Porro in ipſis normis ſeu principiis, ad quæ actiones noſtræ ſunt componendæ, mira eſt diuerſitas, maxime quæ *religionem, cultumque Dei* reſpiciunt, et inde quoque eſt, quod diuerſiſſima ſint de actionibus iudicia, etiam inter eos ſæpe, qui eandem profitentur religionem. Docent hoc ipſum Caſuiſtæ, vt vocantur, qui *caſus conſcientiæ* conſarcinarunt, qui non tantum contentione, ſed opinionum diſſenſione a ſe inuicem diſcrepant, et ita vt plurimum frigent et inutiles ſunt, dum ſuam conſcientiam, h. e. iudicium mentis ſuæ ſecundum principia, quibus imbuti ſunt, aliorum actionibus normam eſſe volunt.

Iudicat vel de factis vel de faciendis

communiter erronee.

§. VIII. Fluit ex hactenus dictis, (I) in *factis* quæri: vtrum hoc vel illud ſalua conſcientia factum ſit? in *faciendis* vero: vtrum illæſa conſcientia hoc vel illud ſuſcipi queat? veluti, an miniſter eccleſiæ, quem indignum nouit, admittere ad S. cœnam? nummum confeſſionarium accipere? confeſſionarium mutare? exorciſmum adhibere? reſignare et ordini clericali renunciare? etc. poſſit. (II) Quando de ipſis *principiis*, ad quæ examen actionum noſtrarum inſtituendum, dubitatio vel ſcrupulus naſcitur, veluti an hoc vel illud prohibitum ſit? peritiores conſulere, aliosque audire tutiſſimum eſſe volunt, vt horum

Differentia inter iudicium de factis et faciendis.

An alios conſulere conſultum ſit?

ratio-

rationibus excussis, ipsimet de agendis firmius iudicium ferre possint. Sed a) hæ non sufficiunt, cum *in thesi* tantum, *quid permissum sit?* doceant, non autem *in hypothesi*, an huic vel illi hoc vel illud permissum sit? ostendant. Quod hic salua facit conscientia, alter non sine læsione conscientiæ perpetrat. Deus cor intuetur, et intentionem examinat, quæ, quatenus a veritate diuina aliena est, actum, quem alii approbant, in agente omnino reprobat. Cum itaque, qui consilia circa *quæstiones conscientiæ* suppeditant, de *intentione*, et *interna mentis operatione* alterius iudicare non possint, admodum intutum est, ab aliis, quid salua conscientia fieri possit? petere. Præterea b) cauendum, ne sub prætextu *consiliorum* laicis frenum iniiciatur, vt de quæstionibus, tangentibus conscientiam, decernere non possint, sed a cleri decisio et arbitrio dependere cogantur. Non noua, nec vana narro. Pontificii sub prætextu *conscientiæ* iudicia ecclesiastica constituerunt. Protestantes eos imitati sunt, cum tamen *iudicia* tantum de externis actionibus iudicent, et coactiuis remediis vtantur, quæ *conscientia* respuit. Desideras testem? prouoco ad ea, quæ *lib. I. tit. 28. §. 12.* adduxi de sententia reformatorum antiquorum, necessitatem consistoriorum vel inde adstruentium, quod sæpe controuersiæ incidant, in quibus *conscientiis partium* consuli debeat. Male vero iis consulitur remediis coactiuis, iudiciis proprie dictis, cum per viam *doctrinæ* potius iis consulendum esset. Plura desideras? adi CHRISTIANVM WEBERVM *de iure consistor. c. 17. §. 2. sq.* vbi adstruit, iure diuino Theologos consistoriis interesse debere, quod *causæ* et *casus conscientiæ* in iis tractentur; quo ipso præsupponit, laicos ad has quæstiones diiudicandas prorsus ineptos esse, quibus tamen χαρίσματα Spiritus S. haud sunt denegata.

De recte conscientiæ conceptu erroneo.

§. IX. Præterea quoque (III) ex hactenus dictis fluit, solam rectam conscientiam *normam agendi* esse debere, quia hæc demum recte iudicat secundum veritatem principiorum et factorum, vel faciendorum, et ita contra rectam conscientiam se peccare, h. e. contra iudicium intellectus sui, sentit, quo animaduertit cognouitque, actionem suam legibus non esse conformem. Recte tamen animaduertit B. THOMASIVS *in fundament. iur. nat. lib. I. c. 4. §. 20. sqq.* regulam hanc in speculatione abstracta seu *in thesi* veram, in praxi tamen et *hypothesi* multis difficultatibus innodatam esse, dum singuli putant, suam conscientiam esse rectam, quam alii forsan *erroneam* aiunt, si vel maxime iudicio plurimorum, magnæ auctoritatis virorum, comprobata sit. Quælibet societas ecclesiastica suos habet assecias auctoritate præditos: secundum

dum horum principia, qui sunt de illa societate et communione, iudicant, et actiones suas metiuntur, rectamque conscientiam se habere putant, quia principia sua circa agenda et credenda *recta sanaque* esse credunt. Qui ab his dissident, et quoad *agenda credendaque* diuersissimis planeque oppositis principiis innutriti sunt, reliquos in magno errore versari, se vero tantum *rectam conscientiam* tenere arbitrantur. Nos asserimus, *salua conscientia* iurari posse; negant Mennonistæ aliique. Negant Pontificii, salua conscientia clericos vxores ducere posse; nos asserimus. Adstruimus, non tantum pædobaptismum salua conscientia fieri *posse*, sed etiam *debere* contendimus; quod Anabaptistæ aliique negant. Hi nobis, nos illis imputamus conscientiam erroneam. Ita olim de hæreticis iudicabat SALVIANVS *lib. V. de gubernat. DEI*, et, *Hæretici sunt*, aiebat, *sed non scientes. Denique apud nos sunt hæretici, apud se non sunt. Nam in tantum catholicos se esse iudicant, vt nos ipsos titulo hæreticæ appellationis infament. Quod ergo illi nobis sunt, hoc nos illis.* Et post pauca: *Impii sunt, sed hoc putant, veram esse pietatem. Errant ergo, sed bono animo errant, non odio, sed affectu DEI, honorare se Dominum atque amare credentes.* Neque hic dissensus tantum inter eos, qui ratione *societatum ecclesiasticarum* disiuncti sunt, obtinet: quandoque hic etiam illis familiaris est, quos eadem confessio conglutinauit. Vtut enim hi in *credendis* conueniant; in *agendis* tamen sæpe magna est dissimilitudo opinionum, dum quidam *laxius*, quidam *adstrictius* de *agendis* et *fugiendis* constituunt, sententiamque ferunt; alii *saltationes*, *spectacula*, *ludos* etc. adiaphoris accensent, et salua conscientia fieri admittique censent; alii his actibus conscientiam lædi credunt etc.

Iudicium Salviani de erronea conscientia.

§. X. IVDICE ergo opus esse videtur, qui diuersissima hominum iudicia ad rectam veramque normam deducat; hic vero quisnam sit? æque in dubium vocatur. Aiunt, *scripturam sacram* et *rectam rationem* esse iudices minime suspectos. Omnes ad vnum hos iudices agnoscunt postulantque; sed quis horum iudicum *sensus* sit? cespitant, hærent, fluctuant, et de eo potissimum contendunt. Quilibet suam interpretationem *sanam*, *veram*, et analogiæ scripturæ S. conformem esse iudicat. Nemo a recta ratione alienum se quid agere aut constituere, credit, sibi aliisque persuadere conatur, sua principia, præcepta, regulasque viuendi rectæ rationi et verbo diuino congruere, ceterorum, quoque interpretationem peccare, erroneam falsamque esse. Sic quando quæritur, an hæretici salua conscientia cogi possint, vt in ecclesiam reuer-

Iudicis partes quis sustineat inter diuersissimas hominum conscientias?

reuertantur? Iesuitæ hoc adstruunt, allegantes illud Christi: *compelle intrare*; nos negamus, nec hoc ex verbis adductis fluere contendimus. Non hic de *iudice*, sed de eius *mente* disceptatur. Forsan itaque alio *iudice* opus erit, *qui mentem scripturæ S.* et *iuris naturæ* declaret determinetque? De hoc vero rursus ambigunt. Pontificii hoc iudicium deferunt *ecclesiæ*, h. e. vel pontifici, vel *concilio nationali* aut *vniuersali*: nam etiam ipsimet sibi non constant in hac doctrina, vti præsens controversia de suspectis doctrinis QVESNELLI, quas papa damnauit, docet. Protestantes quidam decisionem *cleri et principis*, quidam *solius principis* desiderant, quidam omnem decisionem respuunt, vti *tit. de summ. Trinit. et fide cathol.* ostendi.

Quatenus decisio in principiis diuersis admitti debeat?

§. XI. Equidem quamuis suo modo decisionem in republ. fieri existimem in iis, quæ ad *doctrinam* et *præcepta viuendi* spectant, vt infra ostendam; hæc tamen decisio minime ita accipienda est, vt singulorum conscientias stringat in iis, quæ *ad religionem et conceptum de rebus diuinis* spectant, et vt ea iam veritati congruere credat, de quorum veritate aliter siue *vere* siue *erronee* persuasus est. DEVS singulis dedit intellectum et vim ratiocinandi, vt possit scrutari scripturas sacras, et ductu *rectæ rationis* de iis statuere, quæ agenda sint. Non penetrant huiusmodi leges, quæ controuersiarum decisionem continent, etiam ad intellectum, vt aliter rem concipiat, aliterque credat, quam interna mentis contestatio ipsi dictitat. Pontificii docent, panem eucharisticum *transsubstantiari* in corpus ipsius Christi, indeque ipsi latriam deberi iubent. Ego, teste mea conscientia, aliter sentio, nec ex scriptura S. hanc *transsubstantiationem* eruere possum. Si in hac controuersia decisio proprie dicta locum inueniret, et pro *transsubstantiatione* pronunciaretur, singulisque latria huius panis eucharistici iniungeretur, contra conscientiam agere iuberer. Scilicet omni religioni contrarium est, vt quis reluctante conscientia id ipsum adoret et colat, cuius vllum numen neque vult neque potest confiteri. Pontificii panem eucharisticum adorant, quod eum pro ipso Saluatore IESV CHRISTO habent. Ego vero aliter sentio et iudico, ergo aliter quoque agere debeo, siue *vera* siue *erronea* ducar conscientia. Mennonistæ iuramenta salua conscientia præstari non posse, aiunt creduntue, quid ergo si contrarium *per leges* declaretur, et decidatur? vtique adstringuntur, vt *contra conscientiam* agant, cum tamen in *doctrina morali* inculcetur, contra conscientiam, etiam *erroneam*, agendum non esse, quamdiu de

de errore non est conuictus. conf. IO. DALLAEVS *in apolog. pro eccl. reform. c. 8. p. m. 44. sq.*

Prætextus erroneæ conscientiæ nemini obiici potest.

§. XII. Aiunt, me versari in *conscientia errante*, adeoque hanc deponendam esse. Ego vero existimo, aduersarios versari in conscientia errante, et quamdiu de veritate sententiæ contrariæ non sum conuictus, aliter iudicare non possum. Neque vero hominis est, per *vim* et *leges coactiuas* mihi errorem illum eximere, cum ad mentem non penetrent. Sit vero, me versari in conscientia erronea, quod tamen *iudicio decisuo* nemo demonstrare potest; constat tamen, hominem peccare, qui agit contra dictamen conscientiæ suæ, veluti, si id agit, quod a Deo prohibitum esse credit, vel si omittit, quod Deum præcepisse putat. Sic pontificiæ religioni addictus peccat, si latriam omittit, cum tamen persuasissimum habeat, panem eucharisticum esse ipsum CHRISTVM. Pluribus hoc illustrat ELIAS SAVRINVS *dans ses reflexions sur les droits de la conscience P. I. sect. 2. p. 26.* Ergo, ais, etiam conscientia erronea obligat, cum tamen error veritati repugnet, et normæ instar esse nequeat? Respondeo, *intuitu Dei* vtique non est extra culpam et peccatum, qui in errore hæret, et erroneas sibi formauit normas, vti eleganter PAVLVS *Rom. I, 18.* contra gentilium errores disputat, nullamque gentilibus idololatris superesse excusationem docet. Interim dum in tali errore, quem culpa sua haud agnoscit, versatur, et nihilominus contra eum agit, ideo peccat, quia intentionem habet contra voluntatem Dei agendi, et *ἀνομίαν* committendi. Id quod si verum est, vti omnino est, adstringi a nemine potest errans, vt ipsemet vel quem alii errantem credunt, agat contra principia, quæ *vera* esse credit, quia alias ad peccandum cogeretur, quod a nemine exigi posse, ipsa *religio*, et *conscientia* cuiusque docet. Si ais: non cogitur errans *directo* ad peccandum, sed ad errores suos deponendos; rursus respondeo, quamdiu de *errore* non conuictus est, non potest cogi ad errores deponendos, quia reluctante conscientia illos deponeret, et sic rursus ad peccandum cogeretur. Agnitio errorum autem non per *vim* impetrari potest, sed *doctrina, consilio*, et *persuasione*.

Asseritur libertas conscientiis.

§. XIII. Quid ergo consilii in tanta ambiguitate? Commodissimum esse forsan dixeris, *libertatem conscientiis singulorum indulgere*, vt sentiant, credant, agantque secundum principia, quibus imbuti sunt, putantque, se coram Deo hoc modo ita agere et sentire posse et debere. Sin aliter agunt, quam conscientia teste, agere debebant, peccant, quia possunt, se agere contra præcepta, quibus animus eorum imbutus est.

In

in hoc quippe videtur *libertas conscientiæ* consistere, vt nemo cogatur agere contra *præcepta* et *principia*, quæ pro veris et ad salutem suam necessariis habet. Huic opponitur *dominatus in conscientiam*, qui libertatem hanc prorsus tollit, cogitque homines pœnis masisque proponitis, vt aliter sentiant, credant, agantque, quam ratio et principia religionis, cui adhærent, ipsis dictitat, iubet, et præcipit. Inde ortæ sunt persecutiones, contra eos institutæ, qui dominatui huic resistunt, nec suas cogitationes, aut actiones ad præscriptum modum componere studuerunt. Inde *hæresis* relata est inter *crimina publica*, pœnis vltimi supplicii aliisque afficienda, inquisitiones publicæ institutæ, imo bella etiam mota, et ferro flammisque sæuitum in dissentientes, vti antiquitates ecclesiasticæ et ciuiles docent, quæ omnia tamen rectæ rationi repugnare videntur, vtpote quæ nemini imperium in *intellectum*, vnde *conscientia* dependet, concedit.

Quæ dominatui opponitur.

§. XIV. Verum ne sic quidem res extra omnem ἀπορίαν constituta est, cum obiectiones, eæque grauissimæ, supersint, quæ contra *libertatem conscientiæ* pugnare videntur. Hæ eo magis examinandæ et adducendæ sunt, vt inde liqueat, an hoc consilium de *libertate conscientiæ* sit sanæ rationi et scripturæ S. conforme? et si conforme deprehenditur, quousque eius limites sese extendant? Prima eaque magni ponderis obiectio petitur ex hominum intima corruptione, secundum quam peruerse iudicant de *suis actionibus* tam *perpetratis*, quam *perpetrandis*, adeoque si singulorum conscientiæ in his standum esset, non *imperio*, non *legibus*, nec aliis *remediis ciuilibus* opus foret. Admittendum esset, quicquid aliquis agit vel agere intendit, si serio asseuerat, se salua conscientia id egisse vel agere velle, se esse arbitrum et iudicem suarum actionum, easque ad trutinam rectæ rationis et scripturæ S. satis sufficienterque examinasse, et deprehendisse, se aliter agere non potuisse nec debuisse. Ita vero omnes leges, sententiæ, iudicata, pœnæ, iudicia, imperia, magistratusque redderentur elusoria, si fanatico cuiuis credendum esset, asserenti, conscientia salua se aliter agere haud potuisse, imo dominatui in conscientias adscribendum foret, si iudicatum executioni daretur, pœnæque dictatæ inobedientibus applicarentur, quod ipsum non posset non tollere vinculum societatis ciuilis, imo etiam illius, quod natura inter omnes homines constituit. Fac, quendam imbutum esse hoc terribili dogmate, principem hæreticum a quouis occidi, deseri, et derelinqui posse, quod GVIL. ROSSAEVS *de auctor. reipubl. Christiana in reges impios aut hæreticos* defendere ausus est, vtrum ille, qui ductu huius dogma-

Circa quam tamen gravissima dubia supersunt.

dogmatis rebellionem contra principem excitauit, iuste puniri potest? Si id affirmas, parata ei erit responsio, se aliter salua conscientia sua agere non posse, nec pœnæ locum esse in iis, quæ quis ductu conscientiæ suæ egit. Ita vero perduelles impuniti relinquendi forent, quod sine summa absurditate dici nequit.

§. XV. Neque vero credendum est, metum hunc inanem, hominesque nunquam de suis actionibus tam peruerse iudicaturos esse, vtpote qui lumine rectæ rationis et scripturæ S. præditi sunt. Etenim iam ante ostendi, id omnino verendum esse, ideo quod lumen rationis in actionibus propriis impulsu voluntatis deprauatæ a præconceptis opinionibus obnubiletur, vt recte iudicare nequeat. *Hinc ergo cognosci potest*, ait SALVIANVS *lib. IV. de gubernat. Dei p. 57. quam inique et prauissime aliis seuerissimi sumus, nobis indulgentissimi: aliis asperi, nobis remissi. In eodem crimine punimus alios: nos absoluimus. - - Id ipsum scelus in nobis probabile esse ducimus, quod in aliis seuerissime iudicamus.* Idem *p. 52.* dixerat: *in aliis horrent, quæ in se semper admittunt, mirum in modum et accusatores eorundem criminum et excusatores. Execrantur publice, quod occulte agunt.* Non inelegante quoque veritatem huius rei adstruit LVDOVICVS BOVRDALOVE Iesuita in *sacris sermonibus anno 1707.* editis, quorum quartus est de *falsa conscientia*, vbi inter alia ita disserit: *N'allons pas si loin, nous avons une conscience éclairée: pour qui? pour les autres, et aveugle; pour qui? pour nous memes: une conscience exacte pour les autres, jusqu'au scrupule, et indulgente pour nous memes jusqu'au relachement.* In antecedentibus *P. II. p. 164. sqq.* speciatim declarat, quod pessima facinora salua vulgo dicantur fieri conscientia. Ait: *Avec une fausse conscience il n'y a pour de mal qu'on ne fasse; dites-moi celui qu'on ne fait pas, et par la vous comprendrez mieux la verité de ma proposition. Pour vous la faire toucher au doit, je vous demande jusqu'où ne va pas le dereglement d'une conscience aveugle et presomtueuse? Du moment qu'elle s'est erigée en conscience, dites-moi les crimes, qu'elle n'excuse pas et qu'elle ne colere pas. Quand, par exemple, l'ambition s'est fait une conscience de ses maximes, pour pervenir a ses fins, dites-moi les devoirs, qu'elle ne viole pas, les sentiment d'humanité, qu'elle n'etouffe pas; les lois de probité, d'equité, de fidelité qu'elle ne renverse pas. Conscience tant qu'il vous plaira, corrompue qu'elle est, par l'ambition, dites-moi les malignes jalousies, qu'elle n'inspire pas, les damnables intrigues, qu'elle n'entretient pas, les fourberies, les trahisons, dont, s'il est necessaire, elle ne s'aide pas. Quand la con-*

Conscientia de propriis actionibus peruerse iudicat.

conscience est de concert avec la cupidité et l'envie d'avoir, dites-moi les injustices, qu'elle ne permet pas, les usures, qu'elle ne favorise pas, les simonies, qu'elle ne pallie pas; les vexations, les violences, les mauvais procès, les chicanes, qu'elle ne justifie pas. Quand la conscience est formée par l'animosité et la haine, dites-moi les ressentiments, les aigreurs, qu'elle n'autorise pas, les vengeances, qu'elle n'appuye pas, les divisions scandaleuses, les inimitiez, qu'elle ne fomente pas; les fiertez, les duretez, qu'elle n'approuve pas. Non, encore une fois, rien ne l'arrete, pervertie qu'elle est, d'une part, et neanmoins conscience de l'autre, elle use tout, elle entrepend tout, elle se porte autant. In sequentibus has propositiones applicat ad Iudæos, aitque: *avec une fausse conscience, que ne firent par les Juifs? Ils crucifierent le saint des saints, ils mirent a mort Iesus-Christ. Voila jusqu'ou pouvoit aller la fausse conscience des hommes, et voila, jusqu'ou s'est portée la fausse conscience d'un peuple, qui d'ailleurs se piquoit, et se glorifioit d'avoir de la religion.* Post pauca pergit: *avec une fausse conscience les Juifs n'apprehenderent point, d'être souillez du sang du juste: quoi qu'en meme tems, scrupuleux et superstitieux, ils refusassent d'entrer chez Pilate meme, parce qu'il etoit Gentil, et qu'ils craignoient de devenir impurs, et de se mettre hors d'etat de manger la paque.* Post pauca rursus ostendit mala ingentia, ex falsa conscientia prodeuntia, et ipsam rempubl. affligentia. Ait: *On s'abandonne aux plus violentes et aux plus ardentes passions, on se satisfait, on se vange, on s'empare du bien d'autrui, on le retient injustement, on dévore la veuve et l'orphelin, on dépouille le pauvre et le foible; tandis qu'à l'exemple des Pharisiens; on se fait des crimes de certains points tres peu importans. On est exact et regulier comme eux jusqu'au scrupule, sur de legeres observances, qui ne regardent, que le dehors de la religion; pendant qu'on se mocque et qu'on se joue de ce, qu'il y a dans la religion et dans la loi de Dieu de plus grand et de plus indispensable, savoir, la justice, la misericorde et la foi.* Nihil verius dici potuisse, experientia recentior docet et pristinorum temporum imago confirmat. Imo qui nequidem exempla, sed tantum hominum corruptissimam naturam intuetur, philosophiæ huius Iesuitæ assentire cogitur. Forsan sectæ suæ nævos notare taciteque taxare voluit, vtpote qui a consiliis conscientiæ aliorum se esse profitentur, et tamen vtplurimum varia facinora excusare soliti sunt, saluaque conscientia fieri posse censuere, vti ostendit AVTOR tr. *de la morale des Iesuites.*

Interim non plane tollenda conscientiæ libertas,

§. XVI. Tollenda ergo est prorsus *conscientiæ libertas*, vel saltim frenis constringenda, ne erumpere queat, aut reipubl. aliisque noxam adferat. Solius principis vel imperantis arbitrio committendum, vt deter-

determinet, quid agendum, credendum, sentiendumque sit? Sed qui ita sentiunt, æque grauissima mala generi humano inferre conantur, ac quidem hi, qui singulorum conscientiis standum esse arbitrantur. Atheis aurem præbent, arma persecutoribus suppeditant, quibus dominatum in conscientias exerceant, imo religionem omnem, quæ iure gentium *libera* esse debeat, tollere, vel nutui principis mutabili subiicere conantur. *Atheis* aurem præbent, vtpote qui omnem obligationem, per quam homo adstringitur ad aliquid faciendum, ex lege ciuili seu iussu principum esse censent. Addunt, *religionem*, quam conscientia in singulis format, esse incompatibilem cum vtilitate publica, homines sub vno imperante conglutinatos, et vnitos vnius voluntate regi, et gubernari, nec eam aliter conseruari posse, nisi vna sit ratio et voluntas totius corporis ciuilis; e contrario *conscientiam*, quam *religio* introducit, esse iudicium singulorum particulare de *bono* et *malo*, de *iusto* et *iniusto*, bono publico omnino contrarium; nihil esse *iustum* aut *iniustum*, licitum aut illicitum in statu naturali, sed singulis in statu libertatis datum esse, vt possint agere, quæ velint; ab hoc *statu libertatis*, qui infinita mala producebat, recedi debuisse ad obtinendam pacem, idque factum fuisse per renunciationem libertatis naturalis; inde necessum fuisse, vt omnes vnius voluntati suam submitterent, et secundum eius voluntatem sese acturos promitterent; inde in *ciuitate* natum demum esse *iustum* et *iniustum*, *licitum* et *illicitum*, extra hoc conscientiam singulorum nullam, absurdam et imaginationem, reipubl. aduersantem; solam voluntatem imperantis esse bonum agendorum, subditosque obligare in conscientia. Has aliasque plures Atheorum propositiones recensuit IO. CLERICVS, vir clarissimus, *in selecta bibliotb. vol. 9. art. 2.* ex CVDWORTHI *systemate intellect. sect. IV. c. 5. p. 82. seqq.* et *p. 96.* et hanc subiicit epicrisin: *On voit donc par-là, que le droit sans bornes, que les Athées attribuent aux souverains, ou l'autorité, de commander et de faire tout ce qu'il leur plait, sans exception, en sorte que la volonté de celui, qui commande, tienne lieu de justice aux sujets, et les oblige en conscience d'obeir; on voit, dis-je, que cette autorité est une pure contradiction; puis que sans supposer qu'il y a quelque chose, qui de sa nature est juste, ou injuste, il ne peut point y avoir d'obligation de conscience, ni d'autorité legitime. Ainsi les Athées, en flattant les souverains, et les prevenant contre la religion, leur font autant de tort, qu'à la religion elle même; puis qu'ils leur ôtent tout droit, excepte la force, et qu'ils dégagent leurs sujets de toute obligation, si non de celle, qui vient de la crainte.*

quia (1) alias Atheis aures præbemus, quorum ratiocinatio circa hanc doctrinam refertur,

et Clerici epicrisi illustratur.

§. XVII.

(2) quia persecutoribus assentimur.

§. XVII. *Arma* quoque persecutoribus suppeditant, quibus sæuiant in aliorum conscientias, et sic legitimant gentilium facinora contra Christianos, per tria priora secula perpetrata. Si nulla datur *libertas conscientiæ*, male et iniuste egerunt Christiani, quod persecutoribus suis morem haud gesserint, quod strenue fidem in CHRISTVM sub ipsis grauissimis cruciatibus et suppliciis professi, quod eandem morte confirmarint, quod contra tot edicta antelucanos cœtus coegerint, fidem in Christum propagauerint, idolis thura offerre recusauerint. Si nulla datur libertas conscientiæ, falsa et seditiosa fuit doctrina Apostolorum, *magis esse obediendum DEO, quam hominibus.* Erronea fuit doctrina Christianorum primitiuorum, *oportere nos in omni obsequio esse subditos magistratibus, principibus et potestatibus, sed intra limites disciplinæ, quoque ab idololatria separamur*, vt ait TERTVLLIANVS *de idololatr. c. 15.* vel prout LACTANTIVS *lib. V. c. 14.* ait: *nihil tam voluntarium, quam religionem esse, in qua si animus aduersus est, iam sublata, iam nulla est.* Et quis conclusiones omnes absurdissimas, ex principio falso fluentes, recenseret? Ad ea modo, quæ recentioris sunt æui, perueniamus. Quis excusabit facta Reformatorum, tam strenue *libertatem conscientiæ* contra persecutores, a Romana aula submissos, tuentium? Quid vitii lanienæ Parisiensi inerit? Quis improbabit inquisitionem Hispanicam, plus quam barbaram? Adhuc sæuit Papa cum asseclis in conscientias, quod *tyrannidem* vocamus, sed satis inique, satis improuide, si *libertas conscientiæ* neganda est. Agnouimus, nihil *doctrina de persecutione* esse, iniquius, nihil a Christi doctrina alienius. Id quod si verum est, vti omnino est, datur vtique *libertas conscientiæ*, quæ persecutionibus hisce opponitur, ita vt, damnata persecutione, vincat et superior sit libertas.

(3) quia cultus diuinus annihilatur et corruit.

§. XVIII. Denique, negata libertate conscientiæ, omnis *religio* tollitur vel annihilatur. Est religio *modus colendi Deum*: cultus hic spontaneus esse debet, non coactus, non inuitus. Tollitur religio, si per *vim* imperatur, si illud colere homo iubetur, quod colendum esse non putat, vel illud colere prohibetur, quod colendum existimat. Optime TERTVLLIANVS *ad Scapulam c. II. Humani iuris et naturalis potestatis est, vnicuique quod putauerit colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est, cogere religionem, quæ sponte suscipi debeat, non vi: cum et hostiæ ab animo libenti expostulentur. Ita*, pergit ad hypothesin, gentilesque, *libertatem* conscientiis denegantes, alloquitur, *et si nos compuleritis ad sacrificandum, nihil præstabitis Diis vestris: ab inuitis enim sacrifi-*

cariis non desiderabunt, nisi contentiosi sint: contentiosus autem DEVS non est. Fumus et inane simulacrum religionis est, quod *inuitis* exigitur, et dum exigitur per ferrum flammasque, pereat anima ipsius religionis, ostenduntque sæuientes in aliorum conscientias, religionem esse nudum inuentum, quo credulam plebem in officio detinere imperantes queant, quod tamen sine summa impietate dici nequit.

§. XIX. Euidens itaque est, *libertatem conscientiæ* esse omnino asserendam, singulisque vindicandam, sed non effrenem, non perniciosam, aut humano generi noxiam, sed eam, quam *recta ratio* suadet, et *scriptura S.* commendat fouetque. Ante omnia inquirendum est, quænam actiones subditorum, constitutis conditisque ciuitatibus, imperantis voluntati subiectæ fuerint, quænam vero singulorum arbitrio et dispositioni reseruatæ et exceptæ? Id ipsum, ni fallor, *finis* omnium *societatum ciuilium* rerumque publicarum aperte docet monstratque. In statu naturali singuli suarum actionum erant arbitri, et quæ sibi conducibilia videbantur, ductu legis naturæ peragebant. Quia vero mens hominis deprauata, et adeo cupiditatibus voluntatis obnoxia erat, vt suum cuique haud tribueret, se suaque vnice quæreret, etiam cum læsione tertii, et fractione vinculi illius sanctissimi, quod Deus, conditor humani generis, sanctissimum et inuiolabile inter omnes esse voluit, legeque naturæ sanxit, e re humani generis fuit, huic malo, toti humano generi inimico, occurrere, illudque penitus eradicare. Id vero aliter quam per conditas ciuitates extirpari non potuit, quarum ordinatio proinde *diuina*, voluntatique Dei conformis in sacris dicitur. Cum enim inde toti humano generi noceretur, quod quilibet esset *suarum actionum arbiter et iudex*, et sic secundum pessimum instinctum voluntatis deprauatæ, intellectui falsas ideas de actionibus vel agendis ingenerantis, quilibet cum altero, quocum in societate humani generis conglutinatus erat, ageret; non potuit non hæc intentio coëuntium in societates ciuiles esse, vt non amplius quilibet suarum actionum, quas cum aliis in eadem societate, de *bonis externis*, *rebusque mutuum commercium respicientibus*, h. e. de *causis* mere *ciuilibus*, suscipere intendit, sit arbiter et iudex, sed is potius, in quem summum arbitrium, iudicium et directionem in illas contulit. Inde per se fluit, neminem amplius in societate ciuili in iis negotiis, quæ communem pacem tranquillitatemque ciuitatis concernunt, commercia respiciunt, meum et tuum tangunt, et ex-

Non tamen hæc libertas est extendenda ad illas actiones, quæ, constitutis ciuitatibus, dispositioni principis subiectæ sunt.

externæ corporis, famæ, vitæ et bonorum integritati consulunt, conscientiæ suæ relinqui posse, sed potius quemlibet in republica etiam ductu rectæ rationis et præcepto scripturæ S. in conscientia obligari, vt non secundum præconceptam opinionem prauæque voluntatis instinctum, sed iussum imperantis agat. In his itaque frustra prouocatur ad *libertatem conscientiæ*, frustra allegatur, magistratum non habere ius in conscientias subditorum: neque enim magistratus hoc modo dominatur conscientiis directo, sed potius ipsum ius naturæ, ius illud diuinum, quod imperanti parendum esse docet, mentem percellit, vt in statu ciuili iussa imperantis sequatur. Fanaticorum quorundam hæc est sententia, qui legibus se solutos profitentur, conscientiæ libertatem allegantes, quæ potius effrenis licentia, libido indomita, et belluina ferocitas esset dicenda, quæ finem reipublicæ plane tolleret, vnionem ciuium dissolueret, et sub prætextu *conscientiæ* statum naturalem, quæ ante omnes respublicas fuit, reduceret, efficeretque, vt respublica fieret dissociata multitudo. Ideo enim iudicia, pœnæ, legesque inuentæ sunt, vt non quilibet suum in his actionibus *ciuilibus*, pacemque publicam respicientibus, sequatur arbitrium, sed vt suam voluntatem in his submitteret voluntati imperantis, sine qua submissione imperium nullum, inane et inefficax foret. Satis recte CICERO *orat. pro Cluentio* ait: *idcirco nos omnes seruos legum esse, vt liberi esse possimus*, cum iudice AMMIANO MARCELLINO *lib. XIV.* leges sint *fundamenta libertatis et retinacula sempiterna.*

Sed tantum restringenda ad cogitationes & religionem.

§. XX. Sicuti vero quoad actiones illas tantum, quæ externam famæ, vitæ, bonorum incolumitatem, et conseruationem pacis publicæ respiciunt, quasque necesse fuit, submittere voluntati imperantis, tranquillitatis ciuilis gratia, suo arbitrio libertatique renunciarunt; ita minime credendum est, homines in societatem ciuilem coëuntes, ita prorsus se voluntati imperantis subiecisse, vt etiam *cogitationes suas, intellectusque operationes*, et *animæ propriæ salutem*, et, quæ illam perficit efficitque, *religionem*, seu *cultum diuinum* voluntati eius subiicerent, et in his mentis inclinationibus ab eius nutu et arbitrio dependerent: quin potius existimandum est, singulos in his animi motibus suam ipso facto reseruasse conscientiæ libertatem, h. e. vt non tantum libere *cogitationes* suas de rebus moralibus formare, sed etiam ea, quæ *animæ saluti* proficua esse secundum principia, quibus imbutus est animus, senserint, agere, et cultui diuino, qui huc facit, libere vacare possent. Id tum recta ratio, tum scriptura sacra inter Christianos docet.

docet. Recta ratio enim ostendit, nihil plus in principem esse translatum, quam quod in ipsum transferri *potuit*, quodque ad finem reipub. obtinendum in eum transferri *debuit*. Non autem *potuit* in eum transferri ius *cogitationes* singulorum efformandi, et *doctrinam* præscribendi, secundum quam conceptus animi sui formare, et non aliter sentire aut credere debeant de Deo, eius essentia, redemtione per Christum, resurrectione mortuorum, aliisque fidei articulis. Nullo modo homo ita mentis suæ est arbiter, vt eam simpliciter alterius arbitrio subiicere, et, quam ei Deus tribuit *facultatem ratiocinandi*, abdicere queat. Deus singulis facultatem dedit, in veritatem inquirendi, verum a falso discernendi, Deum, summum illud bonum, quærendi, agnoscendique, media, suam voluntatem emendandi, inuestigandi, sapientiamque animæ suæ conciliandi, et denique, quæ saluti æternæ ipsius proficua sunt, curandi: a singulis eo nomine exigit rationes, nec alter pro altero cogitare, iudicare, credere, Deum agnoscere aut quærere potest. Brutorum, non hominum, hæc esset philosophia, quam ipsi gentiles respuerunt, et docuerunt, *inter hominem, et belluam hoc maxime interesse, quod hæc tantum, quantum sensu mouetur, ad id solum, quod adest, quodque præsens est, se accommodet, paululum admodum sentiens præteritum aut futurum: homo autem rationis sit particeps, per quam consequentia cernit, principia et causas rerum videt, earumque progressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat, rebusque præsentibus adiungit atque annectit futuras*, vt verbis CICERONIS *lib. I. offic.* vtar. Quid igitur aliud est, libertatem cogitandi, credendi, in veritatem inquirendi, et secundum eam se emendandi, subditis denegare, quam eos societati belluarum adiungere, qui ductu ductoris sui ducuntur, quo velit, nec rationem eius intelligunt? Priuarentur vsu rationis, potissimæ partis humanæ naturæ, si illam etiam subiicere potuissent voluntati principis, id quod tamen nec potuere nec debuere præstare. Recta ratio et sensus internus singulis vsum *propriæ* rationis commendat et inculcat, postquam legem diuinam Deus cordibus nostris inscripsit, quam sequi, cui meditari, et intenti esse iubemur. Quodsi denique imperanti imperium in *intellectum* et *internas* mentis *operationes* adscribimus, subditi conceptus mentis suæ toties mutare coguntur, quoties vel ipse, vel successor eius eos mutat. Ita vero contingeret, vt, si princeps idololatra regno potiretur, idola adorare, et verum Deum relinquere; si atheus esset, DEVM negare; si ad iudaismum se conuerteret, CHRISTO

anything but that. So also a lazy nobleman is regularly addressed as 12
'most active'. Often, also, people in private life, or others, magnify or
reduce the titles of others, according as the present condition of their
own affairs leads them to flattery or to scorn. And in titles of the latter
kind [the designations of status] it very often happens that the title
continues, while the position, or the dignity and right, increases or
diminishes not a little. Nay, it is even extremely common that in
different states the same word is used for varying degrees of honour.
Hence it would be highly naïve to rate in the same class all those who
anywhere the world over enjoy the same title. It should also be
observed that sometimes the mere title is given to a person without
the position, or without those functions and emoluments, which
generally accompany such a title; to the end merely that by virtue of
it he may enjoy external insignia, and occupy a certain position among
his fellow citizens. And last, in connexion, chiefly, with the titles of
the leading houses of Europe, it happens that the same title sometimes
signifies both the line and the possession of the estate mentioned, and
sometimes the line but not the possession, with merely the right of
succession in the due course of inheritance.

19. Moral operative qualities are either *active* or *passive*. Of the
former the most noble species are *power*, *right*, and *obligation*. Power
is that by which a man is able to do something legally and with a moral
effect. This effect is that an obligation is laid upon another to perform
some task, or to admit as valid some of his actions, or not to hinder them,
or that he shall be able to confer upon another a power of action or
possession, which the latter did not formerly possess. For this quality
is, indeed, to a very high degree diffusive, as it were, of itself. On the
side of its efficacy, power is divided into *perfect* and *imperfect*. The
former is that which can be exercised by force against those who
unlawfully endeavour to oppose it (force being chiefly exercised inside
the boundaries of a state by an action at law; outside the boundaries,
by war). In the case of the latter, if any one be prohibited unlawfully
from its exercise, he is being treated inhumanely, indeed, and yet he
has no right to defend it either by a legal action or by war, unless it
so happen that necessity has supplied what it lacks in efficacy.

On the side of its subject, power is divided into *personal* and *communicable*. The former is that which one cannot lawfully transmit to
another. But in this there are several differences, for some powers are
so intimately connected with a person that the acts belonging to them
cannot rightly be exercised at all through the instrumentality of
another. Such is the power of a husband over the body of his wife, the
exercise of which by another no laws would admit. Such are also the
powers the possession of which cannot be transferred by us to another,
although the commission of the acts proper to them can be delegated

to others; provided, however, that the acts derive all their authority
from him to whom those powers inherently belong. Of this nature is
the power of kings who have been constituted as such by the will of the
people. For they cannot transfer to any one else the right to rule, and
yet they can employ the services of ministers for the exercise of the acts
that belong to such a right. Communicable power is such as can
properly be transferred from one person to another, whether that be
at his own pleasure, or by the authority or consent of a superior.

Finally, with regard to objects, most kinds of power can be classified into four groups. For powers concern either *persons* or *things*, and
both these according as they are *one's own* or *another's*. Power over one's
own person and actions is called liberty (although the ambiguities under
which this word labours will have to be set forth elsewhere). Liberty
is not to be understood as a principle distinct from him who enjoys it,
or as a right of forcing oneself to an abhorrent task (compare *Digest*,
IV. viii. 51; IX. ii. 13), but rather as a man's faculty to dispose of
himself and his actions in accordance with his own desires; which
faculty of itself involves a negation of any hindrance arising from
13 a superior power. Power over one's own possessions is called *ownership*.
Power over the persons of other men is properly *command*; power over
another's possessions is *easement*.

20. The word 'right' (*ius*) is highly ambiguous. For in addition
to the meanings where it is used for law, and for a body or system of
homogeneous laws, as well as for the decision rendered by a judge, it
very frequently happens that it is taken as the moral quality by which
we legally either command persons, or possess things, or by virtue of
which something is owed us. This difference, however, seems to exist
between the words power and right, namely, that the former tends
more to introduce into things or persons the actual presence of the
quality mentioned, and less expressly connotes the mode by which one
has secured it. Right, however, directly and clearly indicates that
a thing has been lawfully acquired and is lawfully now retained.
Because, however, most kinds of power have a distinguishing name,
which that quality, whereby something is understood to be owed us,
lacks, it is convenient to designate this quality in a special way by the
word 'right', although we have not seen fit to avoid the other meanings
of this word, because of customary usage.

Now we class right among active qualities, since by virtue of it
something can be demanded of another. But it is also placed among
passive moral qualities, since it enables a man lawfully to receive something. For passive qualities are those by which one can lawfully have,
suffer, admit, or receive something. Of these there are three kinds:
The first is that whereby we properly receive something, in such a way,
however, that we have no power to demand it, nor is there any obliga-

These are properly understood by those who have accepted as a proverb the saying: 'Were there no courts of justice every man would devour his neighbour.'

3. Now the rights attendant on this natural state of man can be easily gathered, in the first place, from the desire common to all animals, whereby they cannot but use every means to preserve their body and life, and to avert everything that would destroy them, and, in the second place, from the fact that those who enjoy[1] this state are subject to no man's orders. For it follows from the first consideration that men, constituted in a natural state, may use and enjoy everything that is open to them, and may secure and do everything that will lead to their preservation, in so far as no injury is done to the right of others. And from the second, that they may use their own judgement and decision, provided, of course, that it is framed on this natural law, just as they use their own strength, to secure their own defence and preservation. And in this respect also the state of nature has come to be described as a natural liberty, since every man, antecedent to any act of man, is understood to be under his own right and power, and to be subject to the power of no other man. And so every man is considered equal to every other man, since neither is the subject of the other.

A remark of Hobbes, *De Cive*, chap. i, § 7, must be understood and corrected in the light of what has just been said. He writes: 'The first principle of natural law is that every man preserves to the limit of his strength his own life and body, and bends every energy[2] to defend and preserve his body and members from death and pain.' The conclusion from this is that 'since a right to some end is useless, if it cannot employ the means necessary to the end, every man has the right to use all means and prosecute every act without which he cannot preserve himself'. But since no man in a state of nature has another as his superior, to whose desire he submits his will and judgement, it follows that 'every man is by natural right a judge', that is, every man decides at his own pleasure, 'as to whether the means which he shall use, and the action which he shall take, are necessary or not to the preservation of his life and his members.' For even though one man may decide to advise another, the latter can use his own judgement to decide whether such advice is agreeable to him or not, since he has not subjected his will and judgements to the former. And therefore he will do what the former advises, not as if the counsel had been dictated by the former, but only because it seems best to him; consequently he will act on the decision of his own judgement. From all this Hobbes concludes: 'Nature has given every man a right to all things, that is, in a pure state of nature, and before men had mutually bound themselves by any agreements,

[1] [For *tegunt* read *degunt*.—*Tr.*]

[2] [For *oper am* read *operam*.—*Tr.*]

every man had the right to do to all others whatever he pleased, and to hold, as well as to enjoy, whatever he would and could. And so from this it is clear that in a state of nature utility is the measure of right.

However paradoxical all this may seem at first glance, one can by no means conclude that a man has any licence to do whatever he pleases to any one he pleases, if one bears in mind that the man described by Hobbes in such a state is still subject to the rule of natural laws and right reason. But since such a licence is a vain thing, and could not be considered by any sane man a sufficient means for his continued preservation, it must be concluded that nature never has granted it. And if any man should presume to use it, he would find it fraught with great peril to himself. Consequently, the real meaning of what Hobbes has said is this: Nature put within the reach of all men the things which
109 make for his preservation, before men divided them among themselves by agreements; and he who has no superior can of his own will, and at the dictate of sound reason, do whatever will work for his continued preservation. If, however, the real position of Hobbes is as harsh as his words appear at first blush to be, and will not allow this favourable interpretation of ours, let him see to it himself how he can avoid a just criticism.

It is certain, however, that the author of the *Theologico-Political Treatise*, whom Samuel Maresius calls the ex-Jew Spinoza, has described that right to all things, which accompanies a state of nature, in most repellant language; and it will not be inappropriate to consider his position at this point. 'The right and institution of nature', as he understands it, 'are nothing other than the rules of nature of each individual thing, according to which we hold that everything is determined by nature to a certain way of living and working; for example, fishes are determined by nature to swim, the large ones to live off the smaller; therefore fishes are using this greatest natural right when they possess the water, and the large ones live off the smaller.' We should observe that in this passage the word 'right' does not mean a law, according to which a man must act, but the faculty of acting, and what a person can do without injury, and therefore it cannot be properly inferred that a person ought necessarily to do everything he has the right [in this particular sense] to do. Furthermore, just as it is an improper use of the term 'natural law' to describe thereby whatever is done in a fixed and determined manner, so also it is improper to apply the word 'right' to the power and manner of acting to be observed in animals that are not endowed with reason. For he alone can be properly said to have a right to act, who acts on the basis of previous reason.

Spinoza continues: 'Nature, considered absolutely, has the greatest possible right to all things, that is, the right of nature extends so far as

its power extends, for the power of nature is the very power of God who has the supreme right over all things.' Now, if by the phrase 'nature considered absolutely' is understood God along with all created things, we accept his statement, and are willing to attribute to God the supreme right, such, however, as is suited to the perfection of His being. But if by the term 'nature' is meant the sum of created things, as distinct from God, then we deny that the power of nature is the same as and co-extensive with the power of God. For the power of nature is, indeed, produced by God, yet not in such a way as to exhaust the power of God, for it was limited by the bounds which He has set.

Spinoza's inference from his principle is: 'Since the entire power of nature is nothing other than the sum of the powers of all its individuals, it follows that each individual has the greatest possible right to all things, that is, the right of each individual extends as far as his determined power.' But I do not think that there is a logical sequence in an argument like this: 'The power of all nature is only the power[1] of all its individuals; therefore, any individual has supreme right to all things.' Is it not rather true that each individual has a certain definite bit of right, and therefore single individuals can by no means claim for themselves a right which belongs to each man from the whole of nature?

He continues: 'And because it is the supreme law of nature that each thing shall endeavour to the limit of its ability to continue in its own state, and without regard for anything other than itself, it follows that each individual has the supreme right to this, that is, to existence and freedom of action, as has been determined by nature.' In addition to an improper use of the phrase 'law of nature', it is certainly untrue of men that their nature is so determined that they endeavour to preserve themselves *without regard for anything other than themselves.* But, properly speaking, in contradistinction from free agents, those things are said to be determined *by nature* which are bound to a uniform manner of acting, and therefore men in regard to actions, which can be 110
controlled by them, are not limited by nature, but by law to something definite; consequently, men do not forthwith have a right to do whatever is within their natural power. But the idleness of all such arguments will be clear if circumlocutions are dispensed with, and they are set forth as follows: 'God has supreme right over all things; the power of nature is the power of God; therefore, nature has a right over all things: But the power of nature is the united power of all individuals; therefore, each individual[2] has a right over all things.' I leave it to any competent person to decide whether there is a proper sequence in this argument.

Spinoza is also wrong in saying: 'No difference should be recognized on this point between men and other individuals of nature' (here

[1] [For *potentiâ* read *potentia.—Tr.*]

[2] [For *indevidua* read *individua.—Tr.*]

the point should have been raised only about the right of men), 'neither between persons endowed with reason, and those who do not exercise reason, nor between the simple and insane, and the sane.' Now although some may be quicker and others slower in the use of their reason, still, any one possessed of the slightest use of reason can at least understand that he has no need for an unlimited right to everything, merely in order to preserve himself, and that such a right could not properly belong to him. It is idle to discuss the right of those who have no use of reason, and it will not be possible to draw any conclusions on the natural condition of man from examples of men mentally diseased; nay, such persons can be saved by some method other than the possession of a right over all things. The reason advanced by Spinoza for this view is also vain: 'For whatever anything does by the laws of its nature, it has the highest right to do, since, indeed, it can act in no other way than as it is determined by nature.' But we deny that a man, through doing anything by the laws of his nature, assumes a right over all things, or that he has been determined by nature to exercise such a right.

Therefore, Spinoza's conclusion is wrong: 'So long as men are supposed to live by the rule of reason alone, those of them who have not yet learned its use, or who have as yet no habit of virtue, and live by the laws of appetite alone, live by supreme right as much as he who directs his life according to the laws of his own reason. That is, just as a wise man has supreme right over all things which reason suggests, or of living by the laws of reason, so an ignorant and senseless man has supreme right over all things which his appetite suggests, or of living by the laws of appetite.' But a state of nature and its rule presupposes a reason in man, and a wise man is not expected to live under one kind of laws and a dull man under another, while those who are ruled only by their appetite are subject to no right or law. No living by right or law is possible for a man whose appetite departs from law, but his every act is a violation of laws.

The conclusions based upon his premises are just as faulty: 'The natural right of each man is determined not only by his sound reason, but by his desire and strength. For not all men are determined by nature to act according to the rules and laws of reason; rather all men are born ignorant of everything, and before they can work out a sound manner of life and acquire a habit of virtue, a large part of their life, even though they have received an education, is already past; but nevertheless they must live in the meanwhile, and preserve themselves to the best of their ability, and that only on the impulse of their appetites, since nature has given them nothing else, and has denied them the real power to live by sound reason. Consequently, all men are no more bound to live by the laws of sound reason than are cats by the

the simple reason that he is a man.' (Y.) Note also what he says in his *On the Nature of the Gods*, Bk. I [xxvii]: 'But do not you see what a soothing flatterer, what a sort of procuress nature is to herself? Do you think there is any creature on the land or in the sea that is not highly delighted with its own form? If nature, therefore, has instructed us in the same manner, that nothing is more beautiful than man, what wonder is it that we, for that reason, should imagine the Gods are of the human form?' (Y.) Quintilian, *Declamations*, V: 'There is a general kinship of all mankind, since they are derived from one parent, even nature.' Add Marcus Antoninus [Aurelius], Bk. IX, § 9, where he presents at length the argument that the similarity of our natures works toward a mutual harmony. Furthermore, Richard Cumberland, *De Legibus Naturae*, chap. ii, § 18. The statement of Belisarius, given by Procopius, *History*, Bk. II [xv. 22], must be taken as applying only to a particular instance of love or hate: 'Men are, by nature, neither drawn to their fellows nor made hostile to them. Their individual deeds, according as they draw us to them by their agreeableness or repel us by their differences, make some men objects of our love, others of our hatred.'

8. But neither are we at a loss for answer to Hobbes' arguments. Any men who are separated by some space cannot directly harm one another, for if a person at some distance harms me, he does it through some one near at hand, nor can my possessions be damaged except by some one near by. Therefore, since those who are widely separated cannot do mutual harm, so long as they do not come in contact with one another, there seems to be no good reason why such persons should not 117
be reckoned as friends rather than enemies. If any one feels that they would be better called neutrals, he should recognize that absence of the will and power to do harm may be regarded as friendship. Furthermore, that equality of strength, which Hobbes proposes, is more likely to restrain the will to do harm than to urge it on. Surely no man in his senses wants to fight with a person as strong as he is, unless he is under some necessity, or in circumstances which look favourable for his success, since only fools or rash persons will unnecessarily enter a conflict where their blows are certain to be returned with equal force, and where the equal strength of both parties[1] makes the outcome uncertain. For certainly, when a person enters a conflict with a man who is a match for him, where the lives of both are put in hazard, neither gains as much from victory as the one loses who is killed, and the advantage resulting from killing one's opponent is not as great as the risk run of losing one's own life; besides, the peril which my life runs is a greater disadvantage than any advantage I may gain from the fact that the life of my foe was in equal peril, while his security is not increased by reason of mine

[1] [For *purgantium* read *pugnantium*.—*Tr.*]

having been endangered, but each side is the loser, and yet the loss of one is not to the advantage of the other. Richard Cumberland, *De Legibus Naturae*, chap. ii, § 29. So the Scythians in Curtius, Bk. VII, chap. viii [27], say: 'The firmest friendship is that between equals; and these appear to be equals who have not to their peril tested each other's strength.' Also Caesar, *Civil War*, Bk. III [x.7], advises Pompey, 'This was the one time for treating of peace, when each had confidence in himself and both seemed on an equality.' (P.) Florus, Bk. IV, chap. x: 'After the Parthians and Romans had made trial of one another, and Crassus and Pacorus had given proof of their mutual strength, their former friendship was renewed with expressions of equal regard on either side.' (W.) In Thucydides, Bk. III [xi], mutual fear is said to form the most secure basis for an alliance: 'For he that would transgress is deterred by the feeling that he has no superiority wherewith to make an attack.' (S.)

But the reasons adduced by Hobbes for the desire of men to do harm to one another are only particular ones, such as arouse individuals against individuals, and are by no means important enough to make a universal war of all men against all others unavoidable. Nor is it always true that inoffensive men live in the midst of aggressive and wicked ones, or that the latter are always eager to harass the former. A clash of minds, furthermore, is rarely seen among any others than some few superior men; such a failing does not affect the larger part of mankind, or if so but lightly. Nor, in conclusion, has the Creator been so niggardly in his provision for the necessities of mortals that many must always struggle in order to secure the same thing. Indeed the general perversity of men is sufficient to explain why a man should be guarded in his trust of another, and in baring his flank to him, as it were, especially if he is not well acquainted with him, as Plautus says in his *Asinaria* [495]: 'Man is no man, but a wolf, to a stranger.' (N.) But no reasoning man will admit that this suspicion and mistrust will cause a person to attack and oppress another, unless the latter has shown an intention to harm him. Cicero, *On Duties*, Bk. I [vii], is quite right in defining injuries as often 'proceeding from fear; as, for instance, when a man who is contriving to injure another is afraid, unless he executes what he is meditating, that he may himself sustain some disadvantage'. (E.)

Furthermore, the position of Hobbes is untenable, since he maintains that this natural state of his is only destroyed by subjection to the power of another, or by coming together into the same commonwealth. But it is contrary to the judgement of all nations to maintain that even those states which are joined by treaties and friendship are in a mutual state of war. Nor should we say that a peace, which is not in every way trustworthy, is not peace at all, any more than that no man

can enjoy the favour of another, because the affections and will of men are variable.

9. This further point should be carefully observed, namely, that we are not discussing the state of some animal, which is directed only by the forces and tendencies of the senses, but of one whose chief adorn- 118 ment and master of the other faculties is reason. Now this reason in a state of nature has a common, and, furthermore, an abiding, and uniform standard of judgement, namely, the nature of things, which offers a free and distinct service in pointing out general rules for living, and the law of nature; and if any man would adequately define a state of nature, he should by no means exclude the proper use of that reason, but should have it accompany the operation of his other faculties.

Now since man can heed not merely the craving of his passions, but also the call of a reason which does not measure itself simply by its own advantage, he is dissuaded from such a war as is described by the phrase 'of all men against all others', into which his base passions drive him, by his reason adducing an excellent twofold argument: It shows him, namely, that to undertake a war without provocation, is both improper and unprofitable. For a man can surely appreciate the fact that he did not come into being by his own powers, but he was made by another, who is his superior, and so has power over him. Now when he feels himself moved by a twofold principle, of which one side is wholly concerned with present considerations, while the other centers upon future and not present concerns, when by the craving of the former he sees himself driven into dangers, perplexities, and disgrace, but led by the latter to safety and respect, surely it is not difficult for him to conclude that his Creator's wish is for him to accept the guidance of the latter and not the former. And when there is added to this consideration the obvious advantages of that peace to which his reason urges him, man cannot avoid inclining naturally to peace; especially so, since, if he neglected reason and followed his passions, he will realize afterwards from the progress of events, that he followed the worse course, and will wish that what he has done contrary to reason could be undone.

We conclude from all this that the natural state of men, even when considered apart from commonwealths, is not one of war, but of peace; a peace founded on the following laws: A man shall not harm one who is not injuring him; he shall allow every one to enjoy his own possessions; he shall faithfully perform whatever has been agreed upon; and he shall willingly advance the interests of others, so far as he is not bound by more pressing obligations. For since a natural state presupposes the use of reason, any obligation which reason points out cannot, and must not, be separated from it; and since every man is able of himself to appreciate that it is for his advantage to conduct himself in such a way as to profit from the friendly attitude of men rather than incur their anger, he can

easily judge, from the similarity of nature, that other men feel the same way. And so it is quite wrong for a person in his description of this state to suppose that the majority of men, at least, neglect the guidance of reason, which nature has set up as the final director of men's actions; and equally wrong is it to designate as natural a state which is in the main produced by the neglect and misuse of a natural principle. All these points are proved at length by Richard Cumberland in his *De Legibus Naturae*, to which I would refer those who are not entirely convinced by what I have written.

10. Nor is it to the point for one in reply to us to harp upon the barbarity that prevailed among most of the ancient peoples, 'whose delight it ever is booty to amass and live on plunder,'[1] and among whom an accepted way to secure property and make a living was by brigandage. Thus Aristotle, *Politics*, Bk. I, chap. v [viii], includes among the occupations of herdsman, farmer, fisher, and hunter, also the βίος λῃστρικός, that of a brigand. And continues:

> And so, in one point of view, the art of war is a natural art of acquisition, for it includes hunting, an art which we ought to practise against wild beasts, and against men who, though intended by nature to be governed, will not submit; for war of such a kind is naturally just. (J.)

119 Many ancient writers bear testimony to the same effect. See Homer, *Odyssey*, Bk. III, line 73, and Bk. IX, line 252, where Didymus says: 'It was not dishonourable among the ancients to play the pirate, but honourable.' Diodorus Siculus, Bk. III, chap. xlix: 'The Libyans observe no law of any kind or the terms of any pact in their relations with strangers.' Caesar says of the Germans, *Gallic War*, Bk. VI, chap. xxiii [6 and 1]: 'They attach no disgrace to robberies which take place beyond the bounds of their own states, and claim that they serve to exercise their young men and to reduce their sluggishness.' And again: 'They hold it most worthy of their states to have the largest regions about them which have been laid waste by their devastations. They regard it a sign of their valour for their neighbours to withdraw defeated from their fields, and for no one to dare to dwell near them.' Mela, Bk. III, chap. iii, has much the same to say about the Germans: 'Right they place in might, to such a degree that they are not ashamed even of brigandage, only they are good to guests.' But Tacitus, *Germany* [xlvi], only mentions the Venedi as 'overrunning in their predatory excursions all the woody and mountainous tracts between the Peucini and Fenni'. (O.) Plutarch, *Marius* [vi. 1], says of the Spaniards that at the time of Marius brigandage was one of their most highly regarded occupations. Thucydides, Bk. I [v], has the same to say of the ancient Greeks. Some writers adduce *Digest*, XLVII. xxii. 4, where agreements of those 'who form an association for robbery' are

[1] [Vergil, *Aeneid*, IX. 612 f.—*Tr.*]

ordinary Portion of natural Light is sufficient, provided that the Mind be not vitiated and obstructed by some Distemper. To which Purpose *Tully*'s Distinction about Folly and Madness is observable: *Folly* (says [a] he) *if assisted with a due State of Health, is able to maintain a competent Set of Duties, and to keep up, in some Manner, the Culture and the Methods of common Life; but Madness is a perfect Disease, that quite extinguishes the Sight of the Mind, and involves all its Objects in a general Obscurity* [1].

IV. The Judgment pass'd on moral Actions by the Understanding, as it is suppos'd conscious of a Law, and therefore accountable to the Law-giver, is commonly call'd *Conscience*; which as it either precedes, or follows the Action, we may, for Distinction sake, branch into *antecedent*, and *consequent*: This last is the reflex Judgment of the Understanding on Things done, or forborn [3], approving what's well, and condemning what's ill; the Attendants of which are either Tranquillity or Restlessness of Mind, according to the different Testimony it bears; and as it gives us Occasion to expect either the Favour, or the Displeasure of the Legislator, and either the Good-will, or the Hatred of other Men [b]. The former, coming before the Action, informs us what is good and what evil, and, consequently, what to be done, and what to be omitted. But here it is carefully to be observ'd, that the *Conscience* obtains no other Place in the Guidance of human Operations, than with respect to its being instructed in the Knowledge of some Law; since Laws only are the proper Rules of acting. And therefore, if any Man will attribute to the practical Judgment, or the Conscience, any peculiar Force or Ability of directing us in our Doings, owing neither its Original to, nor its Dependance on any Law; he will invest, with a legal Power, the vain Fancy of private Men, and will bring the wildest Disorder and Confusion on the Affairs and Transactions of the World. For we must declare, that as far as our Diligence could reach, in searching the Word *Conscience*, in this strange Sense, is neither to be met with in the holy Scriptures, nor in the ancient *Latin* Authors; but it was first introduc'd by the Schoolmen, and has been maintain'd in these latter Ages by the crafty Casuists, for the better securing of Mens Minds and Fortunes to their own Authority and Advantage. But if we have regard to the true and genuine Signification of the Word, to do a Thing against Conscience, is nothing else but to commit a voluntary Evil, knowing it to be such; and is oppos'd to transgressing out of Ignorance and Mistake. And this we mean by *Conscience* in our present Enquiry, recovering it to its ancient Import, and exploding the new Abuses that have been obtruded on its Signification.

V. *Conscience* rightly inform'd is of two Sorts; for either it clearly understands that the Persuasion which it holds concerning some Performance, or Omission, is built on certain Principles, and agrees with the Laws, which are the Rule of Action and of *Conscience*; or else it esteems, indeed, its Persuasion as true and certain, and sees no Reason to doubt of it, tho' it cannot reduce it to a formal Demonstration; but, on the contrary, relies chiefly on Arguments from Probability. In the former Case it is commonly term'd a [5] *right*, and in the latter a *probable Conscience*. Concerning a *right Conscience* this general Maxim is establish'd, That every voluntary Action against its Suggestion, and the Omission of any Action which it declares to be necessary, is Sin; and so much the more heinous Sin, as the Person had a more perfect Knowledge of his Duty; because a Transgression under such Advantages argues a greater Pravity and Corruption of Mind [c].

The Difference of a *probable Conscience* from a *right*, we conceive not to be in reference to the Truth of the Persuasion, but upon Account of its Ignorance and Inability to reduce this Truth artificially into the Exactness of a Demonstration; for which Reason it has not so evident and unshaken a Knowledge of its Certainty. For (as the Logicians speak) nothing is *probable* in itself, but only with respect to our Understanding. And by this Rule of Probability the greatest Part of Mankind are steer'd and govern'd in their Proceedings. For few Persons

[a] *Tuscul. Quest. Lib.* iii. *Cap.* v. [b] Plin. Panegyr. *One Man may possibly deceive another, but there's none who can deceive himself; let him only look into his own Life and Conduct, and take his Merit and Character from his Heart.* [c] See *Luke* xii. 47, 48.

---

[1] *Cicero* cites this Case out of the Laws of the twelve Tables, but to a very different Purpose from what our Author uses it, viz. To prove a Difference between *Insania*, Madness, and *Furor*, Fury; but our Author has no Regard to the Contexture of the Discourse, and uses the Words to this Sense only, Folly is no Impediment to the comprehending the common Duties of Life; but to be ignorant, generally, of all the Principles of Morality, is a Sort of Madness. In other Circumstances the Words might be so understood, but our Author mistakes them here.

[2] This Division is, according to the Schools, *Conscience antecedent* and *consequent*; but our Author reverses the natural Order, in defining the Conscience, which follows, before that which precedes the Action.

[3] *Alius enim fortasse alium*, &c. Plin. Panegyr. Chap. lxxiv. We may deceive others, but we can never deceive ourselves, if we examine our own Conduct truly, and seriously enquire into what we have done.

[4] This is true, but it hinders not, but that Conscience may be the immediate Rule of Action; for a Man can't conform himself to a Law, but as far as he knows it, and if he do good without knowing it, he loses his Pains, the Lawgiver regards it not. Nevertheless it follows not, but that every one may do all that he believes either permitted, or commanded, after what Manner soever it comes into his Mind. Here are two Rules, which the most simple may, and ought to follow, to satisfy themselves, upon all Occasions, that the Motions of their Conscience are according to the Law: 1. *Before we determine to follow the Dictates of our Conscience, we should carefully examine, if we have the necessary Lights and Assistance, to judge of the Point in Question.* 2. *Supposing, in general, that we have these Lights and Assistance, we should be sure, that we actually make use of them on this Occasion.* All the Inconveniences and Evils which are consequent upon a misused Conscience, come under the Breach of one or other of these Maxims, which are easy to be observ'd by such as love their Duty. This appears chiefly in Matters of Religion, as every Man's Experience will teach him. See *Biblioth. Univers. Tom.* i. *p.* 343, 344. and *Parrhasiana, Tom.* ii. *p.* 97. as also *Biblioth. Choisie, Tom.* x. *p.* 336. with what I have said on *the Duties of a Man and a Citizen*, Book i. Chap. i. §. 6. N. 1.

[5] This Epithet is not well apply'd, for our Author owns, that a *right* and *probable Conscience* are the same: To take this Word in its natural Signification, from which there is no Necessity here to depart. Even, according to his own Definition, this Sort of Conscience should rather be call'd a *Conscience well inform'd*; but his Divisions are not exact: These are better; an antecedent Conscience is, 1. *resolved*, 2. *dubious*. The resolved Conscience declares positively, and without any Difficulty, not only about the Quality, but Execution of an Action; in which, if it mistakes, 'tis erroneous; if it judges well, 'tis right; which will be clear or probable, according as the Reasons, which Men give of their Opinions, are certain. A dubious Conscience is either simply so, when the Understanding hangs like a Balance, not knowing which Side to take, or whether the Action be good or evil, and so can't put it in Execution; or scrupulous, when we are determined about the Morality of the Action, and Execution of it, yet with some Fear of being mistaken. *Gott. Gerh. Titius*'s *Observ. on Pufend. De Officio Hom. &c. Cit. Obs.* xvii. But since the second Edition of my Translation, I have rectified and explain'd, in my Opinion, in a better Manner, the Divisions, and Subdivisions of Conscience. For which the Reader will see my Notes on *the Duties of a Man and a Citizen*, Book i. Chap. i. §. 5. N. 2.

The Law of Nature and Nations: or, A General System of the most Important Principles of Morality, Jurisprudence, and Politics, in Eight Books. Written in Latin by the Baron Pufendorf. Done into English by Basil Kennet. To which are prefix'd, M. Barbeyrac's Preliminary Discourse. Done into English by Mr. Carew. To which are now added all the large Notes of M. Barbeyrac, translated from his fourth and last Edition. The Fifth Edition. London MDCCXLIX

Præcauendum ne iudæi blasphementur, aut irrisionibus vtantur.

§. XXXIII. Quia vero præterea iudæi raro abſtinere ſolent a [illegible] *phemiis* & *irriſionibus*, vnde non poſſunt non exacerbari animi chr[illegible] norum & ad maiora mala irritari, hoc quoque cauendum, vt illis in[illegible] tur, ne vlla ratione *blasphemias* euomant, ſed penitus abstineant ab [illegible] bus illis, quæ in contemtum Saluatoris tendunt, & præterea pacifica [illegible] uant. Hoc intuitu in *l. 11. C. de iudæis* prohibitum, ne ſanctæ crucis [illegible] ciem adſimulatam in contemtum chriſtianæ fidei ſacrilega mente exu[illegible] vel ne aliter inſoleſcant *l. 14. c. in f. de iudæis.* Præterea ex eadem ra[illegible] ne in iure canonico prouiſum, ne iudæi tota die paraſceues paſchæ, [illegible] maxime ſacra publice fiunt, in publicum prodeant, ſed oſtia & fen[illegible] domorum clauſas teneant. *c. 4. c. 15. X. h. t.* Idem qoque conſti[illegible] eſt in *concil. Aurel. III. c. 29.* his verbis: *iudæi a die cœnæ Domini [illegible] in ſecundam ſabbathi in paſcha h. e. ipſo quatriduo procedere inter chri[illegible] nos, nec catholicis populis ſe vllo loco vel quacunque occaſione miſcere [illegible] ſumant.* Sed vero hæc incommoda ex *blasphemiis* & *irriſionibus* iu[illegible] rum metuenda ceſſarent, ſi ſeparato a chriſtianis loco diſtinguere[illegible] quemadmodum Francofurti ad Mœnum, Hanouiæ, alibique mori[illegible] vt feriis diuinis porta, quæ iudæos a chriſtianis ſeparat, claudatur, [illegible] eos publice prodire & ludibria metuenda committere queant.

Præcautiones in tolerantia neceſſariæ.

§. XXXIV. Sed iuuat etiam adiungere cautelas, quas in ge[illegible] circa *infideles* commendat IOH. CLERICVS *cit. loc. p. 482. & ſq.* (1) Haud permittendas eſſe doctrinas, ſocietati ciuili eiusque tranq[illegible] tati contrarias, quorſum imprimis refert *atheiſmum*, de quo ſpeci[illegible] deinceps dicam. Etiam inter chriſtianos ſectæ reperiuntur, de qu[illegible] dubitatum fuit, an ſalua reipublicæ pace tolerari poſſent? de quibus [illegible] B. BVDDEVS *diſſert. de concordia religion. chriſt. ſtatusque ciuil.* Di[illegible] mulare tamen nequeo, in *theſi* quidem hoc verum, ſed in *applicatione* [illegible] *hypotheſi* multis abuſibus obnoxium eſſe, cum plerique, qui ſectæ a[illegible] ius interitum meditantur, hoc argumento vtantur. Ipſi gentiles con[illegible] chriſtianos id vrſerunt, eorumque religionem *peſtem reipublicæ* eſſe [illegible] ruerunt, teſte B. BVDDEO *cit. l. c. 11.*, Iudæorum religioni idem vi[illegible] datum eſt. Ieſuitarum *principia ſanguinaria* imprimis huc refer[illegible] lent. Quæ cum ita ſint, in ipſam rem præſentem veniendum, & [illegible] cite hi audiendi, quibus talia dogmata peruerſa imputantur. (2) Ad[illegible] CLERICVS, facilius ſupportandas eſſe omnes reliquas ſpeculationes, [illegible] bonis moribus, nec ſtatui ciuili contrarias. (3) Tolerantiam hanc qu[illegible] que deſiderare quasdam præcautiones contra eos, qui omnem toler[illegible] tia[illegible]

[illegible] deſtruere conantur [illegible] a quam periculi a *ſect*[illegible] [illegible] republica autoritatis ſu[illegible] [illegible]iam hanc eſſe debere[illegible] [illegible]um. Inhumanum [illegible] [illegible]*rare* conſtituit, mox [illegible]ere, quod fatum ſæpi[illegible] [illegible] tolerantia gentilium [illegible]ere, quorum rariſſim[illegible] [illegible]*em bellicam* ad nos fue[illegible] §. XXXV, Inde [illegible] iuſta in quoscunque [illegible]iam refert CARDINAL[illegible] [illegible]as bellum eſſe inferendi [illegible]um occaſio ſe præb[illegible] Alii hoc reſtringu[illegible] [illegible], & ab *infidelibus* occ[illegible] [illegible]mitis ob idololatriam [illegible], iam ſupra monitum [illegible]hriſtianæ religioni hoc [illegible]m extirpare & delere [illegible] *I. B. & P. cap. 20. §.* [illegible]m recipiendam nemo [illegible] Nec quod Deus i[illegible] [illegible] conſequentiam trahe[illegible] [illegible]tur. Huc quoque ali[illegible] [illegible]*ruiſti & ſub iugum red*[illegible] [illegible]*expelli poſſint, ea vnice* [illegible] principes chriſtianorum [illegible] poſſidere, in Aſia, Afr[illegible] [illegible]pore adhuc imbutos hab[illegible] [illegible] reperunt. RICCIVLLVS [illegible] *II. cap. 51.* expulſionem [illegible]limitationes, ſub quibus [illegible] poterit. Huc refert, [illegible] enim facilius ibi chriſtia[illegible] [illegible] poſſe emigrationem, c[illegible]

tionem tunc iustam esse addit, si in christianam religionem eu[illegible] contumeliosi; si seditiones excitent; si in tam magnum numerum [illegible] creuerint, vt proditio inde metuenda sit; si ita diuites euaserint, [illegible] ex facultatum augmento aliquid inconueniens suspicari possit. [illegible] limitationibus subiungit exempla ex antiquitate ecclesiastica petita, [illegible] sub his prætextibus *expulsio* eorum facta est. Quemadmodum vero [illegible] iam demonstrarunt, vtplurimum causas *expulsionis iudæorum* [illegible] friuolas, merasque calumnias, quas quoad iudæos BASNAGE *in tr.* [illegible] *sæpe laudato* optime detexit; ita *expulsionem* hanc contra fidem pu[illegible] infidelibus datam fore existimo. Quod si deliquerint, si seditiosi [illegible] fuerint, autores seditionis debitis subiiciendi sunt pœnis, non prop[illegible] omnes omnino expellendi. Non rarum est, etiam subditos chri[illegible] nos turbas seditionemque excitare in republica, qui tamen prop[illegible] haud expelluntur, sed tantum in *autores seditionis* animaduer[illegible] Nec admitto discrimen, si quis asserere velit, hos esse *fideles*, *in*[illegible] non eodem fauore dignos; nam quatenus sunt *seditiosi ciues*, [illegible] quoad hoc crimen inter eos est inducenda differentia, nisi forsan infi[illegible] nouiter recepti sint sub hac conditione, vt pacifice viuerent, alioq[illegible] scirent, se mox expulsum iri, quia tum ex *lege conuentionis* cum iis [illegible] tur; sicuti enim imperanti integrum est, infideles aduenas non recip[illegible] ita eosdem sub quibuscunque *pactis* & *conditionibus* recipere non p[illegible] hibetur. Conf. REINKING. *de regim. secul. lib. II. cl. 2. c. 3.* [illegible] *seqq.*

An athei tolerandi.

§. XXXVI. Quia vero *tit. de conuers. infidel. tom. III. §. 11.* [illegible] seruaui, *atheos* quoque *infidelibus* annumerandos esse, de eorum [illegible] *rantia* maior dubitatio nascitur. Quæstio potissimum huc redit, v[illegible] *atheismus* statui ciuili noxius, aut saltem an maius damnum ei [illegible] rat quam *idololatria* aut *superstitio*? Quæ contentiones inter PI[illegible] BAELIVM & IACOB. BERNARDVM inde fuerint enatæ, docet [illegible] BVDDEVS *in tr. de atheismo & superstit. cap. IV. §. 5. in not.* [illegible] videlicet BAELIVS totus fuit, vt *atheismum* rebus publicis non [illegible] noxium esse statueret, ea maxime de causa, quod ipsæ societ[illegible] humani generis conseruationem non adeo necessariæ esse videa[illegible] cum ipsa experientia doceat, integras gentes subsistitisse sine *socie*[illegible] *ciuili*, imo sine *religione* secure & tranquille vixisse; ex quo conc[illegible] hoc multo magis de illis, qui in societatem ciuilem coaluerunt, [illegible] rendum esse, vtpote qui facilius *spe præmiorum* & *metu pœnar*[illegible]

[illegible] contineri possent, [illegible] Addit, nullum ex [illegible], cuius conseruatio i[illegible] commoda redundent, a[illegible] quod ciuitatis rationibu[illegible] metuenda forent. Neg[illegible] publicam prorsus esse n[illegible] præsidium afferre; ip[illegible] oda habere, cum ple[illegible] quam ducibus parere [illegible] adductas rationes adr[illegible] publicarum examinat, [illegible] vt sine *societatibus* t[illegible] ntes quædam dentur, [illegible] pecudum viuentes [illegible] *nata* minime trahe[illegible] *religionis* culturam [illegible] ritur, *an non seme*[illegible] qui *religionem* on[illegible] mia pietatis semina eu[illegible] *ionis* vinculum in du[illegible] ex *conseruatione rei*[illegible] si id rationibus suis [illegible] *superstitionem*, non [illegible] tamen tanta inde m[illegible] omne omnino fund[illegible] que ciuile dissoluit: [illegible], nullumque *consci*[illegible] *rstitio*, vtut erronee [illegible] nimum aliquis est cul[illegible] ulat in *atheismo*. Cu[illegible] blicæ immineant, quo[illegible] quod tamen principi [illegible] tionem imperari posi[illegible] entiam aliis argumen[illegible] *elig. euangel.* vbi potis[illegible] um est, *religionem esse*

contineri possent, quam qui extra societatem ciuilem sunt consti-
Addit, nullum ex *atheismo* incommodum reipublicæ metuendum
cuius conseruatio ita comparata est, vt maxima inde ad singulos
moda redundent, adeoque neminem facile quicquam admissurum,
ciuitatis rationibus repugnet, quia maiora inde incommoda ipsi
enda forent. Negat præterea *religionem* ad conseruandam rem-
kam prorsus esse necessariam, sed tantum adiumentum aliquod
præsidium afferre; ipsam religionem non raro quoque plura incom-
habere, cum plebs religione vel superstitione capta magis vati-
quam ducibus parere soleat. Recte vero regerit B. BVDDEVS *cit.*
adductas rationes admodum lubricas esse. Qui structuram rerum-
icarum examinat, facile intelligit, ita res hominum esse compara-
vt sine *societatibus* tranquille viuere non possint, & si vel maxime
res quædam dentur, quæ in *societates ciuiles ordinatas* haud abierunt,
pecudum viuentes, inde tamen argumentum ad *societates ciuiles*
ntas minime trahendum est, quæ, cum arctius vinculum deside-
religionis culturam omnino expostulant. Id ergo vnice tantum
itur, *an non semel constitutis rebuspublicis atheismus aduersetur?*
qui *religionem* omnem pro mero *commento politico* habent, &
pietatis semina euellere conantur, non possunt non omne *sub-*
mis vinculum in dubium vocare, quos nec ratio commodorum,
ex *conseruatione reipublicæ* sperant, a proposito maleuolo reuoca-
si id rationibus suis congruere visum fuerit. Non nego, quando-
superstitionem, non *apparentem*, sed *veram* idem præstare posse;
tamen tanta inde mala sunt metuenda; quam ex doctrina *atheismi*,
omne omnino fundamentum *reipublicæ* ac *religionis* euertit, vincu-
que ciuile dissoluit: quæ nullum Dei cultum, nullum Numinis timo-
nullumque *conscientiæ* iudicium admittit. Hæc omnia admittit *su-*
itio, vtut erronee & peruerse, nec eo, quo debeat, modo. Ad
num aliquis est cultus & reuerentia Numinis in *superstitione*: omnis
at in *atheismo*. Cum ergo maiora mala ex *atheorum* commercio rei-
licæ immineant, quo plures in eandem ruinam secum trahere possint,
quod tamen principi magnopere præcauendum est; iuste *atheis* emi-
nem imperari posse existimo, ne pars sincera trahatur. Eandem
entiam aliis argumentis confirmat MASIVS *de interesse principum circa*
euangel. vbi potissimum tria principia fundamenti loco ponit: Pri-
est, *religionem esse fundamentum societatis ciuilis*, absque qua sub-
sistere

Examinantur Baelii argumenta pro tolerantia atheistarum faciente.

ſiſtere nequit, & conſequenter atheos nullo modo in republica fer[illegible] eſſe, quin, quod grauius eſt, eos vt turbatores quietis publicæ p[illegible] dos credit, ſi funeſtam hanc doctrinam publice diſſeminent. Alu[illegible] eſt, *leges humanas ſupponere leges diuinas*, vnde illæ maiorem auto[illegible] tem accipiunt. Addit tertio, *religionem eo præſtantiorem eſſe, qu[illegible] gis obſeruantiam legum ciuilium inculcat, ſubditosque ad eam adſtrin[illegible]* quæ hic quidem ſub incudem ſpeciatim haud reuocabo.

Hac de cauſa tolerantia infidelium ad regalia principum relata,

§. XXXVII. Ita vero propius ad cauſam deuenio, qua fa[illegible] eſt, vt *tolerantia infidelium*, eosque recipiendi poteſtas ad *regalia p[illegible] cipum* relata ſit, ita vt, quamuis *inferior magiſtratus* ſubditos *quos[illegible]* regulariter ciuium numero inſerere poſſit, minime tamen *iudæos* alio[illegible] *infideles* ipſi recipere permiſſum ſit. Docent ſecula præterita, iu[illegible] aliosque infideles paſſim ex prouinciis regnisque eiectos, deturba[illegible] creditumque fuiſſe, eos *regulariter* tolerari haud debere. Priuati[illegible] ob rem ſunt habilitate acquirendi *ius ciuitatis Teutonicæ*, adeo vt ſ[illegible] lerarentur, per *meram gratiam* & *diſpenſationem* recipi deberent, nec pontifex in *c. 21. X. de teſtib.* diſſitetur.

& iudæos ſub Cæſaris poteſtate immediate eſſe, olim fuit creditum,

Inde olim Cæſares peculi[illegible] ius in iudæos ſibi vindicarunt, eosque ſibi *immediate* ſubiici, quando[illegible] conſtituerunt, vt vel hac de cauſa *ſerui cameræ ſpeciales* dicti fu[illegible] apud GOLDAST. *tom. II. rer. Germ. p. 85.* imo fere in *proprietatem* [illegible] translati. Vid. IVS ALEMANN. *cap. 76.* ill. Dn. de LVDEWIG *ad* [illegible] *bull. tit. IX. §. 2. & 3. p. 853.* MAGERVS *de aduocat. cap. VIII. n. 273.* [illegible] Hæc doctrina traditioni ortum dedit, iudæos olim *ſtatuum imperii* [illegible] *iurisdictione* exemtos, ſpecialesque ſuos aduocatos, qui illis ius d[illegible] rent, habuiſſe, nec aliter ſtatus iurisdictionem in eos ſibi vindica[illegible]

Statibus quibusdam ſpeciali priuilegio communicatum.

potuiſſe, quam *priuilegio Cæſareo* vel *præſcriptione*. In *diplomate* [illegible] *anno 965. apud* LEVBER. *de ſtapula Sax.* Magdeburgenſi eccleſiæ ſpec[illegible] liter hoc ius tributum eſt: *& ne vel iudæi, vel ceteri ibi manentes* [illegible] *tiatores vllam aliunde, niſi ab illo, qui eidem eccleſiæ præfuerit, diſtri[illegible] nis aut diſciplinæ ſententiam vel regularem ſuſtineant, volumus & fir[illegible] iubemus &c.* CHRISTOPH. BROWER. *lib. IV. annal. Fuldenſ. cap. 18. §. 46.* teſtatur, adhuc *anno 1237.* gentem iudæam in *tutela Imperatoris* [illegible] tandemque CAROLI IV. pactione eam HENRICO abbati obueniſſe. [illegible] denique ignorat ſanctionem AVREAE BVLLAE *tit. IX. §. 2.* qua ele[illegible] bus *ius recipiendi iudæos*, per *ſpeciale priuilegium*, conceſſum eſt? C[illegible] HERTIVS *de ſubiect. territ. §. 8.* SCHILTER *ad ius ſeud. Alem. cap. XXI.* [illegible] §. 5. Tandem vero, poſtquam ſtatuum *ſuperioritas territorialis* m[illegible]

[illegible]cepit lumina, Cæſarum vero [illegible] ſpeci libus priuilegiis qui[illegible] *[illegible]rioritati territoriali* adſcri[illegible] [illegible]que peculiares ſuos iudi[illegible] [illegible]ione *oppidana* liberati ſun[illegible] [illegible]cepti fuerint.

§. XXXVIII. Quia [illegible] [illegible]publicam ſecularem, *eccle[illegible] [illegible] duplici imperio* ſeu *gladi[illegible] [illegible]que infideles ſint in & ſub e[illegible] [illegible] baptiſmum* tanquam ian[illegible] [illegible]um numero aggregati ſunt [illegible] *extra eccleſiam* conſtituti eſſ[illegible] [illegible]ſtantur, obſeruante RICCIV[illegible] [illegible]dicuntur, qui ſub *iurisdictio[illegible]* [illegible]loquor ex hypotheſi Roma[illegible] [illegible]deſiaſtica eſt *independens* a[illegible] [illegible]ſacerdotio & *imperio* ſunt co[illegible] [illegible]ſtici ſint. Quamuis vero [illegible] [illegible]cto ſublata, & ſtatus eccl[illegible] [illegible] *iuris canonici* format, n[illegible] [illegible]*poteſtate territoriali* principe[illegible] [illegible]ocis *conſiſtoria* adhuc effigi[illegible] [illegible]*tholicorum*, adeoque qu[illegible] [illegible]ntes vſum habituram eſſe, [illegible] *Iudæorum*, tum de *poteſtate* [illegible] *iud.* generatim in quibuſcu[illegible] [illegible]entur his verbis: *Iudæi* [illegible] [illegible]*que tam ad ſuperſtitionem* [illegible] [illegible]*ent, adeant ſolenni more* [illegible] [illegible]*ecipiant actiones.* Veru[illegible] [illegible] *l. 10. de iurisdict. & vbi* [illegible] [illegible]ur, ſecundum quam tex[illegible] [illegible]*em eorum, quam ad foru[illegible]* [illegible]*m* magis antiquitati com[illegible] [illegible]ns, partim *legibus Roma[illegible]* [illegible], quæ ad *ſuperſtitionem* [illegible]

relinquuntur vel etiam *pauperibus*, sine dubio pia *fore* asserunt. Ne quæstio exsurgit, an etiam priuilegia, *dispositionibus piis* data, ad *fidelium testamenta* trahi debeant? BARTOLVM & BALDVM magnopere se hac de quæstione discrepasse, testis est RICCIVLLVS *lib. II. cap. 13.* Equidem gaudent infideles *iure communi*, & sic quoque priuilegia iure communi indulta iis denegari nequeunt, quod etiam de *iure* [illegible] dicendum, quatenus in nostris teritoriis vt *ius commune* receptum est, & iudæorum causis quoque applicari potest. Constat vero, [illegible]rum testamenta censeri, *iure communi*, adeo vt etiam *inter liberos* iure [illegible]ilegiato disponere possint, obseruante B. STRYK. *de cautel. testament.* [illegible]. §. 2. *in fin.* Verum enim vero in *priuilegiis*, a regula *iuris com*[illegible]is abeuntibus, recte diiudicandis semper attendendum, in quorum [illegible]orem data sunt, vltra quos tanquam *ius singulare* extendi nequeunt, [illegible] potius quoad reliquos, quosidem fauor non respicit; subsistendum [illegible]gula *iuris communis*. Nemo vero negabit, priuilegia, *piis causis* [illegible]buta, primario vel *ecclesiam* vel *clericos* respicere, nec aliam *pietatis* [illegible]onem admissam fuisse, quam quæ *religioni christianæ* conueniens visa [illegible] Infidelium sacra, templa, synagogæ, & opera misericordiæ ipsa [illegible] pietate constare iudicantur, quod ex *superstitione*, *errore*, & *per*[illegible] *religionis conceptu* originem trahant; adeoque non probabile est, [illegible]latores, priuilegia talia indulgentes, ad infidelium dispositionem ea [illegible]que extendere voluisse. Equidem sacra eorum inter christianos to[illegible]ntur, synagogæ quoque suis immunitatibus constant, vt infra decla[illegible]o, & quod quoad nos *pium* esse iudicamus, quoad illos *profanum* iu[illegible]re haud possumus. Verum de eo *primario* haud est quæstio; in eo [illegible]ce κρινόμενον consistit, an intentio eorum, qui *piis causis* priuilegia [illegible]erunt, tam generalis fuerit, vt *infidelium* dispositiones eodem iure frui [illegible]uerint? tolerantur *sacra* iudæorum, non *approbantur*, non *pia* sim[illegible]iter iudicantur, ergo nec eundem *fauorem* merentur. Fruuntur syna[illegible]æ quibusdam immunitatibus, non vero in vniuersum illis, quæ *eccle*[illegible] datæ sunt. Denique planum manifestumque est, leges, quæ de *piis* [illegible]*positionibus* loquuntur, vnice *christianorum*, non *infidelium* testamen[illegible] prospexisse. Vnde ad infideles adhuc applicandum, quod dicitur [illegible]. §. 5. *ad leg. Falcid. etiam ad ea, quæ Deo relinquuntur, lex Falcidia* [illegible]*tinet.*

An priuilegia piarum causarum etiam ad dispositiones infidelium pertineant?

§. XLV. Denique sunt quædam negotia, quæ vnice *cultum sa*[illegible]*um* eiusque *exercitium* respiciunt, vel intime ex *principiis religionis* [illegible]fluunt

Negotia cultum sacrum infidelium

legauit, vt momenta huius causæ ponderarent. REVCHLINVS [illegible] quidem, quos NIZZACHON & TOLDOS IESCHV vocant, comburendos credidit, non ceteros, quod adeo crimini ipsi datum, vt ab HOCHSTRATO, *inquisitore hæreticæ prauitatis* (Ketzer-Meister, vt vocant in rescriptis Cæsaris) publice *hæreseos* postulatus fuerit. Accusatione hac ad Electorem Moguntinensem delata, REVCHLINVS fuit condemnatus, qui tamen ad pontificem mox appellauit. Dedit hic episcopum Spirensem iudicem delegatum, coram quo suam causam REVCHLINVS adeo egregie egit, vt absolutus fuerit, HOCHSTRATO in expensas condemnato, quamuis *Colonienses* & *Parisienses* a partibus eius essent, quorum mores admodum falsè perstringuntur in *literis obscurorum virorum*, pro causa REVCHLINI contra HOCHSTRATVM ceterosque monachos ei adhærentes ab HVTTENIO editis. In hac controuersia scripta varia eo tempore publicata sunt, nouiter edita ab HERMANNO VON DER HARDT, Professore Helmstadiensi celeberrimo; *P. II. hist. literar. reformat.* que iam anno 1512. 1514. &c. antiquis typis edita fuere, vt ex antiquo libro, mihi communicato, obseruaui. Acta hæc optime causam hanc, quam hic ago, illustrare possent, si quænam momenta referre & examinare liceret, id quod in tanta rerum vberta[illegible] qua circumseptus sum, haud licet.

In rebus indifferentibus princeps quædam recte determinat.

§. XLIX. Cetera, quæ religioni haud sunt propria, sed pro lubitu assumta, aut in abusum tracta, recte prohibentur, ceu factum *l. 11. C. de iudæis*, vbi merito iudæis interdicuntur, quæ in *contemtum christianæ religionis* ab illis inuenta erant. Verba legis hæc sunt: *iudæos quosdam festiuitatis solemnia ad pœnæ quondam recordationem incendere, & sanctæ crucis adsimulatam speciem in contemtum christianæ fidei sacrilega mente exurere, prouinciarum rectores prohibeant; ne locis suis fidei nostræ signum immisceant, sed ritus suos citra contemtum christianæ legis retineant, amissuri sine dubio permissa hactenus, nisi a licitis temperauerint.* In *codice Theodosiano*, & quidem in *l. 18. C. de iudæis*, verba huius textus in sua sistuntur integritate, maxime initialia, quæ genuinam legis mentem manifestant. *Iudæos*, verba sunt, *quos festiuitatis suæ solemni, Aman, ad pœnæ quondam recordationem incendere.* Docent hæc verba, festum, quod in memoriam salutis, per ESTHEREM recuperatæ, & recordationem supplicii Hamanis iudæi instituerunt, (de quo ESTHER. VIII. seqq.) his prohiberi verbis, quod in diis iocisque iudæi celebrare, præterea AMANEM incendere, & [illegible]

[illegible] crucis assimilatam sp[illegible] quod in *contemtum ch*[illegible] *VII. hist. eccles. cap.* [illegible] *lib. VIII. c. 6. §. 1.* [illegible] *insolescant elatique* [illegible] *reverentiam vltionis ad*[illegible] que festis diebus nulla af[illegible] iungitur, vt in *festis* [illegible] llo modo turbent, n[illegible] cautum esse refert FL[illegible] o, CHRISTI salutiferam [illegible] is adimeretur, recte q[illegible] *t passionis in publicu*[illegible] *ius non eruberint in* [illegible] *memoriam exhibentes la*[illegible] *uerint. c. 15. X. h. t.* [illegible] *lia vel fenestras in d*[illegible] *ta die*, qua inprimis [illegible] udæi habere solebant.

§. L. Atque [illegible] *executiones* facilius in [illegible] fidelium *contumelian*[illegible] ém clerum adhibuiss[illegible] enim tales modi in re[illegible] mutua alunt, & conte[illegible] conuersionis superest, [illegible] ter ipsos christianos d[illegible] fuit. Præterea quoq[illegible] quibuscunque fabulis [illegible] dicam produxit, a q[illegible] liis eam vindicauit, [illegible] losæ fuerint, & expul[illegible] imprimis referebant [illegible] auferre infantes, eos [illegible] STINVS CALMETTVS *d*[illegible] *lib. 38. n. 18. sq. p. 75*[illegible] *en trouvent l'occasion* [illegible] *Böhm. I. E. Tom.*

crucis assimilatam speciem seu patibulum quoddam exurere solebant, quod in *contemtum christianæ religionis* faciebant, vt vel ex SOCRATE VII. *hist. eccles. cap. 16.* constat. Conf. BASNAGE *dans l' histoire des Juifs lib. VIII. c. 6. §. 1.* Pari ratione in *l. 14. C. de iudæis* illis iniunctum, *ne insolescant elatique sui securitate quicquam præcipites in christianam parentiam vltionis admittant.* Imo sicuti ipsimet *in sabbathis* suis aliisque festis diebus nulla afficiendi sunt molestia; ita recte lege publica iis cauetur, vt in *festis christianorum*, ipsaque die dominica christianos ipso modo turbent, negotiationemque exerceant, prout etiam in Galliis cautum esse refert FERMOSINVS *cit. l. n. 17. & 18.* Et vt omnis occasio CHRISTI salutiferam passionem verbis vel factis iniuriosis lacerandi, adimeretur, recte quoque cautum, *ne in diebus lamentationis dominicæ passionis in publicum prodirent, eo quod nulli talibus diebus & ordinis non eruberint incedere, ac christianis, qui sacratissimæ passionis memoriam exhibentes lamentationis signa prætendunt, illudere non formidarint. c. 15. X. h. t.* Simili ratione in *c. 4. X. eod.* iis interdictum, *ne aliquis vel fenestras in die Parasceues apertas haberent, sed clausas tenerent eo die*, qua inprimis *solennes processiones* fieri solebant, quas ludibrio suo habere solebant.

§. L. Atque hæc & similia *per sanctiones publicas*, earumque *sanctiones* facilius in republica obtinentur, quam si *modis indirectis*, ad fidelium *contumeliam* & *publicum dedecus* compositis, vtamur, quos clerum adhibuisse, rudera antiquitatis hinc inde docent. Neque tales modi in republica permittendi sunt, qui dissidia augent, odia gentis alunt, & contemtui publico gentem, cuius sacra tolerantur, & spes conuersionis superest, exponunt, qui mos tamen, quod dolendum, inter ipsos christianos dissidentes, qui se *fideles* dicunt, non adeo infrequens est. Ad publicum dedecus infidelium nihil permittendum.

Præterea quoque cauendum, ne princeps facile fidem adhibeat quibuscunque fabulis & falsis *imputationibus*, quas odium erga gentem iudaicam produxit, a quibus prælaudatus BASNAGE *in tr. sæpe adducto* cum eam vindicauit, quamuis hæ ipsæ iudæis graues admodum & periculosæ fuerint, & expulsionem eorum principi sæpe extorserint. Huc olim referebant inimici iudæorum, quod soliti fuerint, christianis infantes, eosque mactare, cuius fabulæ mentionem iniicit AVGVSTVS CALMETTVS *dans l' histoire eccles. & ciuile de Lorraine tom. III. l. 18. n. 18. sq. p. 753.* atque *On dit, que les Iuifs ont coutume, lors qu' il se trouvent l' occasion, de ravir des enfans chrêtiens & de leur faire souffrir, sur-* Nec temere credendum vanis imputationib. maximeeorum, qui se conuersos dicunt.

eque prolixam adfert. Malui naturam eius atque rationem paulo plenius depingere, quam nimia breuitate obscurare. Sed ad singulas eius partes veniam, indeque hæc *tolerantiæ* requisita, seu *principia* deducam.

§ CLXXII. Primo desiderat tolerantia *animi indulgentem affectionem & inde fluentem declarationem mentis*, quæ hanc animi affectionem & sic *scientiam* simul atque *voluntatem* indicat, vt ea, quæ toleramus, sentiamus, intelligamus atque nota habere declaremus atque profiteamur. Dum animus *agnoscit* ea, quæ toleranda sunt, simul determinat *voluntatem*, vt patienter ferat id, quod vel non *debet* vel non *potest* auertere. Si quædam recusamus, quæ nobis inimica sunt, veluti *iniuriam illatam*, contestamur, *ea minime toleranda esse*, vt in simili ait SVETON. *in Iul. Cæsar. c. XVII. n. 3.* & sic deficit *voluntas*, talia patienter ferendi, quæ declinare & auertere possumus. In hoc differt a *dissimulatione*, ad quam proxime *tolerantia* accedit. Videlicet *dissimulare* stricte est id agere, vt ea ignorare, quæ nobis aduersantur, videamur. vid. *l. 2. C. si al. res pign. l. 30. de R. V. l. 40. D. d. pœn.* Id accurare obseruauit CICERO *lib. X. ep. 8.* simulque conceptum hunc ea occasione declarat. *Nunquam*, ait, *diffitebor, multa me, vt ad effectum bonorum consiliorum peruenirem, & simulasse inuitum, & dissimulasse cum dolore*, h. e. id egisse cum dolore, vt viderer quædam *ignorare*, quæ toleranda non erant, quædam vero *probare* per *simulationem*, quæ improbabam. Simulare est enim *aliud dicere atque sentire*, vt IDEM *lib. IV. acad. quæst.* ait. Tolerantia vero *scientiam* præ se fert, eam non negat, quandoque *publice* etiam indicat, ostenditque, se, quod auertere non semper *licet* aut *concessum* est, patienter ferre, & eradicare, tollere vel impedire nolle, interim talia *probare* non simulat. Inde *tolerantia* vel *expressa* vel *tacita* esse potest, cum dissimulatio *expressa* non detur, sed in *priuatione scientiæ ficta* consistere videatur. Hoc sensu quoque idem esse videtur ac *conniuere*. Sic in *l. 4 §. 1. D. de manumiss.* dicitur, *conniuentibus oculis* credendum esse, seruum suis nummis esse redemtum, quamuis suos nummos seruus habere nequeat; (v. SENECA 7. *de benef.*) & ita *conniuentibus oculis* aliquid permittere idem denotat, ac *dissimulare* strictum ius. Eadem *conniuentia* IVSTINIANVS *in l. 5. C. de necessar. hered.* statuit, seruos posse capere legata: atque in *l. 39. D. de iur. dot.* posse eos quasi dotem dare, imo & quasi testamenta facere. PLINIVS *S. ep. 10.* Pariter SVETON. *in Iul. Cæs. c. 67. conniuebat in ceteris delictis*, id est, vita delicta dissimulabat, seu simulabat, se ignorare. Similem in sensum CICERO, *pro dii immortales!* iniquit,

In tolerantia adest 1) animi indulgentia & scientia,

imo etiam voluntas,

in hoc differt a dissimulatione,

3) in tolerantia supponuntur, quæ non probantur, sed nobis aduersa sunt,

§. CLXXV. Tertio in omni tolerantia præsupponimus talia, quæ vel nobis aduersantur, vel a nobis non probantur, siue sint *mala vera* siue *putatiua*. Neque enim ex tolerantia *approbatio* eius, quod toleramus, concludi potest, sicuti *iudaicam superstitionem* ideo non probamus, quod synagogas eorum toleremus, nec luxum princeps in republica probat, quem eliminare ob eius statum morbidum nequit. In hoc differt tolerantia a *patientia*, quæ latius euagatur, & sæpe plus quam *nudam tolerantiam* in se continet. Est enim duplex: alia in se continet *approbationem tacitam* & *voluntariam* negotii in patientis præiudicium gesti, quæ potest dici *positiua* vel *qualificata*, quatenus actum *approbationis* simul includit: alia vero *simplex*, quæ approbationem haud includit. Illius exemplum occurrit in eo, qui *patitur*, negotium suum geri ab alio, nec contradicit, quia mandasse videtur. *l. 18. mand.* Pariter qui *patitur*, aliquem pro se fideiubere, mandati tenetur: *l. 6. §. 2. eod.* qui ab alio positum patitur, tenetur. *l. 5. §. 10. de his, qui effud. vel deiec.* &c. Illa enim absoluitur etiam *silendo*, & illud, quod licite in contrarium fieri poterat, scienter non faciendo. Sed *patientia simplex*, quæ etiam *negatiua* dici potest, *approbationem* plane excludit, & ab ea longe aliena est, vt tamen resistere, & quod ab aduersario fit, vel alias nobis ingratum est, declinare vel non possimus, vel non debeamus, atque ita magis in *tolerantiam* degenerat, quæ *approbationem* itidem non includit. In aquæ pluuiæ arcendæ actione dominus præstare *patientiam* debet, si colonus opus fecerit, ex quo aqua vicino noceat. *l. 5. D. de aq. & aqu. pluu. arc.* In nunciatione noui operis itidem heres *patientiam destruendi operis* a defuncto facti aduersario præstare dicitur, *l. pen. de nou. op. nunc.* h. e. resistere & impedire nequit, quo minus aduersarius opus a defuncto factum destruat, vtut vel maxime hoc ægre ex obstinatione animi ferat. Conf. *l. 6. §. 7. l. 7. §. 1. de aq. & aqu. pluu.* &c. Hoc sensu quis *pati* dicitur *iniuriam* siue furtum, *l. 16. D. off. præs.* & sicuti *mala naturalia æquo animo ferenda* esse dicuntur *in l. 1. 2. §. 6. de aq. & aqu. pluu.* &c. ita conceptus *patientiæ* hac appellatione omnino denotatur. Denique in omni *tolerantia* adest *patientia*, sed non vice versa, quia quæ toleramus, non probamus: quæ patimur, sæpe probamus.

in quo differt a patientia.

a permissione & licentia.

§. CLXXVI. In hoc quoque *tolerantia* distinguitur a *permissione* & *licentia*. Nam *permissio* proprie non *actio* est *legis*, sed *actionis negatio*, *nisi quatenus illum ab eo, cui permittitur, obligat, ne impedimentum ponat*, vt ait GROT. *de I. B. & P. lib. 1. c. 1. §. 9. n. 1.* Communiter di-

dispescitur in *plenam* & ad aliquid omnino licit buit apud homines, & generis permissio *rect ius perfectum* alicui tri missione non contingit in *permissione* sæpius testatio potius offendit *nem maioris mali*, vel saltem toleretur. Mul repugnent, in *republica* mittenda sunt atque tole *ctio* atque consuetudo, iuxta vulgatum illud permissio sæpius includ Creditor enim permitte tum, videtur approba in nuda *tolerantia* secus non includit, idem de mus, aut impedimus, nare non possumus,

§. CLXXVII. *ter talia*, quæ non pro tur. Mala sunt vel tur; hæc vero ex vt imbres, tonitrua, *mala moralia* conce blica (1) *mali* quidam Non semper princip rendum potius est, damni reipublicæ est, ægrotantibus CA *in consol. ad He immatura medicin do atque agendo f.* ita quoque se *tanti* multisque illud TACITI *lib. I.*

Böhm. I. E. Tom.

Imo & errores in religione,

debuit. Denique (III) ad *mala moralia* vulgo etiam referuntur *errores* circa *religionem*, cultum *diuinum*, & conceptum de diuinis rebus. Quia vero *errores* & *dissensus* in religione potius *morbi mentis* & *intellectus* sunt, quam *voluntatis*, & ea de causa a *delictorum* classe in republica eximendi, quæ *praua voluntate* committuntur, eatenus tantum ad *mala moralia* referri debent, quatenus quilibet homo rationibus Deo reddendis de erroribus conceptis obligatur, & respectu diuini Numinis in errore a *peccato* non est immunis. Enimuero non omne peccatum in foro humano *delictum* seu *crimen* est, adeoque tolerantia circa tales mentis morbos primario versatur, prout mox specialius ostendendum erit.

peccatum coram Deo inuoluentes.

4) In tolerantia patiens admissio desideratur,

§. CLXXX. Quarto desideratur, vt *patienter feramus & admittamus*, quæ, vt tolerentur, recta ratio, ius diuinum, aut natura rei iubet. *Patientia* & *admissio* excludit omnem resistentiam: *prohibitionem* & *vim absolutam* respuit: libertati in rebus agendis indulget, & æquo animo ferendum esse iubet, quod declinari, auerti & prohiberi vel non potest vel non debet. Habet tamen hæc indulgentia suos gradus, etiam in *negotio religionis*, cum nihil impedit, quo minus rebus tolerandis quidam limites pro ratione reipublicæ statui queant, præsertim cum circa illa, quæ toleranda sunt, non omnium sit eadem sententia idemque sensus; vnde fit, vt in tali diuersa animorum dispositione sæpe *temperamento* quodam vtendum, ne talia, quæ toleranda sunt, *absoluta vi* impedire tentemus, simul tamen boni publici causa tolerantiæ certæ leges ponantur. Est enim tolerantia vel *publica* vel *priuata*. Illa intuitu reipublicæ ad summi imperantis officium pertinet, de qua hic potissimum agendum; *hæc* vero magis priuatorum singulorumque obligationem concernit, vel ex regulis *pietatis*, vt *Matth. V, 39. sq.* vel ex *regulis prudentiæ*, quæ sæpe suadent, ne malo obsistamus: vel ex *regulis iuris*, quæ indulgentiam in certis rebus iubent, & determinant.

sine resistentia, saluo gradu.

Inde tolerantia vel publica vel priuata,

publica est vel necessaria,

§. CLXXXI. *Publica* tolerantia rursus est vel *necessaria*, vel *voluntaria* seu *gratiosa*. Illa legibus fundamentalibus determinata est, subditisque ex *pacto publico* debetur, vt hoc vel illo modo, hoc vel illo tempore agere, & a nemine impediri possint. Hæc vero ex pacto vel ex legibus reipubl. fundamentalibus non est debita, adeoque *comparatiue loquendo* magis *arbitraria* quam illa est, ad minimum, vt summus imperans eidem certos limites ponere, & sic diuersitatem iurium quandam inducere possit, circa ea, quæ in republica probantur & non probantur. Vsus huius distinctionis potissimum sese exserit in

vel gratiosa,

cuius distinctionis vsus po-

liber-

libertate religionum; diuersa
summus princeps eam,
effectibus admittere debet,
illa, quæ in republica
his *pactis publicis* obiicit,
& reiecta sunt. Deficiente
rantia *reprobatæ religionis*
conscientiis inferre, aut
iuri diuino repugnat)
vel receptionem noui
denegare, denique vete
dentibus, *honestam emigra*
lit, quod sæpe a præce
sæpe princeps ex *legibus*
bitu diuuersarum religio
tolerantiam procliuis sit,
teneatur, quamuis tales
minantur, magis impr
leges, quibus semel rep
ab omni duritie non sint
inter *imperfectos*, & in
republica, adeoque in
da. Vnde rursus *toleran*
simplici imperantis
tolerantia alias pro
est, vt terminos, quo
cum illis, quæ alias pa
nionem iurium indu
quæ alias per leges
hoc sensu in impe
quod vni iustum, a
hæc tolerantia *in*
cit, vi cuius, deter
effectu id agere
æqualis indulget.
non semper iniuria
dæorum vel repr

libertate religionum diuersarum, quæ si *pacto publico* subditis debetur, tissimum in religione occurrit,
ammus princeps eam, prout conuentum, *necessario* cum omnibus
effectibus admittere debet, vtut ab illa religione plane abhorreat, imo
illa, quæ in republica præualet, eam reprobet. Quæ ius canonicum
is *pactis publicis* obiicit, supra §. *LIV. sqq.* iam sub examen reuocata
reiecta sunt. Deficientibus eiusmodi legibus fundamentalibus tole-
antia *reprobatæ religionis* dicitur *voluntaria*, non quod imperans vim
conscientiis inferre, aut coactione quadam erga dissentientes vti, (quod
ari diuino repugnat) sed quod *publicum* eius *exercitium* restringere,
el receptionem noui subditi, reprobatæ religioni addicti, prorsus
denegare, denique veteribus etiam subditis, ad reprobata sacra acce-
dentibus, *honestam emigrationem* imperare queat, si *summo iure* vti vel
it, quod sæpe a præceptis *pietatis* & *amoris* recedit. Quid? quod cum sæpe nequidem princeps vsum certæ religionis tolerare queat.
sæpe princeps ex *legibus* reipublicæ *fundamentalibus* nequidem pro lu
bitu diuuersarum religionum vsum subditis concedere possit, vtut ad
tolerantiam procliuis sit, sed ad grauiora mala præcauenda eam denegare
eneatur, quamuis tales leges, si ad principia christianæ religionis exa-
minantur, magis improbandæ quam approbandæ. Nam etiam tales
leges, quibus semel respublica efformata & fundata est, tolerandæ, licet
ab omni duritie non sint alienæ. Nihil ex omni parte beatum: viuimus
inter *imperfectos*, & infinitis præiudiciis occœcatos: cum his agendum in
republica, adeoque in hac, non vt in republica Platonis, sententia feren-
da. Vnde rursus *tolerantia publica* est vel *simplex* vel *qualificata*. ILLA in Vnde tolerantia est vel simplex vel qualificata;
simplici imperantis permissione consistit, sine pleno omnium iurium, ex
tolerantia alias promanantium, effectu; imo sæpe magnoperé restricta
est, vt terminos, quos accepit, egredi non possit. Hæc vero ex æquo
cum illis, quæ alias publice approbantur in republica & fouentur, commu-
nionem iurium inducit, vt in effectu iuris cum iis pari passu ambulet,
quæ alias per leges præcipiuntur & commendantur. Tres religiones
hoc sensu in imperio tolerantur *ex æquo*, quia in eis obtinet regula:
quod vni iustum, alteri quoque iustum esse debet. Inde ex lege publica
hæc tolerantia *ius perfectum perpetuum*, atque *prorsus irreuocabile* produ-
cit, vi cuius, determinato in I. P. modo, quilibet legitime & cum pleno
effectu id agere potest, quod *tolerantia* hæc *qualificata publica* atque
æqualis indulget. *Simplex* talem iurium omnimodam communionem
non semper inducit, nec *publicæ approbationis* effectus habet, vt veliu-
dicorum vel reprobatarum sectarum aliarum instituta docent. Neque enim

enim hæc necessario toleranda sunt, & si tolerantur, vtplurimum coniuncta sunt cum summo iurium detrimento, & inæqualitate, vt *publica reprobatio* adhuc inde appareat.

qualificata necessaria est, non simplex.

§. CLXXXII. Quæ cum ita sint, facile liquet, *tolerantia religionum*, quæ *qualificata* est, & pactis circumscripta publicis, necessariam & debitam esse ex *legibus fundamentalibus* & *pactis* publicis; *simplicem* non item, quod, prout dixi, non necessario eosdem *effectus ciuiles*, vtpote religioni non necessario cohærentes, huic attribuere cogatur, sed tantum permittat princeps, vt subditi, reprobatæ sectæ addicti, priuatis sacris sine vllo metu grauiorum molestiarum frui & libera conscientia iis vacare queant. Vtrum autem hæc *simplex* tolerantia etiam ex *iure diuino* subditis ad minimum debita sit & hoc intuitu *necessaria*? alia quæstio, paucis excutienda, antequam ad *qualificatam* & *ex pactis necessariam*, de qua hic potissimum agendum, progrediar, vt simul inde liqueat, quid sentiendum sit de diuersa Theologorum & ICtorum sententia, cuius supra §. *LXXVIII. seqq.* mentionem inieci. Iam in *cit. dissert. c. 1. §. XV.* libertas conscientiis asserta; & tolerantia hæc ex *principiis christianæ religionis* vindicata est; quia vero duntaxat *incidenter*, non *principaliter* de *simplici* actum est, ea, quæ dicta sunt, non satisfecerunt AVTORI aliquoties iam nominato *de tolerantia*, quin potius *p. 53.* persuasum se habere credidit, me vnice tolerantiam ex *legibus fundamentalibus* & *pactis* deduxisse, in quo fallit & fallitur. Reclamat enim huic assertioni *cit. §. XV. cap. 1.*: reclamat distinctio adducta, quod *qualificata* vnice in *pactis* publicis & legibus fundamentalibus sit fundata: reclamat denique totius dissertationis scopus, quæ de *tolerantiæ religiosæ EFFECTIBVS CIVILIBVS*, religioni non *in genere* debitis, nisi quos natura eiusdem necessario postulat, agit.

Simplex etiam iure diuino est debita.

1) quia coactionem respuit religio,

2) conscientia libertatem poscit,

§. CLXXXIII. Quocirca incunctanter affero, *simplicem* ex iure diuino *debitam* esse subditis. Etenim (I) religio vera, qualis est *christiana* in plures sectas diuisa, omnem *coactionem* respuit, quod pluribus iam assertum est in *dissert. prælim. ad tom. II. iur. eccl.* quicquid in contrarium garriat ALARDVS *Amstelodamus*, qui tempore reformationis inceptæ vixit, in *præfat.* ad tract. *de descript. hæretici*, in qua etiam causam *hæreticidii* agit. (II) Conscientiæ nihil magis proprium est, quam *libertas*, vtpote quæ legibus non est subiecta, nec ideo subditi in respublicas coiuerunt, vt hanc quoque submitterent principi. In *mentem* & *intellectum* imperium exercere, est reuera grauissimum tyran-

rannidis documentum & ad *peccandum* compellan cundum quam necessario tur. Vnde (III) non po diuersæ religioni addictos *conscientiæ suæ* credant L *relig. ad vit. ciu. §. 51.* *lis mactare ob veras de præiudicio aut effectu exc principi, propriam animi fædius est, eundem reru cem agere? Vnde ni prin velit, cauebit in hoc nego prius in iure & facto prob resoluat in autoritatem s bitatis speciem præ se fera re principes ingenio ceter dam compulsi sint ab hon tiam sanctimoniæ profess*

§. CLXXXIV.

cutio repugnat exemplo zelo carnali ductos increp *nam filius hominis homi* Colligit inde Autor *tr. a heretiques in discurs. præ tanis* exstirpandis & per reuera plusquam *hæretici* (non CHRISTI,) igne cœli arguit grauiter discipulos carnalem, & sic etiam cu dissentientes in fide perseq *schismaticos* ex iudicio ips 22. & tamen saluatorem ecclesia Romana ceterqu quos ex *iudicio fallibili* turpitudinem causæ auge re CHRISTVM, Hiero ideo discipulos *zelo*

tyrannidis documentum & iuri diuino contrarium, quod alioquin subditi ad *peccandum* compellantur, h. e. vt agant contra conscientiam, secundum quam necessario agere debent, licet hæc aliis erronea videatur. Vnde (III) non potest non iniquissimus esse imperans in subditos diuersæ religioni addictos, qui ideo eos duntaxat male habet, quod ductu *conscientiæ suæ* credant Deumque colant. Recte PVFENDORFF. *de hab. relig. ad vit. ciu.* §. 51. *Quid indignius, quam homines innocentes magis mactare ob veras de numine sententias, ideo tantum, quia hæ aliis præiudicio aut effectu excæcatis improbantur. Et cum turpissimum sit principi, propriam animi ob immanitatem tyrannidem exercere; quanto fœdius est, eundem rerum ignarum tyrannidis alienæ* (clericalis) *carnificem agere? Vnde ni princeps grauissimo reatu animam suam adstringere velit, cauebit in hoc negotio ad seueram aliquam sententiam procedere, nisi prius in iure & facto probe informatus fuerit. Nec est, quod iudicium suum resoluat in autoritatem suorum sacerdotum, quantamcunque pietatis & probitatis speciem præ se ferant. Nam innumeris exemplis constat, quantopere principes ingenio cetera probo & miti ad sæuitiam in insontes exercendam compulsi sint ab hominibus, stolidum impetum aut immanem malitiam sanctimoniæ professione occultantibus.*

3) nemini imperari potest, vt contra conscientiam agat.

§. CLXXXIV. Inprimis vero (IV) talis dissentientium persecutio repugnat exemplo & doctrinæ Christi *Luc. IX, 55.* discipulos suos zelo carnali ductos increprantis: *nescitis, cuiusmodi spiritus filii sitis vos? nam filius hominis hominum vitas non perditum venit, sed seruatum.* Colligit inde Autor *tr. des loix ciuiles & ecclesiastiques faites contre les heretiques in discurs. prælim. contra persecut. p. 55. sqq.* I) de *Samaritanis* exstirpandis & perdendis discipulos admonuisse saluatorem, qui reuera plusquam *hæretici* & *schismatici* & sic ex iudicio curiæ Romanæ, (non CHRISTI,) igne cœlitus immisso delendi erant; CHRISTVS enim redarguit grauiter discipulos suos, reprobatque eorum zelum plusquam carnalem, & sic etiam curiæ Romanæ & quorumcunque aliorum, qui dissentientes in fide persequuntur. II) Samaritanos fuisse *hæreticos* & *schismaticos* ex iudicio ipsius CHRISTI, qui fallere non potest; *Ioann. XII, 22.* & tamen saluatorem reprobasse discipulorum suorum zelum, cum ecclesia Romana ceterique tolerantiæ hostes tantum persequantur eos, quos ex *iudicio fallibili* & præiudiciis capto pro talibus habent, quod turpitudinem causæ auget grauiter. III) Samaritanos noluisse recipere CHRISTVM, Hierosolymam ad veram sedem religionis euntem, & ideo discipulos *zelo religionis* eorum internecionem intendisse, cum curia

4) doctrinæ & exemplo Christi repugnat non tolerantia,

quod Samaritanos perdere noluerit,

licet essent hæretici & schismatici,

nec Christum ipsum recipere voluerint,

necessitatem inculcat, & ab aduersariorum telis immunem præstat. Etiam vtilis ob artium culturam.

Præterea tolerantia religionum optimum est artium liberalium & excolendorum ingeniorum præsidium, plurimumque facit ad augendum numerum ciuium, & ad amplificandam extendendamque rem tam *publicam* quam *priuatam*. Imo alio modo conseruari non potest pax in ecclesia, quam per mutuam tolerantiam, qua quisque amice fert & tolerat alios in rebus fidei a se dissentientes. Hac *pace religiosa* salua, salua etiam est reipubl. tranquillitas, vt vel acta *pacis religiosæ* docent: ea negata, incolumitas reipubl. nutat atque ruinam minatur, quod HORTLEDERVS *de caus. bell. Germ.* euincit. Qui vi, armis, imperio ab errore reducere dissentientes studet, inuolat in *reseruata diuina*, ad quæ vnice referri debet cordium in rebus fidei mutatio & illuminatio, atque ad siniorem doctrinam facta traductio. Conuincendi sunt errantes in fide *argumentis*, non *armis*: amica *persuasione*, non *imperio* absoluto: *doctrina*, non *gladio*, denique quod quisque iuris in se statuendum esse censet, eodem iure, vt alter, qui dissentit, fruatur, permittere debet. & pacem publicam. Aliter conuincendi errantes quam persecutionibus.

§. CLXXXIX. Limites tamen tolerantiæ varii præscribi solent. Habet tamen tolerantia suos limites.

In compendio eos tradit B. BVDDEVS *in theol. morali P. II. c. 3. sect. 7. §. 21. in not.* & *ipsa sane*, ait, *indoles & natura tum religionis generatim spectatæ, tum speciatim christianæ hoc satis superque docet, vim omnem hic abesse debere. Vnde sententia illorum, qui per vim & arma religionem propagare & dissentientes quoslibet gladio & igne persequi non dubitant, quod Romanensium fere proprium est, ceu repugnans & rationi & religioni, merito damnatur. Nec tamen tolerantiæ limites vltra, quam par est, extendendi. Tolerandi sunt dissentientes, ita tamen, vt veritati nullum inde creetur periculum, & qui nostræ curæ concrediti sunt, in discrimen amittendæ salutis æternæ non coniiciantur. Tolerandi sunt, non tamen statim facultas impune & pro lubitu errores disseminandi & alios seducendi illis est concedenda: tolerandi sunt, simul tamen in viam veritatis ea, qua decet, ratione reuocandi. Paucis: tolerantia non debet excludere curam conseruandi propagandique veram religionem.* Posteriores duas propositiones admittit AVTOR *tr. de tolerantia p. 61.* Sed priores limitationes ipsemet cum summo animi dolore reprobat, quod *intolerantiam veram* inducunt. Prior tamen illud tantum continet, quod in *propositione vltima*, ab eo agnita, docuit. Posterior meo iudicio ad *doctrinam publicam* referri debet, quæ quandoque restringenda est ex *iusta*

causa, quæ semper præsupponenda. Harum *prima* est; si *legibus imperii publicis* imperans adigitur, ne quorundam sectarum publicam admittat doctrinam, prout in I. P. *art. VII. §. 2. inf.* cautum est. *Altera* est, si sub hac conditione *principatum* suscepit, vt *doctrina publica* in republica non alia, quam, quæ ibidem probata est, admittatur. Sunt rebuspublicis singulis propria sua instituta, quæ tolli & emendari non possunt, sed æquo animo ferenda. *Tertia* est, si doctrina quædam omnem tollit religionem. Hac de causa merito tolerantia iis denegatur, qui *atheismum* profitentur, vtpote quo reipublicæ ipsius fundamenta impetuntur. Ita recte censuit clariss. WOLFFIVS in den vernünftigen Gedancken von dem Gesellschafftigen Leben der Menschen §. 368. Weil ein Atheist leugnet, daß GOtt (oder die Versehung GOttes) sey, so hält er auch die Religion vor nichts. Da man nun aber über der Religion mit allem Ernst halten soll, so kan man auch die Atheisten, die sich bloß geben, im gemeinen Wesen nicht dulden. IDEM paucis interiectis: da die Furcht GOttes, welche durch die Religion bestehet, es mag eine kindliche oder knechtische seyn, gleichwohl den Menschen verbindet, das Gute zu thun und das Böse zu lassen, was er wegen Unwissenheit, und aus Mangel der Einsicht in die Beschaffenheit der freyen Handlung nicht thun noch lassen würde, so hebet man durch die Atheisterey die Verbindlichkeit auf, welche bey denen meisten den grössesten Nachdruck hat. Und solchergestalt kan man Atheisten, weil sie gefährliche Verführer sind, im gemeinen Wesen nicht dulden, wenn sie entweder würcklich ihre atheistische Lehren kund machen, oder doch um ihres Ansehens willen Aergerniß und Anlaß zur Verachtung der Religion geben, quod adhuc in sequentibus pluribus inculcat, ostenditque variis aliis argumentis, quæ tolerantiam atheis denegant. Loca ipsa plenius ex clarissimi WOLFFII tract. excerpsit FABRICIVS *de verit. relig. christian. p. 376. sq.* Denique *quarta* constitui debet in ipsa ratione *officii publici*, quod doctoribus concreditum. Qui vocati & assumti sunt, vt doctrinam *Augustanæ confessionis* in *ecclesiis*, *scholis* & *academiis* proponant tantum, non aliam, his recte prohiberi potest, ne publice disseminent errores contra hanc confessionem in *ecclesiis*, *scholis* & *academiis*, quia tantum huius doctrinæ causa assumti sunt & vocati.

& sic atheis non sunt tolerandi.

§. CXC. Quia vero hodie res nostræ ita compositæ sunt, vt non omnes verbum hoc tam sanum, salutare atque pacificum capiant, sed

Leges tamen & pacta publi-

ed persecutorum plena sint omnia, inde necesse fuit, vt aliud adhuc vinculum *tolerantiæ religiosæ* in republica circumponeretur atque illa legibus *fundamentalibus* pactisque publicis munirétur, quo ipso (1) reddi-
ur magis *necessaria*, *tuta* atque *debita*, qualis ob hominum mores, ad persequendum procliues, imo ob *iuris canonici* peruersissima principia autoritatem non est, si hæc vincula detrahas: (2) *ciuiles effectus* acci-
it, quibus *simplex* non semper gaudet tum ex eodem persecutionis spi-
itu, tum ex reliquiis iuris pontificii vbique regnantis. Inde hoc intuitu *comparatiue* loquendo hæc dicitur *voluntaria* & *gratiosa*, non ex in-
entione & doctrina CHRISTI & Apostolorum, iuxta quam omnis tole-
antia est *necessaria* & ab omni persecutione aliena, vt ex antecedentibus
equet. Ita aliter iudicat sæpe *ecclesia*, aliter CHRISTVS. Et quia proce-
es ecclesiæ Romanæ cum aliis tolerantiæ hostibus constituerunt, hære-
icos non esse tolerandos, inde natum potissimum est dogma, dissentien-
es a religione non aliter tolerari, quam per viam *gratiæ* & *dispensationis*,
u per quandam συγκατάθεσιν, qua olim pro *pace publica* sæpe vsi
unt, si omne *pactum publicum* deficiat. Quocirca, hoc supposito principio, liberum imperanti est, vtrum eosdem in suo regno vel prin-
cipatu ex *gratia* tolerare, an vero *religionis exercitium* eisdem religio-
nibus addictis interdicere, eosque etiam expellere malit, id quod vocant *ius reformandi exercitium religionis*, quod etiam curiæ Romanæ addicti *principibus secularibus* attribuunt. Denique (3) ex his *pactis* & *legibus* fundamentalibus *publicam autoritatem* accipit, atque *publica* dicitur, quod officium imperantis determinet eumque constringat, vt qui hac muniti sunt, ab omni persecutorum furore tutos & immunes præstet, illosque domet. Hæc ipsa est, quam ægre quidem admittit *ius canonicum*, sed *leges imperii fundamentales* fouent, iubent, propugnant, adeo-
que hoc respectu status imperii *iuri canonico* dicam scripserunt.

ca circa tolerantiam hodie desiderantur.

& sic quandoque concediturper viam gratiæ, vt ex arbitrio principis dependeat ex principiis papalibus.

§. CXCI. Hæc ipsa denique (4) *hæresin* & *orthodoxiam* ab *effectibus ciuilibus*, & sic in *sensu ciuili*, definit, & longe aliter, ac quidem *theologia* & *ius canonicum* considerat. Sicuti vero tolerantia hæc *publica* & *necessaria* versatur circa eos, qui dissentiunt inter se circa *confessionem fidei*, ita contingit, vt quamuis inter se in partes duas vel tres abeant, diuersasque ecclesias constituant, æque tamen pro *orthodoxis* ciuiliter haberi debeant, & neutra pars alteri *hæreseos* notam inurere queat, sed omnes æquo inter se iure frui debeant. Quocirca *orthodoxia* in *sensu ciuili* est religio legibus publicis approbata hoc effectu, vt nemo ob

necessaria tolerantia orthodoxiam ciuilem operatur.

Quid sit orthodoxia in hoc sensu?

ob illam despicatui haberi, aut ab his, qui tolerantiæ diuersarum religionum hostes sunt infensissimi, in inquisitionem queat trahi, sed meditatio religionum prorsus libera sit. *Hæresis* vero hoc sensu tantum in ea religione collocanda, quæ *legibus publicis* non est agnita, sed potius reprobata, damnata, & reiecta, vt in imperio Romano censentur omnes aliæ religiones præter tres notissimæ. Inde *orthodoxa* religio tolerandæ est, quatenus id legibus imperii cautum; non item *hæretica*, cui omnes *effectus iuris*, soli *orthodoxiæ* debiti, denegati sunt, imo si toleratur, ex *mera gratia* tolerari dicitur.

quid hæresis?

Primus effectus tolerantiæ necessariæ est monopolium religionis,

§. CXCII. Hinc religionum *publica approbatio* seu *orthodoxia*, in sensu ciuili sumta, insignes habet effectus *ciuiles* pariter ac *ecclesiasticos*, qui potissimum *iuridicæ considerationis* sunt. Primus est, quod *monopolium* inducat seu *ius prohibendi*, ne aliud, quam *approbatum religionum exercitium* in imperio nostro toleretur, vel publice admittatur. Omne *monopolium* in se continet *exercitium* iuris *priuatiuum*, cum iure prohibendi, ne in communionem eius *hæreticæ religiones* (in sensu ciuili sumtæ) admittantur. An ergo ad minimum adhuc *hæreticorum*, veluti Anabaptistarum, Arianorum, Sociniianorum similiumque *tolerantia* in prouinciis imperii per leges publicas imperii integra, libera, atque permissa est statibus imperii? Equidem in *I. P. art. VII. §. 2.* cautum est, vt *præter tres religiones, catholicam* puta, *Lutheranam & Reformatam, nulla alia in sacro imperio Romano recipiatur vel toleretur*, quibus verbis omnis tolerantia aliis religionibus negata & *monopolium* inductum esse liquet, cum *iure excludendi* alias omnes religiones. Sed cogitandum est, α) id de *publico religionis exercitio* potissimum intelligendum, neque principibus prohibitum esse, etiam illos, qui nulli ex modo dictis religionibus sunt addicti, in suis principatibus tolerare, si modo *publicum* religionis suæ *exercitium* non affectent, obseruante B. STRYKIO *de caut. test. c. 3. §. 61.* & insuper tranquille viuant, nec ostentatione suorum sacrorum scandalum præbeant. Id quod ipsa praxi multorum locorum in Germania comprobatur. Sunt enim quibusdam in locis haud pauci Mennonistæ, Anabaptistæ, Sociniani & alii ex sectis prohibitis, quos *priuatim* suæ deuotioni vacantes inter nos versari patimur. Vid. AVTOR *medit. ad I. P. art. VII. §. 2. p. 866.* Præterea β) liquet ex responso *tom. I. iur. eccles. protest. lib. 1. tit. 1. §. 58.* adducto, hanc clausulam de *tolerantia priuatiua religionum* primario a Catholicis adiectam fuisse instrumento pacis, ne

tolerari tamen possunt hæretici ex gratia.

Ratio decidendi.

vltra

tra tres illas exceptas tolerare teneantur catholici, id quod princi-
pis eorum, non autem in genere *protestantium*, conforme est, adeo-
que probabile non est, his simul *obligationem* esse impositam, ne *ex*
tantia haereticos sine *exercitio religionis publico*, sine vsu *doctrinae publicae*
tolerare possint, cum iudaeos tolerare non prohibeantur. add. B. THO-
MAS. *ad Monzambanum de stat. imper. Germ. cap. 5. §. 12. sub. lit. r.*
sorro γ) cauendum est, ne temere alicui noua secta imputetur ad ef-
fectum denegandae *tolerantiae*. Nam hae ipsae religiones approbatae po-
tissimum ex *confessionibus publicis* & *formulis fidei* iudicandae sunt,
quamuis in particularibus quibusdam ecclesiis diuersitas in *ritibus* de-
prehendatur. Minime itaque subditi expellendi sub praetextu *nouae* cu-
iusdam *sectae* vel *religionis*, qui *formulam fidei Augustanam* adhuc ample-
ctuntur, licet in aliis, quae vel ibi non definita, vel articulis fidei non ac-
consentur, dissentiant; sed omnes illi *pace religionis* eiusque *beneficiis*
frui debent, qui Aug. confessioni secundum *literam* seu *sensum lite-*
ralem assentiunt. Principi quidem & domino territorii, suborta
Theologorum contentione, competit facultas definiendi, qualis do-
ctrina *publice* proponenda sit, & a qua abstineri debeat; non tamen
hoc simul inuoluit declarationem, dissentientes tales, qui August. con-
fessioni nihilominus adhuc subscribunt, nouam & a tribus religionibus
diuersam amplexos esse religionem, ideoque tolerandos non esse, sed
pacis publicae intuitu tantum publicam doctrinam determinat, in suspen-
so relinquens, vtrum doctrina contraria augustanae confessioni repu-
gnet, quod declaratum est *cit. l. §. 60. p. 58.*

§. CXCIII. Alter effectus *approbatarum religionum* est, quod iis *tolerantia* ex *lege* debeatur, ex *transactione* imprimis *Osnabrugensi, art. V. §. 34.* qua expresse statuitur, *vt omnes, qui post pacem publicatam deinceps futuro tempore diuersam a territorii domino religionem profitebuntur & amplectentur, PATIENTER tolerentur.* His verbis lex subditis cauet de *conscientiae libertate* & *optione religionum*, ita, vt tribus religionibus addicti non solum ab omni *incommodo*, *iniuria*, & *contumeliis* sint tuti, sed etiam liberaliter, mansuete, & clementer haberi, & *pari* cum aliis ciuibus *iure* in loco viuere, atque pari honore & fama censeri, neque vlla inter eos in *administratione iustitiae* constitui debeat differentia. Qua de causa, sicuti protestantes hac *tolerantia* frui debent inter catholicos; ita quoque hi inter *protestantes*, vt nec hi, nec illi melioris conditionis esse, sed ad paria aestimari debeant. Attamen his verbis *patienter tolerentur*, non absoluta necessitas dominis territorii imposita est,

Secundus effectus est patiens tolerantia trium religionum, quae ex lege debetur

& reciproca est

destruere conantur, vtpote a quorum consiliis non raro plus turbaquam periculi a *secta peregrina* metuendum est, maxime si alicuius publica autoritatis sunt, & quodam cum impetu agunt. (4) Tolerandam hanc esse debere *constantem*, nullisque variis mutationibus obnoxiam. Inhumanum videtur, eosdem, quos respublica recepit, & pacem constituit, mox rursus ex maleuolorum insidiis eiicere maleque habere, quod fatum sæpius iudæi experti sunt, vt de aliis sectis non dicam. Tolerantia gentilium aliorumque infidelium vix necesse est aliquid dicere, quorum rarissima apud nos exempla sunt, nisi forsan per *captiuitatem bellicam* ad nos fuerint deducti, vel extra Europam constituti.

§. XXXV. Inde liquet, quid de eorum sententia dicendum sit, qui iusta in quoscunque infideles arma esse putant. Veteranorum sententiam refert CARDINAL. TVSCHIVS *litt. I. concl. 124.* docetque, infidelibus bellum esse inferendum, etiamsi ipsi viuere velint in *pace*, quia, quamprimum occasio se præbuerit, in christianos arma conuertunt. *c. 48. C. 23.* Alii hoc restringunt ad illas terras, quæ fuerunt aliquando *fidelium* & ab *infidelibus* occupatæ sunt. Adferunt exempla iudæorum, Canaanitarum ob idololatriam bellum inferentium. Vnde hæc opinio nata sit supra monitum est. Nullo idoneo argumento ostendi poterit, christianæ religioni hoc ius esse peculiariter datum, vt nationes infideles extirpare & delere debeat, quin potius, vt recte GROTIVS *lib. II. B. & P. cap. 20. §. 48.* docet, CHRISTO hoc placuit, vt ad legem recipiendam nemo huius vitæ pœnis aut earum metu pertraheretur. Nec quod Deus in veteri testamento iudæis peculiariter commisit, ad consequentiam trahendum est, cum tali *mandato speciali* destituamur. Huc quoque alia pertinet quæstio: *an infideles alia de causa recepti & sub iugum redacti, vel etiam bona gratia recepti, pro lubitu expelli possint, ea vnice de causa, quod sint infideles?* Constat plures principes christianorum regnum, terras & ciuitates medios inter infideles habere, in Asia, Africa & America, imo subditos plures antiquo erroris adhuc imbutos habere, quos tamen semel in fidem & tutelam receperunt. RICCIVLLVS *de iure personar. extr. eccl. germ. existent. lib. cap. 51.* expulsionem talem quidem negat, sed *num. 11.* plures adiicit exceptiones, sub quibus *expulsio* infidelium qualiscunque facile defendi potest. Huc refert, si regnum nouiter ad fidem conuersum: quo magis facilius ibi christiana religio propagari possit, infidelibus imperari posse emigrationem, censet exemplo CONSTANTINI. Porro emigratio-

Non sunt iusta arma in quoscunque infideles, ideo quod sint infideles,

nec semel recepti pro lubitu expelli possunt.

Christoph Hufeland, Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen zweyte sämmtlich umgearbeitete Ausgabe
Jena 1795

Vorrede zur ersten Auflage von Jahr 1790.
Versuch auf Versuche über den Grundsatz des Naturrechts (1785)

---

§ 13 (S. 5): Das Vermögen der sittlichen Gesetze, das Vermögen des Menschen, sich selbst Gesetze für seine Handlungen vorzuschreiben, heißt die praktische Vernunft. Kant, Grdlg. zur Met. d. S. S. 36 ...

§ 14. Das Vermögen des Menschen, Lust und Unlust zu empfinden, heißt Sinnlichkeit in praktischer Rücksicht.

§ 20 (S. 9): Pflichten und Befugnisse (Kategorien), deren Gegenstand sich als erlaubt oder nicht darstellen läßt, wobei positive Handlungen in Form einer Pflicht vorgestellt sind, sind unverbindlich (vollkommen), die übrigen verbindlich (unvollkommen) ...

3. Die Einteilung in vollkommene und unvollkommene Verbindlichkeit (officia perfecta et imperfecta) hat sonst keinen Belang.

§ 23 (S. 11): Ein durch den für den Handelnden und für andere begründeten Sittengesetz bestimmtes Vermögen, andere zu einer Willensbestimmung ... heißt ein Recht (jus). 1. Recht ist ein sittlicher Besitz; also kein Recht der Stärkeren.

§ 25 (S. 12): Ein Recht, vermöge dessen alle zur Verwirklichung eines Gegenstandes erforderlichen Bedingungen, dem Sittengesetze nach, in die Willkür des Berechtigten gestellt sind, kann ein vollkommenes Recht (jus perfectum) genannt werden. Ein

unvollkommen (jus imperfectum) entgegen ist, welches Letzteres oder der Inhaber des Rechts andere Bedingungen erfordert. Von der bisher gemachten Deutung keine Einbeziehung unter.

§ 28 (S. 13 f.): Zwangsrecht (jus cogens)
1. Man nennt Zwangsrechte solche Rechte, deren Erfüllung erzwungen werden darf. Entgegengesetzt sind ihnen Freiwillenrechte.

§ 29. (S. 14): Man kann zwar alle Rechte als Gegenstand der Rechtsordnung ansehen; der eigentliche Gegenstand derselben aber sind die Zwangsrechte, weil es dabei eigentlich darauf ankommt, was sich gegen andere zur Sicherung ihrer Rechte tun darf.

§ 31 (S. 15): Naturzustand (status naturalis) ist hier dem bürgerlichen Stande (status civilis) entgegengesetzt. Er ist demnach der Inbegriff

der rechtlichen Gesetzgebung, welche
dem Menschen qua über den Staat gekommen.
§ 32 (S. 15): ... ist keine Naturgesetzlichkeit
oder.

2. Hobbes, Pufendorf, Rousseau,
Mathers, und Kants Hypothese von Naturzustande, von denen besonders die drei
ersten in Naturrechte gebraucht worden sind.
Reinhard über den Grundsatz des NR., S. 150.
[195

§ 33 (S. 16): Das Naturrecht
(jus naturale) im engern Sinne ist
die Wissenschaft, welche die Rechte, vorzüglich
aber die Verpflichtungen der Menschen im
Naturzustande lehrt.

1. Kines Kunstwerk; denn alles Recht,
auch das positive, muß von der Kunst
erfunden, also von derselben recht, sein.
(Neue A. Revue 1793. B. III. S. 333.
334.)

3. Im höhern Falle verstand man

die Lehren von gutem Rechten und
Pflichten aus dem Naturrecht; erst
allmählich, besonders mit Grundlage und
Gerhard, ist der Begriff dieser Wissenschaft
plus auf Rechte u. Pflichten, mit denen
Zwang verbunden ist, eingeschränkt worden
(v. unten § 61 -) Kenne alle die Grundsätze
des Naturrechts + Politik I.

§ 35 (S. 17): Die Rechte des Menschen im
Naturstande haben auf seine Rechte nach
Einrichtung der Staaten großen Einfluß; also
ist es heilsam, die Grenzen zu kennen;
und besonders ist das Naturrecht eigentlich
zu keinem Ende brauchbar, als um
die Rechte der Menschen im Staate daraus
zu urtheilen.

§ 37 (S. 17): Also, was will aus dem
Begriff des Staats fließen, widerspricht der
Vorstellung vom Naturstande nicht.
Aufklärung zu Cultur selbst nicht nothwendig
den Begriff des Staats voraus. Also kann

(C

ist dem Verfasser in Betracht zu
ziehen Auffassung und Urtheil beizulegen, als ich
lebhaft finde, an mir die Aufgabe eines
neuen Grundsätzen über Universalstaat zu
entwickelnden Systems zu bestehen ...

V. Subjekt des Naturrechts (S. 25 ff.)

§ 55 ...

§ 58 (S. 27): Wenn Grotius ... "kein
einziges Völkerrecht, nur die Lehre von
Roms Rechte allgemeines Naturrecht."

§ 59 (S. 28): Die wahren Werte des Natur-
rechts ist erkannt von Pufendorf. Er und
vielleicht vor Aufgabe gründen das Naturr.
auf Gesellschaft und können Socialisten
genannt werden

§ 60 (S. 29): Christian Thomasius,
vielleicht ein Kennt der Socialisten, wird ihn
entwickelnder Figur.

§ 61 (S. 29): Sein Rivale, Nicolaus
Hieronymus Gundling, verwandt zu
gleicher Zeit mit Ephraim Gerhard,
das Naturrecht auf Tragweite und
Tragfähigkeit ein.

[Manuskripte
377: Leipzig
381 f.]

(7

Nic. Theod. Sandlingii jus N. & G. Hol. 1714. 8 und anderes.

Ephr. Gerhardi ~~[illegible]~~ deliberatio juris naturalis, sive de principiis justi Libri III. Ienae 1712. 8

§ 62 (S. 29 f.): Nähe der Lehrer dieser Epoche nehmen ~~[illegible]~~ die Rechtsgelehrten der pandectischen Richtung: Heinecke und Samuel von Cocceji, Nettelbladt und andere.

§ 63 (S. 30): Auf Triebe beruhen die Arbeiten Claproth, Romanus, Klüpfel 85 ~~Hom.~~ Hommel, Rousseau u.a. in Frankreich u.a. wie

§ 64 (30 f.): Am Kampfgründer leiten es: Titius, Köhler, Wolf, Hollmann, Darjes, Achenwall u.a.

§ 66. (S. 31 f.): Lückig sind im Einzelnen: Feder, Höpfner, Mendelssohn, Garve, Eberhard, Zöllner, Hilt, Schlettwein, Mauchart, Schauman, Hoffbauer u.a.

Joh. Georg Heinr. Feder (8

Grundlehren zur Kenntniß des menschl. Willens. 11te Aufl. Göttingen 1782. 8

Thom. B. Irwin .. Dr 1783. 8. S. 45 ff.

Joh. Aug. Eberhard Sittenlehre der Vernunft Halle 1787. 8

Joh. Christ. Adelung über die Thom. B. Irwin. 1783. 8

Joh. Aug. Heinr. Ulrich institutiones philosophiae justi seu juris naturae, socialis et gentium. Ienae 1783. ed. 1. 2. 1790. 8

Joh. Aug. Schlettwein Recht der Natur oder der einzige Grund aller Rechte, Ordnungen, und Wissenschaften. ~~Frankf~~ Giessen 1784. 8

Christ. Garve, ~~Dem~~ der reine Naturrecht. Breslau. 1792. 8

Jo. Gr. Schl. Hermann unveränderliches Naturrecht Halle. 1792. 8

Jo. Christoph Hoffbauer (9

Naturrecht zum Grunde des Rechts entwickelt. Halle 1793. 8

VI. Lehrbuch des Naturrechts. 33 B.

1) allgemeine Betrachtungen über Gesellschaft, und ihre Prinzipien x)

x) Ferguson. Burlamaqui. Feder. Platner. Kant's Grundlegung zur Rechtslehre. Riga 1783 gr 8

(33-34) Cortlik Naturrecht. V. Riga 1788 8. 8.

. . . . . .

2) Abhandlungen über die Grundsätze des Naturrechts überhaupt xx)

xx) Von denen sind außer Hoffbauer, Grove, Eberhard, Döllen, die schon oben angeführt sind, zu merken:

. . . . Selle's (vier Abhandlungen) von der Freiheit, Persönlichkeit, Pflicht und Recht der natürl. Gesellschaft. — Bin Hg. 1783, 1784

(10

Hufeland: Lehrsatz der Naturrechtslehre Leipzig 1785. 8

Kantz Satz von der Moral und die obersten Prinzipien des Rechts. Bey 1791. April

[S. 42. 33-38 f.]

§ 68 (S. 39 f.): [Kompl. mit Reciprocität Kant, über das NR Johann Kiesewetter. KrpV 480, neue Ausg. 506 f.]

§ 76 (S. 43):

1. Die Abhängigkeit Reciprocität der Rechte und Pflichten jeder gegen einander handelnden Personen ist hypothetisch, und daraus in Ansehung Verbindlichkeit durch sich selbst, noch die Einwirkung daraus herzuleiten. . . .

2. (S. 44): Die gesetzliche Bestimmung der Bedingungen von vollkommenen und unvollk. Rechten (im perfecta et imperfecta) in Verbindung. (Sp. Versuch über den Grundsatz des NR S. 44-50).

(11

4 (S. 44): Die Unterschied zwischen Pflicht der Moral und Pflicht des Rechts rührt der Widerspiegelung, welche diese auf zwei verschiedenen und festen Formen als jene Bewußtsein, in dem großen Verhältnis-Kit hätten, oder es so nach dem Naturrechte wenigstens Pflichten und mehr Gesetzgebung aber, als nach der Moral, ... ist also nach der vorhergehenden Betrachtung willig, die alle Pflichten eigentlich in die Moral gehören.

§ 77 (S. 44-5): Dem folge kurz im Lehrsatz in Beziehung der Rechtlichen auf, zu denen sie vermöge des im Begriffe von Recht enthaltenen Begriffs von Gesetzgebung verbindlich sind, nicht das Verhältnis derselben zu ihrer moralischen Verbindlichkeit (die Moralität), sondern nur das Verhältnis der Handlungen an sich zu dem von Rechtshabenden anerkannten Willensgesetze (die Legalität) in Betrachtung.

Zweiter Abschnitt.
Ableitung des Grundsatzes aller Relationen
(S. 46 ff) § 82 ff

§ 86 (S. 48 f.): Demnach ist allgemeingültige Gesetzmäßigkeit der Kern oder die Form aller Intuition. . . [S. 3
Kantisch . . Kant weist erst später § 89, 4 (S. 55)]: Bei dieser Entwicklung der ersten Grundsätze der Intuition ist der gewaltige Einfluß Leibnitzens, durch die Begründung derselben bestreitet; v. Kant Auflösung S. 81 . . . Kant's Cr. d. r. V.; Reid's Moralphilosophie S. 10–225 und in Rosenkranz's Darstellung der Kantischen Philosophie bes. S. 326–541. und die Geschichte der Philosophie, S. 560–575. Fichte's Kritik einer Kritik aller Offenbarung N. A. § 2
[Die Kat. der Prinzipien in § 86]

§ 120 (S. 72): Recht zum Besitze
selbst Recht zu Nützen ist sie;
folglich ist sie ein Zweckrecht, nur alle
Mittel zu ergreifen und zu ergreifen; Ihre Stelle
kann leider nicht ersetzt werden.

§ 125 (S. 74): ... Unabhängigkeit von
anderen Willkürsphären in Beziehung der Handlungen
heißt Freiheit der Handlungen, äußere
Freiheit ... 1. Ohne die äußere
Fr., die jedoch eine ausdrückliche Bedingung
der Bestimmung der Willkür ist, könnte
selbst die innere leiden
Klein, Freiheit u. Eigentum S. 93 u. a.

§ 216 (S. 126) = Vide (z. B. Allgemeine
Rechtslehre S. 95) Stände der Eigenthum auf
erste Ergreifung; andere ... auf die Verwendung
der Kräfte deren; Verdienst (Grundl. S. 32)
auf unmittelbare Verwendung eines Stoffes mit den
Produkten des Fleißes eines Andern; Feder
(Grundlehren B. II. § 11.) u. a. auf unmittelbare
Verwendung derselben mit der ursprünglichen
Thätigkeit; Grotius u. a. auf Verhältnisse
mit andern; Rousseau, Sarre

(Anm. 2. Cicero III. B. S. 163.
164. – n. Bryce. S. 175. 176)
u. a. auf Wahlrecht in Stadtbriefen; und
andere (z. B. Rechtsg. BD 1795, Febr.
u. a.) auf Einrichtung der Stände u. s. w.

§ 267 (S. 144): Ein angeborenes Vorgesetzten-Amt an Vertrag (patrona, Gewalt).

§ 272. 2 (S. 146): Romsen (Einl. T. II. not. i) stützt sich Rechte der Könige auf einen angeborenen Friedensstand (principe iure); Sella (BD 1784 Febr. S. 128) auf die Offerte der andern Könige zu Latium; Mommsen (Römisch. S. 219; Jurist. S. 45. 52.) auf Erhebung einer Stammgottheit zu einer Prophetin; Sarve (Anm. zu Cicero R. I S. 54. 55 u. Note zu S. 96–98) auf die Notwendigkeit der Anerkennung der Gottheit der Seerschlacht (fonte Aen. 10 Servius de Offico Romani et civis L. I c. 9 §3 und Bergè deliberatio juris divini c. 17);

Plotinos (de Cive c. 2 § 4, c. 3 § 1. Leviathan c. 14. 15 pr.) auf Notwendigkeit beruhen, um Rechten zu schaffen; Fichte (Grundlinien zur Berichtigung des sittl. Urteils Pr. II § 17) auf die Pflicht, die gemeinte Erwartung zu erfüllen . . . .

§ 333 (S. 172): Gesetzesepp (positives) ist eine Verbindung mehrerer Personen, in der Absicht, in ihr verletzter Kräfte einen Inhalt zu erzielen.

§ 345 (S. 179): Die Ehrlichkeit, insofern eine eingelebte Gesellschaft entsteht und keine Unterwerfung (*pactum subjectionis*).

§ 346 (S. 179): Oberherrschaft im engeren Sinn (*imperium*) ist die Macht, die Rechte anderer nach Willkür zu bestimmen.

§ 398 (S. 209):

Die Religionsei (Jurisprudentia religionis) der Lehrer, nur bestimmte Lehren vorzutragen, kann er sich freiwillig auferlegen, und ist lobenswürdig, so lange die Hebungsgrade der Kirche sich nicht ändert. Er bindet aber die Abänderung der Hebungsgrade des Lehrers und der Kirche nicht, und hebt sich in dem Falle, daß die Kirche entsteht, von selbst auf, wie er denn auch willkürlich abtreten, und die Aufhebung der Kraft desselben willkürlich vorgenommen werden kann. Diejenige Art des Religionseides, wo man Abänderlichkeit seiner innern Hebungsgrade vorgenommen, ist höchst unerlaubt und völlig nichtig.

§ 408 (S. 215): Ein Stand (civitas) ist eine Einrichtung einer höhern Gesellschaft, vermöge deren die Kräfte der Gesellschaft in allen Fällen zur Ausübung des Zwangs vereinigt werden können.

§ 416 (S. 222): Von Natur selbst
der Mensch wird in Stand; im Stand
offenbart er ein Teil seiner natürlichen
Fähigkeit auf, und erhält sie wieder neuem
Leben aus. Das sind Fähigkeiten hinter dem
Stand.

§ 418 (222 f.): Geschlecht gibt uns
Mittel für Gebiet, die wir sonst nicht
haben können, besonders für Gebieten,
welche unsere Fähigkeit und unsere Welt
betreffen. Weil zur Erhaltung unserer
Welt in allgemeinem Sinne und die
Erhaltung der unveränderlichen Welt,
einer veränderlichen Welt für uns ist, so ist
es ein Mittel für uns, Geschlecht zu
haben.

Ein neuer Grund der Wichtigkeit der
Einrichtung der Geschlecht entsteht daraus,
daß Ehe in die Ausbildung des
Menschen durch Cultur, Religion etc.,
auf die sich veränderliche Mittelbarkeit
setzen, eintritt möglich ist.

[In der Philosophie ein Stachelstelle.
Lit. erwähnt H. an Kant von den Aufgaben
Phänomenologie nebst Gang u. Richtung Anm.
Kantes B 17 153. 154]

[~~Aufgabe~~ Abgrenzung Philos. und Kants Philos.
in Kants]

§ 417 (S. 222): Selbstsein als ein
allgemeines Ziel für Menschen; daher
allentalben Selbsteff.

§ 421. (S. 223): Die Menschen lassen
sich leicht von jenandem führen, von dem
sie Gutes für sich erwarten. So entsteht
der Staat.

§ 422 (S. 223): Der Staat ist das
einzige hinreichende Mittel, um die
Mängel der Selbsteff. abzustellen und die
Vorteile derselben zu erhalten.
Daraus entsteht der Staat wie
Bienen nicht gänzlich Staat
sein, sondern Staat zu erwählen.

Offenbar

§ 430 (S. 227): Die Frage
nach der Erhaltung der vollkommenen
Rechte erledigt sich; sowohl sich
erledigt, für .... den Staat, einen
anderen Zweck als die Erhaltung der
vollkommenen Rechte zugrunde.
1. Demnach kann der Staat als Staat
nur legalität, nicht Moralität der
Handlungen, fordern (vgl. § 77.).

§ 431. (S. 228): Erhaltung der vollk.
Rechte heißt auch Sicherheit; der Zweck
des ~~Staates~~ Staates kann daher auch
unter diesem Namen aufgefaßt werden.
1. Es kann derselbe auch Freiheit
(bürgerliche Freiheit. Kant's Ideen
zu einer allg. Gesch. in weltb. Absicht – in
der B.M. 1784 Nov. 4 a. a. O.) genannt
werden. Dieselbe Freiheit, die äußere
Freiheit, insofern sie im Staat nicht
gehindert ist, auch von positiver
Freiheit (dem Anteil nicht an der Regierung)
sehr unterschieden bleibt. Eberhards Verwechs-
lung. R. I. Nr. I.

L. Folglich ist eine Gesellschaft, (so eine Vervollkommnung etc., der Zweck des Staats; ein Gesetz kann es <u>kaum</u> <u>[illegible]</u> einer [illegible] Zeit.

§ 434 (S. 230): <u>Wohl des Staats</u> (salus publica) ist die Erreichung des Zwecks, der der Staat ist. Man kann daher gut sagen das Wohl des Staats als Zweck desselben angeben, wenn es nur heißt der höchste Zweck desselben gefährdet wegen ist etc. Immer ist also ist der Staat nur als ein Mittel zu einem höheren Zweck angesehen. Es dieser Zweck wird die Sittlichkeit aufgegeben ist, diese aber als ihren höchsten Zweck die Vernünftigkeit des Menschen [illegible] muß; so folgt auf höchsten individuellen, daß die Staaten um des Menschen willen, weil der Menschen aber um der Staaten willen, da sind. <u>Cousin</u> Ernst v. Feuchtersleben, S. 41.

§ 518 (S. 278 f.):
Gegen den Oberherrn (oder Regenten) als solchen, d.i. insofern er 1) bloß das Prinzip des Staats, 2) nur solche Gesetze ausübt, welche er zufolge, sofern sie dazu führen können, daß die Untertanen wenigstens kein Vollkommenes, aber auch keine Strafe erleiden; denn sie haben auch das Widerspiel des Rechts, unmittelbar die Stimmung der Mittel zum Nachgeben ihm abzutreten ....

§ 519 (S. 279): Dagegen haben sie auch in dieser Rücksicht Recht, aber nur unvollkommenes Recht (zu fordern, nicht zu widerstehen oder zu zwingen):

1. Die Untertanen behalten auch das Recht, ihr Recht zu behaupten; aber daraus folgt noch nicht ein unveräußerliches Recht der Pflicht, zu sehr vorteilhaft Liebe auf politische Beurteilung ist.

2. Eine Regierung, in welcher die Untertanen gar keine Rechte gegen das Staatsoberhaupt auch nur unvollkommene, gebietet haben, heißt despotisch.

§ 520 (S. 279 f.):

Der Regent N. aber will [illegible] Regent, wo er [illegible] ein Land (physisch oder moralisch) für sich behaupten, (absolut oder will der Untertan, wenn es sein Mitbürger, oder Nebenmensch, also als Privatperson) zur Pflicht, vollkommen wenn es unvollkommene Lei.

1. Der Untertan behält alle Rechte des Menschen und Bürgers gegen ihn, welche er 1) vor der Zeit und ihn will [illegible] 2) mit gegen ihn erworben hat. Der Regent darf ihm seine hypothetischen sowohl als erworbenen Rechte nicht nehmen.

2. Der Untertan hat durch die Entsagung einiger Rechte sein rechtliches Verhältniß freylich eingeschränkt, aber auch durch die Erwerbung neuer Rechte gegen den Staat [illegible] den Vertrag hinsichtlich auf einer andern Seite erweitert.

§ 521 (S. 280): (13

Die vollkommene Rechte, die der Untertan als Nothwehr und Nothrecht gegen seinen Oberherrn hat, besteht im Streit selbst zu leiden, sondern es erwächst ein Prozeß desselben vom Staat fort.

§ 523 (S. 281): Nebenbeschränkt der Oberherr willkürlich die Rechte aus dem Vertrag; so hat er kein Recht weiter, und der Untertan ist zu gleichem eines Unrechtes mehr, sondern hat, wenn jener seine vollkommene Rechte ... ergreift, ein Recht gegen ihn.

Nie aber kann der Untertan sich an sich selbst vollkommenes Recht zuerkennen; denn es nur noch möglich ist, jede Handlung oder eine Forderung des Oberherrn zum Zweck des Staates führen könne ...

F 524 (S 202):

Wenn der Naturkrieg aus solchen Zwecken ~~[illegible]~~ besteht; so kann ihre Ausübung, die bey allen veränderlichen Rechten, und Zweyen oder beyden andern Händen entspringende Pflichten verbieten seyn.

1. Wenn aus der Oberherrs die aufhöre Pflichten will besitzen könnte, und etwa ihm auch nicht Macht prätende, ~~Pflicht~~ die Rechte des Volks. ~~Pflicht~~ Rechte des Volkes ... ; so würde doch der Krieg in diesem letzten Falle übertrieben Mittel, wenn er zwey Schwachen; ja (Leute intervalle) keine Rechte, als welches hier auch eine Pflicht aufgehoben wäre. Es könnten die übrigen Mittbürger, deren Rechte durch die Störung der Ruhe, welche der Krieg verursachen würde, in Gefahr kämen, um den beleidigten Naturkrieg Entsatzung seiner Pflichten verlangen ...

§ 528 (S. L. 84): (25

Gesellschaft (societas) und Staat für Ausbildung und Fortschritt.
Sie können eingegangen werden, wenn sie dem Zweck des Staats nicht widerstreiten, und wenn Rechte dadurch gefährdet werden.

1. Ein Staat im Staate (status in statu) können solche Gesellschaften nur dann genannt werden, wenn sie den Zweck oder die Wirksamkeit des Staats usurpiren.

B 1. Naturzustand.

Nachdem nunmehr das Endziel des menschlichen Strebens, der Vollkommenheitsbegriff, geklärt ist, wenden wir uns zunächst der Betrachtung des Naturzustandes bei Wolff zu. Wolff stellt den status naturalis in Gegensatz zu dem status civilis; in dem ersteren gelten nur rein natürliche Rechte und Pflichten, im letzteren daneben die bürgerlichen Rechte, denn die ersteren werden durch den Staat durchaus nicht aufgehoben, da sie ja von dem Naturgesetz für alle

---

sophie nach den Prinzipien von Deskartes.) Das heißt mit andern Worten, die Bedingung von Lust und Unlust ist die Vorstellung eines Gutes oder Uebels, oder, mit Wolff zu reden: Eine Bedingung von Lust und Unlust ist die Erkenntnis dessen, was unsern Zustand vollkommner oder unvollkommner macht.

Marc-Antoine Petit verfaßte eine Abhandlung über den Schmerz, in der er ihn als einen Zustand der Seele darstellt, welche, indem sie ihren vorhandenen Zustand mit ihrem vergangenen vergleicht, zu dem Urteil kommt, daß der Körper in irgend einem seiner mit Empfindung begabten Teile oder in dem Ganzen Störungen oder Zerreißungen erlitten habe, welche die Harmonie aufheben. Der Mediziner, den man hier sprechen hört, steht völlig auf dem Wolffschen Standpunkt. — Die Wolffsche Theorie über Lust und Unlust ist nicht haltbar, wenigstens nicht in dieser Ausdehnung. Ohne Zweifel gibt es ja Lust- und Unlustgefühle, welche unsere Urteile begleiten, also vom Verstande abhängig sind. Aber bei weitem nicht alle Lust- und Unlustgefühle sind derart beschaffen. Ich glaube, daß die Wolffsche Theorie völlig widerlegt worden ist von Léon Dumont in seinem Werke: „Vergnügen und Schmerz", Leipzig 1876, aus dem auch die oben zitierten Theorien, die der Wolffschen ähnlich sind, genommen sind. Léon Dumont sagt hierüber folgendes:

„Es ist indessen nicht zu bezweifeln, daß die größte Zahl der Affekte von Lust und Schmerz völlig unabhängig von jedem Urteil über Vollkommenheiten, Unvollkommenheiten oder überhaupt von den Eigenschaften der äußern Gegenstände sind. Nehmen wir die einfachsten Vorgänge: Ein Gericht verschafft uns Vergnügen — kommt das daher, weil wir uns seine Eigenschaften oder seine Vollkommenheiten vorstellen? Ein glühendes Eisen verbrennt uns — stammt der Schmerz von den Begriffen, die wir von seinen Eigenschaften haben können? — ... Das durch einen Gegenstand eingeflößte Gefühl ist derartig unabhängig von den über denselben gefällten Urteilen, daß derselbe Gegenstand uns je nach den Umständen angenehm oder unangenehm affizieren kann, ohne daß die Vorstellung, die wir uns von ihm machen, die geringste Aenderung erlitten habe. Der Gegenstand gefiel uns anfangs, später ermüdet er uns. Andrerseits bleiben wir dabei, gewisse Gegenstände angenehm oder unangenehm zu finden, über die unser Urteil sich völlig verändert hat. Wir kommen zu der Einsicht, daß ein Ding nichts taugt, daß es unseren Interessen oder dem Gemeinwohl entgegengesetzt ist, und trotzdem können wir uns nicht enthalten, daran fortgesetzt Vergnügen zu finden."

freien menschlichen Handlungen vorgeschrieben sind[44]). Aus dieser Definition folgt nicht die Identität des Begriffs „Naturzustand" und „vorstaatlicher Zustand", wenn auch sicher der „vorstaatliche Zustand" zum „Naturzustand" gehört. Und in der Tat werden wir an einer späteren Stelle sehen, daß für Wolff der „Naturzustand" der Oberbegriff ist, und der „vorstaatliche Zustand" ein Spezialfall, der eben diesen Oberbegriff nicht ganz erschöpft. Da wir es aber in diesem Teil der Abhandlung nur mit dem „vorstaatlichen Zustand" zu tun haben, so wollen wir mit diesem Vorbehalt die beiden Begriffe als identisch gebrauchen.

Der Naturzustand zerfällt in zwei Teile, die aber nur als repräsentative Typen zu betrachten sind, da sie einander nicht völlig ausschließen: der Zustand, in dem nur angeborene Rechte und Pflichten gelten, und der Zustand, in dem die Rechte erworben, die Pflichten eingegangen sind. Ersterer ist der status naturalis originarius, letzterer der status naturalis adventitius[45]).

Als Quelle für die Bestimmung des status naturalis originarius, den wir jetzt betrachten werden, kommt das Jus naturae Bd. I. und Bd. II. bis § 109 in Betracht, ferner die Institutiones Pars I. und II. Cap. 1. und die Deutsche Moral „Von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit", die verstreut auch Angaben über den primitiven Naturzustand enthält.

a) Status naturalis originarius.

Der status originarius geht dem status adventitius voraus. In ihm wird der Mensch nur betrachtet in Hinsicht auf seine Natur und Essenz[46]). Hier sind alle Menschen gleich, denn die angebornen Rechte und Pflichten, die hier einzig Geltung haben, sind für alle Menschen dieselben. Keiner hat mehr Rechte als der andere, niemand ist einem anderen

---

p. 78 [44]) J. n. I. § 124. „Status naturalis est, qui determinatur per jura mere naturalia eaque singulorum, et obligationes mere naturales."

p. 79 J. n. I. § 127. „Status civilis est, qui determinatur per jura civilia." Und in der Anmerkung hierzu: ... „cum nunc in statu civili vivamus, naturalis vero non prorsus sublatus sit" ...

p. 79 [45]) J. n. I. § 128. „Status naturalis originarius est, qui determinatur per jura connata connatasque obligationes; Adventitius vero, qui determinatur per jura acquisita et obligationes contractas." Ebenso Inst. § 102.

p. 80 [46]) J. n. I. § 129 Anm. „In statu originario homo tantummodo consideratur quoad essentiam atque naturam suam, qualis nascitur. Unde status originarius adventitium antecedit."

Die rechtsphilosophischen Anschauungen Fr. Chr. Wolffs mit besonderer Berücksichtigung seiner naturrechtlichen Theorien. Inaugural-Diss. Leipzig von R. Hoffmann Leipzig 1916

1916

mehr verpflichtet als der andere ihm[47]). Kein Mensch hat Macht über den anderen, es gibt keine Unterworfenen[48]). Hier ist der Zustand der Freiheit[49]), denn die Menschen sind von Natur frei[50]), d. h. nur im Verhältnis zu einander, da das Naturgesetz herrscht und ihm alle unterworfen sind[51]). Die in diesem Zustand herrschende Freiheit ist also zu definieren als Unabhängigkeit des Menschen und seiner Handlungen vom Willen eines andern[52]). Sie ist wegen des herrschenden Naturgesetzes nicht identisch mit dem Begriff der Gesetzlosigkeit[53]). Welches sind nun die angebornen Rechte und Pflichten? Bis zum Ende des 1. Bandes des J. n. handelt Wolff darüber. Ganz allgemein ausgedrückt lassen sich die Pflichten in drei Teile zusammenfassen: in Pflichten gegen sich selbst, gegen andere, gegen Gott. Der Mensch ist verpflichtet, wie schon ausgeführt, seine und der andern Vollkommenheit zu erstreben, was er nur erreichen kann, wenn er an Gott glaubt und seinen Pflichten gegen Gott nachkommt. Aus diesen Pflichten resultieren nun seine Rechte: der Mensch hat auf alles ein Recht, was zur Erreichung dieses Zweckes dienen kann[54]). Neben dieser allgemeinen Bestimmung bringen die Institutiones noch eine Reihe einzelner Rechte: Auf Gleichheit und Freiheit hat der Mensch von Natur aus ein Recht, daneben aber auch auf Sicherheit, auf ein sorgenfreies Dasein. Hieraus ergibt sich das Recht der Verteidigung und das Recht der Bestrafung[55]).

Wenn von Natur alle Menschen gleich sind, gleiche Rechte haben, so ist es natürlich, daß es in diesem Natur-

p. 81
p. 87

[47]) J. n. I. § 130. „In statu originario homines omnes aequales sunt."
[48]) J. n. I. § 143. „In statu originario homo nullus potestati alterius subjectus est."
[49]) J. n. I. § 145. „Status originarius status libertatis est."
[50]) J. n. I. § 146. „Natura homines omnes liberi sunt."
[51]) J. n. I. § 148.
[52]) J. n. I. § 153. „Hinc libertas definiri potest, quod sit independentia hominis sen actionum ipsius a voluntate alterius hominis cuiuscunque. Ut adeo homo liber non dependeat in agendo ab ullo alio homine nisi a se ipso."
[53]) J. n. I. § 168. „Qui liber est, exlex non est. Libertas enim non tollit obligationem naturalem, consequenter nec legem."
[54]) J. n. I. § 169 bis Ende. Deutsche Moral § 221 bis Ende.
[55]) Institutiones § 95. „... patet, quaenam sint jura hominum connata, nimirum jus ad ea, sine quibus obligationi naturali satisfieri nequit § 46, sub quo comprehenditur jus petendi officia humanitatis § 52, et jus alterum sibi obligandi ad ea perfecte 97, aequalitas 70, libertas 77, jus securitatis 89, et inde natum jus defensionis 90 et jus puniendi 93."

zustand keinen Privatbesitz geben kann. Alle irdischen Dinge sind gemeinsamer Besitz[56]), es besteht kein jus proprium[57]). Diesen Kommunismus im Naturzustand nennt Wolff Communio rerum primaeva[58]). Wohlgemerkt ist nur das Recht auf die Dinge gleich, nicht der Gebrauch der Dinge. Denn das Recht leitet sich ab von dem Naturgesetz, das die Erstrebung der Vollkommenheit vorschreibt. Wer nun zur Erreichung dieses Zweckes mehr gebraucht als ein anderer, hat auch das Recht zu diesem Mehrverbrauch[59]). Wenn ich z. B. einen Apfel esse, den naturgemäß ein anderer zu gleicher Zeit nicht essen kann, so ist wohl der Gebrauch der Sache ein verschiedener, indem ich eben esse, der andere aber nicht; das Recht auf den Apfel bleibt aber beiden gleich[60]).

Niemand darf mich an dem Gebrauch einer notwendigen Sache hindern[61]), und umgekehrt habe ich nicht das Recht, nach erfolgtem Gebrauch einen anderen daran zu hindern, weil sich mein Recht eben nur auf den Gebrauch dieser Sache erstreckte[62]). Wenn aber mehrere zu gleicher Zeit ohne gegenseitige Beeinträchtigung den Gebrauch ausüben können, muß man sie teilnehmen lassen[63]).

Im Naturzustand darf niemand müßig sein, sondern alle müssen durch ihre Arbeit das gemeinsame Wohl fördern[64]), und zwar muß jeder die Arbeit verrichten, die zu diesem Zweck am nötigsten ist und zu der er in Ansehung der Erreichung der Vollkommenheit darin am geeignetsten ist[65]).

Gegenüber anderen, die ihn am Gebrauch der Dinge zu hindern versuchen, hat der Mensch im Naturzustand das

Vn, Locke erstellt, aber nicht aufgenommen
Gl. Rechtl. 78
Eisler 83

[56]) J. n. II. § 7. „Natura res omnes corporales sunt communes."
[57]) J. n. II. § 8. „Natura non dantur res singulorum."
[58]) J. n. II. § 9. „Rerum omnium corporalium communio natura toti humano generi competens Communio rerum primaeva dicitur."
[59]) J. n. II. § 33. „In communione rerum primaeva usus rerum quarumvis proportionatur indigentiae, seu necessitati satisfaciendi obligationi suae naturali."
[60]) J. n. II. §§ 34, 35.
[61]) J. n. II. § 36.
[62]) J. n. II. § 38. „... finito rerum usu, quae usu non consumuntur, alius quicunque iisdem licite uti potest, nec is, qui usus ante fuerat, eum ab earundem usu arcere potest."
[63]) J. n. II. § 40.
[64]) J. n. II. § 41. „In communione primaeva omnibus laborandum communis utilitatis gratia, nemini otiandum."
[65]) J. n. II. § 42. „In communione primaeva eo unusquisque defungi debet labore, quo maxime opus est, et quem recte perficere valet."

bleibe; bei Feststellung der Qualität dagegen — ob gut oder böse, gerecht oder ungerecht — sei wissenschaftliche Sicherheit aus den Grundprinzipien ableitbar. Sie dürfe nur nicht mit der Sicherheit verwechselt werden, die sich aus dem Beweise von Tatsachen für die Entscheidung über Schuld oder Unschuld ergebe.

Das dritte Kapitel handelt von der Bedeutung der menschlichen Vernunft (*intellectus*) für die moralischen Handlungen, und zwar sowohl der Vorstellung der Objekte, auf die sich die Handlung bezieht, als der Abwägung der Motive, die für ein Tun oder Lassen in Betracht kommen. Im Zusammenhang damit wird die Lehre vom Irrtum ausführlich vorgetragen.

Das vierte Kapitel ist dem Willen des Menschen in seiner Bedeutung für die moralischen Handlungen gewidmet. Pufendorf hält hier — unter lebhafter Kritik der Lehre von Hobbes — an dem Begriff der menschlichen Willensfreiheit fest, ohne den er sich ein gesundes Staatsleben nicht vorstellen kann. Er erörtert die verschiedenen Grade der Willensfreiheit, den Affekt, den Zwang, die höhere Gewalt. Daran schliesst sich im fünften Kapitel die Untersuchung, aus welchen Gründen und in welchem Umfang eine Handlung und ihr Erfolg einem bestimmten moralischen Wesen zugerechnet werden kann, insbesondere, unter welchen Umständen dem Einen die Handlung eines andern zuzurechnen ist.

Im sechsten Kapitel unterscheidet der Verfasser den Begriff des Gesetzes von dem des Ratschlags, des Vertrags und des Rechtes. Er widerlegt die Meinung, dass jedes Gesetz auf einen Vertrag der Staatsbürger zurückgehe, und weist nachdrücklich auf die vom Menschenwillen unabhängigen Normen des *jus divinum* und *jus naturale* hin. Aber auch die Norm eines menschlichen Gesetzgebers ist kein Vertrag, sondern ein Hoheitsakt. Schliesslich unterscheidet Pufendorf das menschliche vom göttlichen und das natürliche vom positiven Gesetz. Das menschliche Gesetz im engeren Sinne, d. h. das von Menschen ausdrücklich erlassene Gesetz, ist immer positiv; das göttliche Gesetz ist nach Pufendorf teils natürliches, teils positives Recht.

Das siebente Kapitel trägt die Überschrift 'über die Qualitäten der moralischen Handlungen' und ist vorwiegend der Prüfung des Begriffs der Gerechtigkeit und des Unrechts (*justitia* und *injuria*) gewidmet. Pufendorf setzt sich hier mit den rechtsphilosophischen Gedanken des Aristoteles, Grotius und Hobbes auseinander. Folgerichtig bekämpft er die Ansicht des Hobbes, dass die Gerechtigkeit ihren Grund nur im Staatswillen habe und dass sie in nichts anderem bestehe als in der Erfüllung vertragsmässig übernommener Pflichten. Dieser Meinung, die ja auch heutigentags wieder angesehene Vertreter findet und für die Auffassung vom Völkerrecht eine verhängnisvolle Bedeutung hat, hält Pufendorf entgegen, dass Gerechtigkeit auch die

Achtung solcher Rechte verlange, die dem Menschen von Natur und abgesehen von jeder staatlichen Satzung oder vertragsmässigen Bindung zustehen.

Im achten Kapitel erläutert Pufendorf, seinem System gemäss, die Quantität der moralischen Handlungen, d. h. ihren relativen Wert, der wesentlich von der Art des Vorsatzes abhängt, der *intentio*, aber auch von dem Umfang, in dem die Handlung den Vorsatz verwirklicht. Der Verfasser widerspricht hier der stoischen Lehre von der Gleichwertigkeit aller Übeltaten.

Das neunte und letzte Kapitel befasst sich mit den verschiedenen Arten, auf welche man die Wirkung moralischer (guter oder böser) Handlungen und Unterlassungen dem Täter oder einem Dritten zum Verdienst oder zur Schuld anrechnen (*imputare*) kann.

Erst im zweiten Buch kommt der Verfasser auf sein Hauptthema zu sprechen. Er schildert im ersten Kapitel den Widerspruch, der zwischen der Willensfreiheit des Menschen und seiner Bindung durch Recht und Gesetz zu bestehen scheint, während die Freiheit der Tiere keine derartige Bindung kennt, und erklärt die Rechtsunterworfenheit des Menschen teils aus der ihm von Gott gegebenen höheren Würde, die es erfordert, dass er seine Handlungen einer bestimmten Norm und Regel unterwirft, teils aus der Menge, Stärke und Verschiedenartigkeit seiner Leidenschaften, die des Zügels der Vernunft bedürfen, teils aus seiner ursprünglichen Hilflosigkeit, die ihn stärker und länger als jedes Tier auf gesellschaftlichen Schutz und damit auf die soziale Ordnung des natürlichen Rechtes als einer Schranke der natürlichen Freiheit verweist.

Im zweiten Kapitel wird der Naturzustand des Menschen nach zwei Richtungen hin geschildert, als der des kulturlosen Einzelwesens und als der des Gliedes der kulturlosen menschlichen Gemeinschaft, immer unter der abstrakten Voraussetzung, dass es einen kulturlosen Zustand überhaupt je gegeben habe. Pufendorf leugnet das mit dem Hinweis darauf, dass schon Adam und Eva im Paradies einen solchen Zustand natürlicher Freiheit nicht gekannt hätten, da Gott ihnen den Stand der Ehe verordnet habe. Er bekämpft sodann die pessimistische Darstellung, die Hobbes und Spinoza vom gesellschaftlichen Urzustande der Menschheit als eines Krieges Aller gegen Alle gegeben haben, und sucht nachzuweisen, dass die natürliche Vernunft dem Menschen gezeigt habe, welcher Vorteil darin liegt, dass man sich über die Mittel zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse, die von der Natur dargeboten werden, freundlich verständigt, statt sich dauernd um sie zu streiten. Man dürfe krankhafte Streitsucht Einzelner nicht für den Naturzustand Aller erklären. Vielmehr sei der Mensch von Natur ein geselliges Wesen und innerhalb der Gemeinschaft auch insoweit nicht Feind seiner Mitmenschen, als er ihnen in natürlicher Freiheit gegenüberstehe, d. h. ihnen weder zu befehlen noch

voraus war und Ideale des Jahrhunderts der Aufklärung, ja des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts vorwegnahm. In einer Epoche, in der sich die Bürger desselben Staates in einer grossen Zahl eng umschlossener, scharf von einander geschiedener Verbände, Innungen und Stände gegenüberstanden, die an Privilegien so reich war wie kaum eine andere, bedeutet diese Betonung der natürlichen Gleichheit ein geradezu revolutionäres Beginnen. Von gleich fortschrittlichem Geiste diktiert ist das dritte Kapitel des Buches über die verschiedenen Gebote der Menschlichkeit. Als Grundgesetz menschlichen Verkehrs wird die Forderung aufgestellt, dass es Menschenpflicht sei, für das Wohl des Nächsten Sorge zu tragen. Aus diesem Grundsatz entwickelt Pufendorf das Notrecht der Überschreitung fremder Grundstücke und das Recht zum Transithandel über fremdes Gebiet, die Befugnis der Schiffer, im Notfall an fremden Ufern zu landen, die Pflicht, Fremde als Gäste aufzunehmen, Ausländern, die sich dem Landesgesetz unterwerfen wollen, die Niederlassung und das Angehen der Gerichte zu gewähren, andere Völker zum freien, nur in Ausnahmefällen zu beschränkenden Handelsverkehr zuzulassen; ja er spricht sich sogar für das internationale *Connubium* aus. Dagegen bekämpft er die Meinung des Grotius, der aus dem Gleichheitsprinzip ein allgemeines Meistbegünstigungsrecht ableitet; wer ein solches Recht für sich in Anspruch nimmt, muss sich nach Pufendorf auf einen besonderen Vertrag berufen können.

Das vierte Kapitel handelt von den allgemeinen Regeln des Obligationenrechts. Der Verfasser stützt die Geltung des Satzes *pacta sunt servanda* als eines naturrechtlichen Axioms auf die gesellige Natur des Menschen, deren gottgesetzter Zweck vereitelt würde, wenn Verträge nicht heilig zu halten wären. Er geht dann zur Einteilung der Obligationen in angeborene und nachträglich übernommene über; zu den angeborenen rechnet er die Ehrerbietung und den Gehorsam gegen Gott. Deshalb bekämpft er die Ansicht des Hobbes, dass Gottlosigkeit ein Zeichen von Dummheit und Unkenntnis, also nicht strafbar sei; er will auch die Gottlosen nicht als rechtmässige Feinde Gottes betrachten und ihre Bekämpfung gewissermassen als Neutraler Gott selbst überlassen, sondern er hält es für recht, sie als Rebellen gegen göttliche und menschliche Ordnung zur Strafe zu ziehen. Eine weitere Unterscheidung ist die zwischen der natürlichen und der bürgerlichen Rechtsverpflichtung, deren erste grundsätzlich nur durch gütliche Mittel verwirklicht werden kann, während zur Erfüllung der zweiten staatlicher Zwang bereitsteht; ferner die zwischen der zeitweiligen und dauernden, der einseitigen und gegenseitigen Verpflichtung.

Im fünften Kapitel erörtert der Verfasser das Problem, wie auf dem Wege einer nicht angeborenen, sondern zusätzlichen Verpflichtung der Eine sein Recht auf den Anderen übertragen kann? Dabei

setzt er sich mit der Ansicht des Hobbes auseinander, dass nach Naturrecht jeder Mensch ein Recht auf Alles habe, jeder also Konkurrent aller Andern in der Ausübung dieses Rechts sei. Nach Hobbes besteht demgemäss die Übertragung des Rechts nur in dem Verzicht des Einen, einem bestimmten Andern gegenüber von dem konkurrierenden Rechte Gebrauch zu machen; der Andre gewinnt kein neues Recht, wird vielmehr nur bei der Ausübung seines allgemeinen Rechts von dem Widerstand des einen bestimmten Konkurrenten entlastet. 'Rechtsübertragung besteht im Nichtwiderstehen', so lautet die Formel des Hobbes. Diese Formel, die auf der Annahme des natürlichen Kriegszustandes Aller gegen Alle beruht, muss Pufendorf, der Verkünder des natürlichen *status socialis* der Menschen, verwerfen. Er sieht im Naturzustand nur die gleiche Möglichkeit für alle Menschen, die unbelebten und lebendigen Gaben der Natur zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu benutzen; ein Recht auf die Nutzung bestimmter Gaben entsteht nach ihm erst, wenn der Tatbestand der Sondernutzung von den Gliedern der Gemeinschaft ausdrücklich oder stillschweigend gebilligt wird. Ein natürliches Herrschaftsrecht, kraft dessen ein Mensch von den andern Leistungen verlangen könnte, bestreitet Pufendorf überhaupt; solche Rechte können nur durch Vereinbarung entstehen, da sie der natürlichen Gleichheit der Menschen widersprechen. Ist aber ein Recht an Sachen oder Personen einmal auf diese Weise entstanden, so bewirkt die Übertragung des Rechts, dass der Eine einen positiven Vorteil verliert, den er besass, der Andre einen solchen erlangt, den er nicht besass. Die blosse Nichtausübung eines allgemeinen Rechts kann dieses Recht schon deshalb nicht übertragen, weil es den angeblichen Erwerber nicht von der Konkurrenz aller andern Gleichberechtigten befreit. So spitzfindig dieser Meinungsstreit in Hinblick auf das positive bürgerliche Recht erscheint, so bedeutsam wird er für das Problem des Rechtserwerbs und der Rechtsübertragung im Verhältnis der Staaten zu einander; und vom Standpunkt des modernen Völkerrechts scheint mir die Ansicht Pufendorfs vor der des Hobbes entschieden den Vorzug zu verdienen.

Bei der Erörterung der verschiedenen Arten der einseitigen oder vertragsmässigen Verpflichtung kommt Pufendorf auch auf die Streitfrage zu sprechen, ob formlose Abreden (*nuda pacta*) und formlose Zusagen (*nudae pollicitationes*) gehalten werden müssen. Das angelsächsische Recht kennt, wie man weiss, eine solche Verpflichtung nicht; es verlangt entweder eine bestimmte Form der Abrede oder Zusage oder eine Änderung im Rechtsbestand des einen Teils, die im Vertrauen auf die Zusage des andern Teils vorgenommen worden ist ('consideration'). Gegenüber dieser Lehre verficht Pufendorf die grundsätzliche Geltung der Regel: *pacta sunt servanda*, die im Völkerrecht eine so grosse Rolle spielt; von den Argumenten, die für jene

liege weder die Anmassung eines unerbetenen Schiedsrichteramts noch die Geltendmachung einer überstaatlichen Herrschaftsmacht. Wenn man bedenkt, wie empfindlich die souveränen Staaten bis heute gegen jede Form der Intervention gewesen sind, wie die Haager Verträge zur friedlichen Schlichtung von Staatenstreitigkeiten noch 1899 und 1907 die Klausel enthielten, kein Vertragsstaat dürfe einen Vermittlungsversuch als unfreundlichen Akt betrachten, wie der Völkerbundspakt seine Vorschriften über die Vermittlungsaktionen der Völkerbundsorgane ausdrücklich mit dem gemeinsamen Interesse der Mitglieder an der Erhaltung des Friedens begründen zu müssen glaubte — dann erkennt man, wie weit Pufendorf seiner Zeit vorausgeeilt war.

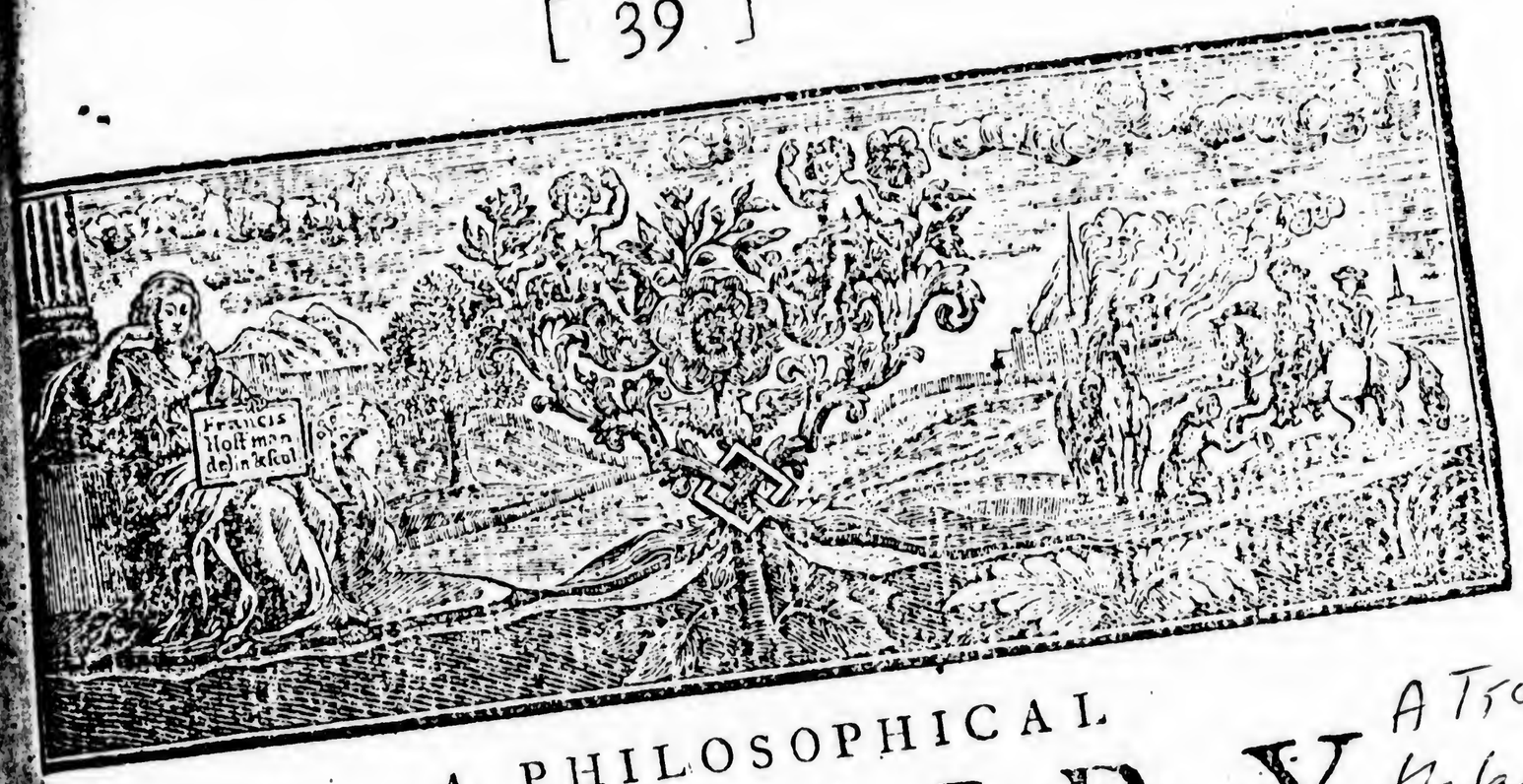
Über das schiedsgerichtliche Verfahren enthält das dreizehnte Kapitel nur wenige grundlegende Regeln; das gleiche gilt von der Durchführung der Schiedssprüche, für die bei hartnäckiger Weigerung der zur Leistung verurteilten Partei nach Naturrecht nur die Gewaltanwendung, d.h. der Krieg, als Mittel zur Verfügung steht. Im Gegensatz zum bürgerlichen Recht darf sich nach Völkerrecht die im Schiedsverfahren obsiegende Partei, falls es ihr nicht gelingt, die schuldige Leistung selbst zu erzwingen, dadurch schadlos halten, dass sie andre als die geschuldeten Gegenstände oder Gebiete in Besitz nimmt, sei es, um sie als Druckmittel für die nachträgliche Leistung zu benutzen, sei es, um sie anstatt der Leistung dem eigenen Herrschaftsbereich dauernd hinzuzufügen. Doch muss nach der Meinung Pufendorfs in beiden Fällen der Gläubigerstaat, wenn er die Besitzergreifung vollzogen hat, dem Schuldnerstaat Gelegenheit geben, durch nachträgliche Leistung des geschuldeten Gegenstandes den ihm ersatzweise entzogenen zurückzuerlangen.

Das sechste Buch behandelt im ersten Kapitel das Eherecht, im zweiten die elterliche Gewalt, im dritten die Gewalt des Herrn über den Sklaven. Weder für das Völkerrecht, noch für das internationale Privatrecht bietet es eine Ausbeute. Erwähnt sei, dass Pufendorf neben der Ehe, in der dem Manne eine Gewalt über die Frau zusteht, auch die kennt, in der die Frau die Herrschaft über den Mann ausübt; er nennt sie die 'amazonische' und erklärt sie für unnatürlich. Aber auch die eheliche Gewalt des Mannes über die Frau scheint ihm nicht dem Naturrecht, sondern positiver Satzung anzugehören, da der Naturzweck der Ehe auch ohne ein solches Gewaltverhältnis erreicht werden könne. Seinem lutherischen Bekenntnis entspricht es, dass er erklärt, die Ehe sei naturrechtlich wegen Ehebruchs und böslicher Verlassung oder hartnäckiger Verweigerung der ehelichen Pflicht auflösbar und das kanonische Prinzip der Unauflösbarkeit der Ehe sei zu verdammen. Im Kapitel über die elterliche Gewalt erwähnt Pufendorf im Anschluss an Hobbes mutterrechtliche Verhältnisse; das Matriarchat entsprach dem Naturzustand, solange die Verbindung der

Geschlechter keine dauernde war; erst mit der Einführung der Ehe sei die Ausübung der elterlichen Gewalt durch den Vater die Regel, durch die Mutter die Ausnahme geworden. Ein näheres Eingehen auf die langatmigen familienrechtlichen Darlegungen des sechsten Buchs erübrigt sich. Was die Sklaverei anlangt, so bestreitet der Verfasser, dass sie dem Naturzustand entspreche; sie sei anfangs aus freiwilliger Unterordnung der Schwächeren unter die Stärkeren, alsdann aus kriegerischer Gefangennahme entstanden. Irrig sei die Meinung des Hobbes, dass die Sklaverei als Begleiterscheinung des Krieges dem Naturzustand angehöre.

Weit ergiebiger für unsere Zwecke ist das siebte Buch. Seine neun Kapitel enthalten mit den fünf ersten Kapiteln des achten Buches die staatsrechtlichen Lehren Pufendorfs. In Kapitel i untersucht er den Ursprung des Staates und findet ihn in der Furcht der Menschen vor feindlicher Unbill, die sie veranlasst habe, sich zu gegenseitigem Schutze zusammenzuschliessen. Denn weder die Achtung vor den Gesetzen der Natur, noch die Tätigkeit von Schiedsrichtern, noch Vergleichsverträge könnten den Frieden zwischen den Menschen sichern, zumal er durch die Meinungsverschiedenheiten gestört werde, die der Unterschied in der Urteilskraft der Menschen hervorrufe. Es bedürfe eines festeren Zügels, um die Streitsucht des Menschengeschlechts zu bändigen; dieser sei in der Staatsgewalt gefunden worden.

Das zweite Kapitel erläutert die Lehre Pufendorfs von der Vertragsnatur des Staates. Im Gegensatz zu Hobbes, der nur einen einzigen 'contrat social' (wie Rousseau ihn nannte) als staatsbegründend anerkennt, nimmt unser Autor mehrere aufeinander folgende Verträge an: zunächst eine Vereinbarung zwischen einer Anzahl einzelner Menschen, sich zu gemeinsamem Schutze zusammenzuschliessen; alsdann einen Beschluss der so gebildeten Gesamtheit darüber, in welcher Weise sie zu leiten sei; endlich einen Vertrag über die Bestellung der Personen, denen die Leitung des Staates übertragen wird. Dieser Vertrag zwischen den Befehlenden und den Gehorchenden sei nicht nur in Monarchien und Aristokratien erforderlich, sondern sogar in Demokratien, obwohl doch hier das Volk der Träger der Befehlsgewalt sei. Denn das Volk sei etwas anderes als die Summe der Einzelnen, sodass ein Vertrag zwischen dem souveränen Volk und dem gewaltunterworfenen Einzelnen sehr wohl denkbar sei. Wenn Hobbes im *Leviathan* die Möglichkeit eines solchen Vertrages selbst in der Monarchie leugne, so werde er dazu durch die Tendenz seines Werkes verführt, den Anspruch des Volks auf Revolution gegen einen rechtswidrig regierenden Herrscher zu widerlegen, einen Anspruch, der in jener Zeit häufig als Vorwand für Rebellionen erhoben worden sei. So wichtig es nun aber für das Wohl des Menschengeschlechts sei, dass die Königsherrschaft heilig gehalten und vor den Anschlägen Unzufriedener



A Treatise of the Laws of Nature By ... Richard Cumberland ... Made English from the Latin by John Maxwell ... London 1727

A PHILOSOPHICAL

INQUIRY

INTO THE

LAWS of NATURE, &c.

AND

A Confutation of the Elements of Mr. Hobbes's PHILOSOPHY.

CHAP. I.

Of the Nature of Things.

The Laws of Nature, defined.

ALTHO' the *Scepticks* and *Epicureans* of old denied, and others of like Principles still persist in denying, that there are any *Laws of Nature*; we are, nevertheless, on both sides agreed, what is intended by that Name; for we both understand thereby, certain *Propositions of unchangeable Truth, which direct our voluntary Actions, about chusing Good and refusing Evil; and impose an Obligation to external Actions, even without Civil Laws, and laying aside all Consideration of those Compacts, which constitute Civil Government.* "That some such Truths are, from the Nature of Things and of Men, necessarily suggested to the Minds of "Men, and by them understood and remember'd, (whilst the Faculties "of their Minds continue unhurt,) and that therefore they really exist there;" *This* is what *we affirm*, and our said *Adversaries* as expressly *deny*.

Wherefore,

" pineſs in Conjunction with that of others," and has taken " thoſe " various Actions into which Benevolence is branched," for the *Means*. The *Propoſition*, however, and all juſt Inferences from it, (ſuch as thoſe leſs general ones, which declare the Power of Fidelity, Gratitude, natural Affection, and the other particular Virtues, towards obtaining any part of human Happineſs,) may, before ſuch Propoſal, be prov'd *neceſſarily true*. For the whole Truth, as well of that general *Propoſition*, as of thoſe which are thence deduced, depends upon the natural and *neceſſary Efficacy* of ſuch Actions, as *Cauſes*, to produce ſuch *Effects*. For they do not ſuppoſe, that there *are* ſuch Actions, which, indeed, depend upon the Agency of *free* Cauſes. And it is ſufficient to evidence this Truth, " That, whenſoever there are ſuch Cauſes, Effects of ſuch a kind ſhall " thence follow." It is an undiſputed Point in the Solution of all kind of *Mathematical Problems*, in relation to which no one queſtions, but that we come at true Science. All *know*, " That to draw Lines, and to " compare them, in Geometrical Calculation, depends upon the *Will* of " Men. We *freely* add, ſubtract, *&c.* and yet whoever performs theſe " Operations, according to the Rules preſcribed, *neceſſarily* finds out " the true Sum, which is equal to all the Parts added." The like may be ſaid of the Remainder in Subtraction, the Product in Multiplication, the Quotient in Diviſion, and the Root in Extractions: And in general, in every Queſtion, whoſe Solution is poſſible from what is given, the Anſwer is *neceſſarily* found from the Operations duly perform'd. The *Connexion* is *neceſſary*, between the *Effect* deſired, and its *Cauſes* aſſigned by this Science. According to this Pattern are other practical Arts to be modell'd, and this we have endeavour'd to attain, in delivering the Principles of Morality, *by* reducing to one general Name [*Benevolence*], all thoſe *voluntary* Actions, which fall under the Direction of Moral Philoſophy, *by* inquiring into its Branches; and laſtly, *by* ſhewing the Connexion between this Act and the End deſign'd.

All thoſe Actions which fall under the Conſideration of Moral Philoſophy, are comprehended in Benevolence.

§. VIII. But ſeeing *only voluntary* Actions can be govern'd by human *Reaſon*, and *thoſe only which regard intelligent Beings*, are conſider'd in *Morality*; and ſeeing the Object of the Will is *Good*, (for *Evil* is rated from the Privation of Good;) it is *evident*, " That a more gene- " ral Notion of ſuch Actions cannot be form'd, than what falls under " the Name of * *Benevolence*," because it comprehends the *Deſire* of all kinds

* The *Author* here means by BENEVOLENCE, " A Deſire of Good, both Private and Publick." In this Senſe of the Word his general Propoſition, § 4. amounts to no more than this; " If all " Mankind uſe all Means in their Power to pro- " cure the greateſt Happineſs to Mankind, Man- " kind would enjoy the greateſt Happineſs in " their Power," which Propoſition is indeed ſelf-evident; but wants another Argument to make it concluſive, which Argument I ſhall have occaſion to mention in a following *Note*. For it is *no good Conſequence* to ſay, " Such a Me- " thod of acting in any Individual contributes " moſt to the Sum of the Happineſs of Mankind " upon the Whole; *therefore* it contributes moſt " to the Happineſs of that Individual." Much *leſs*, is it a *Conſequence* to ſay, " Such a Me- " thod of acting in any Individual contributes " moſt to the Sum of the Happineſs of Mankind " upon the whole; *therefore* ſuch a Method of " acting would contribute moſt to the Happineſs " of any ſingle Perſon, whether the reſt concurr'd " or no."

kinds of *good Things*, and consequently the avoiding all kinds of *Evils*. But besides, the force of *Benevolence* extends it self to all the *free* Acts of the *Understanding*, (whether we consider or compare good Things among themselves, or enquire concerning the Means of obtaining them;) and of our *bodily Faculties*, which are directed by our Will in the pursuit of Good. But it is universally *true*, "That the motion of a Point does not more "certainly produce a Line, or the Addition of Numbers a Sum, than "that Benevolence produces a good Effect (to the Person to whom we "wish well) proportion'd to the Power and Affection of the Agent, in "the given Circumstances." It is also *certain*, "That *keeping Faith*, "*Gratitude*, *natural Affection*, &c. are either *Parts* or *Modes* of a "most effectual *Benevolence* towards all, accommodated to particular "Circumstances; and that they must certainly produce their good Effect, "after the same manner, as it is certain, that Addition, Subtraction, "Multiplication, and Division, are Parts or Modes of Calculation; and "that a right Line, Circle, Parabola, and other Curves, do express the "various Effects, which Geometry produces by the motion of a "Point."

General Mathematical *Theorems*, necessary to the Construction of Problems, are freed from the *uncertainties* of such Guesses as are made concerning *future Contingencies*, "By not affirming that such Construc-"tions shall be, only demonstrating their Properties and Effects, if ever "such Constructions are produc'd;" I have thought fit to proceed in the *same* Method, and "To deliver some evident Principles, concern-"ing the natural Effects, the Parts, and the various respects of universal "Love, without affirming that there is such Love;" being, however, certain, because such Benevolence is possible, that many Consequences may

By BENEVOLENCE, he sometimes seems to mean, "The Instinct, or those Actions only, "which proceed from the Love of others:" But, I "think, the Word in his general Law, is not to be "understood in this Sense; for, "Were the In-"stinct or Passion of Benevolence much greater "than it usually is, I believe Mankind would not "be so happy as they now are, *because* private Ad-"vantage would not be sufficiently regarded, Sloth "would be incourag'd, and Industry discourag'd." Nay, even at present, we have some Examples of the bad Consequences of an *excessive* Benevolence, especially in the *weaker* Sex. Neither can it be *said*, "That the bad Consequences would "be prevented, were our *Understandings enlarg'd* "in proportion to our Benevolence; *for* the "curbing a violent Instinct, is always very pain-"ful and disagreeable." Upon the Whole, I *conclude*, "That the Author of Nature, who hath "done every Thing most for our Advantage, has "given us *a Measure of Benevolence* most exactly "suited to our Understandings and Manner of "Dependence on one another." But yet we are from *Habit* more commonly *defective* in *Benevolence*, than *Understanding*; and the *strongest Endeavour*, in a Man of tolerable Strength of Understanding, to *improve* his *Benevolence*, will *not* be able to render it *excessive*. If he here used BENEVOLENCE in this Sense, he might, with as much reason, have *said*, "That the greatest intellec-"tual Capacity, or Understanding, in every Per-"son, in things that are for his private Advantage, "forms the happiest State; and *therefore*, private "Good is the supreme Law:" For in all Cases, what is most for *private*, is most for *publick*, Advantage, and *vice versa*.

But here I would have it *observ'd*, "That I "don't make this *Remark* with a Design to *over-"throw* our *Author's Scheme*, but to render it "more *intelligible*, and to guard the Reader from "some Mistakes, which the *Confusion* of his Me-"thod, and some *seeming Inconsistencies* might "lead him into." In the *following Notes* also, where I *seem* to disagree with our *Author*, my *Design* is, "Partly, to explain him, and partly, "to make some small Additions, which, I think, "contribute somewhat to the rendring of his "Scheme more complete."

be

be thence drawn, which may direct us in the Practice of Morality, " which is what Theorems perform in the possible Construction of Pro- " blems." I confess, notwithstanding, that whilst we, with the greatest *Prudence*, endeavour some things which require the concurrence of o- thers, we may *sometimes not succeed* according to our wish; but this does not prove any *error in the Rules*. The Trial *shews*, " That the " Effect was not in our Power," or, as the Mathematicians speak, " That the propos'd Problem could not be solved, or thorowly deter- " min'd, from what was given;" and as they acquiesce in *such* Discovery, so in *like* Cases may prudent Minds very justly enjoy Tranquillity. But the *Experience* of past Events, and the *Observation* of our own Strength, will quickly enable us to form a *Judgment*, " whether any Effect pro- " pos'd, be in the given Circumstance in our power, or no;" and that, for the most part, without the trouble of making an Experiment. And *Reason requires*, that such *Judgment* should be made; because he can hardly avoid the Imputation of *Folly*, " Who greatly labours the gain- " ing a Point, which he did not know, that his Strength, together with " the Assistance he had reason to expect, might obtain." This, at least, is necessary, that he be *certain*, " That the probable Hope of obtaining " his End, is of greater Value, than any Effect his Endeavours could " produce in the same time." For I hereafter *shew*, " That some Pro- " positions of unchangeable Truth, can be form'd concerning the Value " of contingent Advantages."

Which is the Summary of the Laws of Nature.

§ IX. Moreover, the Nature of Things *instructs* us, " That we must " first distinctly know, what is the *best Effect* in our Power, before we can " distinctly know the *chief End* we ought to regard." For the An- swer to the *former* Question consists of more simple Terms, and consequent- ly, of more certain Signification. The Answer to the *latter*, as it ought to contain *all* that is in the former, so it *moreover denotes*, " That the ra- " tional Agent has determin'd within himself, to use the means proper to " produce that Effect." But because from this *Consideration*, " That " many Effects tending to the common Good are in our Power; and " that they, by the Will of the first Cause, are made necessary to the " Attainment of our own Happiness," there arises, both an *Obligation to intend* the producing those Effects, and the *actual Intention* it self also, whenever it is found in Men: We must of necessity lay the *Foun- dation* of the Laws of Nature, in *those manifest Observations* on the Powers of Men, by which duly regulated they are enabled to make each other happy, nay will certainly do so. But these Laws are all summ'd up in [*Benevolence*] or [*Universal Love*.]

I have *observ'd*, " That Mathematicians, in laying down the Princi- " ples of their Science, make no mention of the *End*, which the Doc- " trine by them deliver'd respects;" *altho* the more eminent of them most diligently pursue a most noble End. For they propose to investi- gate the Proportions of all kinds of Bodies and Motions, whence arise all the *Phænomena* of Nature we are wont to *admire*, and the *most use-*

ful

ful Effects in common Life. The *Mathesis universalis*, (such as *Des Cartes* and his Commentators have deliver'd in their Geometry) is however content in the beginning briefly to *suggest*, towards the establishment of its Theorems, " That all kind of Proportions may be exhibited, by the help of such right Lines as we can draw," and " That " those which are unknown, may without great difficulty be investigated, by Geometrical Calculation, from those that are more easily " known." But it especially *admonishes*, " That, in order to the " Preparation of those Lines whose knowledge is inquir'd after, " nothing else is to be done, than that some Lines should be added " together, subtracted, multiplied, or divided," and " That the Extraction of Roots, which is of principal use, should be look'd upon " as a kind of Division." It uses *no* long *Exhortation* to *induce* you, " To investigate an accurate knowledge of all kinds of Things, from " a mutual Comparison of their Proportions," altho *that* be its principal End; but it *supposes*, " That it is desirable for its own sake, and of " the greatest use in Life." It thinks that it has sufficiently *discharg'd it self*, if it has briefly *hinted*, " How such Operations may be applied " to the solution of all kinds of Problems." Nor does it think it any diminution, either of its *Truth* or *Dignity*, " Tho most Men should, " thro' Unskilfulness or Sloth, neglect, or even oppose, its Rules." *Just so* it is with the Doctrine of *Morality*, which is contain'd in the Laws of Nature. For it is wholly *conversant*, " In computing the several Proportions of human Powers, which at all contribute to the common " Good of rational Beings," which indeed are different in all Variety of possible Cases; and it may justly be said to have *perform'd its Part*, if, having *in the Beginning*, *in general*, *hinted*, " That all those " Powers are comprehended in universal Benevolence," it *afterwards particularly shews*, " That a Division of all Things, Fdelity, Gratitude, " a care of our selves and of our Off-spring, is herein contain'd," and, " In what cases they are to be made use of;" and, " After what manner " thence necessarily proceed, Virtue, Religion, Society, and every " thing else which contributes to the Happiness of Life." For in *this* consists the *Solution of that most useful Problem, whose investigation moral Philosophy teaches*. Nor is the *Truth* and *Authority* of its Precepts in any measure *diminish'd*, " Because many will not obey, or will " oppose them;" this only thence *follows*, " That they will make " shipwrack of their own Happiness, and perhaps, in some measure, " involve others in the same Calamity." Nevertheless, after it is made *manifest*, " That so excellent an Effect may certainly be produc'd, by " Actions within the compass of their own Power;" it is not to be doubted, but that Men may more easily be *persuaded*, " To propose " this Effect, so far as it is in their Power, as their End; and to take " those Actions, from which, as from its Causes, it is produc'd, as the " necessary means." *As* Men are excited to the making *Parabolic Specula*

cula, or *Hyperbolic Telescopes*, for the sake of the Effects which Mathematicians have demonstrated, will thence follow.

§ X. Here I shall only *add*, " That *this Truth*" (as all others equally evident, but especially those which are hence necessarily deriv'd) " does proceed from *God*, and has annex'd to its Observance *Reward*; " to its Transgression, *Punishment*; and is, in its own Nature, a proper " *Rule* to direct our Manners." The case being such, I see not what is wanting, to give it the Force of a *Law*: However, I shall *add*, in the Conclusion of this Work, " That in this PROPOSITION is contain'd, both " *Piety* towards God, and *Charity* towards Men." In which the Sum of both Tables of the Divine Law, as well *Mosaical* as *Evangelical*, is contain'd. I shall at the same time *shew*, " That from hence " all *moral Virtues*, and the *Laws of Nations*, in respect both of Peace " and War, may be deduc'd." That a Truth so evident, is impress'd by God as its *Author*, is very readily shewn from that natural Philosophy, which shews, *that* all *Impressions* upon our Senses are made, according to the natural Laws (as they are call'd) of *Motion*; and *that* Motion was first impress'd upon this corporeal System by God, and is by him preserv'd unchang'd. By this Method, which to me seems most certain, and is wholly built upon Demonstration, all *necessary* Effects are immediately resolv'd into the *first Mover*. But the *Impression* of the Terms of this PROPOSITION (at least as far as it proceeds from Matter and Motion) is a *natural* Effect; and the *Perception* of the *Identity*, or Coherence of these Terms, as they are in the Imagination, is nothing else than a Perception, that each Term is an *Impression* made upon us by the *same Cause*. But the *Perception* of the Mind, by which it apprehends the Terms, as they lie in the Imagination, and perceives their Connexion, and is sensible of its own Strength and Actions, so naturally and *necessarily* follows their Presence in the Imagination, and that internal, natural, and unblameable Propension of the Mind, to the Observation of those things which are plac'd before it, that they cannot but be ascribed to the Mind's *efficient Cause*, that is, to God, by him who acknowledges God to be the Creator of all Things, or the first Mover. But all other Methods of explaining Nature, how much soever they differ from the foregoing, or amongst themselves, agree in this, that they acknowledge God the *first Cause* of such *necessary Effects*: Altho many seem not to have remark'd sufficiently, that the *simple Apprehension* of Ideas, and their *Composition*, when they plainly agree, (whence arises a necessary Proposition,) are to be reckon'd amongst *necessary* Effects, that is, such as (first supposing the natural Impressions of Motion, and an intelligent Nature, to which they are clearly and distinctly propos'd) cannot but exist: which however conduces much to our Purpose, because *God* being acknowledg'd the *Author* of these *necessary* practical Truths, which point out Actions necessary to that End, which Nature has determin'd us to pursue, it gives them the Authority of *Laws*.

Of which Laws, God is the Author.

Power, and therefore practicable; some, in certain Circumstances, exceed the narrow Limits of our Faculties.

Become known two ways, to the Vulgar, more confusedly; to Philosophers, more distinctly.

But seeing we come at the Knowledge of the Nature of these Things, *two* ways, (1.) More *confusedly*, by obvious Experience and daily Observation; (2.) More *distinctly*, by Contemplation and Philosophical Enquiries, founded upon Experiments cautiously made, and diligently compar'd amongst themselves: By *both* these Methods we receive some Knowledge of the Laws of Nature. Hence it comes to pass, that they become known, even to the *Vulgar*, but *confusedly* and *imperfectly*, according to the Degree of Knowledge which they have of Nature: But *Philosophers* must more *accurately* observe, both the *Connexion* of the most general Notions, (of which they are composed,) with the universal Causes and Principles of Things, and the *Train of Consequences*, by which particular Precepts are deduced from the general Fountain of them all; as also their *mutual Relation* and *Rank*, according to which one gives place to another; when, in the same case, the Observance of several of them together seems impossible. The *former* Manner of coming at the Knowledge of the Laws of Nature, I thought not fit to be intirely slighted, because it is that by which almost all Men learn them; and because the Principles, into which Nature is to be philosophically resolved, are so much disputed, that there might be some danger, if I built the Doctrine of Morality upon those physical Principles alone, which I embrace, that many would reject it, for that very Reason, as not agreeing with me in their Natural Philosophy. I shall therefore call to mind the *common Phænomena*, in which almost all agree; and from them I shall shew briefly in this Chapter, that the *simple Knowledge* of the *Terms* of the aforesaid Proposition, and their *Connexion* by which they are form'd into a true Proposition, may be deduced.

The former Method.

§ XIV. All daily *behold*, "That the Enjoyment of very many "Things", (produc'd upon the Surface of this Earth, and compriz'd under the Name of Victuals, Clothing and Houses,) "and the mutual "Assistance of one Man to another, contribute naturally to the Life, "Preservation, Strength, Comfort and Tranquillity of Man." Such kind of Effects we conceive to have this in common, that they *agree* with that Nature for whose sake they are; that is, we esteem them *Good*; and so we come to represent *that* Affection of Man, whence the external Acts, productive of these Effects, proceed, under the Notion of *Benevolence*. Again, all are *sensible*, "That this their Benevo-"lence may profit, not themselves only, or a few, but very many, "partly by Counsel, partly by Strength and Industry;" and whereas they see others altogether like themselves, they cannot but *think* "them able to make like Returns," and consequently, *see* "much "Good and Advantage to each Man, arising from mutual Aid and As-"sistance, which all must want, and in their stead suffer innumerable "Dangers, with extreme Poverty, if each, regarding himself only, "were always malevolent to others." But such *Endeavours*, profitable to many

ly follows, that the *Dominion of God over all Things* is preserv'd unviolated; and that, from this Principle, *no Right of Dominion* can accrue to *any* Man over others, which will license him to take from the *Innocent* their Necessaries; but on the contrary, that the *Right of Empire* is *therefore* given to them, that the *Rights* of *all* may be *protected* from the Evils of Contention, and may be encreased, as far as the Nature of Things, assisted by human Industry, will permit.

A brief Deduction of the principal particular Laws of Nature.

§ XXIV. Having already briefly *deduced*, from the Law which commands an Endeavour to promote the *common Good*, the *Property* of particular rational Beings, at least in things necessary, some *Right* is granted, which every one may justly call *his own*; and, by the *same Law*, all *others* will be *obliged to yield that to him*, which is usually included in the Definition of *Justice*.

Justice;

It seems moreover proper, more distinctly to *shew*, "what kind of "Actions have a natural Tendency to promote the publick Happiness;" for thence will appear, both what Actions are *commanded*, and what *permitted* to Individuals.

Abstaining from,

It is manifest, *First*, That *to abstain from hurting any innocent Person*, is necessary: For the Damage of any Part is a detriment to the Whole, unless it be inflicted as a Punishment, for some Crime committed against the publick Welfare. Hence all *Invasion* of another's *Property*, is prohibited; for all Damage done to the Mind, Body, Goods, or good Name of any Person, is a Loss to the Publick.

And repairing, Injuries;

Hence also the same natural Law, which requires to give every one his own, must, for the publick Good, command *Reparation of Injuries*.

Secondly, It is manifest, that this greatest and noblest End cannot be obtain'd by a bare *Abstaining from doing Evil*; but it is necessary, that every one *contribute his Share*, by a true, certain, and constant Application, as well of Things external, as of his Powers, towards the gaining this Point. For, otherwise, * neither will the publick Happiness, nor our own, be the greatest we can effect. It is upon this account a natural Precept, that if at any time, (the Nature of the chief End so requiring it,) we should *transfer to another some Right of ours*, either by *Gift*, at present, or by *Promise*, or *Compact*, afterwards to be perform'd; we make that Transfer *validly* and *faithfully*, and not with an Intention to deceive; for it is only such a firm transferring of any Thing, or of our Services, to the Use of another, as I have mention'd, which can at all conduce to the End commanded us. Hence arises the obligation to make and keep promises; but our Pains is most wisely and happily laid out, in the prosecution of the common Good of all rational Beings, if we observe the following *Order* in our Actions.

Liberality; making, and faithfully performing Promises and Compacts;

Piety, Loyalty, Gratitude to Parents, Benefactors, and Ambassadors;

We should, *first*, perform what is acceptable to the intelligent Agents who are Causes of the common Good, and, consequently, of our own

* That is, we shall be wanting, both to the publick Happiness, and to our own.

th

many rational Beings, neceſſarily produce in the Mind a Notion of *common Good*, which, from the obvious *Likeneſs* of Rationals among themſelves, may eaſily *alike* regard *all*, whom we have ever an Opportunity of coming to the knowledge of. To which this alſo may be added, that it is moſt obvious, by conſtant *Experience*, " That we " have it more in our power to aſſiſt Men, than other *Animals*," to ſay nothing of the *inanimate* Kind: for the *Nature of Man* (and conſequently, *his Good* and *Evil*) is moſt known to us, from that Knowledge of *ourſelves* which we cannot avoid; and is alſo capable of enjoying *more good Things*, to the Attainment whereof we can lend our Aid; and liable to *greater Calamities*, in guarding againſt which, our Power may moſt uſefully be employ'd. Beſides, we may procure innumerable Advantages to Men, by our *Prudence* and *Counſel* communicated by proper *Signs*, of which other Animals are wholly incapable.

Moreover, becauſe of the *Likeneſs* of the Nature of other rational Agents, " To will *ſuch* things to *them*, *as* we are naturally inclin'd to de- " ſire for *ourſelves*, Reaſon cannot but judge more agreeable to our " inward Principles of Action," (whatever they may be,) " than to de- " ſire the *like* to Beings widely *different*". Further. as we perceive our ſelves more willing to benefit others who are like our ſelves, we may with reaſon *hope*, " That they whom we benefit, will be *mov'd* with " our *Benefits*, to return us the *like*, or greater, that they may like- " wiſe oblige us."

Laſtly, it is well known by the *Experience* of all, " That there is " no more *valuable Poſſeſſion* upon Earth, no greater Ornament or Safe- " guard, than is the ſincere *Benevolence* of all towards all;" (which is very conſiſtent with a particular *Friendſhip* for a few ſelect Perſons;) becauſe Men, if they are malevolent, may eaſily force from others, as all other things, ſo Life it ſelf. Nor is there a more effectual *Method* to procure either of theſe, than " by our Actions to ſhew the ſame Af- " fection towards others, that we deſire from them," that is, *Benevolence*, as occaſion offers, towards *all*, but a *more particular* Regard and Kindneſs toward choſen *Friends*. But if (as is meet, and as is every where the Practice, even of the Vulgar;) we *take care* " to ſol- " licit the Aid of the firſt Cauſe, to the Eſtabliſhment of human Happi- " neſs," we ſhall find nothing in our ſelves more Divine, by which we may pleaſe the Deity, than that ſincere and moſt extenſive Love, of which we have been hitherto diſcourſing,) which reaches even God himſelf, as the Head and Father of rational Beings, and all other rational Agents, as his Children, more like to himſelf than the reſt of his Creatures are; and, in conſequence, the moſt dear to him: " *For we are his Offspring*," is the Saying of *Aratus* the *Cilician*, approv'd by the *Athenians*, when *Heathens*. I could eaſily quote innumerable Teſtimonies to the ſame purpoſe, but 'tis folly to light a Candle to the Sun.

" a *Parity of Reason*, that the Love of any Number, towards any " Number, has an Effect in proportion; and that likewise Malevolence " towards all, brings most certain Destruction upon particular Persons, " how much soever they may love themselves." For " what takes " away the necessary Causes of Happiness, and places in their stead the " Causes of all kinds of Calamities, threatens nothing short of extreme " Misery."

§ XVI. The *justness* of this *Consequence* is every where *acknowledg'd* by Mr. *Hobbes*, whilst from his *Supposition*, " That every one naturally " provides for his own Life only, and arrogates to himself a Right over " all Things and Persons," he *infers*, " A War of all against all," and then *proclaims*, " That from thence all kinds of Miseries, even Death " it self, hang over the Heads of all." Nay, he *supposes*, " That all " Men are sensible of this, before they consent to enter into Compacts " of Society with others." The Man is very *sharp sighted*, in the Causes of *Evil*, and of *Fear*; but he is perfectly *blind*, with respect to the Causes of *Good*, and the *Hopes* of Happiness; altho these *latter* are certainly *equally obvious*, nay *first* in the Order of distinct Knowledge, *because* the Causes constituting and preserving the Natures of Things, (which are *Good*,) come *first* to be discovered, *before* the Causes corrupting and dissolving the same, which are call'd *Evils*. I cannot therefore doubt, but that it is manifest, even to *Hobbes* himself, that *the Study and Pursuit of the common Good, under the prudent Conduct of Reason, avails as much toward the Security and Happiness of all, as the Neglect thereof can toward the Destruction of all, whilst every one is intent upon his own particular Advantage:* But, whatever he may think, it is certain, that from ourselves this Truth may be learn'd by every Man of common Sense, that is come to Years of Discretion. For from their *Experience*, " That the Activity of their Will " in procuring Good, is, at proper times, both sufficient to benefit " themselves and others," they cannot but *understand*, " That a like " Will in other Men is neither less effectual, nor less necessary, to the " obtaining the same end." But 'tis tedious to inculcate with many Words a thing so plain; yet I would not pass it over in silence, because all that follows is deduc'd from thence, as presupposed.

(Hobbes *himself allowing the Principles, tho he overlooks their natural Consequence.*)

But seeing the *Deduction of the particular Laws of Nature from this general one*, is Matter of *philosophical Enquiry*, and does therefore belong to the *second* Method of deducing them, it seem'd proper to premise some *Considerations drawn from Natural Philosophy*, in order to make it *appear*, " That a philosophical Contemplation of Nature does " very much assist the Minds of Men, in forming a more distinct No- " tion of that general Law."

§ XVII. In the first place, I think it proper to *take notice*, " That those " more general Notions, whose use very frequently occurs in all the Laws " of Nature, are observ'd in Things *corporeal*, and that the Mind may there- " fore perceive them, even by the assistance of their *Senses*:" Such are those

How, in pursuance of the second Method, the Mind comes to form universal Ideas,

ſollicitous about them, and *to* inquire into the Cauſes of ſuch Things as preſent themſelves to his Thoughts, is *peculiar to Man* above other Animals. They will therefore come at the above-mention'd *fourth Proportional*, which is *the certain and limited Cauſes of preſerving their Life for the future*, which are no other, than " The *divided uſe of* " *Things*, and of human Labour, to be ratify'd and aſcertain'd by com- " mon Conſent for the future," *avoiding* all the Hazards of *Contention*, and *baniſhing* that *Scarcity*, which we ſuppoſe Experience taught them to have taken its Riſe from a Neglect of the Cultivation of Things.

But ſuch Reaſoning from an exact *Similitude of Caſes* is ſo *ſtrong*, that in evidence it *rivals Euclid*'s Method (*Elem.* 6.) *of finding a fourth Proportional, by drawing a Parallel to a Line given*, and *in eaſineſs exceeds* it; which yet no one will deny to be ſuggeſted by *natural Reaſon*.

From this *Example* of a further Diviſion, *appears* firſt, " *How* from " a *Change of Circumſtances*," (or from a Conſideration of ſome Things, which, not being eſſential, are not contain'd in the primary and univerſal Notion of Mankind;) " human Actions of a *new kind* may become " *neceſſary* to the publick Good:" And ſecondly, " *After what manner*, " from ſuch *Neceſſity*, ariſes a *Right*," (antecedent to the Inſtitution of Civil Government,) " to perform ſuch Actions."

And of a Right to Self-preſervation, and Self-defence.

Nor, *upon theſe Suppoſitions*, will there be *any Right to do any thing*, except what right *Reaſon* declares to be *neceſſary to the common Good*, or at leaſt *conſiſtent with it*; of which the *firſt* is therefore *commanded* by Reaſon, the *laſt permitted*, which I ſhall explain more at large in the *Chapter of the Law of Nature*. This, however, I thought proper here carefully to *inculcate*, " That *all Right*, even to the Uſe of thoſe Things, which " are abſolutely neceſſary to every one's Preſervation", (as it is diſtinguiſh'd from the mere *force* of ſeizing thoſe Things, in which Senſe only its Original is here inquir'd into,) " is founded in the Command, or at leaſt " in the Permiſſion, of the Law of Nature," that is, of right Reaſon, pronouncing concerning thoſe things which are neceſſary to the common Good, according to the Nature of Things; and that therefore it *cannot be known*, " That any one has a Right to preſerve himſelf, *unleſs* " *it be known*, " That this will contribute to the common Good," or " That it is at leaſt conſiſtent with it." But if this be the Riſe of our Right to our own Preſervation, our *Powers* will be hereby ſo *limited*, that we may not invade the *equal Rights* of others, nor break forth into a War againſt all; that is, make an Attempt towards the Deſtruction of all.

In ſhort, I *affirm firſt*, " That a *Right*", (diſtinguiſh'd from mere *Power*,) " even to *Self-defence*, cannot be underſtood without Reſpect " had to the Conceſſions of the Law of Nature, which conſults the " Good of all;" and that all ſolid *Arguments*, " by which any one " can claim any Right to himſelf," do *prove*, " That there is ſuch a " *Law*, and that it is at the ſame time of *equal Force* to the Protection " of *others*." But *ſecondly*, ſince the Right to the making ſuch a Diviſion can only be deduc'd from a Care of the common Good, it manifeſt-

consider every thing, I *lose nothing* thereby; nay, by thus acting, I *gain* inward *Strength* and *Pleasure*, and the *Hope* of a plentiful *Return*; which yet, how small soever, can scarce be so small, as what by such Actions I deprive my self of, to bestow upon the Publick. For, if I am consider'd, not only as every one is, *alone*, but also *without* the *Benevolence*, *Peace*, and *Assistance*, of others, I have so very *little*, that I am *not sufficient* to supply my own *Wants*, but am, on all sides, so surrounded with extreme Necessity, that I can hardly make my Condition *worse* by *serving* others, which will be plainly understood by him, who considers the State of Man in a War of all against all, on all sides *unjust*. There is no occasion to *assert* with *Hobbes*, "That such a *War* is *just* "and *necessary*, by means of the *right Reason* of every *particular* Per- "son, judging all things to be *necessary to himself*, before the Establish- "ment of civil Society;" since we may grant to him, that it may be very useful to *consider*, "How great *Evils* may proceed from *uni-* "*versal Injustice*, and the *mistaken Judgments* of any Number of Men, "arrogating each every thing to himself." But this is widely distant from *Hobbes*'s *Error*, who has *taught*, "That the right Reason of all, "living out of civil Society, necessarily leads all into these Evils, so as to "leave to Reason no Power of doing Good, beside what proceeds from "the Authority of civil Government." I, on the contrary, *affirm*, "That it is impossible, that right Reason should teach us to arrogate all "things to our selves only; nay, that it commands us, to agree bene- "volently to make and preserve a Division, by which every one acquires "some Property; and that, as for many other reasons, so also, because it "easily foresees Floods of Evils, that threaten all, and, consequently, "every Individual, upon this one Supposition, that each regarded him- "self only, and with a Desire insatiable arrogated all things to himself." The *two precedent Propositions* prove my Point, if the *Power of each* be consider'd, as *balanc'd* by the *Power of one* other Person only. But the Matter will become yet more evident, if we consider,

3. That *the Power, in any single Person, of hurting others, is far exceeded by the Power of many, or of all, by which they defend themselves, or revenge an Injury*: And, 4. That *the Power of any one, by which he may benefit others, is far exceeded by the Power of Requital, which is in many, or in all.* For *these Considerations* will most strongly *persuade us*, to determine our Powers, how great soever, rather to *benefit*, than to *hurt* others. Nor can it be *imagin'd*, "That the Pow- "ers of *all* will be always so *divided*, that *one* will in this War fight "only with *one*;" and by what Accident soever it happens, that an *unequal* Number of a side engage in the Combat, two against one, for *Instance*, this will carry on the War to the *more certain destruction* of that Person; and, if at first an *equal* Number engage of a Side, they may be reduc'd to an *Inequality* by the Death of one. But thus much seems abundantly sufficient to *prove*, "That the very Powers of Men, whilst they "are suppos'd nearly equal, rather suggest Arguments for mutual Bene- "volence, than for attempting mutual Destruction." It has been already

Brunsmann, De Jure.

Lib. I. Cap. II. § II: Accuratissime autem ea de re scripsit Magistratus, in tractatu suo posthumo, De Imperio summarum potestatum circa sacra, ubi hoc summae potestati Civili rectissime assignat, ita scilicet, ut Imperiori seu Rejentati Competat jus ferendi Constitutiones sacras, exempla Davidis Josaphati, Mosiae, item Constantini, Theodosii, Justiniani; ad eundem diem pertinent ius, Controversias juxta praescriptum alibi in Synodo a se convocata dirimendi, & de Controversiis Episcoporum diem per Appellationis viam cognoscendi etc. Haec Cura in Jure Ecclesiastico nostro Principibus Commendata

INDEX CAPITUM.

Johannis Brunnemanni, JC
De Jure Ecclesiastico
Tractatus Orthumus
elucidans a
Samuele Stryckio, JC.
Francofurti ad Lipsiae
MDCCIX

LIBER III.

De Processu Consistoriali.

CAP. I.
De Jurisdictione & Foro Ecclesiastico.
CAP. II.
De Processu ipso & in specie de Denunciatione & Citatione.
CAP. III.
De Audientia, litis contestatione & Reconventione.
CAP. IV.
De Probatione.
CAP. V.
De Juramentis.
CAP. VI.
De Præsumptionibus.
CAP. VII.
De Exceptionibus & Præscriptionibus.
CAP. VIII.
De Disputatione Partium vel Causæ Conclusione.
CAP. IX.
De Sententia.
CAP. X.
De Appellatione vel Supplicatione.
CAP. XI.
De Executione Sententiarum.

I. N. J.

I. N. J.

QUI SANGVINE SUO REDEMIT ECCLESIAM.

no entry on Tobatio

TRACTATUS DE JURE ECCLESIASTICO

LIBER I.

DE JURE PERSONARUM ECCLESIASTICARUM.

CAP. I.

De Ecclesia ipsa.

SUMMARIA.

1. Ecclesiæ definitio.
2. Homonymia vocis Ecclesiæ.
3. Ecclesia est vel Universalis vel Particularis, vel Particularissima.
4. Alia visibilis, alia invisibilis.
5. Alia pura, alia impura.
6. Quid de Ecclesia tractare sit Theologorum, quid Jureconsultorum.
7. Ecclesiæ Evangelicæ in specie maculæ & vitia.

Ecclesia est coetus hominum per prædicationem verbi & administrationem Sacramentorum, ex mundo ad Regnum Dei vocatorum, & agnoscentium & colentium Deum Creatorem Cœli & terræ, Unum in Essentia, Trinum in personis juxta verbum Dei, quibus etiam promissa est salus æterna propter Christum, quem fide apprehenderunt & secuti sunt.

ſcriptione partes quædam hujus ſummæ poteſtatis etiam Municipalibus Civitatibus tributæ.

X. Cum primum Eccleſia Chriſtianos Imperatores nacta, hi ſuo jure in ſacris uſi ſunt. Produco Theodoſium in ſuo Codice Theodoſiano, & ipſum noſtrum Imperatorem Juſtinianum, qui plurimas edidit Conſtitutiones de SS. Trinitate, de Epiſcopis, de Monachis, & paſſim *lib. 1. Codicis*, maxime vero in Novellis. Audiamus, quid reſpondeat Dn. Revius. Dicit, Imperatorem tantum confirmaſſe ea, quæ jam diu in Eccleſia ab Epiſcopis fuere conſtituta. Sed ne gratis hoc dicatur, peto, ut probetur, omnia ea quæ Juſtinianus in rebus Sacris conſtituit, jam antea ab Epiſcopis fuiſſe conſtituta. Hoc, inquam, eſt probandum ab eo, qui hoc affirmat. Hæc enim exceptio eſt, quam ab Excipiente non ſufficit allegaſſe, ſed probatione opus eſt. Conf. de priſco Impp. Pontificatu Dn. Boſe *in Exerc. Hiſtor. de Pontificat. maxim. Impp. Roman.*

XI. Porro & ex hac ratione Principi Jus Sacrorum adſcribendum: Religioſus cultus multum facit ad tranquillandam Rempublicam, quorſum certe præcipua Principis collimat cura, ut in tranquillo ſtatu ſubditos conſervet. Jam vero dogmata perverſa ſæpe ſunt cauſæ turbarum. Plato, referente Grotio, *d. l.* dixit: piacula illa in Republ. non eſſe ferenda, ſi quis putet, circa vitæ emendationem ſperari poſſe veniam ac gratiam. Quid error Anabaptiſticus dederit damni imperio, nemo ignorat. Sane Principum votum eſt, ut ſubditi non tantum pacifice, ſed etiam quam religioſiſſime vivant. Sunt vicarii Dei in tuenda prima ac ſecunda Legis divinæ tabula. O quam pios, modeſtos, virtuoſos ſubditos haberemus, quam felix ſtatus Reipubl. ſi omnes præſuppoſita fide in Chriſtum ſalvifica, id unice agerent, ut vitam ſuam cum Chriſti vita ex aſſe, quantum fieri poteſt, conformarent. Si hæc omnium vel plerorumque eſſent ſtudia, hæc identidem inculcarentur, & omnes hoc cum Auguſtino perſuaſiſſimum haberemus, *ſummam Religionis Chriſtianæ eſſe, eum imitari, quem colimus*; Si huc omnes deducerentur: quam felix Eccleſia, felix Respubl. eſſet! Hoc autem ut fiat, omnino Principi curandum eſt, cum, uti dictum, vera Religio plurimum conferat, ad vinculum Reip. quod inter parentes & imperantes eſt, arctius con-

Nutzen der Relig. Kults für die Liebe des Staats

continendum, quod prolixe probat Dn. Conring. *de Majeſt. Auctor. circ. Sacr. th. 91. & ſeqq.* unde & ex Pontificiis multi exiſtimarunt, e re Reip. eſſe, ſi Magiſtratus Pontificiam auctoritatem conjunctam teneat, quo omnia, quæ in Republ. aguntur, ab uno capite dependeant; vide citatos ab Azar. Sturz. *de Un. Religion. th. 14. pr.* Conf. Franciſc. Duaren. *lib. 1. de Sacr. Eccleſ. Miniſter. cap. 6.*

XII. Sed hic illud porro declarandum, quod dixi etiam, ſummam poteſtatem, ſeu ſummum imperium ad definiendas controverſas quæſtiones ſe extendere, ubi intelligo quæſtiones novas circa credenda & agenda ſupervenientes, quæ in prioribus Synodis nondum deciſæ, nec motæ; v. gr. circa phraſes, vel ceremonias quando lis ſuboritur; ubi notetur, quod judicium de quæſtionibus ſacris novis, circa fidem obortis, ut & moralibus ſit vel authenticum, & hoc ſolius Dei; vel miniſteriale: & hoc vel publicum, vel privatum: hoc eſt diſcretionis, & ſingulis Chriſtianis competit: Publicum eſt vel definitivum cum Imperio temporali, vel doctrinale ſeu directivum. Conf. Grot. *d. Tract. cap. 5. n. 7.* Ahasverus Fritſchius *ad tract. Ant. Fabri de Relig. reg. l. 2. c. 5. adverb. Ex quibus intelligitur.* Illud penes Magiſtratum, quod convocatis fidelibus peragitur. Hoc eſt penes Miniſterium ſacrum. Et illud judicium pertinet ad Majeſtatem ante Synodum, in Synodo & poſt Synodum. Ante Synodum in convocando; In Synodo in dirigendo & ordinando; Judicium enim ferre poteſt in ipſo Concilio Princeps de rebus, quæ ibi agitantur, & hoc ipſi naturali & divino jure competit, perinde & magis etiam, quam cuivis Laico, qui probare Spiritus jubetur, Dn. Ziegler. *de Jur. Maj. Diſſ. 5. th. 50.* Poſt Synodum, in conſultando & confirmando. Non enim Conciliorum Decreta ex ſe eam auctoritatem habent, ut mox obligent unumquemvis; Sed prius accedere debet Principis Conſultatio, quæ Decreta a Patribus Concilii facta ad regulam S. Scripturæ examinet, ne quid veritati adverſum ſubditis ſuis obtrudat. Poſtea accedit Principis confirmatio, & ita demum obligandi vim Decreta conſequuntur, Dn. Ziegler. *d. l. th. 51. & ſeqq.* Conf. Gerard. Joh. Voſſ. *de Jur. Magiſtrat. in reb. Eccleſ. pag. m. 41.* qui ibi bene concludit: Si Synodi ſæpius falli poſſunt, Magiſtratus iis

jungenda, ita Theologi quoque sana Politicorum Consilia, quatenus verbo Divino non contraria, audire debebant, quo ipso sæpius multa Reip. & Religionis incommoda possent averti. Politicorum autem & Episcoporum in Conciliis suffragia ita distinguit Dn. Ziegler. *d. Disp. 5. de Jur. Maj. th. 50.* quod suffragia Episcoporum dicantur proficisci ex Judicio Prophetico, quia isti sunt Prophetæ & Theologi, & per Scripturas suam de controversis articulis mentem erudite explicare & confirmare possunt: Suffragia autem Politicorum & Laicorum fere a judicio discretivo, quia hi per Episcopos seu Theologos de Sententia Scripturæ informati, verum a falso statim discernunt, & vota deinde pro veritate deponunt, *quanquam & Laicus non minus eruditus in Sacris esse possit, quam alia quævis persona Ecclesiastica.* Hactenus ille: Ideoque & Laicis piis & eruditis suum in talibus relinquendum arbitrium, nec hoc solis Theologis adscribendum.

XXVI. Sed quærat quispiam; annon Imperatores Ethnici ante Constantinum habuerint summum illud in terris jus in Sacra? Et responderem, utique habuisse eos hoc jus; sed actu primo, non secundo, cum legum sacrarum, ex quibus quæstionum decisio pendebat, fuerint imperiti. Eatenus ergo Jus faciebant etiam in Religionis negotio Ethnicorum Impp. decisa, quatenus Juri divino non refragabantur. Quod si huic contrariarentur, nulla erant decreta; non ob id, quod ab Ethnico Imp. sed quod ab ignaro Sacrarum literarum ex errore quasi lata. Sane si Episcopis delegassent jus cognoscendi, sibi reservassent jus definiendi, aut si de regulis Monachorum cognoscere & decernere voluisset imperator, v. g. ne Decuriones, ne Curiæ adscripti, ne rationibus reddendis obnoxii, in monasteria ac claustra reciperentur, statuere utique de his, ac aliis rebus, ipsi etiam Gentiles potuissent. Pauli Samosateni causa ab Aureliano Imperatore Ethnico decisa, & statutum, non defendendum esse ipsum in Episcopatu Antiocheno, qui a Christiana Religione, & veterum cultu, immane quantum desciverat. Æquum hoc judicium. Archelaus Episcopus contra Manetem disputavit coram Marcello, viro illustri, judice, & ejus Adsessoribus omnibus gentilibus. Athanasius aliique pii Antistites apud Constantium & Jovianum

num, aversiores a vera fide Principes causam τῆς ὁμοουσίου agere non dubitarunt. Ipse Apostolus Paulus *Actor. 24.* coram Felici, Romani Imper. locumtenente de Religione accusabatur, & se defendebat, imo tandem in eadem causa ad Imp. Ethnicum appellabat. Quæ & alia exempla retulit Grotius *d. tr. cap. 5. p. 104. & seq.* ubi ad Calvini Epistolam se refert, qui a Francisco Galliæ Rege de Religionis causa integram cognitionem postulavit, rem clamans dignam Regis Tribunali.

XXVII. Sed si jam in specie loquamur de Principibus, de Regibus Romano-Catholicæ Religioni addictis, videntur hi summam hanc potestatem in Sacra Pontifici Romano ex parte cessisse, & ita jam, quod sibi competebat, renunciasse. Cum autem hæc renunciatio ex errore facta, utpote quod credebant, Pontifici, & non sibi, hoc potestatis esse datum, detecto errore, salvus ipsis ad jura sua erit regressus. Hinc etiam nonnulli, præcipue Rex Galliarum, multa sibi reservavit. Sic in Gallia Ecclesiasticis bonis imponuntur Tributa; ex illorum proventibus exiguntur decimæ: Beneficia Ecclesiastica ipse Rex confert, a Prælatis Homagium exigit, & ubi quid circa Ecclesiam reformandum, ipse Principes & Prælatos suos convocat, nec prius Pontificis auctoritatem ac consensum impetrat. Hinc nec in Gallia Censura Pontificis Romani effectum habet, nisi prius a Rege approbata, quod moderni Regis Sanctione repetitum A. 1665. *Conf.* Joh. Bedæus *de Jur. Reg. c. 7.*

XXVIII. Illi autem Principes, qui Pontificis potestatem in Sacris non agnoscunt, summum imperium in Sacra hodieque retinent, eoque merito utuntur. Et præsertim Evangelici Principes ac Status Imperii duplici jure hoc habent: 1. dum prisco jure jura Principis habuerunt antiquitus. 2. dum illa potestas fiduciario quodammodo jure illis concessa in Pacificatione Augustana. Dum enim a Principibus olim summa potestas Sacrorum in Episcopos translata, ita, hac Episcoporum jurisdictione sublata, reditur ad Principes. Conf. quæ dicta superius §. 9. Principi ergo jus in Sacra competit & quidem disponendi non tantum circa externam disciplinam, sed etiam decidendi emergentes de quibusdam capitibus contro-

§. 10. Was die Excommunication oder den [illegible] belanget, so hat das Wort Bann unterschiedene Bedeutungen, [illegible] len wird es vor eine Geld-Straffe genommen, bißweilen [illegible] wissen District, zu Zeiten vor die Reichs-Acht, und was in [illegible] dern, besonders in Sachsen, durch den Bann in denen Gerichten [illegible] deutet wird, zeiget Herr Ludovici in Criminal-Process pag. [illegible] Hier verstehen wir darunter nichts anders, als die Kirchen-[illegible] Es bestehet derselbe in Denegirung gewisser Dinge, die einem [illegible] als einem Mit-Gliede einer gewissen Gemeinde zukommen. Es war [illegible] selbe schon bey denen Heyden bekant. Also wurden [illegible] andere Ubelthäter von dem Tempel ausgeschlossen. Und wenn [illegible] fert wurde, ließ man durch einen Herold ausruffen: Wer unrein [illegible] der mache sich hinweg: Procul hinc, procul ite profani!

§. 11. Es war derselbe auch bey denen Jüden gebräuchlich, [illegible] aber nicht eher als entweder nach der Babylonischen Gefängniß, [illegible] erst zu denen Zeiten der Maccabäer aufgekommen, indem er bloß [illegible] wegen Mangel der Gerichtbarkeit eingeführet worden ist. Seldenus de Synedr. Ebræor. L. 1. c. 7. 10. 11. Er bestunde in einer Beraubung des Rechts der Gemeinschafft, welche entweder in einer versöhnlichen und sichtbahren bestanden, die den Gottes-Dienst oder weltliche Händel oder alle beyde zugleich angegangen, und denjenigen widerfuhr, die gesündiget hatten, oder die man wenigstens vor Sünder hielte, durch welche Beraubung sie von der Gesellschafft abgesondert wurden: Man brauchte auch darbey gewisse Verwünschungen, doch dergestalt, daß nachdem sie sich gebessert, sie von allen wieder loß gezehlet werden konten. Seldenus c. l. p. 71.

§. 12. Es hatten die Jüden zweyerley Bann, den grossen und den kleinen Nidui und Cherem. Seldenus cit. loc. Andere machen aus dem Nidui und Schammata zweyerley, und also dreyerley Arten des Jüdischen Bannes. Sam. Basnage Tom. II. Annal. Diss. 1. §. 6. Es scheinet aber, als wenn man diese beyde zu dem kleinen Bann zehlen könne. Derjenige, so in den kleinen Bann kam, konte mit niemand umgehen, als mit seinen Weib und Kindern, und muste allezeit ein Raum von 4. Schuhen zwischen ihnen bleiben. Und zwar dauerte dieser 30.

Tage, spührte man inzwischen keine Besserung, so wurde er verlängert. Er durffte sich auch währender dieser Zeit nicht waschen, nicht seine Todten begraben u. d. g. Verstarb er in dem Bann, so legte man auf dessen Grab einen Stein, zum Zeichen, daß er die Steinigung verdienet habe. Seldenus de Jur. Nat. & Gent. Sec. Discipl. Ebræor. L. 4. c. 8. Und weil derselbe aus Mangel der Gerichtsbarkeit eingeführet war, so scheinet es, daß man sich dessen bedienet, wenn einer wieder die göttlichen Gesetze gehandelt hatte. Seldenus c. l. erzehlet 24. Ursachen. Basnage cit. l. aber meynet, daß er nur um zwey Haupt-Ursachen statt gehabt habe, nehmlich wegen Geldes, und der Epicurerey. Jener sey gebrochen worden, wenn einer die Bezahlung, so ihm gerichtlich wäre auferleget worden, nicht habe thun wollen; Die Epicurerey aber habe sehr vieles unter sich begriffen.

§. 13. Es konte ein jeder den Bann sprechen, und zwar nicht nur, wenn man wachte, sondern auch im Traum. Jenes geschahe entweder gerichtlich von dem Synedrio, oder von einer jeden Privat-Person. That es aber ein solcher ohne rechtmäßige Ursachen, so muste er dafür wieder in dem Bann seyn. Ehe man einen in Bann that, muste er zuvoro gewarnet werden, fand man nun binnen sieben Tagen bey ihm Reue, so konte der Bann, nicht statt finden. Seldenus de Synedr. p. 75. Der Bann im Traum soll auf diese Art geschehen seyn: Wenn einem träumete, er würde in den Bann gethan, so befande er sich auch darinnen, und hatte derselbe seine Krafft und Würckung, er mochte die Person, so den Bann sprach, kennen oder nicht. Denn sie bildeten sich ein, daß dergleichen ein göttlicher Befehl wäre. Träumte einem, daß er von einem unbekannten wäre in Bann gethan worden, so muste ihn der Vornehmste aus dem Synedrio davon loß machen. Die besondern Gebräuche und Meynungen so sie dabey hatten, erzehlet Seldenus de Synedr. L. 1. c. 7.

§. 14. Es soll auch bey denen Jüden noch ein besonderer Bann gewesen seyn, da einer nur von etlichen vor einen in Bann gethanen, angesehen wurde. Nemlich, wenn der Lehrmeister einen mit dem Bann belegte, so hielten ihn auch die Schüler vor einen Gebannten. That aber ein Schüler den andern in Bann, so wurde er von dem Lehrmeister davor

davor nicht angesehen. War einer von dem Fürsten mit dem Bann beleget, so hielten ihn alle Israeliten vor einen Gebannten. War es aber von dem Volck geschehen, so durffte ihn der Fürst eben davor nicht halten. Seldenus. c. l. p. 76. seqq.

§. 15. Wann einer 30. Tage in dem kleinen Bann gestanden hatte, und er suchte sich nicht davon loß zu machen, so wurde er vom neuen damit beleget, und noch 30. Tage Frist gegeben, waren aber auch diese verflossen, und er hatte sich davon nicht befreyet, so wurde der grosse Bann gesprochen. Bey diesen wurde er mit starcken Verwünschungen beleget, und sollen die Worte so gelautet haben: N. N. sey verflucht oder verwünscht, und sey allen ein Abscheu. Es sey ihm alles böse gewünschet, und jedermann sondere sich von ihm ab. Seldenus cit. l. p. 77. und de J. N. & G. L. 4. c. 8. Ein solcher wurde aller menschlichen Gesellschafft beraubet, es durffte niemand mit ihm umgehen, noch sich zu ihm nahen, sondern man konte ihm bloß die nöthige Nahrung reichen. Es wurde ihm eine besondere kleine Hütte gebauet, worinnen er sich aufhalten muste. Wenn jemand sich zu ihm genahet, oder mit ihm gegessen und getruncken, oder näher als vier Schuh bey ihm gesessen hatte, der wurde mit gleicher Straffe beleget. Seldenus in J. N. & G. L. 4. c. 8.

§. 16. Dergleichen Gebannten aber wurden von dem Gottes-Dienst nicht ausgeschlossen, indem es nur eine Art der bürgerlichen Straffe war. Man kan derowegen auch denselben nicht als eine Kirchen-Censur ansehen. Seldenus de Synedr. p. 125. seqq. Also war ihnen erlaubet das Pascha zu halten. Basnage c. l. Diss. II. §. 2. Sie konten auch wiederum von demselben loß gezehlet werden, wodurch sie zum Genuß ihrer vorigen Rechte kamen. Die gewöhnliche Formul der Loßzehlung war diese: Du bist hiemit loß gezehlet, und die Sache ist dir vergeben; war er aber abwesend, so hieß es: Es wird der N. loßgezehlet, und die Sache wird ihm vergeben. Seldenus c. l. p. 122. Ehe aber dieses geschehen konte, muste er Reue von sich spühren lassen. Welche zweyerley gewesen seyn soll: Eine Sacramentirliche und Bürgerliche von welcher letztern hier nur die Rede ist. Seldenus p. 134. Die Macht einen von dem Bann loß zu zehlen, war unterschiedenen mitgetheilet.

Es

Es konte auch von dreyen hierzu erwehlten Männern geschehen, oder von einem Richter, der die Macht der gedachten drey Männer auf sich hatte; Zuweilen aber wurden zehen Personen erfordert. Die Priester aber hatten, was die Befreyung von dem Bann anbetrifft, gar kein Vorrecht. Seldenus c. l. p. 121.

§. 17. Gleichwie nun die ersten Christen aus denen Jüden waren, und also gar viele Jüdische Gebräuche beybehalten hatten, so meynet man, das sich auch unter diesen der Bann befunden habe. Also führet Grotius ad Luc. VI, 22. denselben aus dem Jüdenthum her, und Seldenus will beweisen, daß zu der Apostel Zeiten, kein anderer als der Jüdische Bann unter denen Christen wäre gebräuchlich gewesen. Und zwar (wie ich anderwärts schon erinnert habe) meynet man, daß Christus denselben Matth. XIIX, v. 15. seqq. befohlen habe. Den Grund dieser Meynung suchet man in denen Worten: Haltet ihn vor einen Heyden und Zöllner. Allein wie will sich dieses auf den Bann reimen, denn die Heyden konten ja von denen Jüden nicht in den Bann gethan werden. Und das Zöllner-Amt war nicht nur eine ansehnliche Bedienung, sondern auch die Zöllner stunden ja nicht unter denen Jüden. Es saget derowegen Niemeier in Tr. de discipl. Eccles. Diss. I. §. 17. p. 13. gantz recht: Die Worte, einen vor einen Heyden und Zöllner halten, scheinen nicht directe den Bann anzuzeigen. Ein Heyde, weil er mit der Synagoge nichts gemein hatte, konte zur Straffe darvon nicht abgesondert werden, man konte auch nicht sagen, daß er sich ausser der Synagoge befände. Die Zöllner aber, wenn man solche denen Heyden entgegen setzet, waren Jüden, und auch nicht ausser der Synagoge, denn sie durfften in den Tempel kommen. Luc. XIIX, 10. Und Johannes selbst, da er sie tauffte, saget nicht, daß sie solten von dem Zöllner-Amt abstehen, sondern er gebiethet ihnen nur die Billigkeit zu beobachten.

§. 18. Man will auch die Macht in Bann zu thun aus denen Schüsseln des Himmelreichs, welche Christus Petro und andern Aposteln gegeben, herleiten, indem die Worte: Was ihr auf Erden binden werdet rc. so gleich auf diese folgen: Halte ihn vor einen Heyden und Zöllner. Nun ist man zwar wegen Erklährung dieser

Worte nicht einig, es mag aber seyn wie es will, so können sie doch ohnmöglich von dem Bann verstanden werden. Wie solches von Vitringa de Synagog. vetere. L. 3. P. 1. c. 16. und Seldeno de Synedr. Ebræor. L. 1. c. 9. zur Genüge ist ausgeführet worden. Andere wollen aus der Macht Sünde zu behalten, welche Christus denen Aposteln verliehen hatte, den Kirchen-Bann herleiten. Aber auch daran zweiffle ich sehr, indem diese Krafft denen Aposteln alleine ist eigen gewesen. Sie hat auch eine gantz besondere und ausserordentliche Würckung gehabt, die sich niemand in denen folgenden Zeiten hat zueignen können. Und wenn dieses darunter verstanden würde, warum hat man denn nicht in denen ersten dreyen Seculis die Macht in Bann zu thun, aus diesen Worten Christi herzuleiten gesuchet? Ausser diesen will man auch den Bann in denen Brieffen derer Aposteln gefunden haben, und absonderlich diejenigen Oerter angemercket wissen, wo das Wort Anathema stehet. 1. Cor. XVI, 22. Galat. I, 8. Indem durch dieses viele den Bann, ja noch vielmehr, als was der grosse Jüdische Bann gewesen, verstehen. Nun kan man zwar nicht leugnen, daß in denen folgenden Zeiten, das Wort Anathema also ist erklähret worden; Man findet aber doch auch, daß man einen Unterscheid unter dem Bann und Anathema gemachet hat. c. ult. C. 3. q. 4 c. notandum C. 24. qu. Ziegl. ad Lanzell. J. J. C. Lib. 4. tit. 13. p. 2162. Ob es aber diese Bedeutung zu der Apostel Zeiten gehabt habe, ist eine andere Frage.

§. 19. Denn das Wort Anathema heisset nach dem Jüdischen Verstande nichts anders als eine Verwünschung, Vertilgung, welchen Verstand man auch bey denen 70. Dollmetschern antrifft. Daß aber Paulus den Bann darunter verstanden habe, kan man nicht zugeben. Indem der Bann wieder niemand kan gesprochen werden, als der ein Glied der Kirche oder der Gemeinde ist. Wie solte also Paulus die Engel in den Bann haben thun können. Ja auf solche Weise hätten alle Heyden in den Bann gethan werden müssen, dieweil ausdrücklich stehet: Wer JEsum Christum nicht lieb hat, der sey verflucht. Sondern ich glaube, das die Meynung des Herrn Basnage cit. l. Diss. 1, §. 7. gegründet sey, wenn er das Wort Anathema also erklähret:

Das

Das Wort Anathema bedeute nichts anders als das erschröckliche Gerichte GOttes wieder die Gottlosen, daß sie einem entsetzlichen Ende unterworffen, andern dadurch ein Schrecken einzujagen, und im §. 8. fähret er fort; Paulus setzet auf das Wort Anathema das Wort Maranatta, welches Syrisch, und so viel bedeutet, als der HERR kömmt! anzuzeigen, daß die Jüden, weil Syrisch ihre Mutter-Sprache, dadurch angedeuret wurden. Maranatta gehöret also nicht zur Verwünschung sondern zur Ankündigung, gleich als stünde der Herr schon da, die Jüden zu bekriegen. Er kommt, siehe er kommt, will er sagen, der grosse Richter des Erdbodens, damit er die Bösen, die den Heyland beständig verfluchet, mit Schwerdt, Flammen und Erwürgung vertilge. Es ist also nicht zu zweiffeln, daß das Wort Anathema ein schröckliches Ende andeute. Dergleichen wünschte sich Paulus, als er vor seine Brüder verlangte Anathema zu seyn, gleichsam als ein Opffer, dessen zur Hülffe von nöthen, auf dessen Kopf der Fluch bereits zu kommen schiene.

§. 20. Es soll auch der Bann unter den Worten: Dem Satan übergeben, verstanden worden seyn. 1. Cor. V, 1. 5. 1. Tim. I, 20. Wie man denn diese Erklährung nicht nur bey einigen derer Alten antrifft, sondern es stimmen auch darinnen viele derer Catholicken überein. Ambrosius L. 1. de pœnit. c. 12. Hieronymus in Comment. ad 1. Cor. V. Baronius in Annal. Anno 57. n. 11. Du Pin de discipl. Eccles. p. 246. und Fecht in Tr. de Excommunicatione. Ich mag aber die Sache an allen Orten betrachten, so finde ich keine Ursache, warum ich nicht denenjenigen beyfallen solte, die diese Ubergebung von Kranckheit und andern Leibes-Plagen verstehen. Und will ich deßwegen die Worte des Herrn Basnage cit. l. Tom. II. p. 476. §. 4. anführen. Es ist nicht allein (spricht er) eine geistliche Straffe durch den Bann dem Blutschänder wiederfahren, sondern auch eine leibliche, durch den Teuffel, damit er also an seinen Kräfften geschwächet, zur Keuschheit und Frömmigkeit gebracht würde. Die Züchtigung zeiget Paulus mit den Worten an: Ich habe beschlossen, ihn dem Satan zu übergeben, welche Züchtigung er wieder erlassen, als der Kranke gesund worden,

mit ihm zu schaffen haben. Geschahe es nun, daß solches nachmahls die gantze Gemeinde gut geheissen, so wurde aus dieser Absonderung der rechte Bann. Es haben also diejenigen unrecht, welche den heutigen kleinen Bann daraus erzwingen wollen, denn dieser ist erst in denen neuern Zeiten aufgekommen.

§. 27. Die Würckung des Bannes bestunde hauptsächlich in der Ausschliessung von dem Nachtmahl des Herrn. Denn in dessen Gemessung bestunde das vornehmste Kennzeichen der Gemeinschafft, doch war der Gottes-Dienst ihnen deswegen nicht verbothen. Aber zu denen Zeiten des Cypriani bekahm der Bann gantz eine andere Gestalt. Man nennte die ausgeschlossenen Feinde Christi. Die Bischöffe fingen an, denselben mit der Todes-Straffe zu vergleichen, und nennten ihn ein geistliches Schwerdt, welches nichts anders als die höchste Gerichtbarkeit in Kirchen-Sachen anzeiget. Und darf man sich also nicht wundern, daß man diesen immer weiter und weiter extendiret hat.

§. 28. Da die Obrigkeit Christlich worden ist, und sich der Kirche anzunehmen angefangen hat, hätte der Bann gantz und gar aufgehoben werden sollen. Jo. le Clerc in histor. Eccles. Sec. I. & II. ad A. 196. §. 8. p. 804. Allein die Sache kehrte sich just um, und der Bann bekam noch ein viel grösseres Ansehen. Doch war die Geistlichkeit so schlau, daß sie es nicht auf einmahl that, sondern es geschahe nur alles nach und nach. Man erfand besondere Formuln des Bannes, die öffters recht GOtteslästerlich waren. Synesius Cyrenensis Epist. 79. Man bekennete frey, daß der Bann nichts anders als eine bürgerliche Straffe sey, indem man denselben mit der Todes-Straffe vergliche. Man führte viele Ceremonien dabey ein. Zu Zeiten plapperten sie den 108. Psalm, damit der Verbannte derjenigen Flüche theilhafftig würde, welche in demselben enthalten. Und verdienet die Bann-Formul, so in denen Decretis Burchardi und Ivonis befindlich, hieher gesetzt zu werden, welche also lautet: Weil wir der *Canonis*chen Verordnung und unserer Väter Exempel folgen, wollen wir folgende Verletzer der Kirchen, nehmlich Räuber und Todtschläger N. im Nahmen des Vaters-Sohnes und Krafft des heiligen Geistes, ingleichen aus bischöflicher Gewalt, so durch *Petrum* den vornehm-

nehmsten unter denen Aposteln von GOtt gegeben worden, von dem Schooß der Mutter der Kirchen absondern, und mit dem immerwährenden Fluch belegen. Sie seyn verflucht in der Stadt, verflucht auf dem Felde, verflucht seyn ihre Scheuren, verflucht ihr Überbleiben, verflucht die Frucht ihres Leibes, und die Frucht ihres Landes. Verflucht seyn sie, wenn sie eingehen, verflucht, wenn sie ausgehen, sie seyn in ihren Wohnungen verflucht, auf dem Feld flüchtig, es kommen alle die Flüche über sie, so GOtt durch Mosen über das Volck, so die Gesetze übertreten würde, zuschicken, gesaget hat. Sie seyn *Anathema*, *Maranatha*, d. i. Sie sollen untergehen in der andern Zukunfft des HErrn. Kein Christ soll sie grüssen, kein Aeltester soll sich unterstehen mit ihnen die Messe zu halten, oder ihnen die heilige *Communion* zu reichen. Sie sollen ein Esels-Begräbnüß haben, und auf der Erden als ein Mist-Hauffen geachtet werden. Und wie diese Lichter, die wir aus unserer Hand werffen, heute ausgelöschet werden, so werde ihr Licht in alle Ewigkeit verlöschet, es sey denn, daß sie zur Erkänntnüß kähmen, und der Kirche GOttes, welche sie beleidiget, durch Besserung und rechte Busse wieder aussöhneten.

§. 29. Man fieng unter der Christlichen Obrigkeit an zu verbannen nicht nur Personen, sondern auch Sachen, nicht nur lebendige, sondern auch todte, nicht nur privat-Personen, sondern auch die höchste Obrigkeit selbsten. Denn wem ist das Unternehmen Ambrosii unbekant (S. Theodoretum in Histor. Eccles. L. V. c. 17. 18. Sozomenum in Hist. eccles. Lib. VII. c. 24. Ruffinum in histor. Eccles. L. 2. c. 18. Rechenbergium in Diss. histor. politic. P. II. Diss. 10. u. a. m.) Das Exempel Chrysostomi, welcher der Käyserin Eudoxiæ den Eingang zur Kirche verbothe Baronius in Annal. ad Ao. 401. Nicolaus I. that Lotharium in Bann, und Henricus IV. V. und andere Käyser mehr musten diesen Donnerschlag des Bannes empfinden, biß endlichen die Fürsten anfiengen klug zu werden, also, daß man sich heutiges Tages dafür gar nicht mehr entsetzet. Inzwischen hat sich die Geistlichkeit durch diese Mittel des Bannes grosse Güther und

und Ansehen zu wege gebracht, und wer daran zweiffelt, der beliebe nur die Capitularia regum Franc. beym Baluzio und zwar L. 5. cap. 42. Lib. 6. cap. 130. L. 7. cap. 330. anzusehen. Absonderlich da die Clerisey so unverschämt war, sich derselben um geringer Ursachen willen zu bedienen, z. E. auf den Concil. Matisconens. II. c. 15. ist in VI. Sec. dieser Schluß abgefasset worden: Wenn ein Weltlicher reitet, und deßgleichen ein Geistlicher, soll der Weltliche den Teckel von dem Kopffe nehmen, und den Geistlichen auf das freundlichste grüssen. Gehet aber der Geistliche zu Fuß, und der Weltliche sitzet zu Pferde, soll er alsobald absteigen, und dem Geistlichen die gebührende Ehre durch einen freundlichen Gruß erweisen: damit GOtt, der die rechte Liebe ist, sich über beyde erfreue, und beyde in seine Liebe aufnehme. Wer aber dieses, so doch aus einem Trieb des heiligen Geistes geordnet worden, nicht beobachtet, soll von der Kirche, als die er durch Verachtung ihrer Diener verunehret, so lange es dem Bischoff beliebet, ausgeschlossen seyn.

§. 30. Man war über dieses nicht zu frieden, die Menschen in Bann zu thun, sondern die unvernünfftigen Thiere waren auch davon nicht befreyet. Man gab ordentliche Reguln, wie der Proceß wieder sie anzustellen. Von welchen beym Jo. Thoma in Tr. de noxa animalium und Herrn Thomasio ad Lanzell. Instit. Lib. IV. tit. 13. not. 473. p. 2188. seqq. kan nachgelesen werden. Und ist es sehr wahrscheinlich, daß die Clerisey durch dergleichen Fratzen nichts anders als ihr Interesse zu befördern gesuchet hat. Denn da auch die Bestien vor dem Bann erschröcken solten, so muste er allerdings eine Göttliche Krafft und Würckung haben. Siehe Basnage dans l'histoire des Juifs L. 5. c. 18. §. 20.

§. 31. Man hat angefangen den Bann in den grossen und kleinen einzutheilen. Durch diesen, will man die Leute bereden, würde nur die Besserung des Sünders gesuchet, damit er dadurch von seinen Sünden gereiniget und von der ewigen Strafffe befreyet würde. Er schlüsse auch eines nicht gäntzlich von der Versammlung der Gläubigen aus, sondern die Kirche schlösse dennoch einen solchen in ihr Gebet ein. Der grosse

grosse Bann aber ergienge wieder diejenigen, so gantz und gar verkehret wären; Das vornehmste Absehen wäre dabey, das Heyl und die Wohlfarth der Kirchen, von welcher ein solches unnützes Glied abgeschnitten werden müste, damit nicht ein wenig Sauerteig den gantzen Teig verderben möchte. Du Pin de Discipl. Eccles. p. 294. Weil nun zur Genüge bekant ist, daß durch die Kirche niemand anders als die Clerisey ist verstanden worden, so siehet man, daß es ein treffliches Mittel gewesen ist, die Layen dahin zu bringen, daß sie nach der Layer der Geistlichen tantzen musten. Denn das war der Endzweck, wie solches selbsten der gelehrte Paulus Sarpius in dem Tr. des benefices §. 20. bekennet. Und wenn die tägliche Experienz nicht noch heutiges Tages zeigte, wozu der Aberglaube einen Menschen bringen kan, so solte man sich nicht ohne Ursache wundern, wie es möglich gewesen, daß grosse Herrn der Clerisey so viel haben einräumen, und sich selbsten zu derselben Sclaven machen können.

§. 32. Ausser diesen findet man bey denen Canonisten noch eine andere Eintheilung. Nemlich der Bann geschähe entweder von dem Canone, oder von dem Richter, oder besser zu reden, der Bann würde entweder von denen Rechten, oder von dem Richter gesprochen. Jenen könte ein jeder Bischoff oder Pfarrer aufheben, wenn die Absolution nicht dem Obern vorbehalten. Der Bann, so von Menschen gesprochen würde, sey entweder allgemein, da man denselben fällt, ohne das man weiß, wer etwas verbrochen, oder besonders auf diese oder jene Person gerichtet. Von dem allgemeinen Bann könne ein jeder absolviren, der die Macht habe von dem Bann, so die Rechte gefället, loßzuzehlen. Von dem besondern könne es ordentlicher Weise niemand thun, als der ihn gesprochen, oder seine Nachfolger, oder der Obere, oder derjenige, dem die Sache aufgetragen worden. Herr Thomasius ad Lanzell. Instit. L. IV. not. 128. Andere meynen: Das Urtheil des Bannes sey entweder schon gesprochen, oder es solle erst noch gesprochen werden. Denn sie glauben, daß solche Fälle sich ereignen könten, da einer also sündigte, daß es keines Bann-Spruchs bedürffe, sondern die Missethat hätte denselben schon bey und auf sich. Bey einigen Missethaten aber wäre es nöthig, daß der Bann erst von dem Richter

die Absetzung zu gewarten. 25) Der, so mehr als eine Frau hat. c. 19. C. 24. q. 3. 26) Der, welcher einen Unwürdigen auf den GOttes-Acker leget. 27) Derjenige, so einen Fürsten schmähet und ihm übel begegnet. 28) Die sich in denen Circensischen Spielen mit gebrauchen lassen. 29) Die auf den Bret spielen. 30). Die Comœdianten. 31) Die Sterndeuter. 32) Die Wucherer. 33) Die, so die Predigten nicht besuchen. Denn wer nur drey Sonntage nach einander nicht in die Gemeinde kahm, hieß nach dem Eliberitanischen Concilio c. 21. ein Verächter. Andere haben verordnet, daß wer unter währender Predigt aus der Kirche ginge, in dem Bann seyn solte. Andere Ursachen zu geschweigen.

§. 39. Wenn man fraget, wem die Macht zukomme einen in den Bann zu thun, so giebet man die Regul: daß, wenn es ordentlich zuginge, so könne kein Niedriger den Bann wieder einen Höhern sprechen. Du Pin de Discipl. Eccles. c. I. p. 278. Ehe zu dem Bann geschritten wird, ist eines der nothwendigsten Stücke, daß man den Sünder zu erinnern und zu vermahnen suche. Welches die Canonisten aus der heiligen Schrift beweisen wollen. Du Pin cit. l. p. 262. Es muß aber dieselbe nach der Verordnung des Innocentii III. in Gegenwart anderer Personen als Zeugen zu dreyen mahlen und zu unterschiedenen Zeiten geschehen. c. 48. X. de Sent. excomm. c. 9. eod. in 6. Und zwar hat man dieses aus dem bürgerlichen Process genommen, wenn also von der dreymahligen Erinnerung geredet wird, so sehen sie auf die gerichtlichen Citationes, doch halten sie dieselbe nicht vor nöthig, wenn die Missethat notorisch ist, welche Meynung zu vielen Mißbrauch Gelegenheit gegeben hat. Es ist auch von dem Pabst Leo den Grossen verordnet worden, daß man keinen in den Bann thun solle, es sey dann die Sache vorhero untersucht worden. Welches man auch schon vor Alters beobachtet hatte, wie ich bereits oben gemeldet habe. Und findet man von diesem Gebrauch noch die Spuhren in dem IX. und X. Sec.

§. 40. Es halten zwar einige Canonisten davor, daß der Bann nur wegen begangenen Todt-Sünden statt finden könne. Aber aus dem, was ich bißhero angeführet habe, siehet man zur Gnüge, daß der Bann

Bann auch in solchen Verbrechen, die nur wieder die äusserliche Zucht sind, ergangen ist. Die Vernünfftigsten unter ihnen sind auch der Meynung, daß man bey Vornehmung des Bannes nicht auf die Grösse der Sünden, sondern ob grosse Gefahr daraus entstehen könte, sehen müsse. Deswegen wollen sie auch in unbekannten Sünden denselben nicht verstatten. Du Pin. cit. loc. p. 270. und c. 11. Dist. 32. Aus diesen siehet man zugleich, daß der Bann wegen künfftiger Missethaten wieder niemand könne gefället werden.

§. 41. Sonsten aber ist kein Mensch, er mag so groß und vornehm seyn als er will, nicht einmahl Könige, Fürsten und hohe Häupter ausgenommen, von der Straffe des Bannes befreyet. Nun sind zwar deswegen die päbstlichen Scribenten selbsten nicht einerley Meynung, und zwar urtheilet der Gelehrte Du Pin darvon noch am allerbescheidesten. Denn er hält davor, daß zwar der Bann wieder hohe Potentaten allerdings statt haben könne, doch müste solches nur Geistliche, nicht aber leibliche Würckung nach sich ziehen; Man müste sie nicht ihres Reichs und ihrer Länder verlustig erklähren, nicht die Unterthanen des Gehorsams erlassen u. s. w. Doch meynet er auch dabey, es wäre nicht rathsam, grosse Herrn in den Bann zu thun de discipl. Eccles. Diss. 7. und Diss. 3. Viele von denen Protestantischen Scribenten sind nicht einmahl von dieser Bescheidenheit. Also bekennet der sonst Gelehrte Sam. Basnage in Annal. Tom. II. Diss. 3. §. 10. öffentlich, daß Könige und Fürsten allerdings mit dem Bann können beleget werden. Brunnemann ist der Meynung, daß der Bann nicht nur etwas fürtreffliches sey, sondern diejenigen Potentaten hätten wohl und löblich gehandelt die sich der Kirchen-Zucht als geduldige Schaffe unterworffen. Und da der Herr G. R. Thomasius: in dem Bedencken über die Frage, wie weit ein Prediger gegen seinen Landes-Herren, welcher zugleich *Summus Episcopus* mit ist, sich des Binde-Schlüssels bedienen könne, gezeiget hat, daß es etwas abgeschmacktes sey, wenn man einen Fürsten in den Bann thun wolte, so haben viele Theologische Ketzermacher dieses gar nicht verdauen können; Absonderlich aber hat sich der ungezogene und unvernünfftige Orthodoxe Sebastian Edzard in einem besondern Tractätgen unter dem Titul: Vertheidigung

mahnete er sich aller Bescheidenheit zu gebrauchen, ob er gleich eine gerechte Sache hätte. Inzwischen bekahm Beza die Theses des Erasti von dem Bann zu lesen, und weil seine Gegener nichts darwieder geschrieben hatten, vielleicht weil sie den weltlichen Arm erwarteten, oder sich fürchteten, die Obrigkeit möchte sich in diesem Stück der Geistlichkeit nicht unterwerffen, also stiffteten sie den Bezam an, den Erastum zu wiederlegen, welches er auch that. Erastus richtete auch seine Theses etwas anders ein Erstlich waren es 100, nachmahls wurden derselben 75. Im Jahr 1569. vertheydigte er sich wieder Bezam. Die Schweitzerischen Theologi fielen dem Erasto bey, gaben aber doch beyden Theilen den Rath ihre Schrifften durch den Druck nicht gemein zu machen, es finge auch die Sache unter beyden Partheyen etwas an zu ruhen, Zwischen dem Oleviano und Neusero aber wurde die Sache schärffer getrieben. Also, daß Neuser und Sylvanus endlichen gar zur Desperation gebracht wurden. Denn Neuser wurde vom Pastorat abgesetzet, und nur zur Verrichtung der Früh-Gebete gezogen. Darüber wurde Neuser erhitzt; um sich also zu rächen, sponne er mit Sylvano etwas übles an, es würde aber entdeckt, Sylvanus, verlohr den Kopff, Neuser aber entflohe zweymahl und wurde ein Türcke. S. Dissertations historiques sur divers sujets. Den Erastum suchte man als einen Arrianer verhast zu machen, und ihm das Abendmahl viele Jahre zu versagen, biß er endlich von Heydelberg hinweg und nach Basel ging. Daselbst wurde er im 60. Jahr Professor und starb A. 1583. Bey seinen Leb-Zeiten kamen seine Schrifften von dem Bann nicht zum Druck. Es hat sich auch bey herausgebung derselben weder der Editor gemeldet, noch daß der Ort oder der Nahme des Buchdruckers ist hinzugefüget worden. Es kam des Erasti Werck aber A. 1589. in Quart heraus, unter dem Titul: Explicatio quæstionis, utrum excommunicatio, quatenus religionum intelligentes & amplexantes a Sacramentorum usu, propter admissum facinus arcet, mandato nitatur divino, an excogitata sit ab hominibus, Auctore Clariss. Viro Thoma Erasto D. Medico, Opus nunc recens ex ipsius Autoris avtographo erutum, & in lucem, prout moriens jusserat, editum. Ad operis calcem adjectæ sunt Clarissimorum aliquot Theologorum Epistolæ, partim

Pesclavii 1589

tim ad ipsum Autorem scriptæ, partim ad alios, quibus suum rogari, hac de re judicium & sententiam proferunt. Pesclavii apud Baocium Sultareterum. Beza lebte noch dazumahl, und gab A. 1590. sein Werck von dem Bann heraus, dessen Titul ist: Tractatus pius & moderatus, de vera excommunicatione & Christiano Presbyterio jam pridem pacis conciliandæ causa Cl. V. Th. Erasti D. Medici centum MSS. thesibus oppositus, & nunc primum cogente necessitate editus, Theodoro Beza, Vedelio Autore Er bekennet darinnen, daß Erastus ein rechtschaffner Mann gewesen sey, den er bis an den Todt geliebet habe. Er hätte diese Schrifft deswegen drucken lassen, damit man dieselbe gegen die Wiederlegung Erasti halten, und sehen könte, welcher von beyden Recht habe. Daß er aber auf gedachte Wiederlegung nicht geantwortet, sey die Ursache, weil durch dergleichen Schrifften der Streit nur vermehret würde. Er hätte auch wegen der Krieges-Troublen andere Sachen zu bedencken; überdieses sey er alt, und verlangte nach der ewigen Ruhe. Jedoch die Wahrheit zu vertheydigen, wolte er alles bey Seite setzen, und wenn es die äusserste Noth erforderte, antworten. Und weil Erastus sein Freund gewesen, so wolte er auch diese Freundschafft nach seinem Tode beobachten, und sich einzig und allein an die Sache halten. Von diesen allen handelt der Herr Thomasius in notis ad Huberum de jure civitatis p. 166. woraus ich auch dasjenige erzehlte genommen habe.

§. 67. In dem vorigen Seculo kam ein anderer Medicus Nahmens Ludovicus Molinæus Professor Histor. zu Oxfort, welcher die Fußtapffen des Erasti folgte. Dieser gab eine Schrifft heraus unter dem Titul: Paræneſis ad ædificatores Imperii in Imperio, allwo er hauptsächlich in dem 11. Capitel von der Gewalt der Schlüssel und der innerlichen Macht der Kirchen handelt. Er weiset, daß weder Christus noch die Apostel sich einer Gerichtsbarkeit angemasset haben, und könne also die Macht der Schlüssel auf den Bann nicht gezogen werden. In dem 12. Cap. zeiget er, daß sich der Bann besser zur Lehre der Päbstler, als der Reformirten schicke. Von denen Heyden wäre derselbe auf die Jüden gekommen, und zu Esrä und Nehemiä Zeiten am ersten gebrauchet worden? Doch hätte man denselben jederzeit nur als

eine bürgerliche Straffe angesehen. Zu Christi und der Apostel Zeiten, wäre er unter denen Gläubigen ganz unbekannt gewesen, auch nirgends von ihnen anbefohlen worden. Zu Zeiten Clementis Bischoffs zu Rom habe man von Bann noch nichts gewust, sondern er wäre erst nachgehends bey der Vereinigung der Christen unter sich eine gute Zucht zu erhalten eingeführet worden. Und dieses beweiset er weitläufftig in dem 13. Capitul. Wirfft auch zugleich die Frage auf: ob Victor den Bann gebrauchet. Wie der Bann zu Irenæi, Tertulliani, und Cypriani Zeiten beschaffen gewesen sey, was man abstentionem genennet. Nachgehends zeiget er, daß durch die Einführung der Graden bey der Busse die Macht der Bischöffe gewachsen, und der Bann zu einer Tyranney gemachet worden sey. Wobey er zugleich von dem Bann Ambrosii und eines Mönchs wieder Theodorerum redet. Er führet an, daß die Römischen Käyser sich endlich die Macht des Bannes mit zugeschrieben hätten. In dem 14. Cap. examiniret er die Stelle aus Matth. XIIX, und zeiget, daß man dieselbe gar nicht von dem Banne erklähren könte. Er beweiset aus 15. Ursachen, daß der Bann eine menschliche Erfindung, und nicht aus den Worten: Was ihr auf Erden binden werden rc. herzuleiten sey. Darauf untersuchet er, wie es gekommen, daß man den Bann in der reformirten Kirche beybehalten hätte, und zeiget, daß Calvinus daran schuld sey, indem er zu Genff ein Consistorium aufgerichtet habe. Von dar hätte er sich in Franckreich, Holland und Engelland ausgebreitet, darauf wäre er in Schottland und in die Pfalz gekommen. Ausser dem schon angeführten Buch, gehöret auch von seinen Schrifften hieher: Papa ultrajectinus, S. Mysterium iniquitatis, reductum a Clarissimo Viro, Gisberto Voetio in Opere Politiæ Ecclesiasticæ Autore Ludomaco Colvino Londini 1668. it. Strictura in breves & succinctas, ut putatur, Reineri Vogelsangii animadversiones in dissertatiunculam, cujus titulus est: Papa ultrajectinus Autore Christiano Alethorico. Accessit Ludovici Molinæi Epistola ad nobiliss. virginem Annam Mariam a Schurmann Londini 1970. it. Jugulum causæ s. nova, unica, compendiaria & uno propemodum periodo comprehensa ratio, per quam totus Doctrinarum Romanensum contextus, de

de quibus lis est, inter Protestantes & Pontificios, & una papa ejusque imperium funditus evertuntur, juxta Exemplar Londinense Anno 1671. Siehe des Herrn Thomasii Historiam Contentionis inter Imperium & Sacerdotium &c. p. 416. seqq. 423. 618. 628. 429. 437.

§. 68. Der gelehrte Seldenus ist ebenfalls von der gemeinen Meynung, was den Bann anbetrifft, abgegangen. Und zwar ist er in dem Tr. de Synedriis Ebræorum in dem ersten Buch, von dem 6. biß zum 13. Capitel damit beschäfftiget. Er hat auch in dem Tr. de J. N. & G. sec. Discipl. Ebræor. ein und anders von dem Bann mit einfliessen lassen, und wüste ich niemand, der ihn zu wiederlegen gesuchet hätte, ausgenommen daß der berühmte und scharffsinnige J. Clericus in der Diss. welche er dem Commentario über das Buch Josua inseriret, gezeiget hat, das der Bann später aufgekommen sey, als Seldenus gemeynet hat; Alleine dieses thut zur Sache nichts, sondern ist vielmehr denen übrigen Lehren des Seldeni zuträglich. Der gelehrte Basnage ist in seinem Tr. Histoire des Juifs Tom. V. c. 18. ebenfalls der Meynung, daß der Bann eine von denen schwersten bürgerlichen Straffen bey denen Jüden gewesen sey, und daß der Mißbrauch des Päbstlichen Bannes davon seinen Ursprung genommen habe. Der Samuel Basnage hat zwar verschiedene Biblische Sprüche, welche man auf den Bann gezogen, von etwas anders erklähret, er suchet aber doch zu behaupten, daß der Christliche Bann in der Schrifft gegründet sey. Und dieses wird auch noch heutiges Tages von denen Reformirten vertheydiget. Und daß bey unserer Kirche man eben noch dieser Meynung sey, zeiget nicht nur des Carpzovs Jurispr. Eccles. sondern auch die Schrifft des gewesenen Rostockischen Professoris D. Fechts, darinnen er mit aller Macht den Bann zu vertheydigen sich bemühet.

§. 69. Das stärckste Argument, worauf sich auch unsere heutige Protestantische Scribenten beruffen, ist das 5. Cap. der 1. Epistel Pauli an die Corinther, wovon ich oben schon Meldung gethan habe. Wenn man aber gleich dieses einräumen wolte, so ist doch genug, daß sich der Bann vor unsere heutige Zeiten nicht mehr schicket, sondern wir leben unter Christlicher Obrigkeit, die alles dasjenige veranstalten und verord-

1 Cor. 5. 5: Todeswerk ist ein ... [illegible]

tenta in præsenti decreto non sint obseruata, cum non ad seculares, sed ecclesiasticos hæc cognitio pertineat.

Praxis Protestantium.

§. LV. Quæ cum ita sint, quilibet sine dubio mecum ex tuet, *excommunicationem* per se non debere operari *effectus ciuiles*, et *statum ciuilem* subditorum immutare queat. Primitiua sane excommunicatio ab his effectibus libera fuit. Et cum Protestantes omnia ad meliorem vsum reuocauerint, non facile quoque *effectus ciuiles* admittere, sed vnice *priuationem iurium ecclesiasticorum* eidem tribuere debent. Enimuero non eadem est praxis ecclesiarum Protestantium. Docet enim formula excommunicationis in *ordin. consist.* Megapolitanæ præscripta, laudata & defensa a FECHTIO *cit. l. §. 12.* commercium ciuile in eadem quodammodo prohibitum esse. Est autem huius tenoris: Derohalben ich, als dieser Christlichen Kirchen gemeiner Diener und Seelsorger, in dem Nahmen unsers HErrn JEsu Christi diesen unbußfertigen offenbahrlichen Sünder dem Teuffel zu übergebe zum Verderben des Fleisches, auf daß sein Geist selig werde am Tage des HErrn, wenn er sich wieder bekehren wird. Verkündige ihm hiemit GOttes schreckliche Zorn und Ungnade, und, daß er von der Gemeinschafft aller Heiligen im Himmel und auf Erden ausgeschlossen und abgeschnitten, und allen Teufeln in der Hölle verflucht, und ewiglich verdammet sey, so lange er in dieser Unbußfertigkeit verharret. Versage ihm hiemit alle Kirchen-Rechte, und aller heiligen Sacramenten Gemeinschafft, ausgenommen die Anhörung der Predigt. Bitte und vermahne alle Christen, daß sie mit diesem Menschen hinfort nichts zu schaffen haben, und sich seiner Gemeinschafft ganz entschlagen, nicht mit ihm essen, oder trinken, nicht zu Gevatter bitten, zu keiner Hochzeit oder andern ehrlicher Gesellschafft laden, auch auf der Strasse oder Land nicht grüssen; damit er beschämet oder gedemüthiget werde, seine Sünde desto eher bekenne, und sich zu GOtt bekehre, und der Christlichen Kirchen, die er mit seinem Ungehorsam zum ärgern beleidiget und geärgert hat, versühne. Vides, in hac formula non tam quam infamia inuri, & *communionem ciuilem* prohiberi ad palatum FECHTII est, qui excommunicationi hoc effectum tribuit, quod oppido falsum est, quamuis legislator ciuilis tales effectus eidem tribuere queat. Pariter in formula *excommunicationis* relata in *ord. eccles. lib. II. c. 27. p. 490.* suspensio etiam ab publicis ei adiuncta est, vt sequens tenor docet: Und dahero (oder Sie) mitler Zeit der Besserung und Wiederaussöhnung der Kirche zu keiner Gevatterschaft ersuchet, vielweniger bey der Taufe zugelassen, zu keinem Ehren-Amte gebrauchet, oder christlichen Zusammenkünfften (ausser der Predigt göttliches Worts, als dadurch der heilige Geist die Hertzen der fleißigen Zuhörer erleuchten und zu bekehren pfleget,) geduldet oder zugelassen. Haud mitior est *Ordin. prouinc. Saxon. Elect.* in qua continentur *General-Articul de anno 1580. art. 11. in Codice Augusteo P. II. L. p. 681. sqq.* vbi de effectibus ciuilibus ita cautum est: Nach Verlesung dieser Sentenz, soll der Custos die fürgestellte Person öffentlich aus dem Volck aus der Kirchen führen, und sie ihres Weges ziehen. Alsbald solches durch den Pfarrer verrichtet, soll unser Herrn, Erb- und Gerichts-Herr, wie es ihme von Uns aus synodo iederzeit, von ieder Person insonderheit befohlen wird, die geschlossenen Person alle Hochzeit, und andere ehrliche Gesellschafft, auch alle Wehr verbiethen; und darüber den andern Unterthanen verkündigen, wo einer oder mehr befunden, so selben wissentlich in den ehrlichen Versammlungen Zechen halten sollen nach ihrer Gebühr gestraffet werden, darnach wisse sich ieniglich zu richten: doch soll solcher Person ihre weltliche Hantierung mit kauffen nicht abgestrickt seyn. Magis probandum est, quod contra *abusus excommunicationum* etiam inter Protestantes in der Erledigung derer in anno 1563. und 1657. übergebenen Articuln *in cod. Augusteo P. I. p. 285.* habetur. Ob wohl zum zwanzigsten denen Generalien und sonsten gantz vorsichtig und Christlich gesagt, welchergestalt man mit dem Kirchenbann wieder bekehrte und unbußfertige, ruchlose Sünder verfahren solle, die Kirchenstrafe auch in GOttes Wort gegründet: so beklaget sich ihre getreue Landschafft, wie heutiges Tages grosser Mißbrauch darinnen verspühret worden, indem die Priester meistentheils aus Privat-Affecten, und wenn etwa ein Pfarrkind ihnen ihre öffters Generalien zuwider erhöhete reditus und Accidentien nicht bald ab-

(1) ex Megapolitana ordinatione.

(2) ex Vinariensi

(3) ex electorali Saxonica

in eius exercitio iam Tertulliani tempore ad ius ligandi et soluendi provocatum. ib. 20
per illam excommunicatum in cœlo ligari docuerunt: ib. 21
- quæ doctrina sub examen vocatur; ib.
- Fechtii de ea re sententia examinatur. ib. 22
varii excommunicationis gradus constituti seculo IV. ib. 26
segregatio temporalis ab excommunicatione perpetua distincta fuit: ib. 26. seq.
- vtriusque tamen idem effectus et quædam tantum ratione temporis diuersitas adfuit. ib. 28
huius distinctionis origo. ib. 28
hæc diuisio cum hodierna diuisione in maiorem et minorem conferri nequit. ib.
ad tempus excommunicati post restitutionem in integrum ecclesiæ reconciliari dicebantur. ib.
ex temporali excommunicatione tempora pœnitentialia orta. ib.
seculo IV. excommunicatis tantum commercium sacrum interdictum: ib. 32
commercium ciuile vero iis seculo V. ademtum. ib.
in pœnam ciuilem transiit. ib. 30
vt pœna terribilis proposita est. ib.
qui eam parui pendet, vix ab hæresi abesse creditur. ib. 31
pœna humana et ciuilis est. V. 5. 37, 51
contra contumaces decernitur. I. 2. 14, 7
effectus eius ciuiles referuntur. V. 5. 39, 33
capitis diminutionem introducit. ib. 34
nec agere nec accusare excommunicatus potest, quamuis recte conveniatur. ib.
exceptio excommunicationis actori semper opponi potest: ib.
- modo eam intra VIII. dies probat. ib.
an a postulando repellat? I. 2. 20, 4
constitutionem procuratoris impedit. I. 1. 38, 12. V. 5. 39, 35
excommunicatus nec notarius esse potest nec testis. V. 5. 39, 35. et I. 2. 26, 4
ab aduocatorum officio remouetur. V. 5. 39, 35
exclusus est ab officiis publicis, quod per varia concilia confirmatum et iur. can. fundatum est. ib. 36 et 37
eius acta pro nullis declarantur. ib. 36
si superiores tales excommunicatos non remouent, bannum ipso iure incurrunt. ib.
sententia ab excommunicato lata pro nulla habetur. ib. et
excommunicato magistratui supremo obedientiam denegandam esse Gregorius VII. et Vrbanus II. decreto cauerunt: ib.
- præsertim si vltra annum excommunicatione steterit.
- quem effectum tamen excommunicationi Giballinus tribuit.
principes regesque excommunicari posse docent. ib. 40
quod ipsi principes agnouerunt. ib. 41
de eorum excommunicatione tamen Dupinius leniorem sententiam fovet. ib. 42
inde plerique principes sibi prospexerunt priuilegiis, ne ab vllo episcopo aut legato sine præscitu Apostolicæ sedis excommunicari possint. ib. 41
- quod ex Whartonio illustratur. ib.
non excommunicandos solum reges sed excommunicatos etiam deponendos Gregorius VII. statuit. ib. 43
quod eius decreto excommunicationis in Henricum IV. illustratur. ib.
eius doctrinæ praxis in curia Romana illustratur ex controuersia, quæ inter Paulum V. et Parlamentum Galliæ 1614. intercessit. ib. 44
ac doctrina a Ludouico XIV. per edictum de a. 1682. reprobata est: ib. 45
- quod edictum a nonnullis impugnatum est; ib.
- a Maimburgio vero et Bossuetto propugnatum est. ib.
quæ insidiæ contra illud a curia Romana structæ sunt per publicationem noui officii, Gregorio VII. dicati. ib. 46. vide *Gregorius*.
- præsertim si insordescentia accesserit. ib.
- causam dederunt, vt declaratio cleri Gallicani publicaretur contra curiam Rom. ib. 49
excommunicationi regulariter ius deponendi reges adhærere ex doctrina Romanæ ecclesiæ ostenditur. ib. 52
excommunicatus infamiam iuris contrahere dicitur. ib. 53
anno integro excommunicatus insordescere dicitur. ib. 57
principes sibi de iure inspectionem in excommunicationem vindicarunt: ib. 54
- quod ex capitularibus et conciliis illustratur. ib.
iniustam excommunicationem non ligare excommunicatum, et illam totius ecclesiæ consensu faciendam esse, traditur in CI. propositionibus damnatis; pro excommunicationis auctoritate conseruanda admodum sollicita est curia Romana. ib. 2
ei inter protestantes ciuiles effectus non sunt attribuendi: ib. 55
diuersa tamen est protestantium praxis: ib. 55
- quæ ex Megapolitana, Vinariensi, Magdeburgensi et Electorali Saxonica docetur; ib.
- et ex libris symbolicis illustratur. ib. 56
excommunicatio maior inter protestantes non ad ministros ecclesiæ sed ad iudicia ecclesiastica pertinet, et tanquam pœna ciuilis suam determinationem ex legislatoris ciuili dispositione accipit. ib. 56
quis de ea cognoscat? I. P. I. 2, 62
in ecclesiis protestantium rariorem vsum habet. V. 5. 37, 54

eam non exercent ſuperintendentes. I. 1. 31, 89
minorem Innocentius III. inuenit. ib. 57, III. 3. 41, 43. ſq.
eius fundamentum lubricum. V. 5. 38, 33
infamiam canonicam tantum inducit. V. 5. 39, 5
hoc inualuit, ex quo parochis forum pœnitentiale ordinarium collatum eſt. V. 5. 39, 57
illa ratione laicorum tantum effectus eccleſiaſticos producit. ib. 57
eius exemplum in excommunicato Weſembecio ex intempeſtiuo zelo Theologorum Ienenſium. III. 3. 42, 40
quatenus paſtores eam exercere queant? III. 3. 41, 50. ſq.
quatenus princeps illa ligari poſſit? ib. 60
ſub voce excommunicationis abſolute poſita minor non intelligitur. V. 5. 39, 57
differt a maiori. ib.
virtute ſimplicis iuris clauium exercetur. ib.
excommunicatio *ipſo iure* inflicta ſec. XIII. introducta eſt. ib. 58
ad eam non pertinet c. 8. et 9. C. 24. qu. 3. ibid.
eius origo ex falſa interpretatione c. 29. C. 17. qu. 4. deducta eſt. ib.
excommunicatio etiam in incertum ferri poteſt. ibid. 59. et V. 5. 18, 20. 21
excommunicatio executionem ſecum trahit non obſtante appellatione. V. 5. 39, 60
abſolutionem ad cautelam appellans petere debet ad grauamina appellationis contra excommunicationem interpoſitæ deducenda. ib.
excommunicatio *contumaciæ* in quo conſiſtat. ib. 61
ad contumaces principes adhiberi ſolet. ib.
mortuorum. vide Todten = Bann.

Excommunicatio Iudaica.

Duplex apud Iudæos excommunicatio fuit, maior et minor. V. 5. 39, 24
minor ciuilem quandam infamiam inducebat. ib.
maior maledictis referta, et quædam capitis deminutio erat: ib. et 29
- distincta tamen fuit a traditione Satanæ a Paulo exercita. ib.
pœna mere ciuilis fuit, et commercium ſacrorum non ſuſtulit. ib. 7
eius rationes cum Chriſti intentione non conueniunt, quippe qui pœnas ciuiles non introduxit. ib. 8
ab ea multum differebat excommunicatio Chriſtianorum in primitiua eccleſia. ib. 7. et 25

Excreſcentien.

quinam reditus ita vocentur? II. 3. 5, 175

Execrationes.

ſunt ſpecies maledictionum. II. 3. 13. 53
fundationibus ſuis maiores eas adiecerunt. ib.

Executio.

[illegible]tiarum in cauſis eccleſiaſticis fit [illegible] brachium ſeculare. I. 2. 27, 54.
[illegible] *Brachium ſeculare.*
[illegible]*um papalium* quouis modo im[illegible]ita inter crimina eccleſiaſtica [illegible]ata eſt. IV. 5. 1, 66

Exemplum.

[illegible]probat: I. 2. 22, 5
[illegible]niſi eius transſumtio ſolenniter facta ex originali; ib.
[illegible]ad quem actum citatio eorum, quorum intereſt, neceſſaria eſt; ib. 6
[illegible]et iudicis auctoritas. ib. 7
[illegible]quis probat. I. 2. 22, 18

Exemtiones.

[illegible]do acquirantur? I. P. III. 3, 20
[illegible]tiones an ſeculo VI. factæ fue[illegible]? III. 3. 35, 25
[illegible]olere ſtuduit concilium Con[illegible]enſe: ib. 33
[illegible]d fine effectu; ib.
[illegible]contra has varia remedia inſtituit Leo X. ib. 34
[illegible]ndem quædam contra eas ten[illegible]ata ſunt in concilio Tridentino. ib. 36
[illegible]varia monaſteria episcopis ſub[illegible]ere. ib. 24
[illegible]m ſeculo XI. ib. 25
[illegible] Fuldenſis monaſterii. ibid. 27
[illegible] Dionyſii; ib.
[illegible]exouienſis. ib.
[illegible] autoritatem auxerunt. ib. 32
ſedi Romanæ varia adferunt commoda. ib. 31
in iis concedendis curia Romana modum exceſſit ex rationibus mere politicis: V. 5. 33, 3
- inprimis ad corradendos theſauros. ib.
exemtiones recentiores ab antiquis prorſus ſunt diverſæ: III. 3. 35, 29
- quarum ratio fruſtra in abuſu epiſcopalis poteſtatis quæritur; ib.
- et veræ cauſæ adferuntur. ib. 30
omnes cum conſenſu epiſcoporum fiebant. III. 3. 35, 26
quædam a iurisdictione epiſcopali prorſus alienæ ſunt. ib.
quædam ſunt ſpuriæ. ib.
an impediant verſionem bonorum eccleſiaſticorum in vſus profanos? I. P. V. 1. 21
vnde bonorum eccleſiaſticorum exemtio a poteſtate ſeculari venerit? I. P. V. 3, 2
quomodo exemtio a decimarum præſtatione acquiratur? I. P. VII. 1, 12
an bona tributaria per translationem in eccleſiam parochialem fiant exemta? I. P. V. 3, 12
quædam tantum patrimonium reſpiciunt. III. 3. 35, 26
an parochiis ædes ſubtrahat. I. P. III. 3, 20
vbinam ea gaudentes ſepeliendi ſint? I. P. V. 2, 6

AR 796 , 1/24 ALEXANDER ALTMANN COLLECTION UNDATED

PHOTOCOPIES OF INVESTIGATIONS OVER DIFFERENT PHILOSOPHIC TOPICS

ORIGINAL BOOKS FROM: 1736-1782, 1892, 1964

Si le choix a eu lieu en effet; si un être suprême, * source de toute beauté & de toute perfection, a tracé le plan de l'univers, la préférence ne sauroit plus être douteuse. La ressemblance l'a emporté sur la dissemblance, & l'ordre a triomphé de la confusion; mais ce que la souveraine sagesse exige, est moralement nécessaire, bien loin d'être moralement impossible.

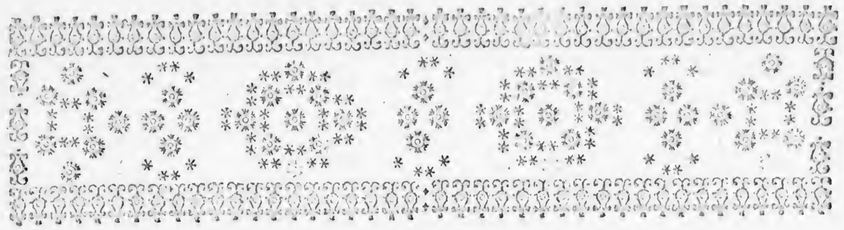
** ** **

* — — — — — *Tu cuncta superno*
Ducis ab exemplo, pulcrùm pulcerrimus ipse,
Mundum mente gerens, similique ab imagine formans.

Prudentius.

Ins: Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres
Année MDCCLIII [Tom 7]
Berlin, MDCCLIII
Mémoires ... Classe de Philosophie Spéculative

RECHER-



RECHERCHES
SUR L'ORIGINE DES SENTIMENS AGRE'ABLES ET DESAGRE'ABLES,
PAR M. SULZER.
PREMIERE PARTIE.

P. Sulzer, Nouvelle théorie des plaisirs, 1767; Lingg Sorstenlings Rettungen ... Nekr. v. Bagm 174

Théorie générale du plaisir.

La plus célèbre & la plus importante de toutes les questions philosophiques, est celle qui regarde les moyens de parvenir au Bonheur. Cette question aussi ancienne que la Philosophie même, fut agitée par un grand nombre de Philosophes de l'Antiquité, qui se sont partagés sur cela en plusieurs Sectes. D'abord il semble qu'elle n'est pas fort difficile. Tout le monde convient, que le bonheur, autant que l'homme y peut atteindre, est un état dans lequel les plaisirs dont on jouït surpassent les peines auxquelles on est exposé. Or une longue suite d'expérience a procuré aux hommes la connoissance d'une infinité de choses dont la jouïssance fait naitre le plaisir; & par le même moyen on connoit presque tous les cas où la peine & les chagrins sont des suites naturelles des actions. Cela posé, il semble que toute la science du Bonheur, entant qu'il dépend de nos actions, se réduit à une seule régle fort simple & fort aisée: *Qu'il faut tâcher de se procurer*

tout le plaisir possible, connu par l'experience, & éviter toute peine. C'est la Maxime fondamentale de la Morale des Epicuriens modernes. (*)

Malgré la solidité apparente de cette Maxime, il n'est pas fort difficile de voir, qu'elle est très défectueuse. Il ne faut que peu d'expérience, jointe à un jugement solide, pour s'appercevoir de deux choses, qui la rendent fort suspecte. 1°. Il arrive fort souvent, que les plaisirs s'entre-choquent. Nous avons plusieurs facultés, qui nous rendent susceptibles de plusieurs especes de plaisir. Or il peut arriver que l'une est contraire à l'autre, ou du moins que la jouïssance d'une espece exclut nécessairement celle de l'autre. Que faut-il faire alors? Auquel dois-je donner la préférence? Au plus grand? Mais le moyen de calculer les plaisirs? Suffit-il de comparer ensemble les premiéres impressions de deux especes; ou bien, faut-il suivre chaque plaisir par toute la suite d'impressions qu'il produira dans l'ame? S'il est possible qu'un objet nous fournisse toujours un plus grand plaisir à mesure que nous continuons d'en jouïr, la première impression qu'il aura fait sur nous ne peut nous servir à l'estimer son prix. Les régles qui doivent nous guider dans la recherche du Bonheur, ne peuvent pas nous laisser dans l'incertitude sur ces doutes. Je conclus de là, que la Maxime Epicurienne est défectueuse.

2°. Nous apprenons encore de l'expérience, qu'un plaisir goûté peut dégénérer en peine & en chagrin, ou pour parler plus juste, un plaisir goûté peut devenir la cause d'un chagrin beaucoup plus grand, que n'a été le plaisir dans son genre. Cela vient de la diversité de nos facultés. Si nous n'étions susceptibles que d'une seule espece de

(*) Je dis des Epicuriens modernes; car il s'en faut beaucoup qu'*Epicure* ait été de ce sentiment, lui qui distingua si soigneusement les différentes especes de plaisir, pour recommander les plus convenables & rejetter les autres Voyez *Diogene Laerce*.

de plaisir, par ex. si de toutes nos facultés il ne nous restoit que le sens du Goût, la maxime seroit très solide. Pour devenir heureux alors, il ne faudroit que chercher par tous les moyens possibles de flatter notre goût. Rien ne seroit plus facile que d'être heureux, quoiqu'un bonheur si borné soit très peu de chose. Mais dès que nous avons des facultés differentes, & qu'il est nécessaire de les contenter toutes pour arriver au bonheur, la science de la félicité devient beaucoup plus composée: & on verra, que la Maxime citée est non seulement défectueuse, mais dangereuse, & capable de nous plonger dans le malheur.

Je me flatte que ce peu de remarques suffira pour faire voir, que la Maxime Epicurienne ne peut servir en aucune manière à nous conduire au grand but de la Nature, & qu'il faut des recherches bien plus difficiles, pour parvenir à quelque chose de solide & d'assuré en fait de Morale. Il n'est pas même fort difficile de voir, par ce que j'ai remarqué, quelle route on y doit tenir. Il faut nécessairement connoitre à fond toutes les facultés qui nous rendent susceptibles de differentes especes de plaisir ou de peine; il faut savoir le rapport qu'a chacune de ces facultés à l'essence même de nôtre ame, ou à nôtre nature immuable; & enfin, de quelle manière le plaisir est excité moyennant ces facultés par toute sorte d'objets. Aprés ces recherches préliminaires, on sera en état de décider d'une manière sûre sur les justes valeurs des plaisirs, sur les proportions que les differentes especes doivent garder entr'elles pour que nous soyons heureux, & sur les moyens de nous les procurer.

Je crois avoir fait quelques remarques assez importantes sur chacun de ces articles, pour oser les présenter à l'Académie. Je me contenterai pour cette fois d'exposer le fondement de mes recherches ultérieures, qui consiste dans *l'explication de l'origine de tout sentiment agréable & desagréable, en général.* J'étois persuadé, avant

avant que d'avoir entrepris ces recherches, que tous les plaisirs, quelque differens qu'ils soyent, tirent leur origine du même principe essentiel à l'ame, comme dans la Nature une seule force fort simple produit un grand nombre de phénomenes fort differens. Maintenant, après avoir recherché ce principe, je suis sûr de la solidité de ma conjecture.

* *

Pour découvrir cette source primitive de tout plaisir, & pour en déduire les especes differentes, à la manière des Geometres, qui de l'essence d'une ligne courbe déduisent toutes les autres propriétés de la même courbe, il nous faut remonter à l'essence de l'ame. Car l'agréable ou le desagréable étant si intimement liés à toutes nos perceptions, on en peut conclure, que ces deux qualités générales de nos perceptions tiennent immédiatement à la nature de l'ame.

Je n'entrerai point ici dans des discussions métaphysiques pour & contre l'immatérialité de l'ame. Il ne me paroit pas absolument nécessaire à mon but que cette question soit décidée. Que l'ame soit simple ou materielle, il suffit qu'elle soit d'une nature constante & immuable, & que ce qui fait l'essentiel de la nature humaine soit constamment le même dans tous les Siecles & dans tous les Climats; ce que tout Philosophe sensé m'accordera sans peine. Sans m'arrêter donc à prouver l'immatérialité de l'ame, (ce qui ne me paroit pas impossible à démontrer,) j'examinerai seulement en quoi consiste son essence, ou son action naturelle. Car l'ame étant une substance active, (personne ne peut en douter,) il faut que quelque espèce d'action ou de force lui soit naturelle. Cette action naturelle de l'ame est seurement celle de produire, ou si l'on veut de recevoir, des idées, & de les comparer, c. a. d. de penser.

Je ne

Je ne répéterai point ici ce que nos Philosophes modernes, d'après l'Illustre Mr. de *Wolff*, ont solidement établi pour prouver que l'action naturelle de l'ame, ou comme ils l'appellent, sa force essentielle, est celle de produire des idées. Il y a peu de gens qui soyent accoutumés d'entrer dans des discussions métaphysiques. Je remarque seulement, que l'ame ne jouïssant jamais des objets mêmes, mais seulement des idées qu'elle s'en forme, ne peut desirer que des idées, & que par conséquent son action essentielle ne peut consister que dans la production des idées, vû qu'il n'y a que cela même dans l'ame. Si nous réfléchissons sur ce qu'il y a d'essentiel dans les amusemens & dans les goûts des hommes, nous trouverons toujours qu'ils se réduisent à la fin à quelque chose de purement idéal.

Quel que soit le génie d'un homme, ou la force de son esprit, le penchant le plus constant, qui entre dans tout ce qu'il fait, c'est d'amuser continuellement l'esprit ou l'imagination, par des objets, qui lui fournissent matière à penser; c'est, pour ainsi dire, la nourriture de l'ame. Pour nous convaincre de cela, nous n'avons qu'à suivre l'homme dans tous ses amusemens, dans ses plaisirs, & en un mot, dans tout ce qu'il fait par goût, en démêlant ce que c'est proprement que ce qui l'amuse: nous trouverons toujours, que cela se réduit à quelque chose d'intellectuel. L'ambitieux, par exemple, se plairoit-il dans le rang, auquel ses intrigues l'ont élevé, parce qu'il se voit flatté & craint; ou bien repait-il son esprit de la beauté intellectuelle, qu'il apperçoit dans l'heureuse réüssite de ses entreprises, & de la belle perspective que son pouvoir lui présente, d'être maitre d'une infinité d'événements? Je suis assuré, que ce qui lui fait le plus de plaisir est la beauté du systême politique qu'il s'est formé. Or cela est purement intellectuel. Il en est de même de tous les amusements des hommes. Que le Philosophe s'occupe de ses spéculations, le Politique de ses projets; que le Petit-maitre folâtre

tre, ou que l'homme le plus borné cause avec ses voisins; ils n'ont tous qu'un même but, celui de fournir chacun à son esprit une quantité d'idées & de pensées, convenables à son goût & à l'étendue de ses connoissances. Ceci doit s'entendre surtout de ces occupations qui demandent l'application de l'esprit. Chaque entreprise est une espece de problème, dont la solution nous attache, en contentant le besoin primitif de nôtre nature, & tous les genres de vie sont autant de sciences, qui à la fin se rapportent toutes à la faculté intellectuelle de nôtre ame. Ce qu'un célébre Poëte dit de l'amour propre convient bien mieux à ce besoin de l'ame :

— — — — écartez ce mobile,
L'homme est enséveli dans un repos stérile :
Il est tel, qu'à la terre une plante attachée,
Qui végète, produit, & périt déssechée. (*)

Je ne crois pas me tromper en assurant, que ce que je viens d'avancer sur la nature de l'ame & sur son besoin primitif, paroitra évident à quiconque voudra prendre la peine d'y réflêchir. Il pourroit pourtant naitre un doute, de ce qu'il y a un grand nombre de personnes, qui ne paroissent rechercher que des plaisirs purement sensuels. Or il est difficile de se persuader que le besoin principal de ces gens-là soit celui de penser.

Je réponds, en me fondant aussi sur l'expérience, que les plaisirs purement sensuels, s'il y en a actuellement, ne peuvent jamais suffire à contenter les besoins de nôtre nature; ils deviennent bientôt insipides & méprisables, s'ils n'empruntent quelque attrait de la faculté de penser. Je n'alléguerai pas, que les gens d'esprit sentent plus vivement que les autres, même les plaisirs sensuels. Mais je remarque, qu'un homme, qui auroit abondamment dequoi satisfaire tous les sens, & auquel manqueroient les plaisirs qui tiennent à la faculté intel-

(*) *Du-Resnel* d'après Pope.

intellectuelle, ne seroit surement pas longtems heureux. Qui est-ce qui aimeroit les plaisirs de la table, uniquement pour ce qui flatte le goût, & qui les souhaiteroit s'il y étoit sans compagnie & sans joye? Qui est-ce qui ne se lasseroit bientôt de la jouïssance de la plus belle personne, sans le mêlange des plaisirs d'un genre plus élevé. Les voluptueux de profession vous diront, qu'au milieu des délices des sens, on rencontre des vuides affreux, & qu'on est malheureux sans les plaisirs, qui tirent incontestablement leur origine de la faculté de penser, & qui sont le véritable sel des autres.

D. N. JEA I, 18

Nous voyons donc clairement, que les plaisirs des sens, quelque puissants qu'ils soyent, ne viennent que d'un besoin accessoire, & que dans tout ce qui doit nous amuser long-tems, il faut quelque chose d'intellectuel. Ce qui prouve, que l'essence de nôtre ame, le principe d'ou naissent tous nos desirs constans, est une détermination puissante à produire ou à recevoir des idées. Je me flatte même de faire voir dans la suite de ces recherches, que les plaisirs les plus sensuels tirent leur origine de cette source générale.

J'ajoute une autre observation, qui confirme ce que j'ai dit sur la nature de l'ame. En faisant attention à la diversité & au changement de goût, on s'apperçoit, que, plus l'home devient capable d'idées intellectuelles & distinctes, moins il s'occupe des choses sensuelles. Ceux qui n'ont jamais appris à penser s'occupent, comme ils peuvent, des objets qui tiennent beaucoup au sensuel. Apprenez-leur à réflêchir, à former des jugemens, à tirer des conclusions générales des faits particuliers, à comparer des idées en partie semblables; & vous verrez qu'ils s'occuperont beaucoup plus des choses intellectuelles, qu'il n'avoient fait auparavant. Je le répéte donc avec assurance; que nôtre nature est telle, que l'action qui nous est essentielle & qui est le principe de toutes nos entreprises & de toutes nos actions libres, est celle de penser, comme l'action du feu est de brûler, ou celle de l'aiman d'attirer le fer.

Nous

Nous avons donc trouvé un principe actif dans l'ame, qui est la source de toutes nos actions. Par ce principe toutes nos affections se réduisent à la même origine. Et comme les hommes, qui tirent leur origine du même Pére commun, se distinguent par leurs qualités, en sorte qu'il y a des Nobles & des roturiers de differentes Classes, selon que le sort les a placés; de même nos affections & nos plaisirs, quoique d'une égale noblesse dans leur origine, deviennent plus ou moins estimables, selon les differens services qu'ils nous rendent, & selon qu'ils tiennent plus ou moins immédiatement au Bonheur.

Mais, avant que de montrer, comment ce principe actif de l'ame produit tous les sentimens agréables & desagréables, & par conséquent toutes les inclinations, il est nécessaire d'examiner un peu plus particulierement sa nature. D'abord il faut remarquer, que le nom de force qu'on a donné à ce principe actif dans l'homme, signifie un empressement perpétuel, qui, pour ainsi dire, met tout en mouvement pour pouvoir produire des idées. Pour bien connoitre la nature de cette force, nous n'avons qu'à nous la représenter dans des cas fort remarquables, comme p. e. dans une grande passion. Tout le monde sait combien on est alors pressé & troublé par la force du desir. Dans les autres cas où l'ame est plus tranquille, la force essentielle ne laisse pas d'être la même, quoique moins grande; elle excite toujours une agitation semblable à celle des passions, plus ou moins forte. Voilà ce que veut dire le terme de *force essentielle de l'ame.*

Je remarque en second lieu, que cette force de l'ame est tellement déterminée, qu'il ne nous est point indifferent de quelle nature soyent les idées qu'elle produit. L'ame préfère toujours les idées claires aux obscures, & celles qui sont distinctes à celles qui ne sont que confusément claires. Tout le monde aime mieux de voir clair dans toutes sortes de choses, que d'avoir les idées embrouillées.

En effet une idée distincte nous représente plus de choses, du même objet, qu'une idée confuse; & par conséquent elle contente mieux le besoin de l'ame.

Ce n'est pas tout encore. L'ame ne se contente pas de produire des idées; semblable à un bon terroir, qui, aprés avoir reçu les semences dans son sein, les nourrit & les fait éclore, l'ame en réfléchissant sur ses idées, les compare, en tire de nouvelles, en forme des propositions, des raisonnemens, des pensées suivies. Cette activité de l'ame se montre partout. Le génie le plus foible forme ses raisonnemens tout comme le Philosophe. C'est cette faculté de comparer les idées, & d'en former des raisonnemens, qu'on appelle *la Raison*, & dont on convient généralement, qu'elle est plus ou moins le partage de tous les hommes. Ce n'est pas un talent acquis, c'est un don de la Nature, une force de l'ame, à laquelle on résisteroit en vain. Nous aurions beau nous proposer de rester dans l'inaction, la force de l'ame l'emporteroit. Nous produisons des idées, nous les comparons, nous raisonnons sans y penser, & bien souvent malgré nous. J'observe enfin que, plus les idées sont liées dans le raisonnement, c. a. d. plus le raisonnement est parfait, plus aussi l'ame doit s'y plaire. Car dans ces cas son action naturelle est plus parfaite & plus libre, que lorsque les idées sont embrouillées. Ce qui est encore confirmé par l'expérience. Voilà la nature du principe actif de l'ame. Tout le monde sait de quelle manière Mr. *de Wolff* en a déduit toutes toutes les facultés intellectuelles de l'ame. Pour moi, je tâcherai maintenant d'en déduire l'origine de tous les sentimens agréables & desagréables, qui sont comme les semences des passions, ou plutôt comme des étincelles d'où naît leur feu. Car j'avouë que, ni la théorie du plaisir, que ce célèbre Philosophe nous a donnée, ni celle du grand *Des-Cartes*, ne me satisfont point.

Com-

Commençons par réduire à des notions ſimples les idées du plaiſir & de la peine. Ces deux affections varient à l'infini, ſelon les divers degrés de force qu'elles ont; & ſemblables à des rivières qui portent des noms differens à differentes diſtances de leurs ſources, elles reçoivent d'autres noms ſelon leurs degrés d'intenſité. Le même ſentiment, ſuivant qu'il ſera plus ou moins fort, recevra le nom d'agrément, de plaiſir, de joye, de raviſſement; tout comme les termes de peine, de douleur, de gêne, & de tourment, n'expriment qu'un même ſentiment, conſidéré depuis ſon commençement jusqu'au progrès le plus éloigné. Pour en fixer donc les notions, nous les prendrons à leur ſource. Le commencement du plaiſir n'eſt autre choſe, que ce que nous appellons *aiſance*. Cette aiſance commence par la tranquillité, par une eſpece d'équilibre dans l'ame. La peine au contraire commence par la *contrainte*. Conſidérons d'abord l'origine & le progrès de ce dernier ſentiment.

L'action naturelle de l'ame provient d'une force, d'un certain empreſſement qu'elle ſe ſent à penſer. Y a-t-il quelque choſe qui mette un obſtacle à cette force, qui l'empêche de ſe déployer; ou l'action ne répond-elle pas à la grandeur de l'empreſſement de l'ame? Il faut néceſſairement qu'elle s'en reſſente, qu'elle s'en trouve mal, qu'elle n'aime pas cet état de contrainte directement oppoſé à ſa nature. Je ferai voir dans la ſuite quels ſont ces obſtacles, qui empêchent ou troublent l'action naturelle de l'ame. Plus une ame eſt vive, ou plus l'obſtacle à ſon action eſt grand, plus auſſi la peine qui en réſulte ſera grande; & ce ſentiment peut aller ſi loin, que la nature entière de l'homme en ſera comme bouleverſée. L'ame reſſemble à une rivière qui coule paiſiblement tant qu'il n'y a rien qui arrête ſes eaux, & qui s'enfle & devient furieuſe dès qu'on oppoſe une digue à ſon courant. Voilà l'origine du ſentiment deſagréable, ou de la peine.

Quant

Quant au plaiſir, il ſemble plus difficile de le bien définir. Si la peine vient naturellement de l'action de l'ame empêchée ou troublée, la ſeule liberté de l'action & le bon ſuccès des forces employées ne paroit produire, que le contentement & la tranquillité, qui ne ſont que le commencement ou l'élément du plaiſir. Cependant il eſt aiſé de voir, que quand l'ame réfléchit ſur cet état d'aiſance dans lequel elle ſe trouve, elle en doit avoir un ſentiment agréable, ſurtout ſi elle ſe ſouvient de la peine qu'elle a euë quelquefois, lorsque ſon action étoit empêchée. Mais ce ſentiment agréable n'eſt pas encore ce qu'on appelle proprement plaiſir. Il faut quelque choſe de plus. Quel eſt donc l'état de l'ame, & quelle eſt ſon action, quand au lieu d'un ſimple contentement elle goûte actuellement du plaiſir ou de la joye?

Le plaiſir paroit diſtingué du ſimple contentement, en ce qu'il a quelque choſe de vif & de piquant. Dans le contentement l'ame eſt comme en repos; dans le plaiſir elle paroit agréablement, mais vivement, agitée. Cette vivacité qui diſtingue le plaiſir du ſimple contentement, peut venir de ce que l'action de l'ame eſt alors précipitée; elle ne va plus ſimplement ſon train, elle voit une multitude de choſes ſur lesquelles elle peut travailler avec plus de facilité & de viteſſe, qu'elle n'a ordinairement dans l'état de ſimple aiſance. Telle doit néceſſairement être l'action de l'ame lorsqu'elle ſe repréſente un objet, duquel comme d'une ſource feconde découle une quantité d'idées particulières, qu'elle prévoit, pour ainſi dire, de loin. Elle ſent qu'elle aura de l'ouvrage, & de l'ouvrage aiſé. Ce preſſentiment d'abondance de nourriture, ſi je puis m'exprimer ainſi, lui fait naître un deſir de s'attacher à cet objet; & c'eſt principalement de ce deſir que nait la vivacité du plaiſir; car je ne crois pas, que ſans deſir il y ait aucun ſenſible degré de plaiſir dans le monde. Dès que le deſir manque, le plaiſir dégénére en ſimple agrément, comme il arri-

arrive dans les plaisirs souvent réitérés. Voilà ce que je puis dire de l'origine du plaisir en général.

Il résulte de cette explication, que le sentiment du plaisir est en quelque manière un état extraordinaire de l'ame. L'expérience le confirme assez. Il n'y a personne, qui ait eu pendant le cours de sa vie plus de momens de plaisir, que de momens de simple contentement, ou de peine. Le plaisir vif n'est semé que rarement sur la route de cette vie. Nous voyageons par des régions où il y a beaucoup de campagnes arides, assez de verdure agréable, mais peu de fleurs d'un certain éclat.

Après avoir découvert au fonds de nôtre nature la source générale de tous les sentimens agréables & desagréables, je devrois maintenant faire voir, quelles doivent être les dispositions de l'ame, pour la rendre plus ou moins susceptible de ces sentimens, & quelles sont les qualités générales des objets qui les excitent? Mais, avant que d'entreprendre cet examen, je me vois obligé de dissiper quelques doutes qu'on pourroit former contre mon explication générale.

Quoi! me dira-t-on, les plaisirs n'auroient ils qu'un commencement si foible. Les transports de l'amitié & de la tendresse, cette joye aussi vive que douce qui suit & récompense une belle action, ces charmes de la beauté, cette douce yvresse, qui naît des délices des sens, en un mot ces plaisirs variés & si grands; seroit-il possible qu'ils ne vinssent que de la faculté de penser, & de l'empressement de l'ame pour la production des idées? Cela paroitra si étrange à bien des personnes, qu'elles seront tentées de rejetter ma théorie, avant que de l'avoir examinée en détail. En attendant que j'en donne des preuves particulières, voici quelques remarques, qui serviront en quelque manière de réponses préliminaires à ces doutes.

De tous les plaisirs, les plus intellectuels sont ordinairement les plus attachans & les plus constans. Il n'y a rien au monde de plus atta-

chant, que l'étude des Sciences spéculatives, & surtout des Mathematiques, qui fournissent à l'esprit les plus belles occasions de s'exercer, & où la force de l'ame se déploye avec le plus d'avantage. L'ardeur d'un jeune homme vif & pénétrant, qui s'applique à ces Sciences, surpasse toutes les autres passions. On a vû des gens renoncer avec joye à tout ce que les sens unis à l'imagination offrent de plus délicieux, pour s'abandonner entièrement à des occupations, d'où ne peut naître qu'un plaisir purement intellectuel (*). La vivacité d'un plaisir ne peut donc jamais faire naître un juste doute sur son origine intellectuelle, puisqu'il y en a de très vifs qui ont certainement une telle origine.

Il pourroit naître un autre doute contre nôtre théorie, tiré de la grande variété des plaisirs, & de l'étonnante diversité des goûts, dans des êtres qui au fond participent à la même nature. Voici ce qu'on peut alléguer pour le dissiper. L'ame réfléchit sur tout ce qui se présente clairement à elle, & contente son goût, sans se mettre en peine de distinguer de quelle nature soyent les objets. Tous ceux qui lui fournissent de quoi s'occuper, sont propres à devenir matière de plaisir, ou de peine. Mais, pour recevoir du plaisir de quelque objet, quel que soit, il faut savoir y réfléchir, & en tirer parti. La lecture des Elémens d'Euclide est un grand sujet de plaisir, mais uniquement pour un Geomètre. Chaque espece particulière d'objet demande un certain art, un certain savoir-faire, pour être entièrement connu. Quel-

(*) On voit par ex. des gens, dont le goût pour le métier des armes, ou pour les voyages & d'autres expéditions semblables, est si fort qu'ils renoncent aux plaisirs communs de la vie pour suivre leur penchant. S'il y en a qui y sont determinés par la gloire, ou par le desir du gain, il y en a beaucoup aussi, qui ne le sont par aucun autre motif que celui de contenter un goût, qui n'a rien que d'intellectuel. Cela prouve manifestement, que les plaisirs intellectuels peuvent être aussi forts & aussi vifs que ceux d'aucune autre espece.

Quelque pénétrant qu'on soit, on ne réüssira pas d'abord à l'égard d'un objet absolument nouveau. Or les circonstances dans lesquelles les hommes se trouvent étant si differentes, leurs connoissances & leur savoir-faire doivent nécessairement l'être de même; d'où il s'ensuit, que les objets de leurs sentimens agréables & desagréables different autant entr'eux, que les caractères des hommes different. La diversité des goûts n'est donc que l'ouvrage des circonstances extérieures. Les principes du goût sont les mêmes dans tous les hommes, parce qu' ils tiennent à leur essence. Les occasions sont la cause qu'on se familiarise avec certains objets; & cette familiarité fait naître une plus grande connoissance de ces objets: ce qui est le fondement du plaisir. Tous les anciens *Spartiates* aimoient les exercices du corps, la fatigue, la chasse & la guerre: tous les *Sybarites* au contraire aimoient la mollesse, l'oisiveté & les plaisirs des sens. Ni les uns, ni les autres, n'avoient aucune occasion de se familiariser avec d'autres objets, capables de faire plaisir. Le Spartiate n'ayant jamais reposé que sur une couche fort dure, ignoroit qu'il y eut à raffiner sur la manière de faire les lits. Il y a des Nations entières, qui n'ont point de goût pour certains plaisirs fort recherchés des autres; c'est parce qu'elles ignorent qu'il soit possible de trouver du plaisir dans ces objets: elles n'y ont jamais pensé. Le *Peruvien*, qui n'a point réfléchi sur les avantages que l'or peut procurer, en seroit-il avide? Un homme, qui n'auroit jamais vécu en société, & qui ignoreroit la distinction des rangs, ne pourroit absolument être ambitieux, ni même comprendre que d'autres le fussent. Produisez-le dans le monde, parmi une Nation polie; il deviendra peut-être un *Cesar*. Tel autre, qui s'étonne qu'on puisse aimer le jeu, tandis qu'il n'en connoit aucun, deviendra peut-être le plus passionné joueur, si l'occasion l'engage à l'apprendre. Je suis persuadé, que si un homme pouvoit vivre parmi toutes les differentes Nations de le terre, il prendroit successivement tous les goûts, & toutes les passions, qui régnent dans les differents Climats; comme *Alcibiade* prit tour à tour les manières des Atheniens, des Spartiates, des Thraces, & des Perses.

Ces observations prouvent, que la diversité des goûts & des plaisirs n'empêche pas qu'ils ne tirent leur origine d'une même source fort simple. Nous venons au monde avec une disposition générale pour une infinité d'affections & de passions. Nous apportons cette force, qui fait l'essence de l'ame, & rien de plus. Les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons pendant le cours de nôtre vie, donnent, pour ainsi dire, la direction à la force indéterminée de l'ame; il n'y a que de certaines especes d'objets, qui nous deviennent familiers, & ce sont les seuls, qui excitent nos desirs: pour tous les autres, nous demeurons indifférens faute de les connoitre. Il y a à la verité des affections générales, & communes à presque tous les hommes; ce sont celles, qui naissent des objets, qui sont partout les mêmes; chez les Nations polies, & chez les Hottentots. Telles sont l'espérance, la crainte, l'amour de soi même; en un mot toutes les passions, qu'on appelle simples, & dont *Des-Cartes* a fort bien fait l'enumération.

Après avoir établi nôtre principe, & l'avoir mis hors de la portée des objections les plus importantes, il faut maintenant le considérer un peu plus particulièrement, pour voir quelle doit être la disposition de l'ame, & la qualité des objets, pour que des sentimens agréables ou desagréables soyent plus ou moins forts. La condition essentielle requise pour le sentiment *agréable*, est: *que l'ame soit en état de développer aisement une multitude d'idées liées ensemble dans un seul objet*; & la conditon essentielle de la *peine* est: *que l'action de l'ame soit empêchée de le faire*. Il faut donc, que la disposition de l'ame & la qualité de l'objet concourent à exciter ces sentimens. Je parlerai en premier lieu des dispositions de l'ame.

J'apper-

J'appercois qu'il y a principalement deux dispositions qui rendent l'ame immédiatement plus ou moins susceptible des sentimens agréables & desagréables; *l'habitude de réfléchir* & *la vivacité*. L'habitude de réfléchir fait qu'on s'attache à tout objet qui se présente à nous, pour le contempler & pour développer tout ce qui y entre; elle introduit plus d'action dans une ame, qu'elle n'auroit sans cette habitude; & par conséquent, le plaisir ou la peine ne venant que de cette action, doivent nécessairement être plus fréquents à cause de cette qualité de l'esprit. Tout doit nécessairement être fort passager pour un homme qui réfléchit peu. Il ne s'attache pas assez aux objets, ni à ses propres idées, pour y appercevoir tout ce qui pourroit le toucher, soit agréablement soit desagréablement; il passe légerement sur tout. Ceci est aussi conforme à l'expérience, qu'il suit naturellement de ma théorie. Nous voyons que les Nations polies, celles où l'on cultive avec le plus de soin les talens de l'esprit, & par conséquent où l'on a la plus grande habitude de réfléchir; que ces Nations, dis-je, sont beaucoup plus sensibles à toutes sortes de plaisirs & de peines, & qu'elles en connoissent plus d'especes differentes, que les Nations barbares, que la stupidité rend insensibles à une infinité de choses qui nous touchent.

La vivacité de l'esprit n'est peut-être autre chose, que le degré de la force primitive de l'ame, qui fait son essence. Elle est dans l'ame à peu près ce que la célérité est dans le mouvement d'un corps. Or il est évident, que plus cette force, ou l'empressement pour la production des idées est grand, les autres circonstances étant égales, plus on doit sentir la gêne des obstacles, & par conséquent la peine & le chagrin. Et comme la vivacité du plaisir vient de la grandeur de l'empressement à développer la multitude des idées, qui se présentent à la fois, il est évident, que la vivacité de l'esprit augmente aussi les dispositions pour le plaisir, ou que l'homme vif doit sentir les

les plaisirs beaucoup plus vivement qu'un autre, qui l'est beaucoup moins. L'expérience est encore d'acord en cela avec la théorie: les tempéramens les plus vifs, sont les plus sensibles, & ceux qui ont les plus grandes passions, les plus grands plaisirs, & les plus grands chagrins.

Ces deux dispositions, dont je viens de parler, nous rendent immédiatement plus susceptibles de plaisirs & de peines. Il y a après cela beaucoup d'autres dispositions, qui produisent le même effet d'une manière indirecte. Nous voyons souvent des gens se faire un plaisir de choses, qui n'en donnent aucun à tous les autres. Dans une assemblée de plusieurs personnes on porte la nouvelle, qu'un tel a eu le malheur de se casser le col en se précipitant de son cheval. Toute la compagnie en est affligée, excepté un seul, qui en ressent un plaisir très vif. Il est depuis longtems l'ennemi juré du trépassé, qui a toujours traversé ses desseins. On voit bien, que la haine est ici une des ces dispositions médiates, dont je veux parler, qui nous rendent agréables & desagréables des choses, qui en elles-mêmes ne seroient jamais telles. Ces sortes de plaisirs à la verité découlent aussi de la source générale, (comme il seroit fort aisé de prouver,) mais non pas immédiatement, vû qu'il faut quelque disposition particulière dans l'ame, qui n'est pas commune à tous les hommes, moyennant laquelle le sujet devient agréable ou desagréable, qui ne le seroit pas par soi-même. L'éducation, la coûtume, & des dispositions particulières, nous rendent bien des choses agréables ou desagreables, qui ne sont pas telles pour d'autres, auxquels ces dispositions manquent. Voilà la principale source de la diversité des goûts. Il seroit impossible de faire un dénombrement de toutes les especes de plaisirs, qui dépendent de ces dispositions médiates; nous pourrons le faire dans la suite des plaisirs immédiats. Il suffit de remarquer, qu'on trouvera toûjours, que tout plaisir médiat provient de l'heureux succès de l'action de l'ame. Par ex. le plaisir que l'envieux ressent de la perte d'un

d'un homme de fortune, vient visiblement de ce que l'envieux peut maintenant développer sans obstacle ses idées favorites de la ruïne de son ennemi. En général tout souhait accompli doit faire plaisir. Car lorsqu'on souhaite, on a un empressement pour une certaine suite d'idées. Aussi longtems que le cours de la Nature, ou des choses humaines, sont contraires à ces idées, l'ame est empêchée de les poursuivre. Cela lui fait de la peine. Mais dès que les événemens nous ouvrent la carriére, & que nous voyons les choses arriver comme nous les avions souhaitées, l'action de l'ame se précipite avec vivacité pour développer les idées telles qu'elle les avoit désirées: & cela fait le plaisir. Voilà à peu près de quelle manière on peut expliquer ces plaisirs médiats. Les mêmes remarques pourront aussi servir à expliquer les chagrins médiats, qui viennent ordinairement de la contrariété de nos idées avec les événemens. Sans m'arrêter à ces plaisirs & déplaisirs médiats, dont on ne pourra jamais faire l'énumération, vû la diversité infinie des caractères & des tempéramens, je m'attacherai seulement dans la suite à appliquer ma théorie aux diverses especes de plaisirs immédiats, que je déduirai de la force essentielle de l'ame.

Il y a une de ces dispositions médiates, qui mérite une attention particulière, & qui ne sert pas peu à confirmer nôtre explication de l'origine du chagrin. Personne n'ignore peut-être, quelle est la peine de cet état d'inaction de l'ame, qu'on nomme l'ennui. C'est une des situations les plus pénibles, & qui cause un chagrin mortel. Il vient visiblement de ce que l'action de l'ame est alors empêchée, quelles qu'en soyent les causes. On sent le besoin pressant de la Nature, on souhaite ardemment de le contenter, on vole d'un objet à l'autre sans pouvoir s'y arrêter. Les idées refusent, pour ainsi dire, de se prêter à l'ame, elle se désespère du vuide horrible qu'elle voit dans son action sans pouvoir le remplir. Etat affreux, & qui prouve combien il importe à l'homme d'apprendre à s'occuper, pour prévenir ces terribles éclipses de la Raison!

Après

Après avoir expliqué quelles sont les dispositions qui rendent l'ame immédiatement plus ou moins susceptible de plaisir & de peine, il me reste encore à parler en peu de mots des qualités générales des objets, moyennant lesquelles ils doivent naturellement exciter ces sentiments dans l'ame. Il est évident par ce que nous avons établi plus haut, que le sentiment agréable ne peut être excité immédiatement que par des objets qui renferment une multitude d'idées, tellement liées, que l'ame peut prévoir qu'elle y trouvera dequoi contenter son goût primitif; que tout objet où l'ame ne trouve rien à demêler, lui doit être entièrement indifferent; enfin, qu'un objet, qui empêche l'ame de développer ce qu'il renferme de varié, ou qui, de quelque manière que ce soit, met un obstacle à l'empressement de l'ame pour la production des idées, ne peut que lui être desagréable.

Tout objet donc, qui doit affecter l'ame, soit agréablement, soit desagréablement, ne peut être simple; il faut nécessairement, qu'il soit composé, c. a. d. qu'il renferme de la variété. Ceci détermine la difference essentielle entre les objets naturellement indifferens à l'ame, & ceux qui la touchent. La difference des objets agréables & desagréables par eux-mêmes, ne peut consister que dans la liaison de ce que les objets renferment de varié. S'il y a de l'ordre dans cette liaison, l'ame pourra travailler conformément à son goût sur cet objet: ce sera donc un objet agréable; au contraire, s'il n'y en a point, l'objet sera desagréable. De plus, si l'esprit s'attache au dévelopement d'une pensée, par quelque raison que ce soit, tout objet qui l'aide dans ce dévelopement doit nécessairement lui être agréable; si au contraire quelque chose met un obstacle à ce dévelopement, il ne peut qu'être desagréable.

Mais je n'entrerai point ici dans un plus grand détail sur ces qualités des objets, pour ne pas anticiper sur ce que j'aurai à dire, quand j'essayerai de déduire de cette théorie générale les sentimens particuliers de l'ame à l'égard de chaque classe differente des objets qui

RE-

l'affectent.

RECHERCHES
SUR L'ORIGINE DES SENTIMENS AGRE'ABLES ET DESAGRE'ABLES,
SECONDE PARTIE.

Théorie des plaisirs intellectuels.

J'ai remarqué au commencement du Mémoire précedent, que la Science du bonheur suppose une théorie exacte du plaisir, moyennant laquelle on soit en état d'en apprécier chaque espece. Cette théorie suppose deux choses. Il faut savoir, quelle est la disposition de l'ame de laquelle le plaisir résulte? & en second lieu, quelle est la qualité des objets, qui produisent cette disposition? J'ai traitté généralement ces deux articles dans le Mémoire précédent. Je vais maintenant appliquer la théorie générale à des sujets particuliers, & je ferai voir dans celui-ci; *quels sont les objets, qui excitent en nous le sentiment agréable & desagréable, moyennant l'imagination & l'entendement*? de plus, je tâcherai encore d'expliquer, *de quelle manière ils excitent ces sentimens.*

Thema

J'ai déjà remarqué qu'il faut distinguer deux classes générales de plaisirs, des plaisirs *immédiats*, & des plaisirs *médiats*. On entreprendroit en vain de faire l'énumération de ces derniers, parce que dépendant des affections & des manières de penser particulières à chaque individu, ils varient à l'infini. En effet le moindre objet, qui en soi-même n'a aucune qualité, qui doive exciter en nous le sentiment agréable, peut devenir un grand sujet de plaisir, quand l'ima-

gination, ou un certain enthousiasme, nous aide à le trouver beau, ou quand quelque affection, qui ne nous est point essentielle, nous y détermine. De cette manière deux choses directement opposées l'une à l'autre peuvent également faire plaisir à deux personnes, que quelque affection particulière domine dans leurs cœurs, ou à la même personne en differens tems.

Les plaisirs immédiats, étant fondés dans l'essence de l'ame même, sont constans & universels. Il y en a trois genres differens. Les sens, le cœur, & les facultés intellectuelles, en sont les instrumens. *Les plaisirs des sens* semblent les plus immédiats, vû qu'il ne faut ni réflexion, ni jugement, ni même beaucoup d'attention, pour les goûter. *Les plaisirs du cœur* tirent leur origine des sentimens moraux, & surtout de l'affection que tous les hommes ont plus ou moins pour leurs semblables, ou du moins pour leurs amis. *Les plaisirs de la faculté intellectuelle* paroissent les moins constans; les goûts dans les Sciences & les beaux Arts sont fort differens chez les differentes Nations. S'il est vray cependant que tous ces plaisirs tiennent immédiatement à la nature de l'ame, il faut que la diversité des goûts ne soit qu'apparente. J'espère que je prouverai ceci d'une manière évidente.

Tous les plaisirs, ceux des sens même, se rapportent finalement, (comme je le prouverai,) à la faculté intellectuelle de l'ame. J'ai crû devoir traitter en premier lieu de ceux que nous appellons plaisirs intellectuels, parce que ces recherches me fourniront des principes propres à mieux développer les autres genres. Ce Mémoire roulera donc sur *le Beau*, & expliquera les effets du Beau sur l'esprit & l'imagination. Car nous nommons beaux, tous les objets qui plaisent immédiatement à l'imagination ou à l'entendement (*). Il est

Definition des idées: aus Einbildung und Verstand gefällt.

(*) Il n'y a qu'un très petit nombre d'autres objets, qu'on nomme beaux, & qui se rapportent aux sens: à cette exception prés, toute beauté se rapporte immédiatement, ou à l'entendement, ou à l'imagination.

Il eſt probable qu'autrefois on n'a qualifié de beaux, que ces objets extérieurs, qui s'offrent agréablement à la vuë, ſoit par leurs couleurs, ſoit par la ſymmétrie, les proportions, & la régularité de leurs parties. Mais il y a longtems qu'on s'eſt apperçu, que la même qualité, qui fait la beauté des objets viſibles, appartient également à une infinité d'objets, qui ne ſe rapportent point aux ſens. On dit, une belle penſée, une belle action, un beau theorème; tout comme on dit, une belle perſonne, un bel édifice, & un beau tableau. Je démontrerai plus bas, que ce nom appartient de droit à toutes ces differentes eſpeces d'objets, à cauſe d'une certaine qualité commune, qui fait l'eſſence du Beau. Pour expliquer l'effet que le Beau doit produire ſur nous, il eſt néceſſaire qu'avant toute choſe j'en dévelope l'idée. *Qu'eſt ce que le Beau? & par quelle qualité produit-il le ſentiment agréable?* Voilà le ſujet de la première partie de ce Memoire.

Pour bien développer l'idée du Beau, diſtinguons d'abord ſes principales eſpeces. Des objets, qui ſemblent n'avoir rien de commun entr'eux, appartiennent également à la Claſſe des beautés. C'eſt à l'eſprit à juger du beau; il s'offre à lui, ou par le moyen des ſens, ou moyennant l'imagination, ou immédiatement par l'entendement. Par la vuë nous acquérons les idées des figures, de la ſymmétrie des parties coëxiſtentes, des nuances des couleurs, & des variations dans la figure. Les beaux objets que la vuë nous fait connoitre, ſont donc, ou de belles figures, comme des ſtatuës, des édifices &c. ou de belles nuances, comme l'arc-en-ciel, un païſage; ou enfin des mouvemens variés, comme la danſe. Par l'ouïe nous acquérons l'idée du beau, qui conſiſte dans l'harmonie & la ſucceſſion des parties, comme dans les Pièces de Muſique. Les autres ſens, quoique fort analogues à ces deux ſens principaux, n'excitent que des idées confuſes, qui, bien qu'agréables, n'appartiennent plus au beau. C'eſt donc la Natu-

Nature, la Peinture, l'Architecture, & la Muſique, qui nous offrent le Beau des Sens.

L'Imagination, en travaillant ſur les objets que les ſens lui fourniſſent, en forme après cela d'autres, ou bien elle répéte ceux qui ſont plus préſens aux ſens. Elle eſt, pour ainſi dire, un ſupplément aux ſens. Et comme la Poëſie eſt le langage particulier, qui s'adreſſe à l'imagination, c'eſt dans cette belle Science, qu'on trouve réünies toutes les beautés de l'imagination (*).

Il y a une infinité d'autres objets, qu'on nomme beaux, & qui ne tombent, ni ſous les ſens, ni ſous l'imagination. Ils ſe préſentent à l'entendement moyennant des idées diſtinctes. Ces objets ſont compoſés d'un nombre d'idées, dont la liaiſon forme un beau Syſtême. Tels ſont, un beau theorème, une belle penſée, un beau ſyſtême, un beau deſſein, un beau caractère, une belle action. C'eſt dans les Mécaniques, dans le plan de l'Univers & de l'admirable ſtructure de ſes parties, & dans les Sciences, qu'on trouve cette ſorte de beauté, que nous nommerons *beauté intellectuelle*.

Examinons maintenant en quoi conſiſte l'eſſence du Beau en général. On convient que la beauté réſulte de *la variété réduite à l'unité*. Un objet abſolument ſimple, dans lequel il n'y a rien à diſtinguer, ne ſauroit jamais être beau. Cette qualité ſuppoſe toujours la multitude & la variété des parties dans un objet. Qu'il s'agiſſe, par ex. d'un édifice, d'un tableau, d'un païſage, tout le monde convient, que la beauté de ces objets réſulte de l'arrangement des parties. La multitude ſeule des parties ne fait pas la beauté; il y faut de la variété & de la liaiſon. Suppoſez que vous voïez, ſoit dans la nature, ſoit dans un tableau, une multitude d'objets ſans liaiſon & ſans ordre,

(*) Je définis ici la Poëſie par ſa qualité principale; je ſais bien qu'outre les beautés de l'imagination, elle en a bien d'autres. J'en parlerai auſſi en ſon lieu.

ordre, par ex. un grand nombre de gens, qui courent çà & là, une quantité d'arbres placés au hazard, dans un enclos, vous ne direz ni de l'un ni de l'autre de ces spectacles, qu'ils sont beaux. Si au lieu des arbres rangés à l'avanture, vous les voyez plantés en differentes allées, liées entr'elles, & qui font toutes ensemble une figure régulière, vous y trouverez déjà de la beauté.

Supposez un tableau, qui représente un païsage; si vous n'y voyez qu'une vaste compagne sans variété, vous ne direz surement pas que c'est un beau païsage; & quelque variété qu'il y ait, si toutes les parties ne sont pas liées ensemble, vous en jugerez de même. Si p. e. le Peintre l'avoit composé de manière qu'il eut pris differentes parties d'autres tableaux, & que dans une partie le jour tombât du côté gauche, dans l'autre du côté droit; qu'il y eut des montagnes, sans aucun de ces autres caractères distinctifs des païs montagneux; & qu'il y eut enfin des arbres & des oiseaux des quatre parties du monde; malgré toute cette variété, on ne diroit jamais que c'est un beau tableau: mais il le seroit, si toute cette variété étoit tellement liée qu'on pût d'abord apercevoir *un Tout*.

Ces remarques ont lieu dans tous les objets qui tombent sous les sens. Un édifice, un groupe, une pièce de Musique, une danse, tous ces objets, seront plus ou moins beaux, à mesure qu'il y a plus ou moins de variété, & que les parties sont plus ou moins liées. Enfin, il est certain qu'aucun objet qui tombe sous les sens, n'est jamais appellé beau, à moins qu'il n'y ait de la variété dans l'unité. Cela étant assez connu, il seroit superflu de le prouver par un plus grand nombre d'exemples. Mais comme les idées de la variété & de l'unité, entant qu'elles entrent dans ce sujet, sont peu dévelopées, je tâcherai de les rendre distinctes.

On convient généralement, que l'unité est un attribut essentiel du Beau; en quoi consiste-t-elle? & que faut-il, pour qu'elle soit par-

parfaite? Il est évident, que plusieurs choses ensemble forment un *Tout*, lorsqu'il y a un sujet, qui résulte du support commun de toutes les parties, dont chacune contribue à former ce sujet. De cette manière un édifice est formé par l'assemblage des parties qui le composent, & chaque partie contribue à le former. Aucune chambre à part, ni plusieurs ensemble, ne constituent point l'édifice, mais elles concourent toutes avec les autres parties à le former. Je nommerai *Intérêt*, ce qui est supporté également par les parties, quoique ce ne soit pas le sens ordinaire de ce mot. Il est visible, que l'unité du tout sera parfaite, quand chaque partie contribuera à l'intérêt commun, autant qu'il est possible; & que cette unité sera plus ou moins parfaite, selon qu'il y aura plus ou moins de parties, pour ainsi dire, oisives, qui ne contribueront rien à l'intérêt commun, ou qui ne contribueront pas autant qu'elles le pourroient.

Pour éclaircir cela, prenons pour exemple le corps humain, qui est un tout composé d'une infinité de parties. A'ne le considérer qu'entant qu'il est une machine destinée à de certaines fonctions; ces mêmes fonctions seront ici ce que j'appelle *l'intérêt de l'unité*. Je dis donc, que cette unité sera parfaite, si chaque partie du corps, les moindres aussi bien que les principales, contribuent autant qu'il est possible, par leur nature & leur situation, au soutien de l'intérêt commun. S'il y avoit des parties superflues, ou mal placées, l'unité ne seroit plus parfaite, parce que le membre superflu ne contribueroit rien à l'intérêt commun, & que celui qui est mal placé n'y contribue pas autant qu'il pourroit, s'il étoit bien placé. Dans un édifice une colomne qui ne porte rien, ou une colomne très forte, qui ne soutient qu'un très petit fardeau, nous choquent, parce qu'elles gâtent l'unité de l'édifice.

Je remarque ici en passant, qu'il peut y avoir plusieurs unités dans le même objet, & que par là cet objet peut être beau à plusieurs égards.

égards. Nôtre corps en fournit encore l'exemple. Sa figure eſt un intérêt, auquel chaque partie extérieure contribue. La beauté dont cette unité eſt la baſe, appartient à la claſſe des beautés des ſens; & la beauté, qui réſulte de l'intérêt des fonctions, appartient à la claſſe des beautés purement intellectuelles. De même un portrait a pluſieurs beautés, qui réſultent de la reſſemblance, du deſſein, & du coloris. Le même objet peut être beau en un ſens, & difforme dans un autre.

Je reviens à mon ſujet. L'unité, ou la totalité, ſuppoſe néceſſairement la multitude des parties; & dans cette multitude il faut de la variété pour que la choſe nous paroiſſe belle. Dans la variété il y a, comme dans l'unité, une infinité de degrés. Quelque parfaite que ſoit l'unité d'un objet, & quelque grande que ſoit la multitude de ſes parties, ſi elles ſont toutes ſemblables, la pièce n'a que très peu ou point de beauté. Un exemple éclaircira cela. Suppoſons un tableau, qui repréſente une multitude de perſonnes, qui aſſiſtent à un ſpectacle effrayant. Si toutes ces perſonnes étoient habillées de même, que les tailles, les viſages, les manières d'exprimer l'effroi, ſoit par les geſtes, ſoit ſur le viſage, fuſſent à peu près les mêmes; la pièce ne ſeroit ſûrement pas belle, quand même chaque figure ſeroit parfaitement bien deſſinée & bien peinte; ce ne ſeroit, à proprement parler, que la même figure répétée pluſieurs fois, comme dans un miroir polyèdre. Mais ſi chaque perſonnage avoit ſes manières & ſes attitudes propres, ſi chacun montroit la frayeur par des geſtes & un maintien propre, alors la pièce ſeroit belle, on y verroit la même choſe d'une infinité de manières differentes.

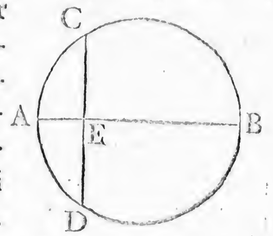
Nous pouvons donc aſſurer que l'eſſence du Beau, dans les objets qui frappent les ſens, eſt la variété reduite à l'unité; & nous ſavons diſtinctement ce qu'il faut pour que l'unité & la variété ſoyent parfaites. Ainſi les degrés de beauté de deux objets de même eſpece ſeront en raiſon compoſée des degrés d'unité & de variété qui régne-

gneront dans chacun de ces objets. Ce n'eſt pas que je veuille dire que le degré de beauté ſoit préciſément en raiſon compoſée de l'unité & de la variété d'un Tout. L'une & l'autre de ces deux qualités concourent enſemble à former la beauté d'un objet, mais elles ne concourent pas également. Il me ſemble que la variété contribue plus au beau que l'unité. De ſorte que ſi l'on ſe ſert des nombres pour exprimer les degrés de perfection qu'on aura obſervé dans l'unité & dans la variété d'un tout, il faudra dire, que le degré de beauté qui en réſulte, eſt en raiſon compoſée des nombres ſimples par rapport à l'unité, & des nombres élevés à une certaine puiſſance que je ne ſaurois déterminer, par rapport à la variété.

Cela ſe fonde ſur ce qu'une multitude d'objets differens ne nous devient pas ſi inſupportable, à ce qu'il me ſemble, par le manque d'unité, que par le défaut de variété. Il n'y a peut être perſonne, qui n'aime mieux voyager par des chemins tortueux & coupés qui offrent de la variété, que par des allées toutes droites qui n'en offrent point. Un Moine Italien ceſſa de vouloir aller à Rome, quelque envie qu'il en eut eu, dès qu'il s'appercût qu'il ſeroit obligé de voyager par de très longues allées unies, qui n'offroient aucune variété. La trop grande uniformité nous ennuye, & la variété ſans l'unité nous jette dans la confuſion. Il ſeroit fort inutile d'entrer dans un plus grand détail, pour prouver que ce que nous avons donné pour l'eſſence du beau, ſe trouve dans tous les beaux objets, qui frappent les ſens ou l'imagination. Je viens aux beautés purement intellectuelles.

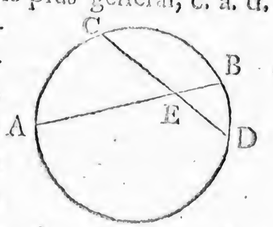
Pour nous aſſurer que la beauté des objets intellectuels réſulte des mêmes qualités, que nous venons de trouver dans les beautés des ſens, nous n'avons qu'à examiner ce qui augmente ou diminue les beautés intellectuelles. Prenons l'exemple d'un theorème. Celui que je vais citer, ſervira beaucoup à éclaircir cette matière d'une manière

nière à n'y rien laisser desirer. C'est le theorème qui exprime une des principales propriétés du Cercle ; savoir que le rectangle de deux parties du diametre (AE+EB) est constamment égal au quarré de la perpendiculaire, c. à. d., de la moitié de la corde (CB) qui coupe le diametre à angles droits. Il n'y a personne qui ne reconnoisse ce theorème pour fort beau.



Or il est visible, que sa beauté resulte de ce qu'il est appliquable à une infinité de cas differens. La corde (CD) perpendiculaire au diametre peut être tirée par une infinité de points (E) differens, & par là le quarré de sa moitié (CE) & le rectangle (AE, EB) varient à l'infini, restants toujours égaux entr'eux. Cette variété est réduite à l'unité moyennant le Cercle par lequel ils sont déterminés. On n'a qu'à jetter l'œil sur le Cercle pour voir comment tout est lié dans cette multitude d'idées ; on y voit distinctement, comment & pourquoi le quarré change à mesure que le rectangle change, & pourquoi ils sont constamment égaux.

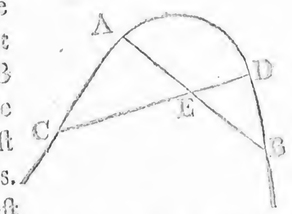
Pour se convaincre entièrement, que c'est effectivement cette variété dans l'unité, qui fait la beauté de ce theorème, on n'a qu'à le comparer avec cet autre, qui est le même, mais plus général, c. à. d. la même unité, mais plus variée : que les rectangles (AE+EB & CE+ED) de deux cordes quelconques qui s'entrecoupent, sont constamment égaux. Personne ne niera, que ce theorème ne soit beaucoup plus beau que le précedent. Cependant il n'y a point d'autre



difference entr'eux, sinon que celui-ci étant plus général renferme plus de variété dans la même unité parfaite. Car ici les deux cordes sont indéterminées, & en second lieu les parties de l'une (CD) qui

qui dans le theorème précédent sont toujours égales entr'elles, peuvent être ici en raison quelconque, & enfin les angles qui sont autour du point d'intersection (E) peuvent varier à l'infini. Il est donc évident par cela, qu'une plus grande variété dans la même unité donne à un theorème un plus haut degré de beauté.

Si l'on rendoit ce dernier theorème encore plus général, sa beauté en accroitroit, comme l'on peut voir par celui-ci : que les rectangles des deux parties des cordes, qui se coupent dans une ligne du second ordre sont toujours entr'eux en raison constante : (AE+EB est à CE+ED en raison constante.) Tout le monde reconnoitra, que ce theorème est beaucoup plus beau, que les deux précédens.



Il n'en diffère pourtant, qu'en ce qu'il est plus général, qu'il s'étend à toutes les sections coniques, & que les rectangles mentionnés peuvent être en raison quelconque. Les deux conditions donnent au theorème une variété infinie à plusieurs égards. Car une infinité de paraboles, une infinité d'hyperboles, & une infinité d'ellipses, sont également comprises dans ce theorème, & l'unité est pourtant parfaite, puisque tout ce nombre infini de lignes courbes est compris sous une même formule.

Les remarques tirées des theorèmes sont aussi applicables aux formules algébriques, qui ont d'autant plus de beauté qu'elles renferment plus de variété. C'est pour cette raison, que le theorème de Mr. *Newton* pour l'élevation du Binome à une dignité quelconque est si beau, qu'on ne se lasse point de l'admirer. L'Algèbre en général est fort féconde en ces sortes de beautés ; & c'est une des raisons principales des grands attraits qu'a cette Science pour ceux qui y sont un peu versés. C'est aussi à cette espece de beau, que l'Histoire naturelle, & surtout la Botanique, est redevable de sa beauté.

Les

Les genres des productions naturelles, qui comprennent plusieurs especes differentes, sont autant de formules, ou caractères généraux, qui renferment un grand nombre de cas particuliers, où nous avons visiblement la variété dans l'unité.

Ceci est encore appliquable à toute autre sorte de beauté intellectuelle. Ces beautés sont, outre les theorémes, & les genres, des principes, des comparaisons, des images, des métaphores, des ouvrages de l'art, entant qu'il y entre un dessein, des projets, des systèmes, &c. Je ne finirois jamais, si je voulois démontrer de chaque espece de Beau intellectuel à part, que ce n'est que la variété dans l'unité, qui fait son essence. Il me suffit de toucher legèrement aux principales. La gravitation universelle, principe du grand *Newton*, est d'un beau à enchanter. Or il ne faut que la connoitre pour voir, que sa beauté vient de ce qu'on en peut déduire tout le systême planétaire, & calculer les mouvements, & les aberrations, de toutes les planétes & de leurs satellites, & une infinité d'autres phénomenes. Les principes du célèbre *Leibnitz*, du meilleur monde, & de l'enchainement de tous les événemens, ne lui sont pas inferieurs, parce qu'ils répandent du jour sur une infinité de questions dans la Philosophie & la Morale. Un Systême est d'autant plus beau, qu'il est composé d'un plus grand nombre de propositions, & que les propositions sont les plus liées. Une pièce d'art est d'autant plus belle, qu'elle est plus parfaite, c. à. d. que toutes les parties dont elle est composée contribuent plus au but, & qu'elles sont en plus grand nombre. Une comparaison est d'autant plus belle, que tout ce qui y entre porte pour mieux peindre l'objet comparé. De cette sorte, il ne nous peut rester aucun doute sur ce qui fait l'essence du Beau, de quelque espece qu'il soit.

Cette explication nous donne des principes sûrs pour comparer ensemble les differentes especes de Beau. Car on voit que, plus

plus un sujet est susceptible de variété dans l'unité, plus il est susceptible de beauté. Une simple comparaison doit donc être moins belle dans son espece, qu'une allégorie; une Pièce dramatique l'est moins qu'un Poëme épique; une action importante, comme le gain d'une bataille contre un ennemi discipliné & aguerri, est plus belle qu'une petite expédition où il entre peu de circonstances & peu de précautions. Un systême entier a beaucoup plus de beauté qu'une proposition. Comme il n'y a rien dans les affaires humaines où il faille réduire un plus grand nombre de choses à l'unité, que dans les constitutions & les gouvernemens des Etats, dans les expéditions militaires, & dans les grands desseins de Politique, il n'y a rien aussi qu'on admire tant parmi les Nations polies que les grandes actions de cette nature, puisque c'est justement là où l'on peut trouver les plus grandes beautés intellectuelles. C'est pour cela que les Legislateurs, les Généraux, les Ministres d'Etat, méritent & obtiennent les premiers rangs dans l'estime d'un public qui sait apprécier les talens. C'est par la même raison, que les *Homères* & les *Virgiles* sont au dessus des *Sophocles* & des *Horaces*, & qu'un tableau d'histoire est plus estimé qu'un portrait. C'est encore par la même raison, que les plus grandes beautés intellectuelles se trouvent dans les Ouvrages de la Nature. Chaque production étant liée avec une infinité d'autres, & par là à l'Univers entier, quelle variété infinie de régles n'a-t-il pas falu, pour produire cette harmonie admirable, que nous voyons entre les productions de la Nature? Le plus beau dessein que le plus grand génie ait conçu, & que la prudence la plus consommée ait exécuté, est-il comparable en beauté à la moindre production de la Nature? Mais je m'arrête trop longtems à des exemples particuliers.

J'en ai assez dit pour prouver, que la beauté des objets purement intellectuels est précisément la même que celle des objets extérieurs, qui tombent sous les sens & sous l'imagination. La même qua-

qualité, qui nous entraine à admirer un bel édifice, une belle campagne, un beau Poëme, opère auſſi le plaiſir que nous recevons d'un beau theorème, ou d'une belle action. Et en reflêchiſſant ſur ce qui ſe paſſe en nous, lorsque nous goûtons ce plaiſir, nous trouvons, que c'eſt le même inſtinct, qui excite en nous la paſſion pour la Poëſie, pour la Geométrie, pour l'Art militaire, ou enfin pour tout autre métier ſusceptible de principes fixes & de régles ſcientifiques. Cette obſervation même fournit le plus grand exemple du Beau, dans cet artifice incomparable de la Nature, qui par le même penchant, qu'elle a inſpiré à tous les hommes, produit une ſi merveilleuſe variété de gouts, d'inclinations, & de caractères, dans les individus dont le genre humain eſt compoſé, d'où réſulte un tout ſi harmonieuſement varié. C'eſt dans le même moule, ſi je puis m'exprimer ainſi, que la Nature forme tantôt un Alexandre, tantôt un Homère, un Archimède, & tout ce que nous voyons de plus different en génies. C'eſt un principe ſi ſimple, qui produit dans chaque homme des plaiſirs ſi variés, qu'ils pourroient l'occuper agréablément, dût-il exiſter pendant une infinité de ſiècles!

Apre's avoir expoſé en quoi conſiſte le Beau, je ſerai maintenant en état d'expliquer, *de quelle manière il produit le ſentiment agréable dans l'eſprit*. Ce que j'ai remarqué dans le Mémoire précedent ſur l'origine de ce ſentiment en général, me frayera le chemin pour la ſolution de ce problème particulier. J'y ai fait voir, que le ſentiment agréable tire ſon origine de la vivacité avec laquelle l'eſprit embraſſe une multitude d'idées qui ſe préſentent à lui à la fois, en lui faiſant ſentir qu'il pourra les développer. Cette explication générale ſuppoſée, il eſt facile de faire voir, que tout objet beau a la propriété requiſe, pour exciter cette vivacité dans l'eſprit. Un tel objet préſente une multitude d'idées à la fois, liées enſemble par le fil de l'unité, moyennant lequel l'eſprit eſt en état de les développer, & de rapporter tout

ce

ce qu'il y a de different dans l'objet à un centre commun. L'ame, en s'appercevant de cette multitude d'idées liées enſemble & faciles à développer, dès qu'elle y veut fixer ſon attention, regarde cet objet comme une proye, ſi j'oſe m'exprimer ainſi, capable de contenter ſon goût eſſentiel; elle s'y précipite. Voilà l'origine du plaiſir excité par la contemplation du Beau. Un exemple mettra ma penſée dans un plus grand jour. Suppoſons qu'un homme, qui n'a aucune connoiſſance de l'Aſtronomie, regarde pour la première fois ces eſpaces immenſes du Ciel, remplis d'un nombre infini d'Etoiles fixes. Il ſera frappé par la multitude d'objets de differentes grandeurs, qu'il voit; mais l'idée totale qu'il en conçoit étant fort confuſe, l'impreſſion que ce ſpectacle fait ſur ſon eſprit ne durera pas longtems, parce qu'il n'y peut rien diſtinguer, & l'eſprit ne pouvant travailler ſur ce grand nombre d'objets, ſon action eſt arrêtée, & il en detourne la vuë. Suppoſons maintenant, que ce même homme acquière tout un coup l'idée qu'un Philoſophe Aſtronome a de l'Univers, qu'il ſache débrouiller ce Chaos, qu'au lieu d'Etoiles fixes jettées au hazard, ſon imagination lui repréſente autant de Soleils avec leurs differens ſyſtèmes de Planètes, leurs mouvemens toujours proportionnés à leurs diſtances des centres; il en ſera enchanté au delà de l'expreſſion. Or quelle difference y a-t-il de cette repréſentation à la première? Il n'y en a que celle qui eſt entre l'ordre & la confuſion. Le nombre d'objets étant de part & d'autre quaſi infini, la difference conſiſte uniquement dans la connéxion des idées; il y a de l'unité dans la variété de la dernière repréſentation. L'eſprit peut travailler ſur ces idées, & s'occuper longtems à démêler la variété, qui régne dans le ſyſtème entier.

Cela fait voir, que le Beau n'excite le ſentiment agréable que moyennant ce principe d'activité de l'ame, qui eſt la ſource de tout changement qui arrive dans nôtre intérieur. Ni l'unité, ni la variété,

riété, ni l'harmonie des parties, dans un objet, ne contribuent à nous le rendre agréable, qu'entant qu'elles se rapportent avantageusement à la force active de l'ame. C'est à cette force primitive que nous devons tout plaisir que le Beau excite dans nous. C'est par ce principe si simple, que la Nature bien-faisante répand tant de douceur sur nôtre existence.

La même explication se peut encore prouver d'une autre manière. Voici comment. Toutes les fois qu'une idée confuse devient distincte, il faut nécessairement, (selon les principes établis dans le premier Mémoire,) que l'ame en ressente de l'agrément. Or chaque Beauté renfermant une quantité d'idées particulières, nous présente une idée confuse du Tout, jusqu'à ce que nous ayons trouvé l'unité par laquelle nous pouvons développer la variété; & alors l'idée totale, qui d'abord n'étoit que confuse, devient distincte. Il en est ici comme avec ces images d'Optique qu'on rapporte à des miroirs. Elles paroissent des figures grotesques, où l'on ne distingue pas le moindre ordre, jusqu'à ce qu'on place le miroir dans le centre; alors les pièces éparses se rapprochent & se réünissent dans cette unité, & ce qui ne paroissoit d'abord qu'une fiction grotesque, paroit maintenant une belle statuë. Ce que fait ici le miroir, est l'effet de l'unité dans le Beau.

Si l'on veut sentir la vérité de cette explication, on n'a qu'à faire attention à ce qui se passe en nous lorsque nous voyons un bel objet. Il ne nous plait jamais avant que nous le connoissions pour tel, c.à.d. avant que nous ayons dévelopé & rapporté au centre ce qu'il renferme de varié. Un ignorant qui contemple attentivement une belle pièce d'Architecture, y voit tout ce que l'Architecte y voit, avec cette différence que l'idée totale qu'il a de la pièce est confuse. Il n'en ressent pas beaucoup de plaisir. Apprenez-lui les règles de l'Architecture, & les charmes des proportions, qui

qui lui aident à développer dans l'idée totale de la pièce tout ce qu'elle renferme de particulier; il aura de l'admiration pour une chose qu'il n'avoit regardée auparavant qu'avec indifférence.

C'est par cette raison, que les Ouvrages de goût, & en général le Beau, nous frappent d'autant plus, qu'il y régne plus d'aisance. Quand les liaisons des parties sont naturelles, sans qu'on appercoive rien de forcé, alors il est facile de découvrir la connéxion de toutes les parties, les pièces de cet ordre frappent extraordinairement, & elles ont le privilège de plaire, même à ceux qui n'ont pas de grandes connoissances de ces sortes de Beautés. Mais il faut avouër, que ces pièces où la Nature même semble avoir dicté toutes les liaisons, & qui par cela paroissent faciles, sont rares, & ne sortent que de main de Maître.

Je ne puis m'empecher d'éclaircir ceci par une réfléxion que Plutarque fait sur les exploits de *Timoleon*. Après avoir remarqué que ce grand homme n'avoit rien fait, qui au fonds fut supérieur aux grandes actions de quelques autres Généraux Grecs, comme d'*Epaminondas* & d'*Agesilas*, il dit; qu'il y avoit pourtant dans les actions du Général Corinthien quelque chose de si aisé, qu'elles en tiroient une grace incomparable, qui les rendoient supérieures à toutes celles des autres: après-quoi il ajoute cette judicieuse réflexion. „Comme les Poëmes d'*Antimaque*, & les Portraits de *Denis*, „avec tous les nerfs & toute la force qu'on y trouve, font sentir „d'abord, qu'ils ont été travaillés & peinés, & qu'au contraire les „Tableaux de *Nicomaque* & les Vers d'*Homère* avec toutes les per„fections & toutes les graces dont ils brillent, ont encore celle „de plus, qu'ils paroissent aisément faits, & n'avoir coûté ni tra„vail ni peine; il en est de même des exploits d'Epaminondas & „de ceux d'Agesilas, quand on les compare à ceux de Timoleon. „On sent dans ceux-là, qu'ils ont été faits à force & avec d'innom„bra-

„ brables difficultés, au lieu que dans ceux-ci on voit toujours la „ beauté accompagnée d'une heureuse liberté & d'une facilité in- „ comparable. (*)

Ces remarques, quoiqu'un peu éloignées de mon but principal, ne m'ont point paru superfluës, parcequ'elles éclaircissent & confirment mon explication des effets de la beauté. Il m'en reste encore une ou deux, pour prévenir quelques doutes qu'on pourroit former contre ma théorie. Je les exposerai avec toute la brièveté possible.

Il y a des beautés, qui, outre les propriétés que j'ai expliquées au long, par lesquelles elles nous plaisent, ont encore quelque chose de particulier, qui augmente le plaisir qu'elles font naitre. Telles sont les belles actions (**) pour ceux qui les ont faites, & les problèmes pour ceux qui les ont résolus. Le plaisir ne vient pas seulement de la spéculation, mais aussi de l'heureux succès; & le plaisir qui résulte de cette dernière cause, est entièrement different de celui que la beauté excite par elle-même, quoiqu'il soit fondé dans le même principe général. En effet, dans l'action aussi bien que dans la contemplation, on ne fait que produire des idées; avec cette difference, que dans le dernier cas ces idées qu'on produit ressemblent à de vaines ombres, qui passent par l'esprit sans y laisser presque aucunes traces, au lieu que dans l'action prise dans ce sens, les idées que nous produisons semblent réalisées hors de nous-même, & nous en sommes en quelque manière les Créateurs. Il est donc facile à comprendre, qu'une action, un exploit, la résolution d'un problème, doit agir plus fortement sur nous pour exciter le sentiment agréa-

(*) *Plutarque*, dans la Vie de *Timoleon*.

(**) En parlant de belles actions dans ce Mémoire, je les distingue des bonnes actions, qui ont une beauté morale, dont je traitterai en son tems.

gréable, que la simple spéculation. Je reviens à la remarque, qui a donné lieu à cette petite digression. Une chose peut exciter en nous le sentiment agréable par plus d'une qualité, quoique tout se réduise à la fin à l'unique source de plaisir, qui est la force de l'ame.

Je ne pourrois citer un exemple plus remarquable d'une concurrence de causes differentes pour exciter le sentiment agréable, que ces objets charmans, qui excitent la plus forte & la plus agréable de toutes les passions; l'amour. La beauté qui excite cette passion, tire sa force de plusieurs qualités. Comme *Platon* avoit distingué, non pas tout à fait sans raison, deux especes d'amour, l'une qui est basse, tumultueuse & terrestre, & l'autre plus noble, & même divine; nous pouvons dire, que la beauté qui excite également ces deux especes d'amour, est aussi composée de plusieurs especes fort differentes. En effet, outre ce que nous nommons proprement beauté, il entre beaucoup de beauté morale dans l'idée d'une belle personne. Outre cela, comme elle nous offre en même tems le plus grand plaisir sensuel, le desir de la jouïssance se mêlant à l'idée de toute sorte de plaisirs moraux, & à la beauté proprement dite, elle excite cette sorte passion, que nous nommons l'amour; passion, où les sens, le cœur, l'imagination, & l'entendement, concourent également à nous promettre une infinité de biens. Est-il étonnant que l'effet en soit si prodigieux?

Je vois encore un doute contre cette théorie du Beau, que je dois dissiper. On voit tous les jours, que tel objet plait beaucoup à certaines gens, pendant que d'autres le trouvent insupportable. Cette difference de goûts s'étend sur toute sorte de beauté. L'un admire un theorème, qu'un autre trouve très médiocre. Ce tableau, cette description, cette comparaison, vous paroissent très médiocres, tan-

I. D. D. 1641
609

tandis que d'autres les admirent. Un tel meurt d'envie de possé-
der une personne, que vous tâchez d'éviter, tant vous la trouvez
desagréable. Si la beauté étoit une qualité constante & invariable,
si nôtre esprit avoit une disposition nécessaire à être agréablement
touché de toute sorte de beauté, d'où viendroit cette grande diffé-
rence dans les goûts? Voici ma réponse. Chaque espece de beauté
étant susceptible d'un nombre infini des degrés, un objet qui en soi-
même a effectivement de la beauté, peut en avoir très peu en com-
paraison d'un autre. Or quand on est accoutumé à ne voir que
des objets, qui ont déjà un certain degré de beauté, on s'accoutume
peu à peu à prendre ce degré de beauté, avec lequel on s'est familia-
risé, pour la mesure absoluë du Beau; puis comparant à cette mesure
des beautés d'un moindre degré, on n'y trouve pas ce qu'on est
accoutumé de chercher, l'esprit ne peut produire les idées auxquel-
les il est accoutumé, cela excite nécessairement du déplaisir, & l'on
décide que cet objet n'a point de beauté, pendant qu'on devroit
se contenter de dire, qu'il est fort inférieur a tel autre. Un Eu-
ropéen accoutumé & élevé dans une grande Ville, où le beau sexe
joint à sa beauté naturelle toutes les graces des manières & de l'a-
justement, transporté sur les côtes d'Afrique, y trouve les femmes fort
degoûtantes & laides; cependant elles ne le sont que comparative-
ment, ayant effectivement de la beauté pour tous ceux que la cou-
tume n'a pas engagé à prendre un plus haut degré de beauté pour
l'unité à laquelle on mesure les autres. Cette observation peut être
appliquée à toutes les especes de beauté; & l'application en est si fa-
cile, qu'il seroit superflu de s'y arrêter plus longtems.

J'ai expliqué la manière de laquelle le Beau excite en nous le
sentiment agréable: ces mêmes principes pourront servir aussi à ex-
pliquer l'effet contraire de la qualité opposée, de la difformité & du
desordre, sans qu'il soit besoin d'entrer dans un grand détail. La
diffor-

mité résulte principalement de la contrariété des parties, qui com-
posent un tout. Non seulement on n'y trouve, ni la liaison, ni l'har-
monie, qui dans la beauté fait concourir les parties à former un
tout régulier; mais l'effet d'une partie est détruit par une autre,
elles s'entre-choquent. Voici maintenant les deux raisons princi-
pales, qui rendent ces objets desagréables. 1. Nôtre esprit est
naturellement porté à développer tout ce qu'il trouve dans un ob-
jet. Or le désordre, dès qu'il regne entre les parties d'un tout,
l'empêche de suivre son panchant, il se confond dans ce désor-
dre, son action est arrêtée, & ce qui en est la cause ne peut que
lui déplaire, comme je l'ai prouvé plus au long dans la première
partie de ces Recherches. A' cette première raison j'en joins une
autre, qui est encore plus forte. 2. La contemplation du beau,
de quelque espece que ce soit, nous accoutume à une certaine ma-
nière de penser, qui fait le fondement du goût. Un homme, par
ex. qui n'a vû depuis longtems que de fort beaux tableaux, tels
que ceux d'un *Watteau*, ou d'un *Wowerman*, contracte peu à peu
l'habitude de ne penser à aucun autre degré de beauté, qu'à celui qu'il
voit dans ces objets familiers; il oublie, pour ainsi dire, qu'il y en
a d'autres, & prend par conséquent celui-ci pour mesure, ou pour
unité. Maintenant dès qu'il voit un tableau, l'habitude le porte
à y chercher l'exécution des régles, qu'il a observées dans les beaux
tableaux dont la vuë lui est familière, de sorte que son esprit a
un panchant déterminé à développer les idées d'une certaine ma-
nière. Si l'objet qu'il voit ne lui permet pas de le faire, l'ordre
de ses idées en est troublé, & cela ne peut qu'exciter en lui un
sentiment fort desagréable. Ce desagrément est fort semblable au
chagrin que nous sentons, lorsque des obstacles insurmontables
nous empêchent d'exécuter un projet pour lequel nous avions de
l'empressement; & plus nous sommes attachés à une certaine espe-
ce

ce de Beau, c. à. d. plus nôtre goût est déterminé & fixe, plus ce desagrément sera sensible. Voilà ce me semble des principes suffisans pour expliquer l'effet que la contemplation de la difformité produit en nous.

Je finirai par des réflexions générales, en forme de corollaires tirés de cette théorie, pour donner un échantillon de l'utilité qu'on peut tirer de pareilles recherches. Car je sais qu'il y a des gens qui s'efforcent d'y attacher un ridicule, prétendant qu'il suffit de jouïr de toute sorte de plaisirs, & de les bien ménager, sans se mettre en peine d'en rechercher les causes. Mais pourroit-on connoitre l'origine & la nature des plaisirs, sans en profiter? J'espère d'être en état dans la suite de ces recherches de faire voir combien nous gagnerons par une théorie exacte du plaisir. Voici en attendant quelques réflexions, qui en feront foi préalablement.

Je viens de prouver, que l'effet du Beau est fondé dans la nature de l'ame, & dans celle des objets; il s'ensuit de là, *que le rapport qu'a le Beau à l'esprit est nécessaire, & par conséquent inaltérable.* Il n'y a qu'une seule condition requise, pour que le Beau fasse son effet; c'est qu'il faut le connoitre, & pour cela il faut être un peu versé dans le genre auquel il appartient, parce que sans cela on n'est pas d'abord en état, comme je l'ai prouvé plus haut, de saisir le beau d'un objet. Si donc tous les hommes avoient les mêmes connoissances, ils auroient nécessairement le même goût; & il n'y auroit plus de dispute en fait de Beauté. Deux grands Maitres dans l'art de la Peinture ne seront jamais d'un avis different en fait de Tableaux, pourvû qu'ils parlent sincèrement. Ce n'est donc que la difference des connoissances, & de la pénétration, qui produit celle des goûts. Chaque genre differe-

rent

rent du Beau fait, pour ainsi dire, une science à part. Il faut l'avoir étudiée pour prononcer sur ce qui lui convient. Voila une régle à laquelle on n'aime pas à prendre garde. On veut juger de tout, & de là vient cette contrariété de sentimens en fait de toute sorte de beauté, qui a donné lieu à la fausse opinion, que la beauté & le goût sont des choses arbitraires; de là on va quelquefois jusqu'au Scepticisme absolu, en assurant avec autant de hardiesse que d'ignorance, qu'il n'y a rien de certain dans les connoissances humaines. La difference de goût n'a lieu que parmi les ignorans & les superficiels; comme le Scepticisme ne séduit que ceux, qui ne savent pas approfondir les régles de la Logique.

Cette remarque me conduit naturellement à une autre; *que le goût est une suite nécessaire des connoissances & de la pénétration.* Plus on étend ses connoissances, plus on doit nécessairement sentir le Beau, sous les differentes formes dans lesquelles il aime à s'enveloper. Ceux qui se sont bornés à une seule science, à un seul mêtier, méprisent ordinairement les autres, parce qu'ils n'ont aucune connoissance des beautés qui s'y trouvent. Il n'y a rien de plus commun, que de voir un homme de guerre, qui ne sachant que son mêtier méprise les plaisirs de ceux qui en cherchent dans l'étude, & un pédant qui s'attachant à un seul genre d'étude méprise les autres.

Voulez-vous augmenter le nombre de vos plaisirs & de vos amusemens? Commencez par aiguiser vôtre pénétration & par étendre vos connoissances. Cherchez le Beau partout, & vous le trouverez aussi partout. Il est impossible de rien apprendre, sans s'ouvrir en même tems de nouvelles sources de plaisir. Il n'y a aucun mêtier, aucun genre de vie, qui ne soit un principe infail-

lible

lible d'agrément pour ceux qui y réüssissent, chacune de ces professions ayant ses principes généraux, ses theorèmes & ses problèmes, susceptibles de beauté intellectuelle. L'Artisan, le Négociant, le Laboureur, le Mécaniste, le Savant, l'Homme de guerre, chacun exerce un métier capable de lui procurer bien du plaisir, pourvû qu'il le sache bien. S'il étoit possible à un seul homme de savoir & d'exercer tous les métiers, il réüniroit en soi les plaisirs dispersés dans les differentes conditions de la vie.

De toutes les maximes que je pourrois tirer de ces remarques, je ne ferai mention que d'une seule. Appliquez-vous de toutes vos forces à bien savoir vôtre métier, quel qu'il soit ; car non seulement cela augmentera vôtre capacité pour le plaisir, mais vôtre habileté vous mettra à l'abri de bien des peines & des chagrins, qu'entraine nécessairement une mauvaise réüssite. Ce qu'on dit de la Vertu, qu'elle est sa propre récompense, peut être appliqué à l'habileté : elle récompense par elle-même ceux qui la possedent, en leur procurant immédiatement un grand nombre de plaisirs, que sans elle ils n'auroient jamais eu. J'admire en cela l'ordre inimitable de la Nature, où tout est tellement lié, que ce qui sert le plus à l'intérêt particulier, sert également à l'utilité publique. Les hommes habiles & les hommes vertueux sont les plus utiles au public, & en même tems les plus heureux en particulier.

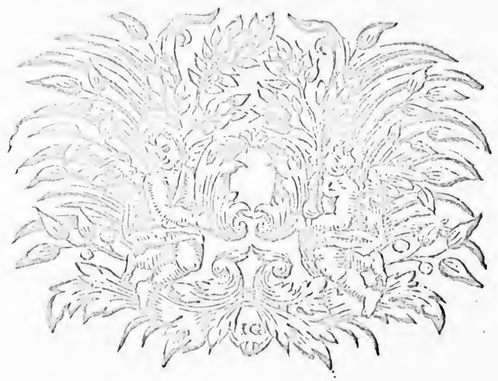
La connoissance des beautés de l'imagination & de l'entendement, dont il est question dans ce Mémoire, supposent, pour être goûtées, quelques connoissances & un certain degré d'exercice dans l'art de raisonner. Le vulgaire qui ne possède pas ces deux qualités dans un degré fort éminent, ne peut guères profiter de ces trésors répandus dans le vaste Empire de la Vérité & dans la Nature, & il s'abandonne à ce qui est plus à sa portée, aux plaisirs

sirs des sens, ignorant presque entièrement, qu'il y en ait d'autres. Les Nations où l'ignorance est générale, sont entièrement privées de ces plaisirs plus relevés. Il n'y a que les Nations polies & éclairées, qui nagent, pour ainsi dire, dans un Océan de plaisirs, en trouvant de propres à toutes leurs facultés, soit sensuelles, soit intellectuelles. C'étoit donc avec grande raison que cet ancien Philosophe remercioit les Dieux de l'avoir fait naître Grec plutôt que Barbare, & Athenien plutôt que Citoyen de toute autre Ville Grecque. Car les Atheniens, qui avoient alors plus de connoissances que les autres Grecs, étoient pour cela même en possession de plus de plaisirs que les autres.

Combien ne devons-nous donc pas à ces grands hommes, amis du genre humain, qui ont civilisé les Nations, à ceux qui ont inventé les Arts & les Sciences, & à ceux qui par des travaux assidus & par des veilles précieuses les enrichissent & les perfectionnent! Et quels hommages ne devons-nous pas à ces Souverains bienfaisans, & Péres des Nations, dont un des soins principaux est de se servir de leur grandeur pour éclairer leurs Peuples, & pour faire fleurir les Arts & les Sciences, & qui par là ouvrent, pour ainsi dire, de nouvelles carrières inépuisables en beauté & en plaisir!

J'ai dit que toute science & tout genre de vie est capable de procurer du plaisir à ceux qui l'exercent & qui le savent bien. Je ne voudrois pas qu'on inférât de là, qu'ils soyent tous également dignes qu'on s'y applique. Il y a entr'eux une très grande difference. Il y a des études & des arts, qui n'ont guères d'autres utilité, que celle de procurer du plaisir immédiat à ceux qui s'y appliquent. De ce genre sont quelques Sciences abstraites spéculatives, agréables à la verité, mais qui n'ont aucun rapport à nos autres

autres besoins. Il y en a qui, outre ce plaisir immédiat, nous en procurent bien d'autres. Tels sont les métiers où la satisfaction qu'on en tire immédiatement est jointe à la réputation, à la renommée, à l'opulence, & ce qui est le principal, à la reconnoissance du public; & dans ces cas les plaisirs médiats surpassent de beaucoup les plaisirs immédiats. Il y en a enfin, qui en procurant un plaisir immédiat à ceux qui les exercent, nuisent ou à eux-même ou aux autres. C'est au Sage à apprécier toutes ces especes, & à choisir celle qui est la plus avantageuse à tous égards, si le choix est en son pouvoir.



MÉMOIRES DE L'ACADEMIE ROYALE DES SCIENCES ET BELLES-LETTRES.

CLASSE DE BELLES LETTRES.

Ans : Histoire ... Année MDCCLI [Tom 8]
MDCCLIV

RECHERCHES
SUR L'ORIGINE DES SENTIMENTS AGRÉABLES ET DESAGRÉABLES,
PAR M. SULZER.
TROISIEME PARTIE. (*)

Des plaisirs des sens.

Si l'homme est obligé de reconnoitre, qu'il appartient à la classe des animaux, & de regarder les brutes comme ses semblables par plusieurs endroits, il y en a bien d'autres aussi, par lesquels il peut prouver la supériorité & la noblesse réelle, qui lui donnent de justes prétentions à un rang plus élevé.

Toutes les productions de la Nature depuis la pierre jusqu'à l'homme, sont autant de machines, dont l'Auteur de l'Univers se sert pour l'exécution de ses desseins. Nôtre orgueil auroit beau s'excepter de cette destination générale de tous les êtres finis ; une infinité de cas & d'événemens l'obligent de reconnoitre malgré lui, qu'avec tout son génie, avec ses lumieres & sa fine politique, il n'a été que l'instrument, & l'instrument presqu'aveugle, d'une puissance supérieure, à lequelle il tâcheroit en vain de se soustraire.

Mais ce qui éléve l'homme au dessus de ses compagnons dans le service de la Nature, c'est que tous les autres sont des instrumens absolument aveugles, au lieu qu'il lui est permis quelquefois de connoitre les ressorts secrets, que la Nature employe pour le faire agir, & qu'il peut même s'en servir pour son propre avantage, pendant qu'il exécute

(*) Voyez les deux premiers Parties dans le Tome précédent.

exécute ce qu'une loi supérieure, lui avoit préscrit ; ou si cela n'est pas toujours possible, il a assés de lumières pour reconnoitre les fins de la Nature, toujours sages & bonnes, auxquelles li concourt généreusement, quand même il n'y a point d'autre avantage, que le plaisir d'avoir volontairement contribué à l'avancement de l'interêt général de la Nature.

Plus l'homme connoit ses facultés, qui ne sont qu'autant de ressorts, que la Nature a mis en lui, pour le faire agir, plus il est en état de se les approprier, pour ainsi dire, & de les tourner à son avantage. Quelques Philosophes ont remarqué, que nous ne sommes libres qu'autant que nous connoissons nos facultés, & que nous nous en rendons les maitres ; si nous négligeons de le faire, nous ne differons presque en rien des animaux brutes.

Un Philosophe ne sçauroit donc s'occuper plus noblement, qu'à rechercher tous ces ressorts, puisque c'est par là, que nous nous délivrons de la servitude de la Nature & que nous devenons des Citoyens libres de l'Univers. Ces recherches nous peuvent encore inspirer de nobles sentimens. Car ce n'est qu'après une conviction entière, que toutes nos facultés nous ont été données dans des vuës de sagesse & de bonté, qu'on se soumet avec plaisir aux ordres de la Nature, & qu'on travaille avec joye à perfectionner & à bien employer toutes ses facultés.

Ces réfléxions préliminaires suffisent pour justifier des recherches, sur l'origine & la nature de nos facultés, qui pourroient paroitre inutiles. J'ai déjà eu l'honneur d'exposer à l'Académie une partie de mes recherches sur cette matière. J'ai tâché d'abord de découvrir l'origine générale de tous nos sentimens, agréables ou desagréables, qui sont les motifs universels de nos actions. Ensuite j'ai fait voir comment tous les plaisirs intellectuels, qui naissent de la contemplation de toute sorte de beauté, tirent leur origine de la source indiquée.

J'entre-

J'entreprends maintenant de rechercher l'origine & la nature des plaiſirs des ſens, de ces plaiſirs, qui ſont chez la pluspart des hommes le principal motif des actions, & l'unique mobile de celles des animaux brutes.

Mon deſſein n'eſt pas de trouver par ces ſpéculations un appui aux ſentimens voluptueux des *Epicuriens* modernes, ni une juſtification des dogmes ſevères des *Stoïciens*. J'oſe dire, que je ſuis libre de tout préjugé de Secte. Cependant j'eſpère que ces recherches me fourniront quelques remarques propres à déterminer la valeur de ces plaiſirs.

Les ſens étant les inſtruments des plaiſirs, dont je vais traitter, il ſera néceſſaire de commencer par expliquer la nature de ces organes. Nous ſavons par l'expérience, que nôtre ame ne peut ſentir de tous les changemens, qui arrivent dans l'Univers, que ceux qui cauſent certaines impreſſions ſur les organes des ſens. Il n'importe point à nos recherches préſentes de ſavoir, ſi cette loi, qui aſſujettit l'ame dans ſes ſenſations aux mouvemens du corps, eſt une ſuite néceſſaire de la nature de l'ame, comme il paroit probable, ou ſi ce n'eſt qu'une inſtitution arbitraire de l'Auteur de la Nature; il ſuffit, que nous n'ayons aucune connoiſſance des changemens, qui arrivent dans la Nature, que par le moyen des ſens. Mais qu'eſt-ce proprement que ſentir? Nous avons coutume de dire, que nous ſentons les objets, ou leurs qualités, par exemple la chaleur, que nous entendons parler quelqu'un, que nous voyons le Soleil, que nous ſentons tel parfum. Quand on cherche à s'expliquer diſtinctement ſur la ſignification de ces mots, on trouve qu'ils diſent tout au plus, que nous avons des ſenſations c. à. d. des perceptions fortes & vives de certaines choſes, qui paroiſſent les exciter en nous, par des mouvemens qu'elles impriment à nos organes. Nous regardons les objets, que nous ſentons, comme les cauſes, qui par une influence naturelle frappent nos organes, & les impreſſions que les organes recoivent, comme la cauſe phyſi-

phyſique de nos ſenſations. Que les organes produiſent réellement nos ſenſations, comme le prétend *Ariſtote*, ou qu'ils les occaſionnent ſeulement, ſelon le ſentiment du profond *Des-Cartes*, ou que les ſenſations accompagnent leurs mouvemens par une harmonie préétablie ſelon le grand *Leibnitz*, on peut toujours les regarder comme des raiſons effectives des ſenſations, parce que tout ſe paſſe parfaitement, comme ſi cela étoit effectivement ainſi. Je me ſervirai donc toujours de cette expreſſion, *que les impreſſions des organes des ſens excitent ou produiſent les ſenſations dans l'ame*, ſans prétendre, ni adopter, ni choquer, aucun de ces ſyſtèmes inventés pour expliquer l'union de l'ame avec le corps.

Cela ſuppoſé, il faut chercher dans les impreſſions, que les ſens recoivent, la cauſe, ou ſi l'on veut l'analogie, ou l'occaſion des ſenſations de l'ame. Je dis donc, que toute ſenſation eſt cauſée par quelque mouvement des nerfs du corps, & je poſe pour principe; *Que l'ame n'a point de ſenſation, ſans un mouvement analogue dans les nerfs des ſens.* Et pour ne rien laiſſer d'obſcur ſur ce principe, je m'explique ſur ce terme d'*Analogue*. Ce terme renferme donc, 1°. que la vivacité, ou la force de la ſenſation dans l'ame, eſt toujours proportionnée à la quantité de mouvement dans les nerfs. 2°. Qu'autant que ce mouvement eſt varié, ou compoſé, autant les ſenſations le doivent être auſſi, de ſorte que la moindre difference, qui diſtingue telle affection d'un ſens, d'une autre, doit produire une difference proportionnée, dans les ſenſations de l'ame.

Ce principe poſé, je remarque, que l'eſſence des ſens en général conſiſte dans les nerfs, comme cela eſt généralement reconnu. Les ſens ne different eſſentiellement, que dans la ſenſibilité & la ſituation des nerfs. Ces nerfs, plus ou moins expoſés, plus ou moins ſenſibles à certains mouvemens, forment la difference des ſens. Un organe des ſens n'eſt donc autre choſe, qu'un ſyſtème de nerfs tellement placés

cés, qu'ils ſont en état de recevoir les impreſſions des *matières propres* à les mettre dans cette eſpece de mouvement, que ſa ſenſation ſuppoſe.

Chaque ſens a une matière propre, qui donne aux nerfs le jeu néceſſaire. Car tout mouvement excité dans les nerfs ne produit pas d'abord une ſenſation. La lumière & les ſons tombent ſur tout le corps, & ne peuvent par conſéquent qu'exciter quelque mouvement dans les nerfs, qui aboutiſſent aux extremités du corps : Il n'y a cependant que les nerfs proportionés à ces matières, qui en ſoyent affectés au point d'exciter une ſenſation. L'oeil reçoit auſſi-bien que l'oreille les impreſſions de l'air, que cauſent les ſons, ſans en rien faire ſentir à l'ame; & la langue expoſée à la lumière ne cauſe pas la moindre ſenſation, quoique les nerfs en ſoyent infailliblement frappés. Il faut donc à chaque genre de nerfs une impreſſion particuliere, & une matière propre à y exciter cette impreſſion.

Ces matières propres à chaque genre de nerfs me fourniront les diſtinctions des ſens. J'appelle un nerf *ſubtil* ou *groſſier*, celui dont la matière propre eſt telle, quoique je ne veuille pas prétendre pour cela, que les nerfs ſoyent en eux-mêmes tels. Dans ce ſens les nerfs optiques ſont les plus ſubtils, la lumière, qui eſt leur matière propre étant la plus ſubtile de toutes celles qui frappent ſenſiblement nos organes. Les nerfs de l'ouïe tiennent le ſecond rang, l'air étant la matière la plus ſubtile après celle de la lumière; l'odorat, & le goût, viennent enſuite; & le ſentiment du toucher a les nerfs les plus groſſiers dans ce ſens.

Le mouvement excité dans les nerfs doit être proportionné à la quantité du choc, que cauſe la matière, & la quantité de la ſenſation eſt toujours proportionnée ſelon le premier principe à la quantité de mouvement des nerfs. J'appellerai dans la ſuite *ſenſibilité*, ou *vivacité*, la quantité de ſenſation.

Si

Si nous étions donc en état de comparer les differentes quantités de mouvement dans les ſens differens, nous pourrions déterminer exactement la proportion de ſenſibilité de chaque eſpèce de ſenſation. Cette détermination ſuppoſe deux choſes, la quantité de la matière qui frappe & ſa viteſſe. Voilà ce que l'on peut dire en général ſur le mouvement, qui ſe fait dans les nerfs. Il importe de l'examiner un peu plus particulièrement.

L'action des matières ſur les organes des ſens nous paroit continuée, nous nous la repréſentons comme une eſpèce de preſſion non interrompuë. Un ton, par ex: paroit frapper les nerfs ſans aucune interruption, auſſi longtems qu'il dure. Mais on ſçait par des recherches certaines, que ce qui paroit une preſſion, ou une action non interrompuë, n'eſt qu'une ſucceſſion interrompuë de coups ou d'impulſions, qui ſe ſuivent de ſi près, que la connoiſſance de l'intervalle nous échappe. Car comme l'oeil ne peut diſtinguer des diſtances trop petites, & qu'il ſe repréſente comme contiguës deux molecules de matière qui ſont fort proches l'une de l'autre ſans pourtant ſe toucher; de même nous ne pouvons plus appercevoir les intervalles des tems, des qu'ils ſont d'une certaine briéveté. Ainſi, quoique le ſon ne conſiſte, que dans une infinité de coups, ou de chocs réïtérés, il nous paroit un ſeul mouvement continu.

Il en eſt de même de la lumière. Le mouvement, que les nerfs de l'oeil reçoivent, n'eſt qu'une infinité d'impulſions, qui ſe ſuccedent avec une grande rapidité. Voilà ce dont tout le monde conviendra, quant à ces deux ſens principaux.

Pour les autres ſens, il eſt très difficile de bien déterminer la manière dont leurs matières propres les affectent. Mais il y a toute apparence qu'ils ſont en cela analogues aux deux principaux. En effet comment expliqueroit-on l'action des matières odoriferantes, ou des ſaveurs, ſi ce n'eſt par une ſucceſſion d'impulſions. Une ſeule particule, qui frappe un ſeule fois, ne peut exciter, qu'une ſenſation momenta-

mentanée ; il faut néceſſairement des coups réïtérés pour donner une durée ſenſible à la ſenſation. On ne peut pas dire, que les nerfs reçoivent un mouvement de vibration, qu'ils conſervent pendant un tems ſenſible ; les nerfs ne ſont point des cordes tenduës, ni des corps rigides. Car dans ce cas, une ſeule impreſſion momentanée feroit durer les ſenſations, ce qui répugne à l'expérience. En effet dès qu'on ferme l'oeil, dès qu'on bouche l'oreille, les ſenſations ceſſent. Au lieu qu'elles continueroient, ſi les nerfs avoient un mouvement ſenſible de vibration. (*)

Sur ces remarques ſe fonde mon ſecond principe général, ſavoir: *Que toute ſenſation totale eſt compoſée d'un grand nombre de ſenſations momentanées, qui ſe ſuccedent avec une rapidité à ne point laiſſer entrevoir les momens de tems qui s'écoulent d'un coup à l'autre.*

Partant maintenant de ces deux principes, il me ſemble qu'il n'eſt plus fort difficile d'expliquer la difference des ſenſations, ni de trouver les qualités, qui les rendent agréables ou desagréables, douces ou pénibles. Commençons par diſtinguer les ſenſations en ſimples & compoſées. J'appelle une ſenſation ſimple, celle qui eſt cauſée par des impreſſions ſuivies de même force, comme par ex: par un ton uniforme ou par une couleur ſimple. Les ſenſations compoſées

(*) Cette ſuppoſition paroît confirmée par une expérience aſſez curieuſe. Si l'on joint deux pièces, une de plomb, & l'autre d'argent, de ſorte que les deux bords faſſent un même plan, & qu'on les approche ſur la langue on en ſentira quelque goût, aſſez approchant au goût du Vitriol de fer, pendant que chaque pièce à part ne donne aucune trace de ce goût. Il n'eſt pas probable, que par cette jonction des deux metaux, il arrive quelque ſolution de l'un ou de l'autre, & que les particules diſſuotes s'inſinuent dans la langue. Il faut donc conclurre, que la jonction de ces métaux opère dans l'un ou l'autre, ou dans tous les deux, une vibration dans leurs particules, & que cette vibration, qui doit néceſſairement affecter les nerfs de la langue, y produiſe le goût mentionné.

ſées ſont cauſées par pluſieurs impreſſions differentes, qui agiſſent à la fois, comme quand on entend pluſieurs tons en même tems.

Les ſenſations ſimples nous préſentent deux choſes à diſtinguer, ſavoir, 1°. les impreſſions momentanées en elles-mêmes, & 2°. la nature de leur ſucceſſion.

Les impreſſions momentanées n'etant que de ſimples chocs, ne nous préſentent à diſtinguer que la quantité du mouvement, qui les rend plus ou moins fortes. Je nommerai *moment de ſenſation*, la perception, que l'ame reſſent d'une impreſſion momentanée. Il eſt viſible, que ces momens ne pouvant differer, que par leur quantité, ne ſont que des perceptions ſimples, plus ou moins ſenſibles.

Nous ne trouvons donc rien dans les momens de ſenſation, qui puiſſe les rendre agréables ou desagréables, qu'entant que la vivacité peut les rendre tels. Or il eſt viſible, que cela dépend des circonſtances, & ne peut être décidé d'une manière abſoluë. Quand un homme, par ex. a paſſé quelque tems dans un état de perceptions foibles, alors une ſenſation forte ne peut que lui être desagréable. Cela arrive quand on eſt réveillé par un grand bruit. Cette ſenſation forte, qui ſuccede tout d'un coup à des perceptions fort foibles, eſt desagréable, & elle ne le feroit point dans l'état de la veille.

Ces momens peuvent être ſi forts qu'au lieu de toucher les nerfs ils les ébranlent ; & alors le mouvement ſe communique à d'autres nerfs, & ſe diſtribuë par une grande partie du corps, ou par le ſyſtème entier des nerfs. Alors l'ame ſent une infinité de coups à la fois, & ſe voit pour ainſi dire fortement attaquée d'une infinité d'endroits d'où nait une confuſion, qui eſt fort desagréable, ſi elle eſt bien forte. Il me ſemble, qu'on peut expliquer par cette raiſon le désagrément qui accompagne toutes les ſenſations trop fortes, & celles-mêmes qui d'ailleurs ſont agréables. On ſait que toute ſenſation véhémente à quelque choſe de desagréable.

Cela me conduit à une autre remarque, qui me paroit fort importante ; parce qu'elle rend raison de la diversité des goûts, qui vient des tempéramens. On sait, qu'un homme d'un tempérament vigoureux, qui a beaucoup de vivacité est ordinairement plus sensible aux plaisirs des sens, qu'aux autres plaisirs. Si l'on suppose, que la difference des tempéramens consiste dans les nerfs plus ou moins sensibles, l'explication de la difference des goûts suit fort naturellement des principes établis. L'homme d'un tempérament vigoureux sent tout plus vivement qu'un autre. La force des sensations lui est devenuë naturelle par la coutume. Cette vivacité doit naturellement se communiquer à l'ame, qui par cette raison aimera toujours préférablement les plaisirs, qui sont les plus vifs, c. à. d. les plaisirs des sens, elle cherchera même une plus grande vivacité, dans les autres plaisirs, qui ne viennent pas des sens, qu'un tempérament moins vif.

Cette considération seule des impressions momentanées, nous fournit encore des principes pour comparer les sens entr'eux, à l'égard de la vivacité des sensations qu'ils excitent. L'expérience nous apprend, que la vivacité des sensations s'accroit à proportion de la grossièreté des nerfs. La vuë produit les sensations les moins vives, & le sens du toucher produit les plus fortes; les autres sens excitent des sensations proportionnées à la grossièreté de leurs nerfs, ou de leurs matières propres. Qu'est ce que le plaisir, que nous causent les couleurs de l'arc-en-ciel au prix de celui qu'excite l'harmonie ? Et combien foible est le plaisir du plus beau Concert en comparaison de celui, que nous cause un sens beaucoup plus grossier? Les plaisirs des sens subtils ressemblent en cela à un doux Zephir, & ceux du toucher à un vent impétueux auquel on a de la peine à resister. Il en est de même de la vivacité des sensations desagréables. Ni l'oeil, ni l'oreille, ni l'odorat, ne peuvent jamais être blessés d'un objet, jusqu'à faire sentir à l'ame, ce qu'on appelle douleur; ils peuvent exciter des sentimens fort desagréables, ou une forte aversion; mais c'est au sens du toucher à causer

à causer des douleurs. La raison en est palpable. Les sens les plus subtils sont ceux qui sont touchés par les matières les plus subtiles, qui par conséquent ne peuvent faire, que des impressions legéres sur les nerfs; & ces impressions ne peuvent par conséquent produire que des sensations fort douces. Si donc les nerfs de l'œil étoient touchés d'une manière qui fut entierement semblable à celle dont quelqu'autre objet agit sur un autre sens, le plaisir, ou déplaisir, qu'on ressentiroit de ces deux impressions, seroit proportionné à la quantité du mouvement produit dans les nerfs. Si nous étions en état de connoître les masses des matières propres des sens, & la vitesse de leur impulsion, nous aurions des déterminations geométriques des proportions de vivacité des sensations, que les sens excitent. Supposé par ex. que les masses specifiques de la lumière & des sons soyent comme m à M, & leur vitesses comme V à v; la vivacité du sens de la vuë, sera à la vivacité de l'ouïe, comme V^2m à v^2M.) (*)

Si l'on comprend bien ceci, on trouvera, que malgré la parfaite analogie, qu'il y a entre les tons & les couleurs, l'idée d'une Musique des yeux est fort creuse, parce que l'effet, de cette Musique sera toujours incomparablement plus foible, que celui de la véritable Musique. Mais si à l'imitation de cette idée on pouvoit trouver une Musique

(*) Il seroit à propos de réfuter ici l'opinion de quelques Philosophes touchant la célérité de la lumiere, si le tems le permettoit. Ils donnent la vitesse de la propagation de la lumiere, pour la célérité absoluë de chaque particule, & font par là cette célérite presque infinie, de sorte, que l'expression V^2m seroit plus grande que l'autre v^2M. Et de là ils pourroient tirer une objection contre ma théorie. Mais il me semble, qu'il ne faut qu'un moment d'attention pour voir, que de la vitesse de la communication du mouvement on ne peut rien conclurre pour la célérité absoluë des particules. Je veux bien, que les particules de la lumiere frappent l'œil avec plus de vitesse, que les particules de l'air ne frappent l'oreille par le son ; mais je nie que ce soit dans la même raison qu'on observe entre la propagation de la lumiere & de celle des sons.

ſique pour les autres ſens, pour l'odorat, pour le toucher, je ſuis aſſuré que l'effet en ſeroit merveilleux. Rien ne ſeroit plus facile alors, que de mettre à tout moment les hommes dans les ſenſations les plus vives. Mais il appartient bien moins à un Philoſophe de propoſer un Probléme de cette nature qu'à un Voluptueux de profeſſion. Peut être que ſans ces inventions recherchées nous tirons actuellement des ſens tout le plaiſir, qu'il faut pour nous exciter, & que d'en augmenter le nombre ou la vivacité ſeroit nous faire perdre de vuë les plaiſirs d'un genre plus relevé.

Il s'offre ici encore une remarque aſſés curieuſe ſur la difference des ſens. Ceux qui font les impreſſions les plus foibles ſur l'ame, ſont ceux qui approchent le plus de la ſpiritualité. Les idées purement intellectuelles frappent beaucoup moins, que les ſenſations; mais elles ſont plus diſtinctes, & par cela même il eſt plus facile de les rappeller à l'aide de la mémoire, qui nous les peut repréſenter mille fois, & toujours avec la même clarté, qu'elles ont eu originairement. Les ſenſations des couleurs frappent plus vivement, que les idées intellectuelles; mais l'imagination ne les rappelle pas auſſi facilement, que les idées; & ces *ſenſations ſecondaires*, ſi je puis les appeller ainſi, frappent beaucoup moins que les veritables ſenſations. L'arc-en-ciel que j'imagine, ne fait ſur moi qu'une foible impreſſion en comparaiſon de l'arc réel. Plus on deſcend maintenant aux ſens inférieurs, plus on trouve qu'il eſt difficile de ſe rappeller par l'imagination les ſenſations paſſées, que ces ſens groſſiers ont produites. On ſe rappelle plus facilement un ton, qu'une odeur, le goût d'un certain fruit qu'une ſenſation du ſens du toucher. Il eſt très difficile dans les chaleurs de l'Eté de ſe rappeller un peu vivement le friſſon de l'Hyver; & il y a une difference presque infinie entre l'idée d'un friſſon, & la ſenſation même de cet état. Cela fait voir comment les ſens s'élevent peu à peu pour approcher autant qu'il eſt poſſible de la ſpiritualité. La Nature a fort ſagement établi, que les plaiſirs ſenſuels fuſſent moins ſuſceptibles d'être rappellés par l'imagination que les

les plaiſirs intellectuels ne le ſont par la mémoire, & que les ſenſations les moins fortes, ſe répétaſſent plus facilement, que celles, qui ſont plus vives. Quel motif auroit-on de ſe rendre capable de goûter les plaiſirs intellectuels, ſi l'on avoit tant de facilité à ſe procurer les plaiſirs ſenſuels en ſi grande abondance & à ſi bon prix? L'homme ſe ſeroit-il jamais élevé conſidérablement au deſſus des brutes ſans cette diſette de plaiſirs ſenſuels? Mais je reviens à mon ſujet.

Toutes les remarques, que j'ai faites jusqu'ici, ſont tirées de la conſidération des momens de ſenſations, & de la ſubtilité ou groſſiéreté des ſens. Ces momens ne m'ont point fourni dequoi expliquer l'agrément, ou le desagrément des ſenſations, entant que ces qualités ne dépendent point de la quantité de la ſenſation. Je vais préſentement examiner la difference des ſenſations, qui provient de la ſucceſſion des momens; peut-être y trouverons-nous la cauſe de l'agréable & du deſagréable. Cette ſucceſſion peut être, ou *uniforme*, ou *variée*. Je nomme ſucceſſion uniforme celle, où les impreſſions que les nerfs reçoivent ſe ſuccedent à intervalles égaux, & avec des forces égales, (comme les vibrations d'une corde, qui ſont iſochrones,) ou des impreſſions, qui ſe ſuccedent à intervalles inégaux & variés, ou bien par des ſucceſſions uniformes quant aux intervalles, mais variées quant à la force des momens.

Les ſenſations ſimples & uniformes ne peuvent differer, que dans la célérité de la ſucceſſion, qui cauſe une difference dans les ſenſations. Nous ſavons, par exemple, qu'un ton eſt plus ou moins aigu, ſelon que les vibrations du corps ſonore ſe ſuccedent avec plus ou moins de viteſſe. Un ton eſt plus haut qu'un autre d'une Octave entière, ſi dans un tems égal le nombre des vibrations de la corde eſt double de celle de l'autre; & il y a toute apparence, comme M. *Euler* le conjecture, qu'une couleur eſt plus ou moins vive, ſelon que la ſucceſſion des vibrations qui la produiſent, eſt plus ou moins rapide.

Ces ſenſations uniformes doivent néceſſairement être agréables à l'ame, par cela même qu'elles ſont régulieres. Il eſt vrai que l'ame ne ſent que confuſément cette ſucceſſion régulière, mais ſelon nôtre premier principe elle la ſent néceſſairement, & il eſt impoſſible, que deux ſucceſſions differentes produiſent la même ſenſation. Une ſucceſſion uniforme ayant de la beauté, comme on l'a vû par les principes établis dans le Mémoire précédent, il faut que l'ame ſente cette beauté quoique confuſément, & par conſéquent elle ne peut qu'exciter un ſentiment agréable. Cet agrément à la vérité ne peut-être grand, vû qu'il n'y a point de variété, & que la variété fait l'ame du beau. Il me ſemble que l'agrément d'une ſenſation ſimple & uniforme doit être ſemblable à celui que l'ame goûte à ſe repréſenter une ligne doite, excepté que le premier doit être plus vif, à ce que j'ai remarqué plus haut. Les tons des cordes & les couleurs ſimples excitent ces ſenſations, & on trouvera toujours qu'elles ont de l'agrément, quoiqu'il ſoit bien foible en comparaiſon de celui qu'excite tout un Syſtème lié de tons, ou de couleurs. Par la même raiſon la vivacité du plaiſir qu'excitera une ſenſation ſimple & uniforme produite par le toucher excedera celle, qui naitroit d'un ſon, (toutes choſes d'ailleurs égales,) dans le même rapport qu'il y a entre la groſſièreté du ſens de l'attouchement & de celui de l'ouïe.

Outre l'uniformité dans ces ſenſations, nous pouvons encore distinguer la célérité de la ſucceſſion, qui ſemble auſſi contribuër à nous rendre la ſenſation plus ou moins agréable. Il me ſemble, que l'ame doit préférer une ſucceſſion plus rapide à une autre, qui le ſeroit moins, parce que ſon action naturelle y trouve mieux ſon compte, en ce qu'elle eſt plus précipitée, d'où nait tout agrément, comme je l'ai prouvé dans le premier Mémoire. De cette maniere il me ſemble, que nous devons préférer un ton aigu à un ton bas, une couleur vive à une couleur douce. Il faut toutefois, que cette viteſſe ait ſes bornes, au delà desquelles elle ceſſeroit de nous être agréable. Comme un

un Orateur, qui parle trop lentement nous ennuye, & qu'un autre, qui parleroit avec précipitation nous confondroit, & que tous les deux nous ſont également desagréables, il me ſemble de même qu'une ſucceſſion de ſenſations momentanées peut être trop lente, & une autre trop précipitée, pour nous être agréable. Selon ces remarques il y auroit, par exemple, dans la Muſique une certaine étenduë de tons accommodée à nos tempéramens, de ſorte que les tons ou plus hauts, ou plus bas, nous ſeroient toujours desagréables.

Je paſſe aux ſenſations variées. Il eſt clair, qu'elles peuvent être agréables ou deſagréables, ſelon la nature de la variété. Le ſecond principe établi plus haut nous met en droit de conclurre, que l'ame doit néceſſairement ſentir, non ſeulement la difference entr'une ſenſation uniforme & variée, mais encore toutes les differences entre deux ſenſations différemment variées ; & elle ne peut pas être indifferente à leur égard. Une ſucceſſion bien ordonnée, qui a beaucoup de beauté, ne peut jamais faire ſur l'ame le même effet, qu'une ſucceſſion irréguliere. J'ai dit que l'agrément d'une ſucceſſion ſimple & uniforme doit être ſemblable à l'agrément que l'eſprit reſſent de la beauté d'une ligne droite. On peut dire par les mêmes raiſons, qu'une ſenſation ſimple, regulièrement variée, doit exciter un plaiſir ſemblable à celui qu'on a de la contemplation d'une ligne courbe, dont on connoit la génération. Ces ſucceſſions reſſemblent aux équations, qui expriment la nature des courbes, ou des progreſſions des nombres. Ces équations varient à l'infini ; & il y a une infinité de degrés de beauté, qui eſt toujours en raiſon compoſée de l'unité & de la variété. Les ſenſations ne different donc des idées que les équations nous préſentent, que par leur plus grande vivacité, & parce qu'on n'apperçoit la beauté des ſenſations que confuſément, au lieu qu'on conçoit distinctement la beauté des équations algébriques. De là il s'enſuit, qu'une belle ſucceſſion doit exciter la ſenſation agréable, & une ſucceſſion irréguliere la ſenſation desagréable ; en un mot que l'agrément

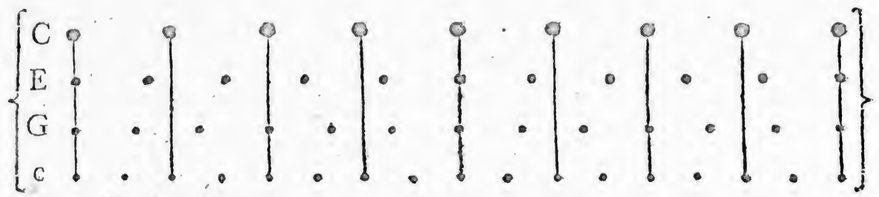
 ou

ou le desagrément des sensations doit suivre en tout les mêmes régles, que l'agrément ou le desagrément des perceptions purement intellectuelles.

Les sensations composées doivent suivre les mêmes régles, que je viens d'établir pour les sensations simples. Une sensation composée consiste en plusieurs sensations simples differentes. Les nerfs d'un sens peuvent en même tems être frappés de plusieurs suites differentes d'impulsions. On peut entendre les tons de plusieurs cordes differentes à la fois; les sels qui produisent les saveurs peuvent être composés de plusieurs espèces, dont chacune agit differemment, & ainsi des autres sens. Il suit des principes établis dans le Mémoire précedent, & de ceux que j'ai détaillé dans celui-ci, que les sensations composées seront agréables, si les differentes successions d'impulsions momentanées qui forment la sensation totale font un Tout régulier, & qu'elles seront desagréables, si l'ordre n'y régne point.

Voilà donc les plaisirs des sens réduits au même principe d'où se déduisent les plaisirs de l'imagination & de l'entendement. Il n'est pas possible de vérifier cette Théorie par l'expérience prise des sens, parce qu'elle ne nous apprend point les manières dont les sens sont affectés par les objets. Il faut les deviner. Il se présente cependant un cas particulier touchant la sensation agréable, que l'harmonie musicale excite dans l'ame, & que je tâcherai de développer pour confirmer par là ma théorie. On sait, que les quatre tons de Musique qui forment l'accord ou l'harmonie parfaite, excitent dans l'ame une sensation fort agréable, & que presque toutes les régles de la Musique se tirent de là. Cette harmonie parfaite consiste dans la vibration simultanée de quatre cordes, qu'on nomme l'unisson, la tierce majeure, la quinte, & l'octave. Les tons n'étant que des coups réïtérés, qui se succèdent par intervalles égaux; on peut représenter le ton d'une corde, comme M. *Euler* l'a fait dans son excellent ouvrage sur la Théorie de la Musique, par des points placés à distances égales & en lignes droi-

droites. Et puis qu'on peut déterminer par des calculs exacts le rapport des célérités dans la succession des coups de plusieurs cordes données, on peut représenter à la fois toute l'harmonie c. à. d. l'unité & la succession des coups, & par conséquent rendre intelligible à l'esprit la beauté de l'harmonie. J'ai exécuté cela dans la figure ci jointe.



En mettant les noms des cordes au lieu des points, la succession des coups de l'Accord sera telle

C C
E C E
G C G C G
c c G E c G c E c E c G c E G c c &c.

Les points de la premiere ligne placés à distances égales représentent les coups de l'unisson; ceux de la seconde ligne, les coups de la tierce majeure; les points de la troisième & quatrième ligne les coups de la quinte & de l'octave, tous placés selon les proportions réelles de leurs successions.

On voit d'un seul coup d'œil, que ces coups forment une progression fort régulière, mais assés variée, & qui par conséquent a de la beauté intellectuelle. Au commencement on entend 4 coups à la fois, mais de differentes forces, que je designerai par 1^1, 1^2, 1^3, 1^4. Après ce

ce premier coup composé viennent successivement trois coups solitaires, puis deux à la fois, puis trois solitaires, mais dans un autre ordre que les précedents, ensuite trois à la fois, puis trois solitaires dans un autre ordre, aprés cela viennent les deux coups ensemble, puis trois solitaires, après quoi le même ordre recommence. Les concurrences de deux, trois, ou quatre coups, sont toujours les mêmes, sans varier, au lieu que les coups solitaires changent quatre fois d'ordre dans les combinaisons suivantes.

l'octave,	la quinte,	la tierce maj.	$1^4 . 1^3 . 1^2$.
la 5te,	la 8ve,	la 3ce maj.	$1^3 . 1^4 . 1^2$.
la 3ce,	l' 8ve,	la 5te,	$1^2 . 1^4 . 1^3$.
la 3ce,	la 5te,	l' 8ve,	$1^2 . 1^3 . 1^4$.

Et toute la progression est représentée par celle-ci, en gardant les mêmes signes, & marquant sur une même colonne les coups simultanés.

1^1																1^1
1^2								1^2								1^2
1^3				1^1				1^3				1^1				1^3
1^4	1^4	1^3	1^2	1^4	1^3	1^4	1^2	1^4	1^2	1^4	1^3	1^4	1^2	1^3	1^4	1^4

On voit par là, que ce qui plait à l'ame lorsqu'elle se le représente confusément, par le moyen des sens, plait encore quand on peut l'exposer distictement à l'esprit; car cette succession, quoique fort simple a de la beauté, & excite dans l'esprit le sentiment agréable. Ce qui sert d'exemple pour confirmer la théorie établie.

Je pourrois m'arrêter ici, en ayant peut-être assés dit, pour prouver l'analogie qu'il y a entre les plaisirs des sens & les plaisirs de l'esprit. Je m'imagine cependant, qu'on pourroit trouver de la peine à concevoir

concevoir, comment quelques sensations de plaisir ou de douleur, peuvent être si vives, jusqu'à ravir quelquefois à l'homme la connoissance de soi-même. Les remarques suivantes serviront à lever ces difficultés.

J'ai déjà remarqué plus haut, pourquoi les sensations sont plus fortes ou plus vives, que les idées intellectuelles; je trouve outre cette raison générale encore deux raisons particulières. La première est, que les sensations, celles-mêmes, que j'ai appellées simples, nous viennent toujours par plusieurs endroits à la fois. Je m'explique clairement. Il y a toujours un grand nombre de nerfs touchés en même tems, ce qui doit augmenter la force de la sensation en raison de la multitude des nerfs. Supposons qu'une sensation simple, comme par exemple un ton, ne touche dans l'oreille qu'un seul nerf. J'ai remarqué, que l'agrément que l'ame en a est analogue à celui, que l'esprit reçoit par la considération d'une ligne droite. Mais une sensation est plus vive, qu'une simple idée. Supposons que les forces d'agrément dans ces deux cas soyent comme 1 à *m*. c. à. d. que l'unité exprime la vivacité de l'agrément que cause la ligne droite, & que *m* exprime la vivacité, de la sensation d'un ton reçû par un seul nerf. On conviendra, que *m* est déjà beaucoup plus grand que 1. Maintenant au lieu d'un nerf, qui porte cette sensation dans l'ame, mettons en un grand nombre *n*, puisqu'il est certain, qu'il y en a toujours un très grand nombre de touchés à la fois. La raison des vivacités sera donc comme 1 à *mn*. Or il est facile de voir, que la quantité *mn* sera toujours un nombre fort grand. De là il s'ensuit, que lorsqu'il s'offre deux objets également beaux, dont l'un soit purement intellectuel, & l'autre sensuel, celui-ci excitera un agrément beaucoup plus grand, que celui qui sera excité par l'autre. Or, s'il y a des objets purement intellectuels, qui excitent un très sensible plaisir dans l'ame, comme il y en a surement, on comprendra l'effet, que doit faire un objet sensuel également beau. On peut sentir la grande difference que le nombre des nerfs affectés cause dans la quantité de l'agrément,

à la pratique ? Où sont les Manuels à la portée de tout le Monde, dont on ait vû des effets frappans, ou dont on puisse s'en promettre pour la suite ? Il se trouve donc, pour mettre le comble à la démonstration que j'ai entreprise, que la Science des Moeurs elle-même a été & demeure parfaitement inutile aux moeurs, qu'elle rentre à cet égard dans la catégorie des autres, & que toutes ensemble n'ont jusqu'à présent contribué en rien à produire sur le Théatre du Monde ces changemens favorables ou sinistres qu'on ne cesse de leur attribuër. Les Arts sur lesquels j'ai moins insisté, sont compris également dans mon assertion ; & je n'aurois pas plus de peine, si on l'exigeoit, à démêler leurs effets naturels & propres, de ceux qu'il faut attribuer au caractère inné & essentiel des Nations où ils ont fleuri. Partout je me fais fort de retrouver non seulement l'homme, mais encore l'homme d'une telle espece, c'est à dire, doüé d'un tel caractère naturel, rélatif au climat & à d'autres causes physiques, & que les causes externes qu'on a coutume d'appeller morales, ne font tout au plus que modifier, & encore d'une maniere qui à des yeux clairvoyans & philosophiques, laisse toujours voir le fonds & le base de ces modifications. En un mot les Sciences & les Arts, quelque rang qu'elle tiennent chez une Nation, ne sont à son egard que comme les couleurs à l'égard du corps ; elles ne changent que la surface, le corps reste ce qu'il étoit, bois, pierre, métal, ou telle autre matiere, dont toutes les couleurs successives n'altéreront jamais la substance.

EXAMEN

Histoire de l'Académie Royale Année 1753 Juin 1755

EXAMEN D'UNE QUESTION CONCERNANT LA LIBERTÉ.

PAR M. MERIAN.

S'il y a un Fatalisme grossier, qu'on reconnoit au premier abord, parce qu'il ne prend pas la peine de se déguiser ; il y a aussi un Fatalisme subtil, qui se cache sous les dehors les plus spécieux, qui se pare des dépouïlles de la Liberté, qui en usurpe le nom & les prérogatives : vrai Protée, qu'on ne découvre sous sa forme naturelle qu'après en avoir étudié, avec soin, les diverses transformations. C'est ce que j'ai essayé de faire dans deux Mémoires, (*) où je tâche de fixer la notion d'un Principe vraiment actif, qui pourroit nous rendre responsables de notre conduite.

Mais ce Principe, ainsi que je le détermine, ne seroit-il pas une simple limitation, ou le résultat d'une limitation ; & par conséquent une imperfection essentielle à notre être, comme les limites le sont à une figure ? La fatalité ne lui seroit-elle pas, & préférable de sa nature, & infiniment plus avantageuse à l'homme ? Enfin un être illimité & tout-parfait ne seroit-il pas exclus, par là-même, de la classe des agens libres ? C'est là une question sur laquelle on me permettra de dire mon sentiment.

Le libre arbitre résulte de la limitation ; cela est bientôt dit : mais je demande à ceux qui le disent qu'ils me fassent voir, par une analyse exacte,

Dissertation Dialogique sur l'Action, la Puissance et la Liberté

(*) Histoire de l'Académie pour l'année 1750. p. 419 & 486.

- 485 483-516

Juin 1753

Harvard College Library
OCT 26 1910
From the University
by exchange

Bernhard Detmar,
Karneades und Hume
Ihre Wahrscheinlichkeitstheorie

Inaug. Diss.
Berlin (1910)
Leipzig 1910

Referenten:
Professor Dr. Aloys Riehl
Professor Dr. Carl Stumpf

In der Geschichte der griechischen Skepsis unterscheiden wir zwei Hauptgruppen oder Schulen. Die eine ist die Richtung der Skeptiker im engeren Sinne, die sich selbst als Pyrrhoniker bezeichnen, indem sie ihre philosophische Tradition an den Namen des PYRRHO als den Begründer ihrer Anschauungen anknüpfen. Der Gang ihrer geschichtlichen Entwickelung wird am besten durch die Namen ihrer hervorragendsten Vertreter gekennzeichnet: TIMON, der Sillograph, der unmittelbare Schüler und Nachfolger des PYRRHO, ferner AENESIDEM, bekannt durch seine Kritik des Kausalitätsprinzips und zuletzt SEXTUS EMPIRIKUS, der Verfasser der „Pyrrhoneischen Grundzüge“ und der elf Bücher „gegen die Mathematiker“. Ob die Überlieferung in der Schule eine durchaus konstante gewesen ist, ist wegen der mangelnden Quellen nicht mit Sicherheit auszumachen. Selbst in betreff eines AENESIDEM herrschen große Differenzen in den Ansichten über die Art und Weise seines Wirkens und seiner Lehre. Nicht einmal steht seine Lebenszeit auch nur mit ungefährer Genauigkeit fest. Ob er in dem Jahrhundert vor oder nach Christus gelebt hat, läßt sich nicht mit voller Sicherheit entscheiden. Zwischen TIMON und AENESIDEM liegt jedenfalls ein längerer Zeitraum, von dem uns nur einige wenige Namen von Schulvorstehern überliefert sind. In diese Zeit fällt nun eine zweite skeptische Richtung, welche aus der Akademie, die auf PLATO folgt, sich bildet und zum Unterschiede von der alten platonischen als neue oder mittlere Akademie bezeichnet wird. Auch hierüber sind die Nachrichten nur spärlich. Außer den Namen wissen wir etwas Genaueres nur von der Lehre des ARKESILAUS, des Begründers dieser Philosophie, und von KARNEADES, mit dem sie ihren Höhepunkt erreicht und bald nach dessen Tode in ihrer eigentlichen Bedeutung erlischt.

appelliert er an das, was jeder an sich erlebt. Das psychische Erlebnis bei einer Vorstellung ist ein ganz anderes, wenn wir an sie glauben oder wenn wir sie nur erdichten. Die Vorstellungen, denen wir beistimmen, sind „energischer, fester und lebhafter“ als Phantasiegebilde. „Diese den Glauben kennzeichnende Art, die Vorstellung zu erleben, versuche ich dadurch deutlich zu machen, daß ich sie als größere Energie, Lebhaftigkeit, Wiederstandsfähigkeit, Festigkeit oder Beständigkeit bezeichne“ [1]). Dieser Glaube ist also, da ja bei Hume die Vernunft von untergeordneter Bedeutung für die Erfahrung ist, bei all unseren Schlüssen aus Erfahrung der integrierende Bestandteil, auf dem sich die Gewißheit und Sicherheit unserer ganzen Erkenntnis aus Tatsachen aufbaut. Wir folgen nach ihm nicht nur im täglichen Leben, sondern auch in der Philosophie mehr einem unmittelbaren Gefühl als Vernunftschlüssen. „So ist alle Wahrscheinlichkeitserkenntnis nichts als eine Art von Gefühl“ [2]). Mit Wahrscheinlichkeitserkenntnis bezeichnet hier Hume nicht eine Erkenntnis, die sich auf bloße Wahrscheinlichkeit gründet, sondern er meint damit das oben gekennzeichnete Erfahrungswissen, das wir durch Schlüsse von Ursachen auf Wirkungen gewinnen. Er folgt durch diese Ausdrucksweise lediglich dem Sprachgebrauch der Philosophen, welche wie Locke die menschliche Erkenntnis in Wissen und Wahrscheinlichkeitserkenntnis eingeteilt haben, wo ersteres die durch Intuition und Demonstration gewonnene Gewißheit, letzteres die bedeutet, welche sich auf Tatsachen gründet. So wird er denn gezwungen, alle Schlüsse von Ursachen auf Wirkungen als Wahrscheinlichkeitserkenntnis zu bezeichnen. Doch ist er sich wohl bewußt, daß es sich nur um ein Wort handelt, das einmal eingeführt ist, welches aber für die Sache als solche in keiner Weise entscheidend sein kann. Es wäre verfehlt, die mannigfachen Bedeutungen, die das Wort Wahrscheinlichkeit im gewöhnlichen Leben besitzt, auf diese philosophische Definition zu übertragen und nun etwa zu glauben, daß nach Hume alles, was wir von den Dingen wissen können, nur wahrscheinlich sei. Es leuchtet vielmehr ohne weiteres ein, daß bei so gesicherten Erkenntnissen, wie sie uns die Erfahrungswissenschaften liefern, nicht mehr von einer bloßen Wahrscheinlichkeit im Sinne des gewöhnlichen

[1]) Treatise III, 7.
[2]) Treatise III, 8.

Sprachgebrauchs die Rede sein kann. Andererseits halten wir ja auch im Leben Kenntnisse dieser Art für mehr als wahrscheinlich, wir halten sie für wahr. Hume selbst hat, um allen Mißverständnissen vorzubeugen, uns über die Natur dieser Wahrscheinlichkeit nicht im Dunkeln gelassen. Er sagt: „Man würde lächerlich erscheinen, wenn man etwa sagen wollte, es sei nur wahrscheinlich, daß die Sonne morgen aufgehen werde, oder daß alle Menschen sterben müssen; obgleich einleuchtet, daß wir von diesen Tatsachen keine höhere Gewißheit haben, als diejenige, die uns die Erfahrung gibt“ [1]). Um nun einerseits den herkömmlichen, in der Sprache des Lebens üblichen Bezeichnungen Rechnung zu tragen und andererseits dem Irrtum zu begegnen, den der Begriff Wahrscheinlichkeit erwecken könnte, klassifiziert er die verschiedenen Grade der Gewißheit genau. Er teilt sie in drei Arten ein, in diejenige, die in einem Wissen (knowledge) besteht, diejenige, die auf Erfahrungsbeweisen (proofs) und diejenigen, die auf bloßen Wahrscheinlichkeiten (probabilities) beruht. „Dabei verstehe ich unter Wissen die durch Vergleichung von Vorstellungen gewonnene Überzeugung, unter Erfahrungsbeweisen diejenigen Argumente, die der Beziehung von Ursache und Wirkung entnommen und gänzlich frei von Zweifel und Ungewißheit sind, unter Wahrscheinlichkeit jenen Grad von Gewißheit, dem noch Ungewißheit anhaftet“ [2]). Diese letzte Art bildet den Gegenstand seiner eigentlichen Wahrscheinlichkeitstheorie, von der weiter unten ausführlich gehandelt wird. Was zunächst diese Einteilung als solche betrifft, so ist sie so klar und verständlich, daß man über die wahre Meinung Humes nicht mehr im Zweifel sein kann. „Jene, welche Hume zum ‚Skeptiker‘ machten, müssen jene Worte überhört haben. Sie zeigen die Richtung, in welcher seine Untersuchung in Wahrheit sich bewegt“ [3]). Mag man gegen eine Kausalitätstheorie als solche auch immer Einwendungen erheben, mag man auf den Grundirrtum hinweisen, an dem seine Untersuchung scheitern mußte und auch gescheitert ist, immerhin bleibt die Tatsache bestehen, daß ihm nie der Gedanke gekommen ist, die Erkenntnisse selbst, die wir auf Grund sicherer Erfahrungsschlüsse gewinnen, irgendwie in

[1]) Treatise III, 11.
[2]) Treatise III, 11.
[3]) Riehl S. 122.

und ins Breite gehende Untersuchung. Er selbst nennt sie „tiefgehende Reflexionen“ und meint, daß sie dem Durchschnitt der Leser etwas „abstrus“ erscheinen müsse. Zunächst erhebt er die Frage nach den Ursachen dieses Widerstreites, um dann zu den Folgen ihrer Wirkung auf uns überzugehen. Diese Veränderungen der Wirkung sind nicht, wie es das gewöhnliche Bewußtsein tut, einer labilen Ursache zuzuschreiben — denn die Natur zeigt keine Unstimmigkeiten — sondern sie beruhen auf einer Änderung der Ursache selbst. Bei genauer Untersuchung finden wir stets, daß, wenn die Wirkungen einander widerstreiten, es auch die Ursachen tun. Ein Bauer findet z. B. für das Stillestehen seiner Uhr keinen bessern Grund anzugeben, als daß die Uhr auch sonst nicht richtig gehe, der sachverständige Uhrmacher sieht dagegen sofort, daß mit dem Aufhören der Bewegung auch die diese Bewegung hervorrufende Ursache sich verändert hat, daß ein Staubkörnchen im Räderwerk das Pendel zur Ruhe zwingt. Auf Grund einer Reihe solcher eingehenden Untersuchungen können wir den Schluß ziehen, der allgemeine Gültigkeit besitzt, daß die Natur immer dem Kausalgesetz treu bleibt, und daß überall da, wo sie eine scheinbare Ausnahme macht, dies lediglich auf unsere Unkenntnis der sich widerstreitenden Ursachen zurückzuführen ist.

Die Wirkung dieses Widerspruchs in der Erfahrung findet ihren Ausdruck in einem unsicheren Glauben an die mögliche Verwirklichung des Schlusses, den wir daraus ziehen. Es erheben sich nun sofort zwei weitere Fragen, zum ersten, woher kommt diese Unsicherheit, welches sind ihre Gründe, zum andern wie ist ihre Beschaffenheit, in welcher Weise äußert sie sich? Wir wollen, um den Humeschen Gedankengang nicht zu zerstören, zunächst die zweite betrachten. Wir wissen, daß Hume den Zwang oder die Nötigung in dem Übergang von der Ursache zu der Vorstellung der Wirkung auf Gewohnheit basiert. Diese Gewohnheit ist aber da, wo die Gleichförmigkeit des Geschehens eine Unterbrechung erleidet, eine sehr unvollkommene. Obwohl wir freilich auch hier in gewisser Weise veranlaßt werden, von dem Eindruck zur Vorstellung überzugehen, so ist doch infolge der mangelhaften Gewohnheit dieser Übergang ebenfalls nur ein unvollkommener, er geschieht zögernder als bei den Erfahrungsschlüssen. Es ist vielleicht von Interesse, hier darauf hinzuweisen, wie Hume durch das leitende Prinzip seiner Theorie der Kausalität gezwungen wird,

den Begriff der Gewohnheit als eines unteilbaren Ganzen aufzugeben und verschiedene Grade von ihr anzunehmen. Es schließt die stark ausgeprägte Tendenz, gewisse Tätigkeiten zu vollziehen, nicht aus, „daß es auch Gewohnheiten von geringerer Stärke gibt, die in einem geringeren Grade der Beständigkeit und Gleichmäßigkeit einer Tätigkeit ihren Grund haben“[1]). In bezug auf den vorliegenden Gegenstand schränkt er jedoch seine Behauptung wieder dahin ein, daß er die Fälle für äußerst selten erklärt, in denen dieses Prinzip zur Anwendung komme, meistens komme bei unseren Wahrscheinlichkeitsschlüssen ein anderes zur Geltung, bei welchem die Gewohnheit nur eine indirekte Rolle spielt. Dieses zweite Prinzip, das wir wohl als das einzige erklären dürfen, besteht in einer Reflexion, die wir vor einem jeden derartiger Schlüsse anstellen. Während wir bei sicheren Erfahrungstatsachen keinen Moment bis zur Vollstreckung unseres Urteils verstreichen lassen, wägen wir hier die gemachten Erfahrungen sorgfältig gegeneinander ab. Wir müssen nun offenbar, um zu einem schließlichen Urteil zu gelangen — und hiermit kommen wir zur Beantwortung der ersten Frage betreffend die Gründe der Unsicherheit des Glaubens — wir müssen, da wir nur Kenntnis von bereits vergangenen Tatsachen besitzen und einen Schluß auf zukünftige gewinnen wollen, die Vergangenheit zum Maßstab für die Zukunft machen. Um die Bedeutung dieser Übertragung von Vergangenem auf Zukünftiges dem Verständnis näher zu bringen, stellt Hume zwei weitere Überlegungen an. Erstens untersucht er die Gründe, die uns dazu veranlassen, zweitens beantwortet er die Frage, wie aus dem Widerstreit verschiedener Erfahrungen zuletzt ein einheitliches Urteil hervorgeht. Dies ist das punctum saliens der ganzen Auseinandersetzung, denn es handelt sich hier um die Entscheidung darüber, wie das psychische Geschehen sich vollzieht, um zu der Vereinheitlichung der mannigfachen Vorstellungsbilder zu gelangen. Der erste Punkt erledigt sich schnell. Denn da alle Erfahrungsurteile ihre Richtigkeit auch für die Zukunft behalten, indem wir annehmen, daß alles Geschehen sich für alle Zeiten nach den gleichen Gesetzen vollzieht wie das gegenwärtige, und da nach Hume dieser Glaube sich auf Gewohnheit gründet, so ist in ähnlicher Weise auch bei den wahrscheinlichen

[1]) Treatise III, 12.

Cap. XIII. *De Immaterialitate Mentis.* 63.
Cap. XIV. *Mentem non esse ipsam cogitationem.* 65.
Cap. XV. *Examen Quæstionis an Mens semper cogitet.* 68.
Cap. XVI. *De Conjunctione Mentis cum Corpore, & iis quæ ex hac sequuntur.* 72.
Cap. XVII. *De Modo quo Mens cum Corpore conjungitur.* 75.
Cap. XVIII. *Diversarum sententiarum de Conjunctione Mentis cum Corpore comparatio.* 83.
Cap. XIX. *De Origine Idearum.* 91.

Liber II. Logica.

Pars I. De Ideis & Judiciis.

Cap. I. *De Idearum divisione.* 102.
Cap. II. *De Ideis simplicibus, & compositis.* 104.
Cap. III. *De Ideis Claris & Obscuris; Adæquatis & Inadæquatis; Distinctis & Confusis.* 108.
Cap. IV. *De Ideis Abstractis & Concretis; ubi de Ideis Universalibus, Particularibus, & Singularibus.* 111.

Cap. V.

Cap. V. *De Ideis Absolutis & Relativis.* 117.
Cap. VI. *De Ideis illorum quæ in Mente peraguntur.* 120.
Cap. VII. *Generalia de Judiciis.* 124.
Cap. VIII. *De Propositionibus Universalibus & Particularibus.* 126.
Cap. IX. *De Propositionibus simplicibus; Ubi de complexis & incidentibus.* 129.
Cap. X. *De Propositionibus Compositis.* 133.
Cap. XI. *De Vero & Falso.* 135.
Cap. XII. *De Evidentiâ.* 137.
Cap. XIII. *De Veritate Idearum quas non immediatè acquirimus; ubi de Evidentiâ Morali.* 143.
Cap. XIV. *De Sensibus, primo Evidentiæ Moralis Fundamento.* 149.
Cap. XV. *De Evidentiæ Moralis Fundamento secundo, Testimonio.* 164.
Cap. XVI. *De Evidentiæ Moralis Fundamento tertio, Analogiâ.* 171.
Cap. XVII. *De Probabilitate.* 175.
Cap. XVIII. *De Probabilitate compositâ.* 189.
Cap. XIX. *De Objectionibus & Probabilitatibus oppositis.* 202.

Cap. XX.

G. J. 's Gravesande
Introductio
ad
Philosophiam;
Metaphysicam
et Logicam
Continens
Lugdun.
MDCCXXXVI

Wider
Phil 181. 29

450. Simile quid de Judiciis dicendum eſt. Judicium verum eſt, quod nobis exhibet Relationem, quæ datur inter Ideas, quas examinamus; ſi aliam concipiamus dari Relationem, Judicium falſum erit.

451. Ut determinemus quæ Veritatem, ita conſideratam, ſpectant, Ideas in duas claſſes ſeparamus.

452. Ad primam referimus Ideas omnes, quas immediatè acquirimus; quales ſunt Ideæ illorum, quæ in Mente peraguntur, Actionum & Affectionum Mentis.

453. Ad hanc claſſem etiam referimus Judicia omnia; nam ſunt Ideæ Relationum, quas immediatè percipimus, ubi præſentes habemus Ideas, quæ conferuntur.

454. In Judiciis autem diſtinguendum eſt, inter Veritatem Idearum de quibus judicamus, & Veritatem ipſius Judicii; de hac ultimâ nunc loquimur.

455. Ad ſecundam claſſem refero omnes alias Ideas; id eſt, omnes quas, mediante quacunque cauſâ extraneâ, acquirimus.

C A-

CAPUT XII.

De Evidentiâ.

456. *Evidentiam* vocamus immediatam Perceptionem.

457. *Evidentia* hæc *Criterium eſt Veri*, pro omnibus Ideis rerum quas immediatè percipimus. Id eſt, hæc ipſa eſt legitimum fundamentum perſuaſionis, & concluſionis hujus, Ideam quam acquirimus convenire cum re, quam immediatè percipimus.

458. Ipſa enim res cum hujus immediatâ Perceptione congruit. Dum cogito, Cogitatio in Mente diſtincta non eſt ab hujus Perceptione. Gaudium in Mente meâ, & hujus Perceptio, ſunt unum & idem; hæc Perceptio, ideò, mihi veram dat illius Gaudii, quo Mens nunc fruitur, Ideam.

459. Hæc obſervatio ad res omnes, quas immediatè percipimus, referri debet; hæ

 enim

enim nisi cum ipsis Ideis convenirent, immediatè percipi non possent, cùm Mens nostra Ideas tantùm percipiat.

460. Ex his deducimus etiam, omne Judicium verum esse. Nam immediatè percipimus relationem inter Ideas quas præsentes habemus (453.); & ideò Perceptio hæc verâm nobis inter Ideas, quas comparamus, repræsentat relationem; quæ dum Menti imprimitur, ab ipsis illis ideis distincta non est.

461. Videmus nunc, quare Evidentia assensum nostrum ita secum trahat, ut huic resistere non possimus.

462. Ubi Evidentia adest, ita clarè se ipsam demonstrat, ut scrupulus nullus, eo respectu, dari possit: qui percipit, conscius sibi est illius Perceptionis quæ Menti præsens est; & quis in dubium potest vocare, se illud percipere, quod percipit?

463. Hæc omnia ita clara sunt, ut ex his responsa, ad omnes Scepticorum difficultates adversùs Propositionem hanc, *Evidentiam esse Criterium Veri*, facilè deducantur;

tur; & inutile videatur ipsas memorare.

464. Quamdiu Evidentia adest, nunquam erramus. Si in Ideis quas ad primam classem retulimus (452.), aut in Judiciis, error debetur, nisi ex defectu Evidentiæ hic profluere non potest; Evidentia autem deest quando illa vera esse affirmamus, quorum cognitionem Mens non acquisivit, immediatâ Perceptione.

465. Unde deducimus, errorem, attendendo ad Evidentiam, vitari in omnibus Scientiis, quæ circa Ideas versantur; quales sunt Disciplinæ Mathematicæ.

466. Error in hisce nunquam Ideas spectare potest; Ideæ ponuntur, & ex his positis conclusio deducitur; circa quam solam ergò error dari posset. Sed in hac agitur de Judicio, cujus firmitas in solâ Evidentiâ quærenda est. (460.)

467. In omnibus hisce Scientiis Ideas poni dicimus; quare conclusiones ad res tantùm hypotheticè referuntur, si cum rebus Ideæ conveniant; quod aliunde deter-

478. Res aliæ, extra Mentem positæ, non immediatè percipiuntur; neque ad se ipsam attendendo, Mens harum acquirere potest notitiam. Nunquam ergò, sine auxilio extraneo, cognosci hæ possunt.

479. Aliud, ergò, Veri Criterium, ab Evidentiâ diversum, nobis in hisce quærendum est. Ut tamen eodem nomine Veri Criterium, in omni casu, exprimeretur, *Evidentiam Moralem* dixere illud, quo Veritatem Idearum, de quibus in hisce agitur, determinamus. Et, ad omnem confusionem vitandam, simplici Evidentiæ, de quâ præcedenti Capite egimus, nomen *Evidentiæ Mathematicæ* dedere.

480. Rerum extranearum, id est, extra Mentem positarum, tribus mediis Homines acquirunt Ideas; Sensibus, Testimonio, & Analogiâ; & tria hæc dantur Evidentiæ Moralis fundamenta.

481. Nullum ex his, per se, id est, suâ naturâ, est Veri Criterium; & eo respectu, Evidentia Moralis differt à Mathematicâ; conveniunt tamen, respectu persuasionis, quæ utramque sequitur.

482. Ut Sensibus Ideam acquiramus, nihil desideratur præter nervi agitationem, ex quâ certa sequitur impressio in Medullâ Cerebri. Positâ hac impressione, Idea adest, sive res, quam Idea repræsentat, præsens sit, nec ne; & Sensibus non acquirimus necessariò veras rerum Ideas.

483. Illud, quod Hominis Testimonio sulcitur necessariò verum esse, quis affirmabit?

484. In ratiociniis quæ Analogiam pro fundamento habent, ex observatis, ad non observata, conclusiones referimus. Omnes lapides quos examinavi graves sunt, id est, sibi permissi Tellurem petunt; hoc idem de aliis nunquam examinatis etiam affirmo, quamvis, si rem tantùm in se consideremus, inter gravitates diversorum Lapidum necessarius nexus non detur.

485. Circa hæc tria Veri Criteria observandum, cùm ipsa non à se, sed aliunde ta-

deat; quod tamen necesse non est, si de singulis minimis circumstantiis quæstiones proponantur.

564. Ad hæc præcipuè attendendum est, in Testimoniis quæ Judici offerenda sunt, qui ipse tale examen iterare debet, & magnâ curâ, ne stilo Fori Testes circumveniantur, & bonâ fide agentes falsa tamen dent Testimonia. Vix credibile est quàm facilè eò perducantur humilioris ordinis Homines, qui non tantùm rerum Forensium ignari sunt, sed ferè nullam ideam habent determinatæ significationis verborum, etiam maximè vulgarium.

565. Ad Testimonia etiam Census, & Monumenta publica, referuntur, quæ meritò, in Jure, potiora Testibus habentur.

566. Plura ex iis, quæ de Testimonio diximus, Historiæ Scriptoribus applicari possunt, ut determinemus, quæ certa, & quæ in dubio relinquenda sunt. Historiæ tamen præcipuè lumen affunditur, collatione illorum, quæ à variis Auctoribus traduntur; præcipuè talium qui separatim, per se ipsos, aut ex monumentis certis, rerum cognitionem habere potuere.

CAPUT XVI.

De Evidentiæ Moralis Fundamento tertio, Analogiâ.

567. Ratiocinia, quæ Analogiam pro fundamento habent, nos ad veram rerum cognitionem ducere vidimus (492.). Circa hanc nunc observamus, ipsam admodùm latè patere, & hoc simplici Principio niti.

568. *Rerum Universitatem Legibus immutatis regi.*

569. Nisi hanc admittamus Propositionem, nullam omnino Analogiam dari quis non videt? Hujus firmitatem ex Dei voluntate deduximus. Manifestum idcircò est, hunc voluisse rerum materialium congeriem fixis adstringere legibus; & indubitatæ erunt conclusiones quas ex hoc Principio deducemus. Pro-

Proindè, duas sequentes Regulas admittimus.

570. *Similium Effectuum easdem esse Causas.* Quæ Regula ita intelligenda est, ut omnes circumstantiæ, quæ ad Effectum determinandum pertinent, conveniant.

571. In Effectibus simplicibus nulla difficultas datur; omnes lapides ex eâdem causâ cadere non dubitamus.

572. Sed, quando effectus est compositus; difficulter sæpè circumstantiæ omnes cognosci possunt; & in hoc casu, cautè procedendum. Vento flante, aër movetur; sed quis novit diversas in vento aëris agitationes? Temeraria ergò esset assertio, omnem ventum eidem causæ adscribendum esse.

Secunda Regula hæc est.

573. *Proprietates corporum, quas ita ipsis inhærere percipimus, ut augmentum aut diminutionem non admittant, & quæ omnibus corporibus competunt circa quæ examen, has proprietates spectans, inire conceditur, pro proprietatibus, quæ omnibus corporibus competunt, habendæ sunt.* Au-

Augmentum & diminutio, de quibus 574. in hac Regulâ agitur, ad ipsas proprietates, non ad harum effectum, referri debet. Motus augetur & minuitur, sed est effectus mobilitatis, quæ ipsa augmentum & diminutionem non patitur; quare mobilitatem, quæ omnibus examinatis corporibus competit, omnibus corporibus generaliter tribuimus.

Hæc Regula etiam spectat proprietates 575. quæ in certis circumstantiis locum habent, & quas in similibus circumstantiis semper adesse affirmamus; quia hoc etiam ex generali Principio (568.) sequitur. Hac de causâ affirmamus, omnia corpora in Telluris viciniis gravia esse

In hisce, & similibus casibus simplici- 576. bus, neque difficultas, neque erroris periculum, dari potest: sed ubi agitur de re magis compositâ, plura consideranda sunt.

Ut concludamus ejusdem speciei plantas easdem habere virtutes, debemus etiam attendere ad solum in quo natæ sunt.

Ut plenam habeamus persuasionem, ci- 577. bum

bum quem videmus non esse venenatum, non satis est illa novisse quæ apparent; sed & aliundè scire debemus, an non aliquid, quod non apparet, admixtum detur.

578. Separatim tria Principia Evidentiæ Moralis tractavimus; in examine rerum tamen non separantur. Sine illis quæ Sensibus deteguntur nulla dantur Testimonia, aut Ratiocinia ex Analogiâ deducta. Sine aliorum Testimonio, nemo, ex solis propriis observationibus, conclusionem ad omnia corpora referre poterit.

579. Sine Analogiâ, ideòque sine Testimonio (578.), nihil Sensibus cognoscere possumus; in Visione ex. gr. ponimus, lumen juxta constantes leges in oculis omnium hominum moveri; omnia corpora lumen juxta easdem leges reflectere: in omnibus Sensationibus ponimus, ex iisdem causis eosdem nervos exactissimè eodem modo agitari.

580. Demonstravimus Sensus, Testimonia, Analogiam, esse valida persuasionis fundamenta; vidimus quid in singulis desi-

de-

deretur, ut dubium nullum in Mente relinquant; si cuipiam circa demonstrata scrupulus supersit, quia in examine Sensuum, Analogiam posuimus, antequàm quæ ad hanc pertinent tradita essent, ille poterit nunc, explicatis iis quæ ad Analogiam pertinent, illa ad examen vocare, quæ in explicatione Sensuum ex Analogiâ fuere deducta; & facilè percipiet, in his nullum dubium dari.

581. Ubi agitur de rebus inter se connexis, ad confusionem vitandam, separatim singula tractanda sunt; & sæpè ad ultimum locum quædam remitti debent, quæ ad illustrandas res, in initio exponendas, inserviunt.

CAPUT XVII.

De Probabilitate.

582. VIdimus toto cœlo differre Evidentiam Mathematicam à Morali. Prima per se (487. 458.), secunda, ex Dei vo-

voluntate, (488. 491. 492.), id eſt, ex inſtitutione, eſt Criterum Veri.

583. Cùm autem utriuſque fundamentum ſit firmum, plena etiam eſt perſuaſio quæ Moralem Evidentiam ſequitur; quæ ergò perſuaſio differt à Certitudine, quæ vulgò Moralis dicitur, & quæ magnâ tantùm Probabilitate nititur.

584. Probabilitas media eſt inter ignorantiam & ſcientiam, cui nihil deficit; id eſt ex quâ perſuaſio ſequitur abſoluta.

585. Locum Probabilitas non habet in Evidentiâ Mathematicâ. Ubi de hac agitur, ſcientia augetur novas acquirendo ideas rerum quas immediatè percipimus (457.), aut conferendo inter ſe ideas quas jam habemus (460.).

586. Singularum autem idearum, quas acquirimus, cognitio integra eſt; non medium quid poteſt concipi inter ignorantiam, & indubitatam ſcientiam, ubi agitur de eo quod immediatè Menti præſens eſt (461.).

Hoc

587. Hoc autem ad Evidentiam Moralem applicari non poteſt. Ubi agitur de acquirendâ rerum extrancarum cognitione, plerumque plura concurrere debent; ſi, dum quædam adſunt, alia deficiant, imperfecta eſt perſuaſio, de convenientiâ inter Ideam & rem ad quam refertur. Varii gradus ergò in hac perſuaſione dari poſſunt; & de his determinandis nobis agendum eſt. Hos vocabimus Probabilitatis gradus.

588. Si in re illud detur, quod nos de ipſâ concipimus, hoc vocabimus *eventum*; quia, ſi rem in ſe conſideremus, aliter ſe habere poſſet; & Probabilitas eodem modò poteſt ſpectare eventus futuros, ut præſentes & præteritos.

589. Omne quod probationi inſervire poteſt, ſed ſolum non probat, quendam efficit Probabilitatis gradum. Si quæram in quâ domo quis lateat, & urbem in quâ eſt detegam, aliquid habeo, quod ad cognitionem quæſiti deſideratur; ſed hoc non ſufficit. Si platea mihi indicetur,

Probabilitas augetur, & minus nunc erit erroris periculum, si domum determinare suscipiam, quantumvis magnum hoc sit, quàm si in totâ urbe hanc eligere tentassem.

590. Probabilitas, ut ex dictis patet, non res ipsas, sed cognitionem nostram spectat; & est quantitas quæ ab infimo gradu cognitionis, ad persuasionem indubitatam usque, augeri potest.

591. Hac de causâ, Certitudinem ipsam pro toto habemus, quod in partes divisibile concipimus; & in Probabilitate determinandâ, debemus assignare rationem quæ datur inter totum hocce, & partem quæ illud, quod nobis notum est, exprimit.

592. Ponamus Hominem ex nave exire, in quâ dantur Belgæ octoginta quatuor, cum Anglis duodecim, & Germanis quatuor. Ignoro cujas sit ille qui exivit; sed minus erit erroris Periculum, ideòque Probabilitas major, si Belgam illum esse affirmarim, quàm si

si ad aliam gentem ipsum retulerim.

593. Ille tamen non omni Probabilitate destitutus esset, quamvis hæc exigua foret, qui Germanum diceret illum de quo agitur.

594. In primo casu, Probabilitas se haberet ad Certitudinem, ut 21. ad 25. & in secundo, ut 1. ad 25. Ratio hujus determinationis in sequentibus patebit.

595. Verisimilitudo vocatur Probabilitas, quæ dimidium Certitudinis superat. In usu vulgari Probabile hoc ipsum vocatur; quod ergò distingui debet ab eo, quod quandam Probabilitatem habet.

596. Dimidiata Certitudo format Dubium propriè dictum; & status æquilibrii potest vocari.

597. Gradus Verisimilitudinis crescunt, à Dubio usque ad Certitudinem.

598. Illud, cujus Probabilitas est minor dimidio Certitudinis, Incertum dicitur;

& hîc quoque varios dari gradus, manifestum est.

599. Ad Probabilitatem pertinet demonstratio Possibilitatis. In omni enim re cognoscendâ, hoc ante omnia scire debemus, rem posse esse. Efficit ergò simplex Possibilitas primum Probabilitatis gradum, sed omnium minimum, & omni assignabili minorem. Ideò, quamvis strictè loquendo differat ab ignorantiâ plenâ, quæ & ipsam Possibilitatem incertam ponit, in praxi tamen, cum ignorantiâ æquiparatur simplex Possibilitatis cognitio. Illa, ex. gr. quæ de Larvis & Sagis narrantur, non minùs inter fictitia referenda forent, quamvis quis harum Possibilitatem probaret.

600. Probabilitas aliquando deducitur ex ipsius rei consideratione, aliquando ex Probabilitate argumenti quo assertio nititur.

601. In utroque casu, eædem regulæ usu veniunt, ad Probabilitatem determinandam,

dam, quæ vel simplex est, vel composita.

De simplici in hoc Capite agam; in sequenti explicabo illa ad quæ attendendum est, ubi plures Probabilitates simul considerandæ sunt. 602.

Ad determinandam Probabilitatem, quæ ex naturâ rei deducitur, casus possibiles assignari debent, inter quos *eventus*, de cujus Probabilitate agitur, necessariò habetur; & hi casus, si compositi sint, ita dividi debent, ut omnes æquali facilitate contingere possint. Et Probabilitas se habebit ad Certitudinem, ut casus, in quibus *eventus* propositus locum habet, ad omnes casus possibiles. 603.

Ex. gr. Quis quærit gradum Probabilitatis, ut primâ vice, duabus tesseris octo puncta jaciat. Casus possibiles duabus tesseris sunt, ut puncta habeantur 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, aut 12. Sed hi casus undecim non æquè facilè obtineri possunt; sex modis septem puncta habentur, & unico modo senarii, aut monades- 604.

Wolff, Vern. Gedanken § 359

605. Reductione factâ, detegimus, in jactu duarum tesserarum, dari casus, æquè facilè contingentes, triginta sex; nam singulis ex sex superficiebus unius tesseræ, respondere potest unaquæque ex sex superficebus alterius.

606. Inter hos omnes jactus, quinque dantur octo punctorum; ergò ut 5. ad 36. ita Probabilitas quæsita ad Certitudinem (603.): & illa valet $\frac{5}{36}$. Certitudinis.

607. Quando unus ex duobus numeris deficit, qui rationem inter Probabilitatem & Certitudinem exprimunt, Probabilitas determinari non potest.

608. In detegendis his numeris, ad rerum Ideas tantùm attendendo, sæpè magna datur difficultas, præcipuè in negotiis in vitâ communi occurrentibus. Aliâ methodo, in hisce occasionibus, Probabilitatem detegimus, examinando nempè ipsos eventus.

609. Ponamus urnam quæ contineat globulos nigros, & alios albos; quæritur Probabilitas, ut primus extractus niger sit. Pro-

Probabilitas hæc se habet ad Certitudinem, ut numerus globorum nigrorum in urnâ, ad numerum globorum omnium (603.). Sed hi numeri sunt ignoti.

610. Neglectâ autem horum consideratione, quæsitam proportionem detegimus, si anteà sæpiùs globulus unus, aut plures, fuerint extracti, sive hi iterum in urnam fuerint injecti, sive non; nam numerus omnium extractorum se habet ad numerum nigrorum inter hos, ut Certitudo ad Probabilitatem quæsitam.

611. Error quidem exiguus dari potest; sed si numerus globorum qui extracti fuere paululò major sit, in praxi ad errorem minimè attendendum erit.

Mathematicâ enim demonstratione constat, aucto numero observationum, erroris periculum ita continuò minui, ut tandem ferè evanescat.

612. Hæc Methodus adhiberi poterit in determinandâ Probabilitate, vitæ & mortis; & formatâ ex observationibus tabulâ, quæstiones plures utiles solvi poterunt.

La Matiere n'eſt pas un je ne ſais quoi, *qui ſert de baſe à tout, ou dont tout eſt compoſé ; ſans tendance, ſans force.*

C'eſt au contraire *ce qui eſt compoſé de tout, ce qui renferme tout ; ce qui a toutes les forces, toutes les tendances.*

Ainſi, c'eſt en ſoi le *Chaos* par excellence, le *Déſordre* & l'*Anarchie.*

Point de Tyrans ingénieux dans leur fureur, auſſi méchans qu'une Populace nombreuſe, animée d'une rage aveugle.

Point de Méchanceté ſupérieure à celle de la Matiere, ou d'une Collection infiniment infinie d'Etres en de perpétuels conflicts.

Il n'y a excès auxquels la premiere ne ſe porte, ſi le frein d'une Autorité ſuffiſante n'en arrête la fougue, ne la modere & ne la dirige.

Il n'y a maux que l'autre ne ſuſcite éternellement aux Individus qui la compoſent, s'il n'intervient une Sageſſe capable d'y introduire la Paix & l'Ordre ; *ni melior litem Natura diremat.*

La Matiere eſt donc *l'Etre ſouverainement méchant, ou la ſouveraine Méchanceté.*

Mais cet Etre, étant compoſé & collectif, eſt par celà même dépourvû d'Entendement & de Volonté ;

Surtout de cette Volonté active, qui peut ſeule s'appeller Puiſſance.

Il n'a qu'une Force aveugle & brute, réſultée de toutes les Forces concordantes & discordantes des Etres qui le compoſent.

Je dis *concordantes* & *discordantes.*

Discordantes, bien entendu, *de ſoi, & de leur nature ;*

Concordantes, par *Hazard* ſeulement, ou par l'action de quelque *Intelligence.*

Arrêtons-nous un moment ici.

§. XIII.

Du Hazard dans l'hypotheſe de l'Anarchie.

Pour le Hazard, malgré les déclamations ſans fin ſur ce ſujet, il n'y a point de doute, (mais ce n'eſt pas à ceux à qui je parle que j'ai

j'ai beſoin de le prouver ;) il n'y a point, dis-je, de doute qu'il ne produiſe *des éclairs d'Ordre & d'Harmonie.*

Il y a l'Infini à parier, que *quelque part dans l'Immenſité, & tôt ou tard dans l'Eternité,* çà & là, du milieu de tous les conflicts *quelques Points s'organiſeront pour quelques Inſtans.*

Inſtans plus ou moins durables ;

Points plus ou moins étendus :

Car c'eſt de Points & d'Inſtans *relatifs* qu'il eſt queſtion ; & *relatifs*, à quoi ? à l'Infini.

Inſtans, qui pourront bien être de pluſieurs milliers de milliers d'années.

Points, qui pourront bien être de pluſieurs millions de millions de lieues.

Eh ! que ſeroit-ce après tout *dans l'Infini*, que des Bluettes & des Eclairs ?

Quel ſeroit auſſi, je ſuppoſe, le Degré d'*Organiſation* jailliſſant de ce Chaos ?

Fut-ce celui de notre Monde viſible ; fut-ce quelqu'autre fort ſupérieur ; ce n'eſt rien *en comparaiſon de tel autre Degré, poſſible ou même actuel dans l'infini.*

Suppoſons le donc tel que l'on voudra : par exemple, que les merveilles de notre Monde ſoyent à celles de quelques-uns de ces Mondes fortuits, *dans le rapport préciſément d'une Montre de carton à l'Horloge la plus parfaite.* L'Athée ſera-t-il content ?

Je lui accorde tout cela ; & il m'a même l'obligation d'en avoir mis ailleurs * les Preuves dans une évidence aſſez frappante.

Don-

* Tome ſecond de mes VUES PHILOSOPHIQUES il ſe trouve trois Pieces ſur ce Sujet : la 1re a pour titre *Théotime* ; la 2de *Lettres ſur le Principe des Epicuriens* ; & la 3e *Le Hazard ordonnateur*, Démonſtration de l'inſuffiſance des Preuves phyſiques & de la néceſſité des Preuves métaphyſiques de l'exiſtence d'un Ordonnateur intelligent. La premiere & la derniere ont été lues à l'Académie quelque tems avant celle-ci.

Donnons-lui quelque chose de plus, quelque chose de vraiment intéressant.

Il s'en faut bien que l'Athée pousse aussi loin qu'il devroit l'heureuse efficacité de son Hazard.

Ce Hazard qui produit des Mondes, hé quoi ? l'on n'y pense pas ! ne sauroit-il les reproduire un jour ?

Oui sans doute, & il est infaillible qu'il les reproduira, *si c'est lui qui les a produits.*

S'il les a produits une fois, il est infaillible qu'il les reproduira *non pas une*, mais des millions de millions de fois.

Nous, nous-mêmes, tant notre corps que notre esprit, ce qui pense en nous & ce qui ne pense point, tenons pour certain que tout cela *sera rassemblé* des millions de millions de fois dans la suite de l'Eternité.

Peignons-nous les situations les plus flatteuses, toutes les délices, toutes les satisfactions imaginables, l'empire des Fées ; il y a à parier que l'obligeante main du Hazard nous y placera :

Tantôt, je l'avoue, sans le souvenir de notre *Personalité* d'aujourd'hui ;

Tantôt avec ce précieux souvenir, de sorte *que ce soit bien nous* sans nulle chicane.

Une pareille Réminiscence, qu'est-ce enfin qu'une Combinaison possible, que le Hazard ne manquera pas de ratrapper aussi bien que d'autres ?

Il y a de tout ceci, non pas une simple possibilité, ni une probabilité, ni une certitude commune, mais *l'infini à parier*, je le répete, & que cela se retrouvera des millions & des millions de millions de fois.

L'agréable Perspective en vérité ! Qu'elle a de charmes ! & que c'est dommage, qu'elle nous mene tout-à-coup à une conclusion moins réjouissante !

Tournons la Médaille !

N'y

N'y a-t-il donc que des Combinaisons *à choix*, n'y en a-t-il que de desirables entre toutes celles que le Hazard peut rencontrer ?

Bien loin de là ; il n'est que trop certain que les Combinaisons de nature à nous faire trembler, sont de beaucoup les plus nombreuses.

Pour une, par exemple, qui constitue la santé du corps, combien n'y en a-t-il pas qui l'alterent & la détruisent ?

Pour une d'où naît le plaisir, combien d'où ne résulte que la douleur & les angoisses ?

Il s'ensuit qu'il n'y a situations si désespérantes & si cruelles ; peines ; langueurs ; misere ; infamie ; tourmens ; *où il n'y ait à parier que le Hazard nous placera*, des millions & des millions de millions de fois.

Voici donc, *sous la disposition du Hazard*, le Sort qui nous attend dans la durée infiniment infinie de l'Eternité.

Une alternative sans fin d'Etats *de sensation plus ou moins distincte*, & d'Etats *d'absorbement total dans la Matiere.*

Chacun de ces derniers est l'anéantissement heureux, où l'Athée met sa confiance, & dans le sein duquel il cherche un azyle contre les *frayeurs d'une autre vie.*

Fort bien ! Le malheur est pourtant que cet azyle n'est déjà pas aussi sûr qu'il pensoit, puisqu'il en faut sortir de tems à autre *pour revenir à l'existence.*

Les durées, dira-t-on, les durées de tous ces Etats d'absorbement, seront toûjours aux durées des Existences senties, *comme quelque Infini à l'unité* : j'en conviens.

Mais qu'importe, puisque semblables à un profond sommeil, dont la durée quelle qu'elle soit ne paroît *qu'un seul instant*, elles n'interrompront que peu la continuité des Sensations ?

Triste & désolante Perspective que cette éternelle continuité de Sensations, dont *les plus fâcheuses* excedent si fort les autres en *nombre*, en *intensité* & en *durée !*

Oh !

Histoire de l'Academie Royale
des Sciences et Belles lettres
Année 1751
Berlin 1753
Mémoires p. 1-29

DE LA CONSCIENCE,

PAR M. FORMEY.

C'eſt dans le ſens moral, le plus ancien & le plus connu, que je prens le mot de *Conſcience*, et que je me propoſe d'en parler. On entend par-là „ ce Jugement intérieur que les „ hommes portent ſur un certain ordre d'actions qu'ils commettent, „ les appellant *bonnes* ou *mauvaiſes*, ſuivant la comparaiſon qu'ils en „ font avec certaines obligations auxquelles ils ſe croyent aſtreints. „ Il naît de la une dénomination générale de ces actions tant bonnes que mauvaiſes; on les appelle actions *morales:* et par conſéquent *moralement bonnes*, ou *moralement mauvaiſes*.

J'ai dit que c'étoit ſur cette Conſcience morale qu'alloient rouler mes réfléxions, parce que depuis un certain tems les Philoſophes ont auſſi pris le mot de *Conſcience* dans un ſens métaphyſique, pour le ſentiment réflêchi, qui nous met en état de connoitre que c'eſt nous qui ſommes le ſujet de quelque action, ou de quelque paſſion, & de faire de la diſtinction entre nous-mêmes, l'état où nous nous trouvons, & les cauſes de cet état. C'eſt le *Conſcium ſui* des Latins, & *l'Apperception* de M. de Leibnitz. Rien n'empêche qu'on n'adopte ce ſens du mot de Conſcience, pourvû qu'on ait ſoin d'en avertir, lorsqu'il ſe préſente occaſion d'en faire uſage.

que cette difference ne tient, pour ainsi dire, pas à la Divinité; elle tient à l'humanité. C'est parce que l'homme est homme, doüé de certaines facultés de l'Ame & du Corps, qu'il peut conserver & perfectionner, ou affoiblir & détruire; c'est par cette raison-là, dis-je, qu'il est bon pour lui & conforme à sa nature de commettre certaines choses, & d'en omettre d'autres; & qu'en tenant une conduite opposée, il agit mal, il fait des actions auxquelles on ne sauroit donner le nom d'indifferentes, puisque leurs suites morales sont d'une evidence palpable. Ce n'est pas parce qu'il y a un Dieu, que deux & deux font quatre, et que deux choses égales à une troisième, le sont entr'elles. Tout de même, ce n'est pas parce qu'il y a un Dieu, que les connoissances de l'esprit valent mieux que l'ignorance, que les connoissances utiles sont préferables à celles de pure curiosité, ou à des Sciences entièrement fausses, comme la Magie, l'Astrologie judiciaire; & par rapport au Corps, qu'il se soutient mieux dans la force & dans le jeu de ses organes en suivant les régles de la tempérance, qu'en se livrant aux excés. Or c'est là dans l'exacte vérité en quoi consiste toute la difference morale des actions; ce n'est point la Volonté de Dieu qui rend la Vertu, Vertu, le Vice, Vice, & qui détermine le Bien & le Mal; c'est la nature même des choses, c'est l'immutabilité des Essences, dont nous avons déjà parlé: & l'on peut s'appercevoir encore ici, combien il est dangereux de porter atteinte à ce dogme métaphysique, puisque cela ne va pas à moins qu'à ôter les limites essentielles du Juste & de l'Injuste, de l'Honnête & du Deshonnête.

L'Athée reste donc, si je puis ainsi dire, honnête homme malgré lui; ou du moins dans l'obligation de l'être, jusqu'à ce qu'ayant fait le dernier pas, de nier la difference morale des actions, il abjure en quelque sorte l'humanité. Mais il suffit que ce dernier pas vienne uniquement de sa propre façon de penser, & ne soit point une con-

conséquence nécessaire de son Systême, pour que ma these subsiste: c'est que l'Athéïsme ne va point jusqu'à procurer la privation de toute Conscience, & l'exemtion de tout remors; le premier principe des remors consistant, comme nous l'avons dit, dans le desaveu intérieur d'une conduite contraire aux Maximes de la Nature & de la Raison. J'ai crû que l'equité demandoit que j'insistasse sur cette distinction, & que l'intérêt de la bonne cause pouvoit aussi s'y trouver. Car engager les Athées à penser, à réfléchir, à s'appliquer au moins à la connoissance d'eux-mêmes, & à se faire des principes qui en résultent; c'est déjà une grande avance, soit pour eux, par la liaison qu'ont entr'elles les Vérités, & la facilité de remonter de la Créature au Createur, soit pour ceux qui, entrant en dispute avec eux, peuvent au moins partir de quelque principe avoüé. De tels avantages sont trop précieux pour les négliger; & il y a beaucoup d'imprudence dans le procédé de ceux qui chargent les Athées, par cela seul qu'ils sont Athées, de toutes sortes de scelerateſſes & d'horreurs, comme d'autant de suites inévitables de leur doctrine. On vient de voir le contraire; et il n'est jamais permis de leur attribuër rien de semblable que d'après leur propre confession.

Qu'on ne pense pourtant pas que j'attribuë à ces principes plus d'efficace qu'ils ne peuvent en avoir en effet, pour régler la conduite & les mœurs de l'Athée. On se souvient de la Question qui a été agitée entre M. Bayle, & quelques Savans de son tems; S'il peut y avoir une Société d'Athées propre à subsister? ce qui revient à demander; Si un certain nombre d'Athées réünis en Société peuvent être observateurs si exacts de la difference morale des actions, qu'il régne entr'eux un ordre pareil à celui des Sociétés, où les Loix & la Religion interviennent? Dans tout ce que le subtil Philosophe de Rotterdam a dit pour colorer cette supposition, il régne perpétuellement deux équivoques principales, l'une entre le Droit & le Fait, l'autre

Bayle

l'autre entre la possibilité absoluë, & la possibilité morale. Nous venons de reconnoitre le droit : l'Athée trouve au dedans de lui des régles de conduite, qui doivent le porter naturellement au bien : mais on n'en sçauroit conclurre au fait ; qu'il suivra en effet ces régles, ni même qu'il les découvrira. Car, pour y parvenir, il faudroit qu'il atteignit à cet exercice complet, à ce dévelopement total de ses facultés intellectuelles, qui n'a presque point, ou plutôt point d'exemple, même parmi ceux que les motifs les plus pressans y devroient solliciter. Il n'y a donc pour l'Athée que la possibilité absoluë & idéale d'être exactement vertueux ; mais la possibilité morale y répugne, il a trop d'obstacles à vaincre, trop peu de secours propres à déterminer son activité, & à soutenir ses forces. Or, pour abréger, s'il n'y a pas lieu d'affirmer d'un Athée, considéré seul & séparé de la masse, qu'il puisse s'élever aux vrayes notions & à la constante pratique de la Vertu, que sera-ce si nous jettons les yeux sur une Société d'Athées, qui, entant qu'hommes, ont toutes les foiblesses & toutes les passions de l'humanité, tandis qu'ils ne sont rappellés à leur devoir que par une notion abstraite du Bien & de la Perfection, & tenus en bride que par un lien presque invisible ? Dire que l'on verra régner l'ordre, & fleurir les vertus au milieu d'eux, c'est avancer le plus insoutenable des Paradoxes. Il seroit autant & plus spécieux de dire, qu'une troupe d'Enfans, qu'on renfermeroit dans une Maison, sans Précepteurs & sans Surveillans, en leur recommandant de bien étudier & d'être sages, s'en acquitteroient avec tant de succés, qu'au bout du tems ordinaire, chacun d'eux auroit fait les mêmes progrés en tout genre, que les Enfans dont l'éducation est le plus soigeusement dirigée. La chose est possible en soi : dira-t-on qu'elle le soit moralement, & que de mille Fondations de ce genre, on pût se promettre d'en voir réüssir une seule ?

Je bor-

Je borne ici mes réfléxions sur la Conscience, qui ne sçauroient s'étendre plus loin, dès que je veux m'en tenir au plan que je me suis proposé, et ne pas descendre dans les détails. Ma derniere Remarque sera destinée à satisfaire ceux que pourroient avoir quelque scrupule de ce que je ne suppose aucune Conscience innée, & antérieure à ces Jugemens qui procedent d'une Raison dévelopée par l'exercice, & affermie dans l'exercice par l'habitude. Je ne sçaurois révoquer rien de ce que j'ai avancé à cet égard ; mais cela n'empêche pas qu'on ne puisse parler d'une *Conscience naturelle*, & qu'il n'y en ait une effectivement, qui non seulement existe dans tous les hommes, & les dispose à la Conscience qu'on peut nommer *acquise* mais encore sans laquelle celle-ci ne pourroit jamais avoir lieu. Il en est de cette Conscience naturelle, comme de ce qu'on appelle Logique naturelle, Ontologie naturelle, Arithmétique naturelle, Musique naturelle. Les hommes ont des dispositions innées à ces differentes Sciences ; & lorsqu'ils n'ont pas occasion de les apprendre par principes & par régles, ils ne laissent pas de se faire d'après les notions confuses, une espece de tablature, qui leur suffit pour l'usage & les besoins ordinaires de la vie. Un peu d'éducation & de commerce avec les autres hommes ne manque guères de produire ces sortes de Sciences usuelles, à la faveur desquelles le vulgaire porte souvent des jugemens plus vrais, & se démêle mieux des conjonctures, que les Philosophes, lorsque se bornant à leur théorie, ils négligent les lumieres de l'expérience, s'entêtent de leurs préjugés, ou se livrent à leurs passions. Cela ne déroge pourtant en rien au prix de la Science réelle, par laquelle seule on arrive à une connoissance certaine des Vérités, qui dans tout homme, dont les simples directions naturelles réglent les opérations, ne peuvent jamais être que des Probabilités plus ou moins fortes, sans qu'il soit en état d'en donner la démonstration.

La Conſcience eſt donc dans le même cas que les autres Sciences naturelles que j'ai nommées. Elle devient une Théorie, une Science proprement ainſi dite, lorsque la Raiſon acquiert les notions distinctes des principes qui doivent la diriger, & en déduit par voye de conſéquence légitime les régles de toutes les differentes eſpeces d'actions, qui ſont ſuſceptibles de moralité. Hors de là il ne peut y avoir que l'une de ces deux choſes; ou une privation entiere de toute notion morale, dans ceux qui n'ont point été tirés de leur état primitif, ou une routine contractée en vivant avec les autres, & en refléchiſſant, autant que le permettent les bornes de la Logique naturelle acquiſe; c'eſt à dire, de celle qui naît de l'Education, ſans le ſecours de l'art & des régles. En un mot la Conſcience commune, pour parler ainſi, vient de la Raiſon commune; & la Conſcience éclairée & proprement ainſi dite, celle dont il a été queſtion dans ce Mémoire, vient de la Raiſon éclairée.

Or, comme il n'eſt pas poſſible dans l'état préſent des choſes, que tous les hommes perfectionnent leur Raiſon au point de n'agir que d'après des démonſtrations, & que d'un autre côté les perfections de Dieu ne ſçauroient refuſer à l'homme les choſes dont il a un beſoin indiſpenſable; l'Etre ſuprème a voulu que les facultés naturelles d'où naiſſent le Raiſonnement & la Conſcience, fuſſent ſuſceptibles par le ſeul uſage de la vie d'un dévelopement ſuffiſant pour nous conduire, nous faire diſcerner le bien d'avec le mal, & nous rendre même inexcuſables, lorsque nous ne le faiſons pas. C'eſt de là que dépend, ou plutôt c'eſt en cela même que conſiſte, ce témoignage de la Conſcience, dont S. Paul parle, lorsqu'il dit des Gentils, que *n'ayant point de Loi, ils font naturellement les choſes qui ſont conformes à la Loi, & qu'ils montrent par là qu'elle eſt écrite dans leurs cœurs, leur conſcience leur rendant témoignage, & leurs penſées s'accuſant entr'elles ou s'excuſant.* Cette attention, je le répète, étoit

Rom. II. 14. 15.

digne

digne de la ſouveraine Bonté; il étoit encore plus néceſſaire d'avoir le ſentiment & le goût des verités morales, que le ſentiment & le goût des choſes qui ſe rapportent aux beſoins de nôtre corps & à la conſervation de nôtre vie.

Je viens d'employer exprès les termes de *ſentiment* & de *goût*, parce qu'il y a des Philoſophes profonds, qui ont donné ce nom aux Principes naturels par lesquels nous jugeons dans les Sciences & les Arts du Beau, & dans la Morale du Beau, ou du Bon; car rien n'eſt beau, s'il n'eſt bon, s'il n'eſt vrai, comme l'a dit un grand Poëte. Bonté & Vérité, c'eſt ici la même choſe; c'eſt la conformité avec l'ordre naturel des choſes diſtinctement connu, & avec les régles fondées ſur cet ordre. Le ſentiment, ou le goût moral, veut donc dire la même choſe que la Conſcience naturelle, ou le dévelopement de nos idées ſur la Nature du Bien & du Mal, qui ſuffit pour ne nous pas permettre de les confondre enſemble, mais qui ne nous fournit point les démonſtrations, qu'on ne trouve que dans l'Ethique, ou la Science des Mœurs traittée philoſophiquement. Quiconque veut aller au delà, comme l'ont haſardé quelques uns des Philoſophes qui ont exercé leur méditation ſur ce ſujet; quiconque veut faire de ce goût, une Faculté à part dans l'Ame, retombe dans tous les inconvéniens que nous avons pris ſoin d'écarter dès l'entrée de ce Discours; & il n'y a rien que de gratuit dans les propoſitions qui concernent ce prétendu ſens, ou ſentiment moral, inné & indépendant de tout autre Principe.

Au fonds c'eſt la même erreur dans laquelle on eſt presque toujours en traittant du Goût en général. Tout le monde parle de Goût, & quantité d'Auteurs ſe mêlent d'en écrire, parce que chacun ſent en ſoi des ſemences de Goût, ſi je puis ainſi dire, des diſpoſitions à être affecté par tel ou tel objet, qui excite, émeut & ſatisfait nôtre Ame, lorsqu'elle s'applique à le conſidérer. Ce ſont ces diſpoſitions qui

for-

forment la premiere classe des Connoisseurs, de ces gens de goût destitués d'étude, ou du moins d'une étude approfondie, mais dont les jugemens sont souvent les plus sûrs. Les mêmes dispositions font enfanter quelquefois à certains Auteurs des Ouvrages originaux & inimitables, qu'ils produisent comme s'ils les trouvoient tout faits en eux; à peu près comme la Fontaine faisoit ses Fables: ce qui engageoit une Dame spirituelle de son tems à l'appeller un *Fablier*. Ici doit s'appliquer dans toute son étenduë la Maxime: *Gaudeant bene nati*. Les plus profondes recherches, les définitions les plus exactes, les divisions les plus complettes, ne feront jamais naître un Ouvrage de goût; & il en faudra revenir à ce que disoit le grand Prince de Condé „qu'il pardonnoit à M. d'Aubignac d'avoir suivi les régles „d'Aristote, mais qu'il ne pouvoit pardonner aux régles d'Aristote, „de lui avoir fait faire une aussi mauvaise Piece. „ Voilà ce qui arrive infailliblement à tous ceux qui travaillent en dépit de la Nature.

Mais, dirons-nous pour tout cela, que le Goût soit une simple saillie, une fougue, un don arbitraire de la Nature, une piece de plus dans l'ame de ceux qui le possedent? Point du tout. Le Goût est fondé sur des principes fixes, & aussi invariables que la Nature même, avec laquelle il a des rapports qui ne sauroient être blessés, sans que le sentiment délicat de l'homme de goût, ou le jugement réfléchi de celui qui sait réduire le goût en régles & en théorie, s'en apperçoivent. Le Goût peut être altéré, & presque totalement défiguré, dans certains tems & dans certains lieux; un charivari détestable peut passer pour une Musique harmonieuse, une Piece de Theatre où toutes les unités sont violées peut enlever les suffrages; l'éducation, l'habitude, un caractère national qu'on peut comparer au goût de terroir des vins, suffisent pour cela. Mais il faut de toute nécessité que, sous toutes ces modifications, & sous tous ces travestissemens, le goût originaire & naturel se retrouve, tout comme les no-

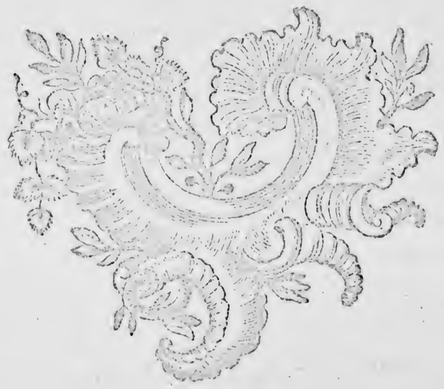
notions communes en général percent en quelque sorte à travers les erreurs les plus grossières, & qui au premier coup d'oeil paroissent en être les plus éloignées. Il en est de même de la Conscience, qui a occasionné cette digression. Comparez les coûtumes, les usages, les moeurs de tous les habitans des deux Hémispheres; vous y trouverez les plus grandes bizarreries, les dissonances les plus révoltantes; vous vous imaginerez même, si vous n'employez pas un degré suffisant d'attention, qu'il y a des choses répugnantes aux premiers principes de la Morale, & destructives de la difference essentielle entre la Bien & le Mal: mais, examen fait, vous reconnoitrez que ce sont des conséquences, monstrueuses tant qu'il vous plaira, mais réellement émanées de Principes vrais, dont on a fait de fausses applications. Faut-il aller chez les Nations sauvages pour en trouver des exemples? Je ne le crois pas; & l'on auroit peut-être peine à découvrir dans les trois autres Parties du monde une extravagance, qui égalât la fureur des Duels, & les ravages qu'elle a causé en Europe. D'où procede-t-elle? De ce Principe; Que l'Honneur est plus cher que la Vie, & qu'ainsi il faut tout sacrifier à la conservation de de ce Trésor. Suivez le chemin qu'on a fait pour arriver de ce Principe aux conséquences qui engagent deux hommes, deux amis intimes, à se couper la gorge pour un mot, pour un geste, pour un regard; & vous ne vous étonnerez plus de rien.

Telle est la Conscience, son étendue, son empire, ses effets, ses modifications. Heureux ceux qui ont eu soin de l'épurer jusqu'au point où elle peut l'être; pourvû que cette lumiere serve à les conduire dans le bon chemin, & à les faire avancer de plus en plus dans ce grand ouvrage de la perfection, seul digne d'occuper l'homme ici-bas, puisqu'il est le seul qu'il puisse espérer de continuer dans une autre vie.

*** *** ***

 REFLE-

tres ſimples ; ou ces êtres ſimples ſont parties conſtituantes de la matiere, & alors il faut néceſſairement qu'il y en ait de ſemblables. Ou bien la matiere & les corps ne ſont que des phénomenes repréſentés par les êtres ſimples : En ce cas là il y a des corps ſemblables dans le ſens dans lequel il y a des corps. Si le monde eſt compoſé de deux eſpeces d'êtres de nature diverſe, eſprit & matiere ; il y aura encore des corps ſemblables. Donc, après avoir épuiſé toutes les hypotheſes, il ſe trouve que l'expérience dépoſe par tout pour la reſſemblance ; & que la démonſtration de M. de Wolf reſte en défaut. Ce ſont les points que je m'étois propoſé de prouver.



ESSAI

Histoire de l'Academie Royale des Sciences et Belles Lettres Année MDCCLIV A Berlin MDCCLVI

ESSAI
SUR LE BONHEUR DES ETRES INTELLIGENS.
PAR M. SULZER.

Le titre de ce Mémoire annonce un ſujet bien rebattu. Depuis la naiſſance de la Philoſophie juſqu'à nos jours on n'a ceſſé d'écrire ſur le Bonheur. Mon deſſein n'eſt pas d'augmenter le nombre infini d'écrits, qui contiennent des maximes & des préceptes de morale, pour parvenir au bonheur parfait : ce ſujet doit être épuiſé, ou il ne le ſera jamais. Mes recherches ne rouleront que ſur deux articles généraux de cette importante matière. Je vais examiner ; en premier lieu, les conditions néceſſaires pour qu'un être intelligent ſoit parfaitement heureux ; & enſuite je conſidérerai la poſſibilité ou l'impoſſibilité de ces conditions.

Je me flatte que ces recherches ſerviront à diſſiper pluſieurs doutes ſur l'arrangement moral de l'Univers, & ſur les voyes de la Providence ; doutes qui de tout tems ont embarraſſé les Philoſophes. En effet lorſqu'on fait attention d'un côté au deſir conſtant des êtres intelligens de parvenir à une felicité parfaite, & de l'autre au peu de bonheur qu'on trouve dans le Monde, on eſt tenté de croire que l'Etre ſuprême n'a pas pris les meilleurs arrangemens poſſibles pour contenter ces êtres qui lui doivent l'exiſtence ; ſoit que ſa puiſſance ſoit bornée, ſoit manque de bonne volonté. De pareils doutes ne peuvent qu'inquiéter beaucoup tout être capable de réflexion. Les efforts des plus grands Philoſophes, qui ont entrepris de juſtifier l'Etre ſuprême n'ont pas entièrement réüſſi à diſſiper tous les doutes. Cela ſeul ſuffit pour juſtifier une nouvelle tentative, & même pour la rendre louable.

En ſuppoſant un Etre infini, qui a donné l'exiſtence au Monde, & en lui attribuant une puiſſance infinie jointe à une bonté ſans bornes,

nes, on eſt tenté de croire, que chaque être intelligent eſt auſſi heureux qu'il peut l'être, malgré les peines & les chagrins qui accompagnent ſon exiſtence. En effet, s'il étoit impoſſible que Dieu, avec ſa puiſſance infinie, pût faire parvenir un être fini au bonheur, ſans l'avoir fait paſſer par des peines & par des chagrins, ſi cela, dis-je, étoit impoſſible, les doutes contre la toute-puiſſance, ou contre la bonté infinie de l'Etre ſouverain, pris du malheur apparent des Etres finis, ſeroient abſurdes. C'eſt ce qui m'a engagé d'examiner avec toute l'attention poſſible la nature des Etres intelligens finis, pour m'aſſurer de la poſſibilité d'un bonheur qui ſoit ſans mêlange de mal. C'eſt cette recherche qui fait le ſujet de mon eſſai.

S. 3

On eſt généralement d'accord, que le bonheur réſulte du plaiſir, & que la peine lui eſt contraire. Une vie entièrement exemte de peines, & remplie de ſentimens agréables, ſeroit le bonheur parfait. Le deſir d'un tel bonheur nous ſéduit facilement à croire qu'un tel état ſeroit très poſſible. On n'enviſage ordinairement que les cauſes externes du plaiſir & de la peine; & en s'imaginant mille moyens arbitraires de donner un autre cours aux événemens du monde, on bannit toute les peines de la vie, & on n'y fait régner que l'agrément & le plaiſir. Mais ce n'eſt pas à l'imagination échauffée de juger de la poſſibilité du bonheur parfait. Outre les cauſes externes d'un tel bonheur, il y a dans nous-mêmes un concours de cauſes, qui produiſent, ou qui empêchent, les plaiſirs & les peines. Les événemens du Monde, qui ſont contingens, pourroient ſans doute être très differens de ce qu'ils ſont actuellement. Mais l'intérieur des choſes, leur eſſence, ne peut pas être altérée. Si l'eſſence d'un être fini eſt telle, que la peine devienne une condition néceſſaire, pour le faire parvenir au plus grand bonheur dont il eſt capable; le bonheur parfait, ſans mêlange de maux, n'eſt plus poſſible. C'eſt donc principalement dans la nature de l'être fini, qu'il faut chercher dequoi décider cette queſtion; c'eſt là qu'il faut voir de quelle manière naiſſent tant les plaiſirs que les peines, & la poſſibilité d'augmenter le nombre des uns & de bannir les autres.

Je

Je commencerai par examiner, ſous quelles conditions l'être intelligent fini pourroit être exempt de peine. Quoique la peine entre par mille portes dans l'ame, on peut rapporter ſes cauſes à deux eſpèces. L'une eſt dans l'être intelligent même, l'autre eſt au dehors, dans la conſtitution & les événemens du monde. Les cauſes internes de la peine ſont,

1°. La foibleſſe de l'eſprit, qui ne lui permet pas de réüſſir dans toutes ſes recherches. Je m'attache à développer une idée, à trouver la ſolution d'une difficulté; ou l'explication d'un fait, à l'arrangement d'un plan, ou d'un projet. Tous mes efforts ſont inutiles, je ne trouve pas ce que je cherche, ſoit que la choſe ſoit réellement au deſſus de moi, ſoit que je n'aye pas pris le bon chemin pour y parvenir. Je me ſens donc arrêté dans le cours de mes penſées, & obligé d'abandonner un objet, auquel mon eſprit s'étoit attaché. Cela doit néceſſairement produire un ſentiment desagréable. On peut encore comprendre ſous cet article les erreurs dans lesquelles on tombe par les jugemens faux qu'on porte des choſes, & par les préjugés que l'on contracte. Cela nous expoſe à la peine que nous ſentons quelquefois longtems après, lorsque nous commençons à nous appercevoir de nos erreurs.

2°. Un défaut dans le caractère moral, d'où naiſſent des ſentimens & des actions contraires aux loix éternelles de l'ordre & de la beauté morale. Toutes les fois que nous nous appercevons d'avoir penſé ou agi contre ces loix, nous en avons du chagrin & de la honte.

Je ne m'arrête pas ici à prouver, que dans les cas que je viens d'indiquer, la peine eſt abſolument inévitable. J'ai fait voir ailleurs, (*) que ces eſpèces de peine ſont une ſuite néceſſaire de la nature de tout être penſant, de ſorte qu'il eſt impoſſible, que ces cauſes n'excitent pas

(*) Dans les *Recherches ſur l'origine des ſentimens agréables & desagréables*. Voy. *Mém. de l'Acad. Roy.* An. 1751, & 1752.

pas le ſentiment desagréable. Pour éviter donc cette eſpece de peine, il feroit néceſſaire; 1°. Que les êtres intelligens euſſent aſſez de force d'eſprit pour réüſſir dans toutes leurs recherches; 2°. Qu'ils fuſſent garantis de toute erreur dans leurs jugemens, ou qu'ils ne fuſſent jamais en état de s'appercevoir de leurs erreurs; 3°. De les garantir de tout ſentiment & de toute action contraire aux loix immuables de l'ordre & de la beauté morale, ou bien de les mettre hors d'état de comparer leurs actions & leurs ſentimens avec ces loix. Il eſt évident, qu'à moins que toutes ces conditions ne ſoyent exactement remplies, l'être intelligent ne ſauroit être à l'abri des peines dont les cauſes ſont en lui-même. Nous examinerons plus bas, ſi ces conditions ſont poſſibles ou non.

Dans la ſeconde claſſe des peines ſont compriſes celles dont les cauſes viennent du dehors. Ces cauſes externes ſe réduiſent auſſi à deux eſpeces. La premiere comprend les impreſſions desagréables, qui viennent des objets qui ont une difformité, ou une imperfection, ſoit réelle, ſoit imaginaire, dont nous nous appercevons. Tels ſont les objets qui produiſent les ſenſations desagréables, ou douloureuſes; les objets difformes; & tout ce qui nous préſente un défaut, ſoit phyſique, ſoit moral. Dans l'autre eſpece ſont compris les événemens contraires à nos deſirs, à nos vuës, & à nos projets.

Pour garantir les êtres intelligens de cette ſeconde claſſe de peine, il faudroit leur accorder les conditions ſuivantes: 1°. Qu'il n'y ait point de difformité, ou imperfection ſoit phyſique, ſoit morale, dans les objets, qui ſe préſentent à leurs ſens, ou bien qu'ils ne ſoyent pas en état de les appercevoir & d'y faire attention; 2°. Que tous leurs deſirs, leurs vuës, & leurs projets, ſoyent dans un accord parfait avec les événemens du Monde; ou, s'il y a une contrariété, de faire en ſorte qu'ils ne s'en apperçoivent pas.

Ces conditions, auſſi bien que celles dont j'ai parlé plus haut, pourroient être compriſes ſous une ſeule, ſçavoir; que les êtres intelli-

ſigens fuſſent d'une inſenſibilité & d'une ſtupidité parfaites. Car j'ai prouvé ailleurs, que l'intenſité de la peine, les autres conditions égales, eſt toujours en proportion de l'attention & de la réflexion. L'expérience confirme cela. Plus un animal eſt ſtupide, moins il eſt ſenſible à la peine: ſi tous les êtres intelligens étoient d'une ſtupidité pareille à celle d'un Zoophyte, il y auroit peu de peine dans le monde.

Maintenant, pour juger de la poſſibilité de ces conditions, il faut avoir devant les yeux les conditions néceſſaires pour les ſentimens agréables. Ce n'eſt pas l'abſence ſeule de la peine qui fait le bonheur; il faut de plus, que la vie ſoit remplie de momens agréables. Si les conditions requiſes pour le plaiſir ſe trouvoient en contradiction avec celles que demande l'exemtion des peines; c'eſt alors, que nous pourrions hardiment aſſurer, que le bonheur parfait eſt impoſſible.

Dans mes recherches ſur l'origine des ſentimens agréables & desagréables, j'ai parlé aſſez au long des conditions que demande chaque eſpece de plaiſir. Il me ſuffit donc d'y renvoyer. Quant aux *plaiſirs des ſens*, qui ont leur origine dans le corps, j'ai prouvé qu'ils ſuppoſent de l'ordre & de la régularité dans les mouvemens qui affectent les nerfs des ſens. Le corps faiſant une partie du monde materiel, participe à tous les mouvemens qui ſe font dans le monde. Pour être donc toujours agréablement frappé des objets exterieurs, il faudroit que tout le mouvement qui exiſte dans le monde, ou au moins celui dont l'effet devient ſenſible à quelque être intelligent, ſe fit conformément aux régles de la beauté & de l'ordre, qui ſont les mêmes pour tous les êtres intelligens.

Les *plaiſirs intellectuels* ſuppoſent néceſſairement des connoiſſances, de la réflexion, & en général la culture de l'eſprit, & un progrès continuel d'un degré de connoiſſance à un degré plus élevé; parce que les mêmes idées agréables perdent leur agrément peu à peu par la répétition, de ſorte qu'il en faut toujours de nouvelles & de plus compoſées. Le bonheur parfait ſuppoſe donc des connoiſſances très étendues, & une grande habitude de réfléchir, en un mot tout ce qu'il

faut

faut pour n'être pas sujet à se tromper, & pour voir la vérité & la beauté des choses, de quelque côté qu'elles se présentent. Le Monde & la Nature étant des objets dont l'esprit s'occupe continuellement, il faut que dans le monde il y ait partout de l'ordre & de la beauté, afin qu'il fournisse toujours aux intelligences ces objets, dont la contemplation excite le sentiment agréable.

§ 12 Les *plaisirs moraux* enfin supposent moins de connoissance, que les plaisirs intellectuels, mais beaucoup d'activité, une attention continuelle à connoitre l'état des autres êtres intelligens, & le pouvoir d'y influer. Cela suppose donc dans les intelligences même une bonté morale parfaite, & hors d'elles une liaison étroite entre elles, parce que sans cette liaison la bonté morale ne peut pas s'exercer. Il faut de plus, que cette liaison des intelligences entre elles s'étende toujours plus loin, afin que le plaisir moral puisse prendre des accroissemens continuels.

Voilà toutes les conditions requises, soit pour éviter les peines, soit pour passer continuellement d'un sentiment agréable à un autre. Il faut bien observer ici, que ces conditions ayant été déduites, non de la nature particuliere de l'homme, mais de l'essence d'un être intelligent quelconque, elles doivent être les mêmes pour toutes les especes de ces êtres, de quelque ordre qu'ils soyent. Homme ou Bête, Ange ou Archange, tous ont au fond la même nature; & s'il doivent parvenir au bonheur parfait, il faut que les mêmes conditions ayent lieu, quelle que soit d'ailleurs la difference d'un ordre de ces êtres à l'autre.

En comparant ces conditions avec celles qui sont nécessaires pour éviter la peine; on voit: 1°. Que l'exemtion des peines, qui pourroit être obtenue par l'insensibilité, par le manque d'attention & de réflexion, par l'ignorance de la vérité & de la beauté morale, ne sauroit avoir lieu sans que les conditions nécessaires pour les plaisirs en souffrent. En évitant les peines par ces moyens, on feroit par-là même privé des dispositions avantageuses nécessaires pour le plaisir tant mo-

moral qu'intellectuel; 2°. Que par conséquent les seules conditions nécessaires pour éviter la peine sont à peu près les mêmes qui sont requises pour le plaisir, dont l'essentiel revient, d'un côté à la perfection des facultés intellectuelles & des sentimens du cœur, jointe à beaucoup de connoissance, de l'autre à un ordre parfait dans l'arrangement du Monde.

Nous ne trouvons donc dans ces conditions aucune contradiction manifeste, que nous oblige de nier la possibilité du bonheur parfait. Au contraire, puisque l'homme est capable de perfectionner de plus en plus ses facultés, soit intellectuelles, soit morales, il paroit plutôt qu'il peut faire des progrès continuels vers le bonheur parfait. De plus, dès qu'on suppose que l'ordre & l'arrangement du Monde est l'ouvrage d'un Etre infiniment sage & puissant, il est impossible que cet Etre n'ait agi conformément aux régles de l'ordre & de la beauté, puisqu'en faisant les choses autrement, il auroit agi contre soi-même. Cela étant il ne doit point y avoir dans le Monde de défaut réel, ni dans les parties, ni dans le tout. Par conséquent un esprit fini ne peut jamais trouver dans le Monde que des défauts apparens. Or, s'il fait des progrès continuels dans la perfection de ses facultés, il est possible qu'il vienne un tems, où il verra les choses comme elles sont effectivement; & alors il ne sera plus sujet aux peines qui viennent du dehors, & la perfection de ses facultés le garantissant des peines dont la source est intérieure, il pourra être délivré de toute peine.

Quant au plaisir, la même supposition d'un Etre infini, comme cause du Monde, nous mene à des conclusions très favorables. On verra sans difficulté, pour peu qu'on y réfléchisse, que toutes les conditions nécessaires pour le plaisir peuvent, & doivent même avoir lieu.

De tout ce que je viens de dire, il résulte: Que, dans la supposition d'un Etre infini, qui soit la cause de tout ce qui existe, il est non seulement possible, mais aussi probable, que tous les êtres finis parviennent par la succession des tems à un état, où à l'abri de toute pei-

peine ils passeront continuellement d'un sentiment agréable à l'autre. Ce seroit alors que tout être doué de sentiment & d'intelligence jouïroit d'un bonheur parfait, & qu'on ne verroit plus dans le Monde qu'ordre, harmonie, & beauté.

C'est ici que se présente une question importante, & digne de toute notre attention : S'il est possible, que le Monde parvienne à ce degré de perfection, l'Etre infini n'auroit-il pû abréger ce terme ? N'auroit-il pû épargner aux êtres intelligens ce passage plein d'épines par lequel ils parviennent au bonheur parfait ? N'auroit-il pû créer le Monde dans le même état de perfection, auquel il pourra arriver dans la suite des tems ? Falloit-il nécessairement, que les Etres finis passassent par tant de foiblesses, par tant d'erreurs, par tant de misères, pour arriver au but de leur Création ? Voilà des questions auxquelles les Philosophes n'ont certainement pas assez pensé. Si le saut de la non-existence à cette existence heureuse est possible, sans que les êtres intelligens y perdent, il paroit très digne du choix de l'Etre souverainement bon. Il me semble donc très naturel de conclurre, qu'il n'a pas été possible, puisqu'il n'a pas eu lieu.

Mais cette impossibilité seroit-elle fondée dans la nature de l'Auteur, ou dans celle de l'Ouvrage ? La sagesse & la bonté de l'Etre infini l'auroient-elles empêché d'épargner tant de maux aux êtres intelligens finis ; ou bien la nature même de ces êtres auroit-elle rendu impossible ce bonheur sans aucun mélange de mal ? J'ose dire que les Philosophes qui ont pensé à ces questions, ont trop legèrement décidé. En effet il semble d'abord, que Dieu ayant donné l'existence à tous les êtres finis, il a pû accommoder leur nature & leurs propriétés à son gré, & qu'il ne doit avoir trouvé aucun obstacle de la part des créatures. Il auroit donc pû les créer de façon à les rendre infaillibles, & parfaitement bonnes, sans aucun mélange de mal. D'où l'on conclut, que puisqu'il ne l'a pas fait, c'est sa propre nature, sa maniere de penser, (si j'ose m'exprimer ainsi,) qui l'a empêché de le faire. Après avoir tiré cette conclusion, on a voulu chercher parmi les attri-

attributs de l'Etre infini, ceux qui l'ont empêché de bannir le mal du Monde. On trouve que c'est la sagesse infinie qui a réglé cela, en permettant les maux actuels pour en éviter de plus grands. C'est cette sagesse infinie, qui, pour obtenir le plus grand bien possible, a permis tous les maux qui ont lieu dans le Monde.

En examinant bien ce raisonnement, on trouvera que, quoiqu'il attribue les maux à la permission de la sagesse divine, il suppose réellement qu'ils sont nécessaires par la nature des êtres finis, puisqu'on ne fait agir la suprême sagesse, que pour diminuer ces maux autant qu'il est possible. Si un Monde où tous les êtres intelligens eussent été parfaitement heureux avoit été possible, la sagesse souveraine n'auroit certainement point mis d'obstacle à la production de ce Monde. Or j'ai prouvé qu'un tel Monde est possible, dans la supposition que l'Etre infini auroit pû créer les êtres intelligens doués de la même perfection d'esprit & de cœur, qu'ils acquierent successivement, après une certaine suite d'années, ou de siècles, doués, dis-je, de ces mêmes perfections dès le premier moment de leur existence. Si l'on veut soutenir, que c'est la sagesse divine qui n'a pû permettre ce saut, on est obligé de prouver quel mal il auroit produit. Cela n'étant certainement pas possible, il ne nous reste qu'à dire que ce saut n'étoit pas possible par la nature même des êtres finis. Ce n'est qu'après cette conclusion qu'on voit clairement que tout le mal vient uniquement de la nature des êtres finis, de manière qu'il étoit absolument impossible, (ces êtres existans,) de l'empêcher par aucun arrangement.

Il est donc prouvé que ce ne sont pas les attributs de l'Etre infini, mais la nature même des êtres finis, qui rend impossible leur bonheur parfait. Cette impossibilité consiste proprement en ce que la nature d'un être fini ne permet pas qu'il parvienne au degré de perfection, que le bonheur parfait suppose, sans avoir passé par un grand nombre de degrés intermédiaires, remplis tantôt d'agrément, tantôt de desagrément. C'est donc le sort commun, non seulement du gen-

genre humain, mais de tous les êtres intelligens finis, qu'ils ne peuvent parvenir au bonheur parfait, sans avoir éprouvé des peines & des chagrins.

Les argumens sur lesquels nous avons établi cette importante proposition, sont tirés, en partie de l'expérience, qui nous assure, que les êtres finis que nous connoissons n'ont pas encore atteint le plus haut degré possible de leur bonheur; en partie des attributs de Dieu, qui ne nous permettent pas de supposer, que les choses ayent été autrement possibles, qu'elles sont. Il y a encore un autre moyen de s'assurer de la vérité de cette proposition. C'est de faire voir par l'essence même d'un être fini, qu'il est impossible qu'il devienne tout d'un coup, c'est à dire, sans succession, ce qu'il peut devenir par la suite des tems. C'est surtout cet argument qui n'a été touché, que je sache, par aucun Philosophe. C'est ce qui acheveroit de détruire entièrement tous les doutes contre la bonté souveraine de Dieu, & contre la perfection du Monde. Car Dieu ne pouvant pas changer l'essence des choses, il ne pouvoit rien faire contre l'impossibilité essentielle du bonheur parfait des êtres finis.

J'avoüe qu'il ne me paroit pas facile de prouver démonstrativement notre proposition par la nature des êtres finis. Toutefois il me semble qu'on en peut assez dire pour entrevoir sa vérité, & pour affoiblir les doutes. Je me hâte donc de proposer mes réflexions sur ce sujet; espérant que la nouveauté, & la difficulté du sujet m'excuseront sur ce qui sera un peu obscur, & mal énoncé, dans ce que je vais dire.

Qu'il me soit permis de faire une remarque générale sur les raisonnemens que j'aurai à faire pour prouver ma proposition. Il est d'abord clair, qu'une discussion parfaite de cette question suppose une connoissance très distincte, très exacte, & complette, de la nature des êtres intelligens finis. Car, pour juger si une chose est possible ou non, il faut connoitre à fond l'essence de la chose, puisqu'on ne peut juger possible ou impossible que ce qu'on voit clairement compatible ou

ou incompatible avec l'essence du sujet dont il s'agit. Or nous n'avons pas cette connoissance distincte & complette de l'essence des Etres intelligents. Il est par conséquent inévitable qu'il ne nous reste quelque incertitude sur ce qui est possible par rapport à ces êtres.

Cette remarque ne tend pas uniquement à excuser ce qu'il y aura d'incomplet dans les raisonnemens suivans; elle doit servir en même tems à rendre circonspects ceux qui croyent avoir trouvé des objections contre la bonté souveraine de Dieu. Il ne leur est point permis de trop appuyer sur ces doutes, à moins qu'ils ne soyent en état de démontrer d'une maniere satisfaisante, qu'il a été possible à Dieu de mener les êtres intelligens au bonheur par un chemin plus court. Il ne suffit pas de supposer comme une proposition évidente d'elle-même, que la chose est possible. Pour en être absolument assuré, il faudroit des connoissances infiniment plus étenduës que ne sont celles que nous avons actuellement. Rien n'est plus ordinaire aux hommes, que de critiquer le gouvernement général du monde, & rien n'est plus difficile que d'en juger avec connoissance de cause. Dans une matière aussi épineuse & aussi sublime que celle-ci, je marcherai avec toute la timidité & toutes les précautions nécessaires pour me garantir des faux pas.

Je commencerai par remarquer, *qu'aucun être intelligent fini ne peut devenir capable de jouir d'un bonheur parfait, qu'après une succession d'idées distinctes.* Il y a longtems qu'on a prouvé, que c'est un caractère distinctif de l'Etre infini, d'être tout-à-la-fois ce qu'il peut être, & que l'être fini ne peut devenir que successivement, ce qu'il peut être. On peut prouver cela particulièrement pour les cas dont il s'agit ici. Nous avons vû plus haut, que le bonheur suppose des connoissances étenduës, des idées distinctes; & par conséquent tout ce qui est absolument nécessaire pour acquérir ces connoissances & ces idées. Or, en réfléchissant sur la nature de l'Etre fini, nous voyons que, pour acquérir des connoissances, il lui faut nécessairement du tems. Car ces connoissances supposent un très grand nombre d'idées,

d'idées, & bien des idées distinctes. Supposons qu'un Etre intelligent fini ait toutes les idées possibles à la fois au premier moment de son existence, c'est à dire, qu'il ait l'idée du Monde entier d'une manière que nos Philosophes appellent intuitive. Cette idée totale du monde sera nécessairement très confuse. Car, pour être distincte, il faudroit que l'Etre fini embrassât d'un seul acte d'entendement tout ce qui existe, & sa manière d'exister; il faudroit qu'il connût très distinctement toute l'essence du monde avec tout ce qui en dépend. Mais c'est justement la prérogative de l'Etre infini, qui n'est point borné. L'être fini, qui ne peut pas embrasser tout à la fois, a besoin de plusieurs differens actes de l'entendement pour pousser sa connoissance intuitive jusqu'à la clarté nécessaire. Ne pouvant pas par sa nature apporter une attention égale à tout ce que l'idée totale du monde renferme de particulier, il faut nécessairement, qu'il dirige son attention successivement d'un point à l'autre. De cette manière il lui faudra du tems pour connoître distinctement les differentes idées particulières qu'une idée complexe renferme, quelle que soit d'ailleurs la force de son esprit.

De plus l'être fini n'étant pas capable d'avoir une connoissance distincte de l'essence du Monde, il ne peut bien connoître les événemens actuels & les effets des causes, que par l'expérience, qui suppose encore la succession & le tems.

Enfin, si nous considérons attentivement le seul moyen possible d'acquérir des connoissances distinctes, qui reste à l'être fini, nous trouverons qu'il suppose absolument plusieurs actes réïtérés & si différens l'un de l'autre, qu'ils ne sauroient avoir lieu en même tems; l'attention, la réflexion, la mémoire, l'abstraction, la combinaison, l'opposition, &c. sont differens actes nécessaires pour parvenir à des connoissances distinctes: & il ne paroit pas possible, qu'un Etre fini puisse exercer tous ces actes en même tems.

Tout cela prouve assez clairement, si je ne me trompe, qu'aucun être fini ne peut acquérir des connoissances étenduës & solides sans beau-

beaucoup de tems, & qu'il est par conséquent impossible, que Dieu eut crée ces êtres doués de toutes les connoissances nécessaires au bonheur parfait. Je sais bien qu'on suppose ordinairement, que la puissance infinie pourroit d'un seul acte de sa volonté éclairer l'ame la plus stupide. Mais il ne suffit pas de s'imaginer de pareilles choses. Un ignorant s'imagineroit que rien ne seroit plus facile à un Géométre que de faire un triangle, qui eut deux angles droits, chose contradictoire. La supposition dont je viens de parler étant contraire à l'essence de l'être fini, quoique cela ne paroisse pas d'abord, elle devient impossible par là même, puisque Dieu ne peut pas donner à l'être fini les attributs de l'être infini.

J'ai remarqué plus haut, & je l'ai prouvé ailleurs, que plus les connoissances de l'être intelligent sont étendues & solides, plus toutes ses facultés sont parfaites, & plus il sera capable de se garantir de toute sorte de déplaisir, & de jouïr des différentes especes de plaisir. De là il suit que, (les autres conditions étant égales,) plus la succession a été longue, plus l'être intelligent sera parfait, & par conséquent plus son bonheur sera grand. C'est donc du tems que l'être fini doit attendre ce que sa nature bornée ne lui permet pas d'avoir d'abord. Quiconque a une idée de ce qu'on nomme connoissance & vérité, s'appercevra sans peine que l'empire de la vérité & des connoissances est infiniment vaste. C'est un Océan sans bornes, dans lequel les êtres finis puiseront éternellement de nouvelles idées, de nouvelles connoissances, & de nouveaux plaisirs; ils ne cesseront jamais de croitre en connoissance & en perfection.

Tirons de tout cela une conclusion qui commencera à dissiper l'épais nuage qui couvre la raison humaine par rapport aux questions sur les voyes impénétrables de la Divinité. Si tout est nécessairement successif dans l'être fini, il est impossible qu'un tel être puisse être parfaitement heureux dès le premier moment de son existence. Il sort des mains du Créateur doué de tout ce qu'il lui faut pour le devenir selon son état, ou le rang qu'il occupe dans l'échelle infinie des êtres.

 Mais

Histoire de l'Academie Royale Année 1748 Berlin 1750 334-355

REFLEXIONS
SUR LA LIBERTE',
PAR M. FORMEY.

Les matieres les plus rebattuës ne sont pas toujours celles qui ont été dévelopées avec le plus de précision. Les mêmes preuves passent souvent de bouche en bouche, se répetent & s'écrivent une infinité de fois, sans aquerir plus de distinction & de force. Et lors qu'il s'agit de questions sur lesquelles on est partagé, chaque parti se sert des raisonnemens qui sont une fois en usage, sans penser à les examiner, à les rectifier, s'ils en ont besoin, ou du moins à en augmenter la force, en poussant plus loin l'analyse des idées qu'ils renferment, & des principes sur lesquels ils se fondent. De là l'impossibilité de terminer les Disputes; l'erreur s'envelopant toujours dans ses obscurités, & la bonne cause n'etant pas accompagnée d'un éclat assez vif pour les dissiper.

Les remarques que je viens de faire me sont venuës dans l'esprit en méditant sur la liberté, & en passant en revüe le nombre infini de discussions, qui ont eu pour objet cette fameuse Question. Je n'ai pas dessein de la traitter dans toute son etenduë; un de nos dignes Confréres s'etoit proposé cette tâche, * & si les circonstances lui avoient permis de la remplir, il auroit été superflu de vous entretenir de mes Réfléxions. Leur principal but, pour vous le faire connoitre

* Voy. *Hist.* de l'Année 1745. pag. 91.

d'avance, sera de justifier la necessité indispensable de l'existence des motifs dans toutes les déterminations de notre Liberté, & d'expliquer, avec toute la netteté dont je suis capable, leur influence & leur efficace.

Que l'Homme ait le pouvoir de faire, ou de ne pas faire, certaines actions dans certaines occasions, c'est ce qui est généralement avoüé. Cette notion commune sert de fondement au plan de la Societé. Les Legislateurs de toutes les Nations n'ont rien statué que conséquemment à ce Principe. Il n'est aucune Loi ancienne ou moderne, qui inflige des peines à un homme qui commet un meurtre dans un accés de délire, dans un transport de fievre chaude, tandis qu'il n'est point de Loi, qui ne condamne sévérement tout meurtrier, qui a eu l'usage des sens & de la Raison.

Il n'en faut pas davantage pour faire abjurer le sentiment de *Collins*, & de tous ceux qui croyent avec lui que la détermination de nos actions est d'une nécessité absoluë; que, quand nous prenons un parti, il étoit impossible, dans toute la force de ce terme, que nous en prissions un autre, & que notre apparence de liberté consiste en ce que nous portons quelquefois de bon gré les fers dont la Fatalité nous charge. Dans cette Hypothese, il faut renoncer aux notions les plus évidentes de notre esprit. Il faut trouver aussi valables les raisons d'un détestable parricide, qui aura volontairement trempé ses mains dans le sang de son Pére, que celle d'un phrénetique, qui aura commis le même crime dans l'état d'alienation. Il faut, comme nous le ferons voir dans la suite, sapper tous les Axiomes, sur lesquels les Philosophes & les Geometres ont établi leurs Démonstrations. Il faut regarder comme illusoires ces idées que tous ceux qui pensent, les savans aussi bien que les ignorans, ont constamment adoptées; c'est que telle personne qui s'est attiré le blâme universel, qui s'est même couvert d'opprobre & d'infamie, auroit pu suivre une autre route, faire usage de ses talens, & aquerir les suffrages de ceux qui la détestent. Oui: si la necessité absolüe régne sur nos actions, le titre de celles qui forment la vie de *Cartouche* etoit aussi essentiel à ce fameux Voleur, que l'egalité des trois angles à deux droits l'est à un triangle.

angle. En un mot, il faut nous désavouër nous mêmes, pour acquiescer à cette supposition.

Voulez vous que laissant les Philosophes, qui ont peut être l'esprit imbu de préjugés, & qui seront suspects pour s'être passionnés dans cette quérelle, nous interrogions quelque témoin impartial, qui n'ait surement jamais ouï parler de *Collins*, ou de *Spinosa*, ni de leurs Réfutateurs. Qu'on interroge un enfant de sept à huit ans, qui vaincu par quelque petite tentation proportionnée à son age, ait fait une action qu'il sait lui avoir été défendüe, & dont il craint le châtiment? Lui viendra-t-il jamais dans l'esprit d'alleguer pour sa défense qu'il n'a pas pu faire autrement, qu'il lui étoit impossible d'eviter cette action. Il se gardera bien d'employer une défaite, dont il sent que la foiblesse & la fausseté redoubleroient la colere de ses parens, & aggraveroient sa peine. Mais, essayez de menacer cet enfant qu'il sera puni pour n'avoir pas lu & appris sa leçon, pendant que vous l'aviez renfermé dans l'obscurité, ou pour n'avoir pas pris une leçon de Danse, dans l'extrême accablement d'une maladie qui le prive de toutes ses forces; vos menaces lui paroitront souverainement injustes, & si elles étoient suivies de l'effet, il vous regarderoit comme un vrai Tyran.

C'est en faisant ces Observations, fondées sur une Experience journaliere, que les anciens Philosophes eux-mêmes se sont fait les idées suivantes sur la Liberté. L'Homme, en qualité d'animal raisonnable, agit avec connoissance de cause, il a des vües, des desseins. Quoique les objets qui frappent ses sens, occasionnent souvent les determinations de sa volonté, elles partent pourtant d'un principe qui est en lui-même. Il n'est aucune force majeure qui puisse obliger l'homme à envisager comme bonne, une chose que le *dictamen* de son Entendement déclare mauvaise. L'Entendement présente donc les motifs à la Volonté, mais ces motifs ne lui font aucune violence, ils ne l'assujettissent à aucune contrainte. Preuve de cela, c'est qu'on peut resister aux motifs les plus puissants, & qu'on y résiste effectivement, qu'on change de vües & de desseins, qu'on se détermine en diverses manieres, & qu'en un mot, de tous les êtres bornés, l'homme est

est le plus sujet aux variations & aux changemens. Donc les motifs ne font pas sur l'ame l'effet que produit sur le corps l'impulsion, cause étrangere qui agit aveuglément, & à laquelle le corps n'a pas le choix de ceder ou de résister.

On parvient par le moyen de ces raisonnemens à saisir la difference réelle qui se trouve entre les diverses sortes de necessités. La *Necessité absolue*, Metaphysique, Geometrique, c'est celle qui découle de l'idée, de l'essence, de la possibilité intrinseque du sujet auquel elle convient. La *Nécessité hypothetique*, est celle qui suppose d'autres determinations, que celle de l'essence, des determinations, qui pourroient être, ou ne pas être, sans que le sujet cessât de conserver son essence. On peut la considerer sous deux faces. La premiere se nomme *Necessité Physique*, & consiste dans l'invariabilité des effets que produisent les Corps par leurs actions, & par leurs réactions, conformément au plan du Monde actuel. L'autre, qui est dite *Necessité Morale*, convient aux Etres intelligens, & procede de l'impression que font sur eux les motifs, par lesquels ils sont déterminés.

Tous les hommes du Monde peuvent être pris à témoin de ce que nous avançons : ils ont tous les semences, pour ainsi dire, de ces notions & de ces distinctions. Mais comme l'Ontologie naturelle ne va jamais fort loin, ils retombent aisément dans la confusion entre ces diverses sortes de Necessité, & sur tout entre les deux principales, la Necessité absoluë, & la Nécessité relative, ou conditionelle, quoiqu'elles different autant entr'elles que le jour & la nuit.

Comme il importe infiniment de bien connoitre cette difference, pour juger des questions qui ont été mües sur la matiere que je traitte, je vais m'arrêter un moment à la développer. Il n'y a que deux manieres de considerer les choses, *absolument*, & *hypothetiquement*. La premiere a lieu, lorsque nous nous bornons à envisager leur essence, ou leur définition, qui en tient la place; & qu'ainsi n'affirmant que ce qui est contenu dans cette essence, ou dans cette définition, nous n'y supposons rien au delà. La secon-

seconde maniere existe, dés que nous ajoutons à l'essence d'autres déterminations, qui n'en sont pas partie, & qui n'en sont pas même une suite nécessaire, mais dans lesquelles seulement il n'y a aucune répugnance avec l'essence du sujet. Ces déterminations n'existent qu' hypothetiquement, & sous une condition donnée. De là vient la difference qu'on fait en Logique entre *prædicata absoluta, & conditionata.*

Or c'est dans cette distinction que se trouve la source des deux sortes de Nécessités. Ce qui, consideré absolument & en soi, est tel que le contraire est impossible, & implique contradiction, s'appelle *absolument nécessaire :* au lieu que ce dont le contraire n'est impossible & contradictoire qu'à cause d'une condition donnée, a simplement une *necessité hypothetique.* Cela posé, il est evident que la nécessité absoluë n'appartient qu'aux essences des choses, & aux attributs qui ont leur raison suffisante dans cette essence. De là vient l'immutabilité & l'eternité qu'on leur attribuë avec raison. Ceux qui ont cru cette doctrine dangereuse, étoient encore imbus de l'ancienne doctrine Scolastique, suivant laquelle l'existence appartient à l'essence, & entre dans la notion. Ces deux choses sont néanmoins tout à fait differentes, & il faut soigneusement les distinguer. L'essence ne va pas au delà de la possibilité, ou plutot, c'est la possibilité même. Or cette possibilité séparée de l'existence est absolument nécessaire : ce qui est une fois possible, l'a été, & le sera toujours, dans sa notion abstraite. Mais, pour faire passer ce possible à l'existence, il faut quelque chose de plus que la possibilité, il faut supposer un principe, une cause, une raison suffisante ; & par conséquent cette existence est purement hypothetique, ou contingente.

Les exemples les plus familiers peuvent répandre du jour sur la doctrine de la double Necessité. Dans l'idée que je me fais d'un animal quelconque, il entre celle de quelques organes, par lesquels cet Animal est tellement caracterisé, qu'il ne peut être confondu, ni avec les êtres inanimés, ni avec les plantes, ni même avec les Animaux, dont l'espece differe de la sienne. Ces organes appartiennent tellement à l'idée que vous vous en faites, qu'en les ôtant, l'idée

idée même s'evanouit. C'est donc en cela que consiste son essence, & c'est de là que découle la nécessité absolue de cette essence. Par la même raison tout ce qu'on démontre des nombres en Arithmetique, & des figures en Geometrie, leur convient absolument, & dans la plus rigoureuse nécessité ; parce que n'y ayant rien dans ces notions abstraites qui soit hypothetique & modal, tout y est essence & attribut, tout ce qui y a été une fois apperçu & connu, demeurera immuablement & éternellement tel.

Je ne sais aprés cela, s'il faut un grand degré de pénétration, ou un effort considerable d'attention, pour saisir la difference qui se trouve entre les deux sortes de Necessité, Les confondre c'est pécher contre les premieres régles de la Logique, attribuer au genre ce qui ne convient qu'à une espece, ou passer d'une espece à l'autre ; à peu prés comme feroit celui qui attribueroit au Ciron toutes les proprietés de l'Elephant, sous prétexte que l'un & l'autre sont des animaux doüés des organes nécessaires à la vie. A la verité, on ne seroit peut-être pas tombé dans cette équivoque, si Aristote & ses Sectateurs n'avoit pas employé le mot de *necessité* dans les cas hypothetiques, & qu'ils y eussent substitué celui de *certitude*, de *convenance*, ou tel autre. Mais pouvoient-ils prévoir, qu'en dépit de toute Dialectique, on s'obstineroit à confondre dans cette matiere le genre & l'espece ?

J'avoüe que c'est à la preuve de sentiment qu'il faut recourir, pour se convaincre de la difference que nous venons d'établir. Comme on voudroit rendre cette preuve suspecte, & faire soupconner qu'elle pourroit bien n'être qu'une pure illusion, donnons quelques Reflexions à en établir la force. Quand vous distinguez, dit on, les genres & les especes des Animaux, l'Oiseau du Quadrupede, la Fourmi du Lion, vous avez un garant incontestable de ces distinctions, vous voyez de vos propres yeux ce qui differencie ces Animaux. Mais quand vous faites diverses Classes de nécessités, & que vous avancez qu'il y en a une dont le contraire est impossible, & une autre qui n'emporte pas l'impossibilité de son contraire, où sont vos preuves, & vos témoins? Où voyez-vous le principe de ces differences,

ction est en effet de guider le Philosophe par l'application perpetuelle qu'il en peut faire à quelque sujet qu'il traitte. En ramenant ainsi toutes les connoissances de l'esprit humain à des notions claires & distinctes, il est impossible de former jamais aucun Systeme combattu par l'Experience. La verité ne sauroit être en contradiction avec elle-même, ou avec des faits incontestables.

Pour revenir donc au sujet de nos Réfléxions, c'est sans aucun fondement qu'on a objecté, que le sentiment n'est pas une preuve suffisante de la liberté, parce que nous ne connoissons pas intimément la nature & l'essence du Corps & de l'Ame. On pourroit se servir des mêmes armes pour combattre les démonstrations de *Newton* à l'egard des Loix du mouvement; les mêmes raisonnemens prouvent qu'on ne sauroit y faire aucun fonds. En effet toutes ces preuves, comme nous l'avons fait voir ailleurs, * sont établies sur une Proposition tirée de l'experience; & cette experience est moins incontestable que celle qui constituë le sentiment de la Liberté. Mais une pareille route mene au Pyrrhonisme le plus outré. Il n'en coutera gueres plus d'avancer, que ne connoissant pas la cause qui produit notre pensée, cette cause se plaît à nous repaître de vaines chimeres, & qu'ainsi notre existence n'est pas plus réelle que notre pensée. Il n'y a pas plus d'absurdité à affirmer qu'en croyant penser, on ne pense pas, qu'à soutenir qu'en croyant être libre, on ne l'est pas. Impugner la contingence des déterminations de la volonté, c'est donc combattre le principe même de contradiction, & détruire par là même la certitude de toutes nos connoissances. Les Elémens d'Euclide peuvent alors aller de pair avec les Contes des Fées, puisque les fictions extravagantes de ceux-ci ne répugnent pas plus à la possibilite, que les principes evidens & les consequences demontrées des premiers. N'est-il pas bien surprenant après cela d'entendre *Spinosa*, qui bannit de son Systeme toute contingence, & par conséquent toute liberté, avertir presque à chaque page ses Lecteurs d'être en garde contre les idées grossieres que nous presentent les sens & l'imagination, & d'observer religieusement le précepte de Des Cartes, qui veut qu'on n'admette que des idees claires & distinctes, caracteres essentiels

* Voy. Memoir de 1747. p. 370.

essentiels de la Verité? Est-il donc dans notre esprit des notions plus evidentes que celles du principe de contradiction, du possible & de l'impossible? Pourquoi Spinosa n'y a-t-il aucun égard? C'est, comme l'a dit quelque part * Mr. de *Voltaire*, en parlant d'Epicure & de „Des-Cartes, c'est que les hommes dans leurs sentimens, comme dans „leur conduite, suivent rarement leurs principes, & que leurs Sy„stemes, ainsi que leurs vies, sont des contradictions." Dés que le Philosophe, au lieu de commencer sa marche, en s'appuyant sur les notions du sens commun, prend un vol hardi pour aller brusquement à la source du vrai, il se trouve bientot placé à celle des subtilités & des Sophismes.

* Parallele de la Metaph. Ch. II.

Le combat n'est pas encore fini; mais il faut changer les batteries, & faire face à d'autres combattans. Il n'y a gueres d'excés qui n'ait son excés contraire. Celui auquel nous nous sommes opposés jusqu'à present, pousse la necessité des actions morales jusqu'à la transformer en une vraye Fatalité. Effrayés des consequences qui résultent de ce Dogme, d'autres Philosophes ont crû ne pouvoir s'en débarasser, à moins qu'ils n'abjurassent toute sorte de Nécessité, & qu'ils ne laissassent notre Ame flottante, indéterminée, & ne recevant aucune impression de la part des motifs. Selon eux, Dieu a donné à l'Homme la faculté de choisir entre deux ou plusieurs objets, à l'egard desquels il a le pouvoir physique nécessaire, de sorte qu'il peut déterminer sa volonté, en mettant à part toutes les raisons & toutes les causes externes, qui pourroient le porter à préferer un de ces objets aux autres.

Ce Dogme de la Liberté d'Indifference est insoutenable. *Collins* & ses partisans n'ont pas eu de peine à en triompher, & les défenseurs de la Necessité morale se sont joints à eux dans cette occasion. „Vouloir, dit Mr. *de Leibnitz*, qu'une détermination vienne d'une „pleine indifference, absolument indéterminée; c'est vouloir qu'elle „vienne absolument de rien. L'on suppose que Dieu ne donne pas cette „détermination. Elle n'a point de source dans l'Ame, ni dans le Corps, „ni dans les circonstances, puisque tout est supposé indetérminé, & la „voilà pourtant qui paroit, & qui existe sans préparation, sans que rien s'y

„s'y dispose, sans qu'un Ange, sans que Dieu même puisse voir,
* *Theod.* § 320. „ou faire voir, comment elle existe." *

Nous ne prétendons pas néanmoins que les Philosophes, qui établissent la Necessité morale, ayant fait cause commune avec *Collins*. S'il leur est arrivé de proposer les mêmes argumens, ils les ont appliqués fort differemment. Le plus fameux de tous est celui de deux bassins en équilibre, dont l'un ne peut faire remuer l'autre, de sorte que pour changer leur état, il faut qu'il survienne quelque poids dans l'un de ces bassins. Ceux qui poussent trop loin la force de ce raisonnement, en perdent tout le fruit & l'honneur. Faute de faire attention à l'ancienne régle, qui défend aux Philosophes de presser trop les comparaisons, ils s'egarent dans un Labyrinthe sans issüe. Tàchons de dire quelque chose de plus précis, & d'entrer dans une route où nous soyons à l'abri de tous les écueils.

S'il y a quelque chose de palpable pour un esprit attentif, c'est la liaison indissoluble entre le Principe de la Raison suffisante, & la Contingence. Outre ces qualités essentielles des choses, dont nous avons parlé ci-dessus, & qui constituënt l'immutabilité des Essences, j'apperçois dans les Etres des changemens, des rélations, des manieres d'être en un mot, qui ne sont point constantes, mais variables. A quoi faut-il que j'en rapporte l'origine? A l'aveugle hazard. Mais la Raison & l'Experience s'y opposent avec une égale force. La Raison me dit que le hazard est un néant, & que le Néant ne sauroit produire aucun effet. L'Experience m'apprend invariablement que toutes les fois qu'il arrive quelque changement dans un être, il est intelligible & explicable par l'action de quelque autre être, qui est intervenu pour la production de cet effet. Voilà la Raison suffisante. Si je la rejette, ce Monde devient un païs de chimeres, une région où tout est fabuleux, & plus fabuleux encore que dans les Fables, où la volonté de quelque Enchanteur, la baguette de quelque Fée, tiennent au moins la place de la Raison suffisante, & présentent aux Enfans & aux idiots l'idée de je ne sai quelle puissance, à laquelle la Nature obéit. Le hazard au contraire étant un rien décidé, tout ce qu'on

qu'on lui rapporte est un effet du rien; c'est un nombre, dont les unités sont des zéros.

Est-il possible qu'on aime mieux donner dans de pareilles extravagances que d'admettre un Principe aussi simple & aussi évident que celui de la Raison suffisante? Et quel est le prétexte qu'on allegue? C'est que ce Principe conduit à la nécessité. J'en conviens; mais à quelle nécessité? A la nécessité hypothetique, qui bien loin d'etre destructive de la contingence, & de la Liberté, est au contraire la source de leurs notions, & ne peut absolument s'en passer. Pour prétendre que la Raison suffisante est le principe d'une nécessité absolüe, il faut la confondre avec l'essence des choses; mais on peut dire que ceux qui le font, s'obstinent à le faire de gayeté de coeur, aprés la netteté & la précision que d'habiles Philosophes ont employées à l'exposition de cette Doctrine. Ce vain épouvantail de Fatalisme qu'ils ne cessent d'etaler, a été réduit à sa juste valeur, & ne peut plus en imposer qu'à ceux qui se plaisent dans l'erreur volontaire.

Je ferai même à cette occasion une Remarque que je crois neuve, & importante, pour montrer comment les idées des grands Hommes s'accordent souvent dans le fonds, quoiqu'elles different par rapport à l'expression. *Des-Cartes*, l'immortel *Des-Cartes*, n'a point ignoré, ni négligé, la difference qu'il y a entre les determinations casuelles, ou arbitraires, & celles qui naissent du Principe de la Raison suffisante. C'est ce qui l'a engagé à rejetter les qualités occultes des Scolastiques; il proscrivit, par exemple, la force attractive de l'Aiman, parce qu'elle détermine les phénomenes de l'aiman d'une maniere qui n'a rien d'intelligible, & qui n'en est point une vraye explication; & il proposa l'hypothese des corpuscules Magnetiques, qui forment une espece d'Atmosphere, afin d'alleguer une cause manifeste, par laquelle on put rendre une raison suffisante de ce qui se passe dans l'approche de l'Aiman & du Fer. Sa grande régle même, si on y prend bien garde, son précepte fondamental, *de n'admettre que ce dont nous avons des idées claires & distinctes*, n'est autre chose que la raison suffisante, qu'il vouloit introduire dans la Philosophie. La notion claire & distincte qu'il exigeoit, c'est celle qui fait comprendre la

la chose & qui la rend explicable, en dévelopant la notion du sujet d'une maniere qui fasse voir, que l'attribut lui convient, & pourquoi. Je suis même persuadé que *Leibnitz* n'est parvenu à la Raison suffisante, & n'a conçu le dessein d'en faire un principe de nos connoissances, qu'en réfléchissant sur la difference qu'il y avoit entre les explications des Phenomenes, qu'on trouvoit dans les Scolastiques, & celles que *Des-Cartes* avoit fournies ; il y vit quelque chose de plus que ce qu'on appelloit vulgairement *Cause*, & il lui donna le nom de *Raison*. Et l'on a tout lieu de croire que *Des-Cartes* lui-même auroit donné le dernier degré de perfection à sa découverte, sans l'extreme dégout qu'il avoit pour l'Ontologie de son siecle, toute heriſſée effectivement des épines de la barbarie. Ce dégout l'empêcha de pousser plus loin l'analyse des notions, & d'en abstraire d'Universelles, c'est à dire, des Principes, des notions speciales que la force de son Génie lui avoit présentées. Mais il ne s'agit aprés tout, ni de l'Epoque de ce Principe, ni de ses Auteurs ; je dois seulement justifier son usage, & proposer la preuve de la Liberté, qui en résulte d'une maniere qui, en détruisant les prétentions des Indifferentistes, ne donne aucun droit aux conclusions des Fatalistes.

L'exemple de deux choses en équilibre prouve par le principe de la raison suffisante qu'il renferme, & qu'Archimede y a déjà découvert, que comme il faut quelque cause qui trouble cet équilibre, & fasse pencher l'un des cotés ; de même l'homme ne sauroit être déterminé à choisir un parti plutôt que l'autre, sans que quelque motif y intervienne. A cet égard la ressemblance est sensible, la comparaison est juste. Mais elle cloche, dés qu'on va plus loin. Pour faire pencher la balance qui est en équilibre, il faut qu'une cause étrangére mette un poids dans l'un des bassins. Il n'en est pas de même des motifs qui nous déterminent. Quoique les objets externes occasionnent souvent nos pensées, nous n'en sommes pas moins assurés que c'est nous qui pensons. C'est ce sentiment qui établit notre existence, comme nous l'avons vu ci-dessus. Quand donc les causes externes agissent sur nous, nous en dépendons, il est vrai, par rapport à l'action, mais l'effet de cette action dépend à son tour de la détermination

nation de notre volonté. Un verre de vin excite mon désir, mais il ne le force pas ; c'est moi qui me détermine. Quand je considére les objets que mes sens me présentent, je sais par le sentiment de ma pensée que je puis les comparer ensemble, delibérer intérieurement, faire usage de ma raison & de mes réfléxions, & me déterminer à choisir un de ces objets préférablement à l'autre. C'est là l'indifference de l'exercice, qu'il faut bien se garder de confondre avec l'indifference des motifs, & qui jointe à l'exemtion de contrainte, constitüe la liberté. Or je ne puis attribuër cette faculté, ni aux corps qui inclinent & se meuvent, sans savoir ce qu'ils font, ni aux bêtes, qui ont bien comme nous les sens, l'imagination & les desirs charnels, mais qui ne sont pas doüées d'entendement, de raison & de volonté.

Il n'est donc pas besoin de recourir à l'indifference, pour eviter la nécessité. Tous les cas dans lesquels on prétend se fortifier du témoignage de l'Experience, & où les partisans de l'Indifference croyent être dans leur fort, ne conclüent point en faveur de leur These, puisque le Principe même est faux, c'est qu'il y ait des cas de cette nature. En effet, si l'on veut bien approfondir les choses, il se trouvera que dans les occasions même qui paroissent les plus indifférentes, il y a toujours eu quelque raison prévalente en faveur du parti qu'on a pris. Quand il s'agit de choisir une chose entre plusieurs autres où l'on ne remarque point de difference, il y a toujours une de ces choses qui est dans une situation plus commode par rapport à la main qui doit la saisir ; & alors l'Ame n'ayant point d'autre raison, aura égard, même sans y faire attention, à cette commodité, ou peut être que par une opinion confuse, & dont on ne sauroit rendre raison, on croira un objet meilleur que les autres. On en peut dire autant de quelque cas que ce soit. Une infinité de petites perceptions, qui nous rendent quelque fois joyeux, chagrins, & differemment disposés, nous font quelquefois plus goûter une chose que l'autre, sans que nous puissions dire pourquoi. L'on ne doit donc pas trouver étrange que nous supposions en nous des motifs qui nous déterminent, sans que nous soyons capables d'en rendre raison.

Mais il y a plus, & l'on peut démontrer directement que le cas du parfait équilibre est impossible. Car les objets n'etant jamais parfaitement semblables, & differant au moins, de l'aveu de tout le monde, par leur situation à notre égard, ils ne peuvent point être representés par des perceptions entierement semblables ; & dés là les appetits qui naissent des perceptions, ne sauroient être semblables ; car les effets sont égaux à leurs causes. Donc les appetits n'etant point semblables, il ne peut y avoir de parfait équilibre. Il n'y a qu'a jetter les yeux sur la maniere dont Mr. *de Leibnitz* réfuté la Fable de l'Ane de Buri-
* § 49. dan dans la *Theodicée* *. C'est ainsi qu'on détruit le Principe de l'Indifference ; mais en le laissant même subsister, on seroit également en droit de nier la consequence. Quand le cas du parfait equilibre seroit possible, il seroit alors contradictoire que la volonté se determine ; & les Principes de la Raison suffisante & de la disposition de la Cause à produire l'effet, ne sont pas moins vrais & indispensables dans les cas les moins importans que dans les plus intéressans. S'il étoit possible que l'Ame se déterminât une seule fois sans raison, pourquoi ne le feroit elle pas en toute rencontre ? L'erreur où l'on tombe sur les choses de petite importance, vient de ce que nous n'appercevons pas toujours les raisons qui concourent à y déterminer. Cela n'arriveroit pas, si nous n'avions que des idées distinctes. Mais nous avons encore des idées confuses, des sensations, des appetits, des passions & une infinité de perceptions obscures, que nous ne distinguons point, & qui cependant contribuënt à nos déterminations. Comme il y a dans notre Corps plusieurs mouvemens insensibles, dont nous ne nous appercevons pas, il est de même dans notre esprit plusieurs idées qui ne sont pas accompagnées du témoignage. Combien de fois n'arrive t-il pas aux Philosophes eux - mêmes de dire qu'ils ne pensent à rien, quand l'esprit dans des momens d'inaction ne réfléchit pas sur ses idées, ou quand se promenant dans les espaces imaginaires, les objets qu'il y rencontre, n'ont pas la force de faire sentir leurs impressions? Cet état ressemble parfaitement à celui d'un homme, qui en dormant parle & rêve sans s'en appercevoir. Ainsi, quand on me propose de me tourner à droite ou à gauche, ou de faire quelque autre action, qui paroit

roit absolument indifferente, je ne puis jamais assurer qu'il n'y ait aucune disposition présente, ou antécedente, dans mon esprit ou dans mon corps, qui me fasse pancher d'un coté plutot que de l'autre.

Pour porter un dernier coup à la liberté d'indifference, réfléchissons encore sur ceci. Une experience indubitable m'apprend que je puis résister à des motifs pressans, dont j'ai le sentiment & la réfléxion, & malgré leur poids faire pencher la balance du coté opposé. A plus forte raison pourrai-je exercer cette puissance, quand il n'y a dans l'un des bassins de la balance que quelques menües poussieres, qui l'empêchent d'être parfaitement en équilibre. Voilà à quoi se réduit la réalité de la liberté d'indifference ; elle ne nous paroit absolüe que faute de connoître ce qui la détermine. *Des-Cartes* l'a fort bien compris & expliqué. „L'indifference, dit-il, que „je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un coté plutot que „vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la „liberté, & fait plutot paroître un défaut dans la connoissance qu'une „perfection dans la volonté. Car si je connoissois toujours claire„men ce qui est vrai & ce qui est bon, je ne serois jamais en peine „de déliberer quel jugement & quel choix je devrois faire, & ainsi je „serois entierement libre, sans jamais être indifferent."

Concluons donc que l'indifférence n'a lieu qu'à l'égard de l'Ame, qui dans mille cas qui se présentent n'est pas plus déterminée par sa nature d'un coté que de l'autre, de même que le corps n'est point déterminé par soi-même à occuper la place où il se trouve. S'il y a une raison suffisante qui ait mis le corps dans la situation où il est, & qu'ainsi sa détermination soit trés certaine, il n'est pas moins évident que sa détermination est contingente, ou, ce qui revient au même, qu'elle n'est pas immuable, qu'elle pouvoit être autrement. Il en est de même de nos actions libres, auxquelles les motifs tiennent lieu de raison suffisante. Sans ce principe il n'y auroit rien de certain dans le monde, tous les évenemens seroient produits par le pur hazard, c'est à dire, par le néant. Ce n'est qu'à la faveur de ce principe que nous pouvons remonter des effets à la cause, & unir les connoissances que nous puisons dans l'experience à celles du raisonne-

Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften von Erich Schmidt Berlin Hertz Bd. 1892

klimmen könne; sondern die Überzeugung will sich wirklich kundgeben, daß das Menschengeschlecht erst dann wahrhaft zur Vollkommenheit gelangt, wenn alle Individuen die Höhe geistiger und sittlicher Vollendung erstiegen haben. „Die ganze Bahn" ist im strengsten, unbeschränktesten Sinne gemeint: nicht das ganze Stück unterhalb einer beliebigen herausgegriffenen Staffel, sondern die ganze Leiter von der untersten Sprosse bis zu ihrem höchsten, unübersteiglichen Ende. Die Metempsychose giebt hier das entscheidende Hilfsmittel der Theodicee, das abschließende letzte Wort zur Vertheidigung der scheinbaren Offenbarungsmängel; daß sie außerdem noch dem Erziehungsgedanken, der diese Gebrechen zunächst entschuldigte, sattere Farben leiht, macht sich Lessing nur als erwünschten Nebengewinn zu Nutze.

Fein knüpft er die erste Andeutung fragweis an die „Schwärmer" des alten Evangelium aeternum: „Kömmt er wieder? Glaubt er wiederzukommen? — Sonderbar, daß diese Schwärmerei allein unter den Schwärmern nicht mehr Mode werden will!"

Fortschritt des Ganzen folgt aus dem Fortschritt der Theile, oder bildlich gesprochen: das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, wird durch die kleineren schnelleren Einzelräder in Bewegung gesetzt. Jeder einzelne Mensch durchläuft die Bildungsbahn der Menschheit. Ist es nicht möglich, in einem und demselben Leben ein sinnlicher Jude und ein geistiger Christ zu sein — warum könnte jeder einzelne Mensch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? Diese Hypothese heißt auch hier die älteste des menschlichen Verstandes. Frage folgt auf Frage:

„Warum könnte auch ich nicht hier bereits einmal alle die Schritte zu meiner Vervollkommnung gethan haben, welche bloß zeitliche Strafen und Belohnungen den Menschen bringen können? Und warum nicht ein andermal alle die, welche zu thun uns die Aussichten in ewige Belohnungen so mächtig helfen? Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, daß es der Mühe wiederzukommen etwa nicht lohnet? Darum nicht? — Oder weil ich es vergesse, daß ich schon dagewesen? Wol mir, daß ich das vergesse! Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf

itzt vergessen muß, habe ich denn das auf ewig vergessen? Oder weil so zu viel Zeit für mich verloren gehen würde? — Verloren? — Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?"

Mit diesen enthusiastischen Worten schließt der hunderste und letzte Paragraph der letzten Schrift, welche die Nation, die Menschheit von Lessing empfing. „Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?" Eine Entelechie ist unendlich. Nichts Geistiges geht im gesammten Geistesleben verloren, das ist Lessings Hoffnung und sein fester Glaube.

Und es begab sich, daß mehrere Jahre nach Lessings Tode seine geistige Arbeit im bloßen Bericht eines Dritten die Geister aufs mächtigste erregte, den Blick gewaltig auf ein großes philosophisches System hinlenkte, der Forschung bis heute besondere und allgemeinere Probleme stellte, ihn selbst im strebenden Bemühen zeigte. Lessings Todesjahr ist das Geburtsjahr der kantischen Kritik. Als diese ihren langsamen Lauf nahm, fiel wie eine Bombe der Allarm ein: Lessing war Spinozist! Friedrich Heinrich Jacobi brachte diese Enthüllung 1785 in dem Büchlein „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn".

Eine weiche, reichgebildete, gern verehrende und sich hingebende, liebenswürdige Persönlichkeit, die, seit die lebensfrischen Frauen seines Kreises vorgebaut, auch Goethes Verachtung der brüderlichen „Jackerls" besiegte und trotz schweren Conflicten seine Freundschaft festhielt, hatte der sechsunddreißigjährige Düsseldorfer 1779, nachdem schon früher grüßende Botschaften gewechselt und Jacobische Urtheile über die „Älteste Urkunde" in Wolfenbüttel mit Interesse aufgenommen worden waren, zutraulich und enthusiastisch wie ein Jüngling „Fülle der Liebe" Lessingen entgegengebracht und nicht vergebens bei ihm angepocht. Den alternden Mann beglückte diese aufrichtige Stimme aus der neuen Generation, dies unbegrenzte Vertrauen auf seinen Rath und Beifall, dieser warmherzige Anschluß. Δός μοι ποῦ στῶ, das Motto der Jacobischen Spinozaschrift, ist auch die Losung seiner Correspondenz und Gespräche mit Lessing. Das Schwanke des Grazienpriesters Johann Geery, war auch dem jüngeren Bruder nicht erlassen, der noch in späten Jahren seinen Widerstreit, er sei mit dem Verstand ein Heide, mit dem Gemüth ein Christ, zu dem klärenden Beichtiger Schleiermacher trug, wie

sein? Diese Frage beantwortet Spitzer mit einem überraschenden Hinweis. Es steht fest, daß Lessing schon früh sich mit den ältern italienischen Philosophen bekannt machte, und wie gründlich, lehrt die „Rettung des Cardanus". Vergleicht man nun seine Lehren mit denen des berühmtesten all dieser Italiener der Renaissance- und Reformationszeit, des Giordano Bruno, so ist der erste Eindruck der Zusammenstellung ein frappanter. Nach Bruno haben alle Dinge ihre Substanz in dem Acte des göttlichen Denkens — bei dem Nolaner findet sich also die Grundidee des Panentheismus. Bruno schreibt der Materie in all ihren Gestaltungen eine Seele zu — ein Hauptgedanke des Fragments über die Zahl der Sinne ist also schon bei ihm zu lesen. Bruno lehrt in der „Austreibung der triumphirenden Bestie" aufs Bestimmteste die Metempsychose — er vertritt also auch die Vorstellungsart, welche im metaphysischen Denken Lessings eine so bedeutsame Rolle spielt und des öfteren von ihm zur Lösung der tiefsten Fragen aufgeboten wird. Bruno hegt mit Vorliebe den Gedanken von Contractionen und Expansionen des göttlichen Wesens — sollte von hier aus ein helleres Licht auf jene Expansionen und Contractionen Gottes fallen, die in den Gesprächen mit Jacobi so wunderlich erscheinen, daß die einen darin bloße Scherze Lessings, die andern unabsichtliche Einschiebsel, Gedächtnisschnitzer Jacobis vermutheten, obwol gerade das Abgerissene und Seltsame eine solche Täuschung des Berichterstatters ausschließt. Diese starken Übereinstimmungen werden kaum Geburten des Zufalls sein, sondern die Annahme empfehlen, daß ein früh erfahrener und nicht verwischter Einfluß des Giordano Bruno entschiedener hervordrang, je mehr sich Lessing von überkommenen, entgegenwirkenden Ansichten befreite, und es möchte auf dieser Spur reichere Beute zu gewinnen sein, als man aus der Metaphysik des Aristoteles an unmittelbarer Wirkung auf Lessing ableiten oder aus den tiefsinnigen Speculationen des Tertullian für die Weltanschauung des modernen Aufklärers einheimsen wollte.

Bei einem Schriftsteller von der Wucht und Macht Lessings ist es ja kein Wunder, daß die Forschung unablässig Beziehungen zu früheren und späteren Denkern heraussucht: zu späteren, um die Formen seines Einflusses festzustellen und die Mündungen dieses Laufes zu beleuchten; zu früheren, um die Wurzeln einer so starken Kraft und Wirksamkeit

bloßzulegen. In der That hat man sich nicht begnügt, fort und fort die alte Streitfrage wieder aufzunehmen, ob Lessing mehr mit Leibniz oder mit Spinoza gemein habe, sondern den großen Kritiker mit den verschiedensten älteren und neueren Philosophen oder philosophischen Richtungen, von den Griechen bis zu Fichte und Schelling und weiter, bald in näheren, bald in entfernteren Zusammenhang gebracht; als hätte sich im Brennpunkt seines Geistes die Philosophie der Vergangenheit verdichtet und als wären von diesem Focus wieder alle Strahlen ausgegangen, deren Licht die philosophischen Bahnen der Folgezeit bescheint. Dabei haben sich so viele Mißverständnisse eingeschlichen, so viele schielende und spielende Analogien sind hervorgeholt und so viele wesentliche Beziehungen und Unterschiede darüber vergessen worden, daß es sich lohnt, hier wenigstens ein paar der dünnsten Fäden zu zerreißen, die auch nach der behutsamen Arbeit Heblers und seiner Genossen hin und her geschlagen werden. Wer wollte z. B. gewisse formale Eigenschaften verkennen, die Lessing mit Aristoteles theilt, und seine ästhetische Methode nicht an den Stagiriten anknüpfen? Aber die Metaphysik! Weil die ersten Paragraphen des „Christenthums der Vernunft" vernehmlich an aristotelische Sätze vom Selbstbewußtsein der Gottheit anklingen, wird eine directe Herübernahme und in ihrem Gefolge eine umfassendere Schülerschaft der Speculation behauptet. Indessen dürfte bei zahlreichen christlichen Philosophen die Lehre vom Selbstbewußtsein Gottes mehr oder minder wörtlich zu jenen Thesen stimmen, und die Anspflanzung des Vollkommenheitsbegriffes entspricht so sehr dem Geiste der Leibniz-Wolffschen Philosophie, worin dieser Begriff eine leitende Rolle spielt, daß der berechtigte Hinweis auf Aristoteles gewiß kein directes Abhängigkeitsverhältnis begründet. Zudem findet sich in den einschlägigen Äußerungen des antiken Metaphysikers manches, was Lessing mindestens nicht ausgesprochen hat. Der Grund, aus welchem nach Aristoteles τὸ κράτιστον sich selbst denken müsse, nämlich die Unmöglichkeit von einem noch mächtigeren Object abzuhangen, fehlt nicht nur bei Lessing, sondern dieser hat sogar allem Anschein nach eine etwas abweichende, wenn auch bloß um eine feine Nuance verschiedene Begründung im Sinn, sofern er die Nothwendigkeit, daß Gott nur sich selbst denken könne, ohne weiters aus dem Axiom ableitet, daß das Vollkommenste auch das Vollkommenste zum Gegenstand habe. Hat

habe ich ohne Cirkel das Wort, seyn und darinnen seyn in der Definition der Wirklichkeit gebrauchen können. Denn hiermit sage ich nur so viel, daß wir alsdenn ein Ding als existirend denken, wenn wir demselben nicht nur ein inesse intellectui, sondern auch ein esse alicubi & aliquando zuschreiben. Ausser dem existiret zwar die Gedanke nehmlich als ein accidens praedicamentale des denkenden Geistes, aber noch nicht dasjenige, was in der Gedanke vorgestellet wird. Diese Begriffe sind vielen nur deßwegen schwer, weil ein subtiles analytisches Nachdenken dazu erfordert wird, und weil man, wenn man sie mit einer gelehrten Deutlichkeit denken will, eine Fertigkeit haben muß, in demjenigen, was man denket, alles genau zu unterscheiden und sich der Art und Weise bewust zu bleiben, wie man zu iedwedem darinnen vorkommenden Begriffe durch die Abstraction gelangen muß.

Kant in seinen Vorlesungen über Metaphysik V (Bd. 28.1, Berl. 1972) 5 nennen "Krusius Unterschied von Zugleichsein und Irgendwo" (s. Erläuterungen, S. 1373). Lu Bd 28, 467; XXIV Erl. p. 479 25-30

§ 48.

Der Raum und die Zeit sind die beyden Hauptbegriffe in dem Begriffe der Existenz.

Die beyden Hauptaxiomata von der Existenz.

Die beyden Hauptbegriffe also, die in dem Begriffe der Existenz liegen, und welche wir nunmehro zu erklären haben, sind das vbi & quando, oder der Begriff des Raums und der Zeit im weitesten Verstande. Und die beyden Hauptaxiomata aus dem Begriffe der Existenz sind eben diese, daß alles, was ist, irgendwo seyn, oder sich in irgend einem Raume mittelbar

Bd. 28 § 46

telbar oder unmittelbar befinden müsse; Und ferner, daß alles, was ist, irgend einmal oder zu irgend einer Zeit ist.

Was der Raum ist.

Der Raum ist dem ersten Begriffe nach nichts anders, als dasjenige, darinnen wir denken, daß die Substanzen sind, und welches in Gedanken übrig bleibet, wenn wir dieselben davon abstrahiren, welches sich auch zu allen Substanzen, welche darein kommen, gleichgültig verhält. Ja eben dieses ist eine der positivesten Eigenschaften der Substanzen, daß wir von ihr denken, daß sie sich in demjenigen, was wir den Raum nennen, unmittelbar befinde. Ich habe nun zu erweisen, daß dieser Begriff von dem Raume dem Wortgebrauche gemäß sey, und ferner, daß er auch wahr, und nicht etwan ein Götze der Einbildung sey.

§ 49.

Daß der gegebene Begriff des Raumes dem Sprachgebrauche gemäß ist.

Daß der gegebene Begriff vom Raume dem Sprachgebrauche gemäß sey, erweise ich also: Erstlich soll der Raum, vermöge der concreten Idee, die wir davon haben, keine Substanz seyn, sondern die Substanzen sollen im Raume seyn, und zwar unmittelbar. Ferner soll er auch keine inhärirende Eigenschaft seyn. Denn der Raum ist nicht in dem subiecto, sondern das subiectum ist in ihm; Jedoch nicht auf eben die Art, wie die Qualitäten in dem Subjecte sind. Die inhärirenden Eigenschaften sollen nicht im Raume, sondern im Subjecte, und

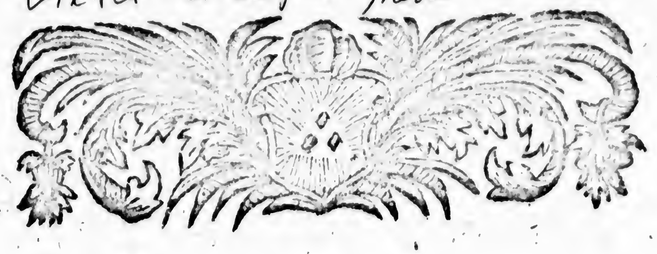
Christian August Crusius
Die Philos. Hauptwerke IV
Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten hiesem in den Zufällen entgegengesetzt werden (Hildesheim 1964)

[und 1. Hälfte]

E) auxilium aliis praeſtandum
a) generatim, S. VII. §. 361-366.
b) ſpeciatim reſpectu
α) religionis, S. VIII. §. 367-369.
β) ſcientiae et virtutis, S. IX. §. 370-373.
γ) vitae commode tranſigendae, S. X. §. 374-377.
δ) conſuetudinis et conuerſationis, S. XI. §. 378-386.
ε) honoris, S. XII. §. 387-390.
B) erga alia, quae non ſunt homines, S. XIII. §. 391-399.
2) Specialis, P. II. reſpectu
A) animae, C. I. officia
a) eruditorum et ineruditorum, S. I. §. 400-425.
b) virtuoſi et vitioſi, S. II. §. 426-450.
B) corporis, C. II. officia
a) aetatum, S. I. §. 451-460.
b) ſanorum et aegrotorum, S. II. §. 461-470.
C) ſtatus externi, C. III. officia
a) vitae commodae et incommodae, S. I. §. 471-480.
b) honorati, neglecti et contemti, S. II. §. 481-490.
c) amicorum et amicis deſtituti, S. III. §. 491-500.

PRO-

Ethica Philosophica, Halle 1751



Numeri paragraphorum, quibus M. praeponitur referuntur ad metaphyſicam auctoris.

PROLEGOMENA.

§. 1.

ETHICA eſt ſcientia obligationum hominis internarum in ſtatu naturali.

§. 2.

ETHICA PHILOSOPHICA eſt ethica, quatenus ſine fide cognoſci poteſt. Ergo ethica philoſophica apticſſime methodo ſcientifica, ſed non ex teſtimoniis, demonſtratur. § 1.

§. 3.

Ethica philoſophica quum obligationes tam externas, quam internas faciliret, principia oeconomicae, politicaeque tam publi-

Philosophia Moralis sive Ethica Gambrius Halae Magdeburgicae 1750

Prolegomena, §. 1. Philosophia moralis, sive Ethica est scientia practica, docens modum, quo homo liberae actiones suas ad legem naturae componere potest. [Ann.] Definimus jam alias definitionem Ethicae, quod sit scientia dirigendi actiones liberas in statu naturali, seu quatenus sui juris est homo, nulli alterius potestati subjectus (§. 64. Disc. practim.). Ea vero praesenti non abest, si eam penitius considera.

§. 4. Quae in philosophia morali docentur, demonstranda sunt. Etenim Philosophia moralis scientia est (§. 1.).

§. 6. In philosophia morali docetur, quomodo summum bonum actu acquiratur.

§. 8. Finis Ethicae est felicitas hominis.

§. 9. Philosophia moralis supponit Ontologiam, Psychologiam empiricam, Theologiam naturalem, Philosophiam practicam universalem, § jus naturae atque gentium, in nonnullis etiam Cosmologiam generalem.

Georg Friedr. Meier (Editor.):
Alexandri Gottlieb Baumgartens
Metaphysica, Halae 1766

Metaphysica per Alexandrum Gottlieb Baumgart
Halae 1739

Metaphysica Alexandri Gottlieb B.
Editio IIII Halae 1757

publicae, quam priuatae perfectiora suppeditet, immo ipsi ethicae christianae, erit admodum vtilis. M. §. 337, 787. Quumque finis ipsius sit certitudo obligationum nostrarum internarum in statu naturali, §. 1. quo verius, quo clarius, quo certius, quo ardentius, quo plura motiua, quo plurium obligationum internarum in statu naturali docebit, hoc erit perfectior. M. §. 185, 669.

§. 4.

ETHICA LAXA est pauca motiua ad pauca apparenter molesta: multa motiua ad multa apparenter molesta demonstrans ethica est (seuera) **RIGIDA**. Quo seuerior ergo ethica est, hoc perfectior, quo laxior, hoc est imperfectior, §. 3.

§. 5.

ETHICA BLANDIENS est sensitiue iucundis solis ad sola sensitiue iucunda obligans. Hominibus ergo ad sensitiue molesta etiam, per sensitiue molesta quoque motiua obligandis, ethica blandiens est laxa, hinc imperfecta, §. 4.

§. 6.

ETHICA MOROSA (tetrica, acerba, tristis, rigoristica) est solis sensitiue molestis ad sola sensitiue molesta obligans. Hominibus ergo ad sensitiue iucunda etiam, per sensitiue iucunda quoque motiua

tiua obligandis, tristis etiam ethica imperfecta est, §. 3.

§. 7.

ETHICA DECEPTRIX obligationum erronearum ergo vel motiua ponit, quae non sunt, vel ad ea hominem obligari ponit, ad quae non obligatur, decipit, siue blandiendo, siue rugis frontem arando propinet errorem, §. 5. 6. Non obligamur ad intrinsecus impossibilia, M. §. 58[x] quaeque simpliciter impossibilia sunt naturae humanae, M. §. 469.[xx] Hinc ethica ad intrinsecus impossibilia, et simpliciter supra humanae naturae vires posita obligans est chimaerica. Possumus tamen obligari ad ea, ad quae vires naturae corruptae non sufficiunt. M. §. 785.[xxx] nobis naturaliter impossibilia, sed secundum quid, M. §. 469. Ergo ethica philosophica praecipiens quaedam, ad quae vires naturae humanae corruptae non sufficiunt, non est ideo chimaerica.

§. 8.

Non obligamur ad moraliter impossibilia, strictius talia, M. §. 723.[IV] Iam vero ethica philosophica contradicens christianae, et christiana contradicens philosophicae obligarent ad moraliter impossibilia strictius talia, hinc nec sibi, nec iur

§ 57. Omne actuale est interne possibile

x § 58: Nullum interne impossibile est actuale, § 57 sublata possibilitate interna, tollitur actualitas

xx § 469: ... Quicquid ab alicuius natura actuari potest, est ipsi physice possibile, quicquid non potest, est ipsi physice impossibile.
... Non omne physice nonnullis impossibile est et absolute tale. Physice alicui Contingentia impossibilia sunt talia aut in quocunque eius naturae statu aut tunc demum, si in certo statu spectetur eius natura, Naturaliter Impossibilia Simpliciter (mere omnino, prorsus) Naturaliter Impossibilia Secundum Quid (pro nunc et sic).

xxx § 788: Infelicitas est Complexus miseriae Corruptionisque moralis.

iuri naturae, vnquam contradicunt, nisi apparenter, M. §. 12.

§. 9.

Quum in ſtatu hominis naturali plures iterum ſtatus ſpeciales obſeruari possint, M. §. 205. ethica philoſophica docebit obligationes internas I.) omnibus his ſtatibus communes, Parte I. generali, 1) erga deum ad religionem C. I. a) internam b) externam 2) erga temet ipſum C. II. reſpectu a) animae b) corporis c) ſtatus externi 3) erga alia C. III. a) homines b) reliqua II.) quibusdam ſpecialioribus in ſtatu naturali obſeruandis ſtatibus peculiares Parte II. ſpeciali.

§. 10.

PERFICE TE, Ergo *perfice te in ſtatu naturali*, **QUANTUM POTES**, i. e. fac in eodem, quae te perficiunt, vel vt finem, quorum tu ipſe es ratio perfectionis determinans, vel vt medium, quae te cum aliis conſentire faciunt ad rationem perfectionis determinantem extra te poſitam. **FAC BONA**, *omitte mala*, **QUANTUM POTES**, *in ſtatu naturali*: **FAC** *in eodem, quod* **TIBI FACTU OPTIMUM.**

PARS

PARS I.
GENERALIS
CAPUT I.
RELIGIO.
SECTIO I.
RELIGIO INTERNA.

§. 11.

Ens perfectiſſimum vberius, dignius, verius, clarius, certius, ardentius noſſe eſt realitas. M. §. 36. Ergo gloria dei in te ponit realitatem. M. §. 947. Illuſtratio gloriae diuinae etiam in te ponit realitatem, alias eſſet mala, M. §. 146. quod contra M. §. 947. Ergo gloria dei et illuſtratio eius in te tanquam rationem perfectionis determinantem conſentiunt, M. §. 94. tibi bonae, M. §. 660. Ergo religio te perficit, vt finem, M. §. 947. adeoque obligaris ad religionem, §. 10.

§. 12.

Religio te facit conſentire cum tota ciuitate dei, M. §. 974. et integro perfectiſſimo vniuerſo, M. §. 935, 949. Ergo obligaris ad religionem, §. 10. M. §. 94.

§. 13.

Religio eſt pars tuae beatitudinis, M. §. 947.

§. 947, 787. obligaris ad tuam beatitudinem tantam, quanta possibilis, §. 10. Ergo obligaris ad religionem. Beatitudo est pars felicitatis. Obligaris ad tuam felicitatem, §. 10. Ergo obligaris ad religionem.

§. 14.

Natura tua consentit ad religionem M. §. 949, 430. Ergo religio statum tuum moralem facit consentire cum natura. M. §. 947. 723. hinc te perficit. M. §. 94. Ergo obligaris ad religionem, §. 10.

§. 15.

Veram voluptatem augens ueros intuitus auget, M. §. 655. hinc te perficit, quum cognitio veritatis sit perfectio. M. §. 94. Ergo quaere vere iucunda. M §. 655. Iam viua entis perfectissimi cognitio sistit deum placentem, M §. 669, 651. hinc voluptatem veram auget, M §. 655. 811. ergo vere iucunda est, M. §. 659. Religio est viua entis perfectissimi cognitio. M. §. 947. 669. Ergo obligaris ad religionem.

§. 16.

Quo quid vere delectans iucundius est, hoc magis ad illud obligaris, §. 15. Iam religio finitorum purissimam, M. §. 661. verissimam, clarissimam, certissimamque voluptatem dabit per viam demonstrationis

tionis a priori et a posteriori, M. §. 856. experientiae internae et externae, M. §. 983. 985, et fidei, saltim humanae per omnes historias, annales prouidentiae. Ergo religio spondet voluptatem constantissimam, M. §. 662. ex plurimis maximis perfectionibus diuinis M. §. 807, hinc heterogeneas voluptates et taedia gnauiter obscurantem. M. §. 657. Ergo religio est bonorum homini concessorum, §. 11, iucundissimum, §. 15. M. 658. Ergo ad religionem in omnibus iucundis maxime obligaris.

§. 17.

Viue, quantum fieri potest, sapientissime, §. 10. Iam si viuis ex voluntate sapientissimi, viues, quantum tibi datum est, sapientissime. Iam religionis amator viues ex voluntate sapientissimi. M. §. 882, 947. Ergo obligaris ad religionem.

§. 18.

Viue, quantum fieri potest, rationalissime, §. 10. Summam rationem sequens, quantum a te fieri potest, viues rationalissime. At religionis amator sequeris, quantum poteris, summam rationem. M. §. 872, 947. Ergo obligaris ad religionem.

§. 19.

Esto imago dei tui tam ipsi similis, quam tun-

tum esse potes, §. 10. M. 852. Ergo 1) quaere theologiam in te εκτυπον αρχετυπω quae esse potest, simillimam M. §. 866. 2) quum deus agat ad illustrationem suae gloriae. M §. 949. communes cum ipso fines habens, sic etiam ipsi assimilandus, M. §. 70. obligaris ad religionem M. §. 947.

§. 20.

Cum religione certa praemia connexa sunt, M. §. 947. 907. Ergo ad eam obligaris, §. 10. M. §. 100.

§. 21.

Quo plura motiua, quo maiora, quo verius, quo clarius, quo certius, quo ardentius ad officium aliquod cognoscis, hoc tibi fit facilius illud officium. M §. 527. Iam religio augebit motiua ad reliqua officia omnia, eorumque dignitatem, veritatem certitudinem, claritatem lucem, et vitam, M §. 947. Ergo facilitabit officia reliqua omnia. Iam obligaris ad facilitanda tibi officia omnia, quantum fieri potest. Quo minores enim vires vni impendendae sunt, hoc maiores supersunt ad alia, §. 10. Ergo obligaris ad religionem.

§. 22.

RELIGIO, quatenus est actio animae immanens, est INTERNA. ACTIONES partes religionis sunt PIAE (religiosae latius

latius dictae, officia erga deum). Obligaris ad officia erga deum, §. 11 21 Ergo obligaris etiam ad eorum habitum, §. 21. M. §. 577. Habitus actionum piarum est PIETAS. Ergo pius esto.

§. 23.

Propositio: pius esto, enunciat determinationem, §. 22. M § 36. fini tuo vltimo, M. § 949, hinc rationi, M. §. 341 vlteriori, M. § 27. conformem, M. §. 80. Hinc est lex, M §. 83 moralis, §. 22. M. §. 723. vna ex superioribus, hinc fortioribus, M §. 182

§. 24.

Exceptio, quae fit a lege pietatis maior est, quam quae fit a quacunque perfectionis regula morali alia, quae determinationem enunciat conformem fini, qui religioni subordinatur, §. 23. M. §. 180. Iam exceptiones moraliter necessariae tam sint paruae, quam fieri potest, §. 10, M §. 97. Ergo a quibusuis regulis quorumcunque subordinatorum religioni finium excipe potius, vbi sit excipiendum, quam a regula pietatis.

§. 25

Liberae actiones oppositae piis sunt (impiae) OBSCURATIONES GLORIAE DIUINAE, peccata, §. 22. M. §. 788. puniendа, M. §. 910. Ergo fuge obscurationes

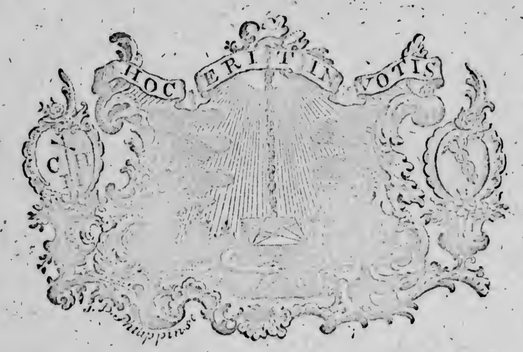
Contents.

1. See opposite.

2. Baumgarten, A.G. Ethica Philosophica ... Halae Magdeburgicae. 1751.

METAPHYSICA

ALEXANDRI GOTTLIEB
BAUMGARTEN
PROFESSORIS PHILOSOPHIAE.



EDITIO IIII.

HALAE MAGDEBVRGICAE
IMPENSIS CAROL. HERMAN. HEMMERDE
1757.

maior est congruentia, §. 265, 70. IDENTITAS, SIMILITVDO, AEQVALITAS, CONGRVENTIA essentialium, ESSENTIALES* essentialium et attributorum NECESSARIAE** modorum (contingentes) ACCIDENTALES*** vocantur.

* wesentliche. ** nothwendige. *** zufallige.

§. 267.

IDENTITAS et DIVERSITAS, qua singula praedicata, est TOTALIS,* qua quaedam, PARTIALIS.** Ergo similitudo, aequalitas, congruentia, sunt vel totales, vel partiales, §. 70.

* völlig, gäntzlich. ** zum Theil statt findend.

§. 268.

Quum sit omnium entium similitudo partialis, §. 265. non sunt entia totaliter diuersa, 267. Hanc propositionem dicamus *principium negatae totalis dissimilitudinis & diuersitatis.*

§. 269.

IDENTITAS totalis singularium est NVMERICA.* *Impossibilia sunt duo extra se singularia prorsus seu totaliter eadem.* Quum enim ponantur duo, ponuntur multa, hinc partim eadem, partim diuersa, §. 74. Ergo non sunt totaliter eadem, §. 267. Quae sunt totaliter eadem singularia, sunt eadem numero, nec partim eadem, partim diuersa,

§. 267. Hinc non sunt multa, nec duo, §. 74. *Haec propositio* dicitur *principium* (identitatis) *indiscernibilium late sumtum,* aut *negatae totalis identitatis.*

§. 270.

Impossibilia sunt plura extra se actualia totaliter congruentia. Dum enim extra se inuicem exsisterent, sua et propria cuilibet existentia conueniret, §. 86. ab exsistentia alterius diuersa, §. 38. hinc aut attributum, aut modus, saltim vnicus, §. 77. in altero esset, qui non esset in altero, §. 38, 55. adeoque aut qualitas, aut quantitas, §. 69. nec essent hinc ambo totaliter congruentia, §. 70, 267. Totaliter congruentia, qua omnia discrimina interna, sunt eadem, §. 267, 70. hinc exsistentia vnius non est diuersa ab exsistentia alterius, §. 70. ergo non exsistunt extra se inuicem. *Haec propositio* sit *principium negatae totalis congruentiae.*

§. 271.

Impossibilia sunt plura extra se inuicem actualia totaliter similia. Aut enim essent etiam totaliter aequalia, aut minus. Si prius, essent totaliter congruentia, §. 70, 267. q. a. §. 270. Si non essent totaliter aequalia, esset in vno quantitas, quae non esset in altero, §. 70, 38. Haec haberet rationem sufficientem, §. 22. Hinc esset in

in totaliter ſimilium vno qualitas, quae non eſſet in altero. §. 69, 14. q. a. §. 70, 267. *Haec propoſitio* eſt *principium* (identitatis) *indiſcernibilium ſtricte ſumtum*, aut *negatae totalis ſimilitudinis*.

§. 272.

Impoſſibilia ſunt plura extra ſe inuicem actualia totaliter aequalia. Aut enim erunt ſimul totaliter ſimilia, aut partialiter tantum, §. 265. Si prius, eſſent totaliter congruentia, §. 70, 267. q. a. §. 270. Si partialiter tantum eſſent ſimilia, eſſet qualitas in vno, quae non eſſet in altero, §. 267, 70. hinc in vtroque non eſſet idem totaliter realitatis gradus, §. 248. adeoque quaedam quantitas vnius non eſſet quantitas alterius, §. 246. ergo nec eſſent totaliter aequalia, §. 267, 70. *Haec propoſitio* ſit *principium negatae totalis aequalitatis.*

§. 273.

Omnia extra ſe inuicem actualia ſunt partialiter diuerſa, §. 268. diſcongruentia, §. 270. 70. diſſimilia, §. 271. inaequalia, §. 272.

§. 284.

Eadem A et C eidem tertio B, ſunt eadem inter ſe. Quae enim ſunt in B, ſunt in A, §. 38. Quae ſunt in C, ſunt in B, §. 38. Ergo

Ergo quae ſunt in C, ſunt in A. Hinc A et C ſunt eadem, §. 38.

§. 275.

Congruentia, ſimilia, aequalia eidem tertio ſunt congruentia, ſimilia, aequalia inter ſe, §. 70, 274.

§. 276.

Poſita eadem, congruenti, ſimili, aequali ratione ſufficiente, ponitur idem, congruens, ſimile, aequale rationatum, et vice verſa, §. 38, 70.

§. 277.

Poſita eadem eſſentia, ponuntur eadem attributa, et vice verſa, §. 276, 50.

§. 278.

Poſita diuerſa, diſcongruenti, diſſimili, inaequali ratione ſufficiente, ponitur diuerſum, diſſimile, diſcongruens, inaequale rationatum, et vice verſa, hinc poſita diuerſa eſſentia, ponuntur diuerſa attributa, et vice verſa, §. 277, 276.

§. 279.

Identitas, diuerſitas, §. 38. congruentia, diſcongruentia, ſimilitudo, diſſimilitudo, aequalitas, inaequalitas, §. 70. extra ſe inuicem actualium in nullo eorum repraeſen-

Romans Abbt,
Vermischte Werke
Dritter Theil
1782
(1.1.
154)

Versuch

einer Auflösung der Frage:

„Ob die metaphysischen Wahrheiten über-
„haupt einer solchen Evidenz fähig sind,
„als die mathematischen?“ *)

Conjunge cerebrum cordi, cor cerebro;
Et cessare tibi atque quiescere dabitur.

Die Seele scheint die wahre Beschaffenheit ihrer Kenntnisse eben so sorgfältig zu verbergen, als der Kaufmann seine Rechenbücher, und lieber den Namen der Zweiflerinn durchgängig anzuneh-

*) Diese Frage war bekanntlich von der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, für das Jahr 1763, aufgegeben worden. Abbt entschloß sich, früher als sein Freund Moses Mendelssohn, um den Preis zu arbeiten. Man sehe die Briefe, im 3ten Theil der Werke, S. 57, 106, 115, 133, 138. A. d. H.

zunehmen, als dem ernsthaften Genie eine genaue Durchforschung zu erlauben. Doch eben diese Ausflucht, womit sie ihrem Montagne und manchen andern gerathen, hat den ausgehärteten Deutschen, der Metaphysik ohne Kopfweh studirt, und Worterklärungen nicht deswegen verwirft, weil ihm die logischen Zähne zu deren Zermalmung fehlen; hat diesen von einer wiederhohlten Anfrage nicht abgeschrecket, deren Beantwortung man sich durch eine neue List entzogen hat. Die mathematischen Wahrheiten sind vorgezeigt worden, weil man sich mit ihnen sicher genug wusste; und die historischen konnte man auch darlegen, weil sie für eine ganz andere Prüfung gehörten. Nun waren nur die philosophischen noch übrig, die man von der Untersuchung dadurch befreyete, daß sie mit den Religionswahrheiten genau verknüpfet würden. Der Deutsche, welcher noch nicht frech genug war, über Gegenstände, die er anbetete, zu spotten, trat auf einen solchen Vorwand zurück, mit der Versicherung, daß er seine Pflicht erfüllet hätte. Unterdessen war doch immer die Untersuchung nicht geschehen; die Philosophen waren manchmal mit sich selbst deswegen unzufrieden, und weil sie sehr oft für große Vertheidiger der dogmatischen Theologie wollten angesehen seyn: so schrieben sie

sie Regeln für ihre Gewißheit, und arbeiteten vorzüglich über die Form der Schlüsse. Das Phlegma, womit die Mathematiker, den Euklides in der Hand, ihnen zusahen, ward ihnen zwar sehr empfindlich, und sie suchten sich erst durch einige Vorwürfe, als ob jene nicht Ursache zu einer solchen Gelassenheit hätten, zu rächen. Weil aber die Geometer, anstatt aller Antwort, nur eine Figur zeichneten, und Wahrheiten bewiesen: so verfiel man endlich auf den herrlichen Anschlag, die mathematische Methode zu entlehnen, und vermittelst der syllogistischen Regeln, und der logischen Erklärungen, die Gewißheit allenthalben, auf gleichem Fuß, einzuführen.

Nun verlohnt es sich wohl der Mühe, einmal wieder genau nachzusehen: ob es den Philosophen durch Hülfe dieser Methode gelungen sey, einerley Grad der Gewißheit mit den Geometern zu erlangen? So viel sieht man, woferne anders die Lehrgebäude verdauet worden, gleich im voraus: daß die bloße Eintheilung der Begriffe in klare, deutliche und vollständige, ja nicht einmal die entdeckten Werkhäuser derselben, Empfindung, Absonderung, Verknüpfung und Wiederhohlung, uns sehr weit in dieser Materie leiten werden. Nur die Beschaffenheit

heit des Gegenstandes, worüber diese Begriffe zur Deutlichkeit gebildet werden, und ihre dadurch erlangte Natur, kan uns einiges Licht gewähren: wenn es je angeht, Klarheit hieher zu verbreiten.

Man glaubt also, die wichtige Frage der Akademie, welche gleichsam das ganze Finanzsystem unserer Seele betrifft, auf folgende Weise am besten beantworten zu können: wenn man erst mit der furchtsamen Sorgfalt, die dem Forscher so anständig ist, Bemerkungen über die Gewißheit in der noch undisciplinirten Seele der Menschen anstellet und darlegt; daraus hernach Merkmahle mit Behutsamkeit absondert, die für die Gewißheit in den Wissenschaften, und die Ueberführung des lernenden Menschen zeugen; wenn man endlich, nachdem im zweyten Abschnitte ein vortheilhafter Ausspruch für die Mathematik geschehen, die Ueberzeugung für die ihr eigenen Kenntnisse bey Seite setzt, und dadurch die Besorgnisse für die Gewißheit der Moral stillet, die in der Mitte der Abhandlung vielleicht laut geworden waren. Die besondern Artikel dieses Entwurfs, der hoffentlich die ganze Frage erschöpfet, sollen an ihren gehörigen Stellen weiter ausgefaltet werden. Ich trete zu meiner Materie.

Erster

Erster Abschnitt.

Bemerkungen über die Gewißheit bey unsern ersten sinnlichen Gedanken.

Wenn man der Seele bey ihrem Betragen gegen die Gewißheit in den ersten Jahren des menschlichen Lebens nachschleichet: so kann man die Eintheilung in objektive und subjektive Gewißheit vollkommen wohl alsdenn entbehren; weil, die Wahrheit zu sagen, zu solcher Zeit Niemand daran denket. So sehr auch die Ueberführung den Anschein des Leidens hat: so ist sie doch ganz eigentlich das Geschäft unsrer Seele; und wir müssen auf dieses unsere Aufmerksamkeit richten, wenn wir schon die Materie, woran es vorgenommen wird, nicht ganz ausser Acht lassen dürfen. Da wir gleich nach unserer Geburt, aus Mangel einiger Fertigkeit mit unsern sinnlichen Werkzeugen umzugehen, die äussern Gegenstände dunkel und in voller Verwirrung uns vorstellen: so fällt die Gewißheit für diese erste Periode ganz weg, wenn nehmlich von äussern Gegenständen die Rede ist. Sonst sind freylich alle Leiden unsers eigenen Körpers gewiß genug; dieß bedarf aber keiner Untersuchung. Es macht unsere Existenz aus; und weil wir nicht von der Ueberführung re-

den, welche mögliche Wesen erhalten können: so haben wir ein Recht, jenes voraus zu setzen, und uns davon zu entfernen.

Ausserhalb uns selbst müssen wir uns umsehen; was auch der neuangekommene Mensch immer thut, wenn er nicht durch Leiden auf sich zurückgerufen wird. Mir scheint es wenigstens, daß in solchen Jahren unser Gedächtniß die ersten Wahrheiten uns bekannt mache. Ein Ding mag sich uns vorgestellt haben, wie es nur will; kömmt es zum andern oder drittenmale wieder; und sind die Spuren von dem ersten Eindrucke noch so merklich, daß wir ihn mit dem neuen leicht zusammenhalten können: so erkennen wir es für das alte Ding, und nennen die letztere Vorstellung wahr.

Die Gewißheit scheint sich nach der Wiederholung der Gegenwart, und nach der Vollständigkeit in der Wiedererkennung zu richten. Diese nun wird den Kindern sehr leicht. Eingesperrt in einem engen Raum, wo nur einige, und noch dazu meist einerley Gegenstände sie rühren können, gelangen sie bald zur Wiedererkennung, und folglich zur ersten Wahrheit und Gewißheit in ihren Vorstellungen. Die

Die Unbequemlichkeit, daß sie später zu einiger Klarheit darinn gelangen, weil die meisten Kinder so selten ihren Ort verändern, ist freylich auch nicht zu übersehen.

Wir wollen jetzt die Zergliederung dieser Gewißheit vornehmen, um gleichsam ihre Bestandtheile vorzulegen: 1) Vorstellung, 2) Bewusstseyn der Vorstellung, 3) Bewusstseyn der Uebereinstimmung zweyer Vorstellungen. Das erste ist ganz leidentlich in der Seele. Dann fängt sich ihre erste Operazion an, nehmlich die Bildung des Gedankens. Diese wird wohl immer ein Geheimniß bleiben, wie alles übrige Zeugungswerk, das die Natur im Verborgenen verrichtet. Endlich kömmt die zwote Operazion, die auf die Gewißheit führt, zusammengesetzter ist, aber es nicht auf eine sehr verschiedene Art ist. Diese Eintheilung der Operazionen der Seele ist, ich darf es sagen, wichtiger, als die gewöhnliche in Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse; da diese Arten oft mehr durch die Mannigfaltigkeit des Gegenstandes, als durch das mancherley Gewerbe der Seele dabey, verschieden scheinen.

Was aber den erkennbaren Vorwurf selbst betrift: so macht er bey der Gewißheit jetzt noch keinen Unterschied. Die historische ist mit irgend einer andern in solchen Jahren meist einerley. Wenn eine Person von denen, die um uns sind, etwas erzählet: so halten wir es erst weder für wahr noch für unwahr. Diese Erzählung ist gleichsam ein neuer Gegenstand, der uns rühret. Kömmt eine andre Person, und erzählt das Gegentheil von dem erstern: so sagen wir: Dieß ist nicht wahr; weil es keine Aehnlichkeit mit jener Vorstellung hat. Und was das Sonderbare dabey ist, wir heften, so zu sagen, die Erzählung an die redende Person an, sie wird ein Phänomen an dem Bilde dieser Person, auf das wir in dem Augenblicke vorzüglich Achtung geben; dadurch erkennen wir die Unähnlichkeit zwischen den beiden Bildern. Man kann sich davon durch folgende Bemerkung noch mehr überzeugen. Ein Kind, das etwa wünschet, spazieren zu gehen, und dem man dagegen sagt, daß es schlimm Wetter sey, und dieß mit Wahrheit; wird darauf versetzen: Es ist nicht wahr! bloß, weil diese Vorstellung mit der seinigen nicht übereinstimmet. Wie sich nachher die historische Gewißheit absondere, ihre eigenen Regeln zur Prüfung annehme, und, gleich den andern, an den

den Gegenständen selbst gesucht werde: gehört nicht zu dieser Betrachtung.

Wir sind nun mit unserm jungen Menschen einige Jahre fortgerückt, und können ganz wohl annehmen, daß er schon Worte zur Bezeichnung seiner Begriffe von Dingen, die er ausser sich setzt, gefasst habe. Weil mir auf diesen Schritt in Absicht der Gewißheit sehr vieles ankömmt: so wird man mir erlauben, mit der grössten Sorgfalt meine Bemerkungen dabey anzustellen. Mit den meisten Worten werden freylich abstrakte Begriffe verbunden; aber nicht immer von dem, der sie erst sich bekannt macht. Man kann dieß aus den Geschlechtsnamen abnehmen. Ein solcher Namen wird erst Einem beygelegt; dann, wegen einer ähnlichen Abstammung, auch Andern, bis er sich auf eine ziemlich große Anzahl ausbreitet. Gleiche Bewandniß hat es mit allen andern dergleichen Wörtern. Die Kinder legen sie erst einzelnen Dingen bey. Dann den übrigen, die damit Aehnlichkeit haben. Im Anfange wird jede Mannsperson für ein Kind ein Bruder seyn, dem man eine andre unter diesem Namen gezeigt hat; weil es den Namen Bruder, gerade so, wie das Wort: Schaf,

oder Pferd, lernet. So muß es auch den Erfindern der Sprachen gegangen seyn, von denen man nicht vermuthen darf, daß sie, wie Philosophen, erst die abstrakten Begriffe gebildet, und dann die Worte dazu erfunden haben. Gerade umgekehrt. Die Worte waren vorhanden. Lange nachher untersuchte erst der Philosoph, warum man ein Wort nicht für ein Ding allein gelassen habe. Die Ursache zeigte sich bald in der Aehnlichkeit dieser mehreren Dinge, und die Entwickelung der Stücke zu dieser Aehnlichkeit gab ihm den abstrakten und deutlichen Begriff. Daher denket freylich der große Haufen den abgezogenen Begriff immer in einem einzelnen darunter gehörigen Dinge; aber es ist falsch, wie Lord Bolingbroke meynet, daß wir einen solchen Begriff anders gar nicht denken können. Jenes ist das Verfahren derer, die immer im Gängelwagen der untern Seelenkräfte laufen, und noch nicht zur Deutlichkeit erstarket sind. Man muß hingegen auch eingestehen, daß selbst die Gelehrten oft, wie Agesilaus mit seinen Kindern, über dem nehmlichen Spiele ertappt werden. Daraus folget nun, daß die Kinder durch die Worte bloß in den Stand gesezt werden, die sinnlichen Gegenstände unwandelbarer zu fassen, und dieselben zum wiederhohlten Ansehen, wenn sie abwe-

abwesend sind, sich zu verschaffen. Der inzwischen erworbene Gebrauch ihrer Gliedmaßen leistet ihnen auch hiebey gute Dienste, und sie lernen nach und nach, die Dinge von mehrern Seiten betrachten.

Ihre ganze Kenntniß aber bleibet noch immer eine Kenntniß der Phänomene; und es fällt ihnen gar nicht bey, an innere oder verborgene Eigenschaften der Dinge zu denken. Wie wäre auch dieses möglich? Da unser Wissen von den Sinnen seinen Anfang nimmt, und alle Begriffe, durch was für Künste sie auch nachher verfertigt worden, sich in sinnliche zuletzt vereinfachen lassen: so müssen sie auch im Anfange, besonders weil die Worte darinn nichts ändern, durch Phänomene erreget werden, und die Natur der sinnlichen Begriffe an sich haben. Diese Natur aber? — besteht unstreitig darinn, daß sie, vermittelst der im Gehirne verursachten Bewegung, die in einiger Zeit vergehet, stückweise ausser einander zu liegen scheinen. Dadurch wird die Seele des Menschen gewöhnt, alle ihre ersten, und auch oft die folgenden Begriffe in einem solchen Raume auszubreiten, um sich die nöthige Muße zur wollüstigen Betastung des angenehmen Gegenstandes zu verschaffen. Die Einbildungskraft, welche uns in

 den

den frühesten Jahren schon zu Gebote stehet, und gleichsam die Versicherung der vergangenen Existenz mit sich führet, bringt uns von dieser Gewohnheit nicht im geringsten ab. Auch sie erregt die nehmlichen Bewegungen im Gehirne, setzt die Begriffe in den Raum, und theilweise aus einander, fasset nur die Oberfläche des Gegenstandes, und breitet das Wahrgenommene auf derselben aus, hebt gleichsam aus den Tiefen hervor, ohne sich in sie hinabzulassen.

§. 16 Das Gedächtniß erweiset ihr die nehmlichen Dienste zur Gewißheit, wie der Sinnenkraft. Es zeigt das übereinstimmende Gefühl des vormals Empfundenen, und jetzt wieder Vorgebrachten; oder vielmehr es zeigt sich hier vollständig. Von ihm erhalten wir die Gewißheit unserer Einbildungen. Ohne dasselbe würden wir keine Einbildung für wahr halten. Es ist hier noch gar nicht die Rede von der wissenschaftlichen Wahrheit, worauf ich erst im zweyten Abschnitte komme.

Wäre man neugierig genug, unsere Gewißheit bey den Sinnenbildern und Einbildungsformen gegen einander zu halten: so dürfte man nur auf die Träume

Träume Achtung geben. Während derselben scheint uns alles wahr, weil das Gedächtniß die Uebereinstimmung jedes einzelnen Stückes vom Bilde mit einer ehemaligen Empfindung darstellet. Wenn wir wach geworden sind, finden wir das Ganze unwahr: weil die Ausdehnung und Folge des Bildes im Traume mit der Ausdehnung, die wir jetzt wachend empfinden, nicht übereinstimmet. Diese Empfindung fand im Schlafe nicht statt, weil durch ihn die Eindrücke von aussen durch die Sinne gehemmet werden.

Es erhellet also ganz offenbar, daß der Grund zur bewusstgewordenen Wahrheit bey dem Anfange unserer Kenntnisse, in dem Gefühle der Eintracht zwoer Vorstellungen liege; diese mögen nun entweder auf ein Ding gehen, das seine Gegenwart zu zweyen oder mehreren malen äussert; oder sie mögen, die eine von aussen, die andre von innen, gekommen seyn. Diese Eintracht nun wahrzunehmen — geht auf doppelte Weise an. Entweder durch die Ueberschauung des Ganzen auf einmal, oder die stückweise Betrachtung desselben nach seinen ausgebreiteten Theilen. Beides heisst das Anschauen mit einem oft sehr uneigentlichen Ausdruck. So viel aber

ist doch nun sicher, daß unsre erste Gewißheit auf diesem Anschauen beruhe. Es muß sich unten zeigen, wie weit das deutliche Anschauen von diesem jetzt genannten verschieden sey.

Wenn wir nie vergessen, daß unsere ganze Erkenntniß menschlich ist: so wird uns der Satz bald einleuchten, daß alles, wie weit es auch abstrahirt worden, die Spuren seines sinnlichen Ursprunges an sich behalte, und sich endlich wieder auf den sinnlichen Gegenstand auflöse. Der Unterschied ist nur dieser: Einiges finde sich würklich auf demselben ausgebreitet; wie alles, was zu seiner Ausdehnung gehöret. Einiges erscheint nur, und liegt in den uns unbekannten Kräften. Auch die letzteren breiteten wir gar zu gern auf die nehmliche Art aus, ob es gleich nicht angeht. Ich nenne dieses den Hang der Seele zur ausgedehnten Anschauung. Wir werden sehen, was für Schwierigkeit es ihr macht, wenn sie diesem Hange nicht folgen kann.

Noch eine Anmerkung, und ich schliesse diesen Abschnitt. — Es liegt allerdings bey diesem Verfahren der Seele in Absicht auf ihre ersten Kenntnisse etwas zum Grunde, das der Philosoph entdecket,

cket, mit Worten ausdrückt, in einen Grundsatz bringt, und nicht weiter beweiset. Warum? weil es nichts weiter als eine Beobachtung über die äusserste Gränze unsers Wissens ist, und also keinen Beweis mehr nöthig hat. Man sieht wohl, daß ich von dem Satze des Widerspruchs reden will. Denn ist er wohl was anders, als die Beobachtung, „daß unsere „Seele eine jetzt vorhandene Vorstellung nicht zu eben „der Zeit nicht haben könne“ in Worte gebracht? Die Empfindung von dieser Vorstellung, die sie sich selbst nicht abstreiten kann, verschafft ihr die äusserste Gewißheit; und man hat nur nachher das, was erst auf die Empfindung von den Begriffen ging, auf die Dinge selbst angewendet. — Benachbarte Ideen laden mich ein, auch ihrer an diesem Orte zu erwähnen. Es sey drum; sie sollen mich nicht zu weit aus dem Wege führen. Wenn Dinge, die bloß zur Ausdehnung gehören, oder die ganz offenbar, ohne was im Rückhalte zu haben, auf derselben ausgebreitet liegen, sich unsern Augen darstellen: so bedürfen wir zur Grundlage unserer Gewißheit nur des Satzes, der den Widerspruch verwirft. Aber, wenn wir als Philosophen auf Erscheinungen kommen, die von etwas Verborgenem her rühren scheinen: so wird unsere Neugier rege, und wir drücken diese

diese Neugier, um sie vernünftig zu machen, durch den Satz des zureichenden Grundes aus, der also freylich der Leitfaden für den Philosophen ist, und der Grund zu den Schlüssen, die er ferner anstellt. Der Forscher der Ursachen kann ihn also seinen Grundsatz nennen, der ihm zwar nichts entdecket, aber wohl zu Entdeckungen ihn aufgemuntert. Daher ist es richtig, daß Alles seinen zureichenden Grund habe, weil eine Erscheinung nicht auf etwas Verborgenes sich beziehen, und nicht beziehen kann. Allein es ist nicht immer nöthig, daß wir auf dieses Verborgene zurückdenken, und unsere Neugier erregen. Dieß gehört für die Betrachtung der Qualitäten. Sollte man nicht dadurch den langwierigen Streit über die Brauchbarkeit des Satzes vom zureichenden Grunde heben; aus dem sich die Söhne der Geometrie so wenig machen, weil sie ihn so wenig nöthig haben, und den die Kinder der Philosophie so hoch erheben, weil er würklich ihr Anführer, aber gewiß nicht ihr Lehrer ist?

Ich bin nun am Rande der wissenschaftlichen Erkenntniß; und nach dem ersten Schritte, den ich darin wage, genöthiget, mit starker Hand anzufassen, um mich auf einem dornichten

nichten Wege, durch Hülfe angrenzender Ideen und Worte in die Höhe zu heben. Ohne vorgefasstes Sostem, ohne Gelehrsamkeit, ohne Buch, überlasse ich mich meinem eigenen Nachdenken. Sinke ich, zu ohnmächtig, mich auf dem einzigen wahren Pfade zu erhalten: so bleibt mir doch die Hofnung, daß ich inzwischen auf einige neue Wege werde gekommen seyn, die weniger bekannte Aussichten eröfnen. Auch im zweyten Abschnitte werde ich mich erst mit einigen Beobachtungen versehen, um daraus die Kennzeichen zur möglichen Ueberführung in den Wissenschaften abzusondern. Mein fernerer Gang soll sich nach und nach entdecken.

Zweyter Abschnitt.

Von der erlangbaren Gewißheit in den theoretischen Wissenschaften.

Die Menschen scheinen zwischen Kennen und Wissen zeitig genug einen Unterschied gemacht zu haben, wenn er ihnen auch nicht immer deutlich geworden. Die Auflösung des letzteren Begriffes wird uns mehr nützen, als die Schulerklärung der Wissenschaft, die man, nach der sogenannten mathematischen Methode, bey jeder Disciplin vor-

vorauszuschicken pflegt, damit man ja nicht erst noch untersuche, wie weit die Uebersährung dabey statt finde. Kunst, Wissen, und Wissenschaft waren, dem Ansehen nach, zuerst gleichbedeutende Ausdrücke, und bezeichneten die Sammlung mehrerer Gedanken über eine Sache, wodurch an den sinnlichen Gegenständen mehr als beym ersten Anblicke entdecket, und zugleich der Gebrauch derselben bekannt gemacht wurde. Der Gebrauch, sagte ich? Welche Oefnung zu Aussichten in das menschliche Wissen, davon man die Grenzen gar nicht erblicket! Wir werden plötzlich in die verwirrtesten Gänge desselben versezet.

— facilis descensus —
Sed revocare gradum —:

Es mag schwer seyn. Ich habe den Schritt gewagt.

Dieser Gebrauch nun, oder eigentlicher, diese Anschickung zum Gebrauche, setzt allerdings Beobachtungen voraus, die man an den sinnlichen Objekten muß angestellet haben. Worauf diese Beobachtungen gehen, ist die erste Frage; auf Veränderungen, die Antwort. Ganz gut. Aber was nennt man so? — Bey der wiederhohlten Vorstellung eines ausgedehnten Objekts, zeigten sich die Bilder desselben

ben nicht immer ganz einerley; ohne doch den Gedanken bey uns zu veranlassen, daß diese Bilder von zweyerley Objekten herkämen. Sonderbar genug. Woher mogte dieß wohl rühren? Schwere Frage; aber so nüzlich als schwer. Vor der Hand antwortete man darauf, daß dieses von der Kraft herrühre, welche auf einen und eben denselben Gegenstand gewürket. Man wird sich vielleicht wundern, daß die Neugier sich durch eine solche Antwort stillen lassen; aber man muß bedenken, daß man mehr auf den Gebrauch, als auf die Theorie gesehen. Weil das Objekt selbst, das durch seine Kraft die Veränderung sollte gewürkt haben, gewiesen wurde, und man jenes nur in die nehmliche Lage bringen durfte, um diese zu erlangen: so war man mit dem Worte Kraft zufrieden, ohne weiter nachzudenken, was es denn eigentlich in unserer Kenntniß werde. Uns ist hier an dieser Entwickelung gelegen, weil sich daraus ergeben muß, wie es auch mit der Gewißheit bey unserm Wissen anfänglich beschaffen gewesen.

Ehe noch der metaphysische oder deutliche Begriff der Kraft angegeben worden, war das Anschauen derselben einzig und allein in der Würkung.

Es

Es soll sich bald finden, ob dieses Anschauen nachher verändert worden. Erst müssen wir uns noch bey den Arten der wahrgenommenen Veränderungen, die auf diesen Begriff leiten konnten, verweilen. Ihrer zwo, dünkt mich, giebt es. Die eine Art betrift blos die Ausdehnung; die andre Art bringt an derselben etwas zum Vorschein. Mathematisch, die ersten; physisch, die andern. Weil man jene nur zu bestimmen brauchte, ohne sich um die Beschaffenheit, blos um den Grad, der Kraft zu bekümmern; der Grad sich aber an der Ausdehnung zeigte: so fanden sich dazu bald festgesetzte Regeln. Bey den physischen waren die Ursachen solcher Erscheinungen erst durch Versuche auszufinden; und man kriegte diese nicht zu sehen, ohne jener Entdekung. Daher konnten Geometrie und Physik unmöglich mit gleichen Schritten fortgehen. Dem sey nun, wie ihm wolle: unsre Gewißheit dabey beruhte auf dem Anschauen gleicher Würkungen. Und man darf eben nicht denken, als ob es eines weitläuftigen Schlusses bedurft hätte. Einerley Würkungen = einerley Kräften, heißt eben so viel, als $2+2=4$. Es sind bloß synonyme Ausdrücke; davon der letztere den Vorzug hat, das er mich auf die Gegenstände leitet, darinn diese Kraft anzutreffen ist:

ist: da hingegen der erstere mich bey dem Vorwurfe verweilen heisst, daran sich die Würkung geäussert. Daraus erhellet, warum der Mathematiker einen Ausdruck gänzlich für den andern setzen kann, weil er sich nehmlich bloß bey dem Objekte der Würkung aufhält; der Philosoph aber oft den Ausdruck der Kraft vorziehet, weil er nehmlich dadurch das Objekt der Kraft aufzujagen hoffet. Das Anschauen ist bey beiden einerley; denn die Erklärung der Kraft ändert darinn nichts. Der Schluß aber: dieses oder jenes Subjekt enthält die Kraft, beruhet auf einer Wahrscheinlichkeit, die jezt nicht zu unserer Untersuchung gehöret.

Man muß nicht denken, daß ich den Satz: die Erklärung der Kraft ändere nichts an ihrem Anschauen, erbetteln wolle; wenn ich näher an die Metaphysik komme, soll sich sein Beweis finden. Bey dem rohen Wissen, davon jezt die Rede ist, wird ihn jeder mir eingestehen.

Ein viel wichtigerer Umstand zeigt sich hier, ohne den wir die Betrachtung der Kraft nicht schliessen können. Was denkt man wohl im Anfange von den Kräften der Geister? Ich bediene mich des

Wortes blos der Kürze wegen, weil es sonst in meiner Methode noch nicht vorkommen sollte. Einige Dinge nehmlich, und ich bitte mir hier aufmerksam zu folgen, verändern sich durch andre, weil ein Dritter spricht; oder auch, wir erlangen jetzt gewisse Vorstellungen, die wir nicht würden von uns selbst nun überkommen haben: weil sie ein Anderer vermittelst einiger Zeichen uns mittheilet. Dergleichen Erscheinungen oder Erfolge schreiben wir einer besondern Kraft oder einer denkenden Kraft zu; um so eher, da wir an uns selbst gleiches wahrnehmen, und es, so zu sagen, im Stande sind, nachzumachen. Von dieser Bemerkung, an deren Richtigkeit wohl nichts auszusetzen ist, und die auch unser erstes Wissen von einem denkenden Wesen mir wenigstens zu erschöpfen scheint, ziehe ich nun den Nutzen, daß ich zeigen kann: auch von diesen Kräften beruhe unsre erste Gewißheit auf dem Anschauen der Würkungen, die sich uns darstellen. Und dieß zwar nicht gleich so abstrackt, als man wohl denken möchte, sondern noch sehr sinnlich. Denn in dem ersten Falle, wenn etwas würklich wird, weil ein Dritter spricht, und ein Andrer Kraft anwendet, lernen wir, so zu sagen, die körperliche und die geistige Kraft an dem vorgebrachten Objekte kennen; in dem andern

andern Falle, wenn wir Vorstellungen erhalten, weil sie ein Anderer durch Zeichen uns mittheilt, erblicken wir die Kraft durch die Dinge selbst, deren Vorstellungen wir erlangen, und durch das Mannichfaltige, was uns diese an jenen auswickeln. Ich sage nicht, daß Dieses unser Wissen von den geistigen Kräften schon ganz in sich schliesse; sondern, daß es der Anfang davon sey. Und in Wahrheit, man stellt es sich irrig vor, daß unsre Betrachtungen auf uns selbst am ersten gehen. Wir sind vorher fast immer ausser uns beschäftigt; so wie man erst andre Objekte sieht, ehe man sich selbst im Spiegel beschauet. Ja alsdenn auch würde der Mensch sich nicht erkennen: wenn nicht die Abwesenheit anderer Dinge, oder die Versicherung eines Beystehenden ihn belehrte, daß es sein eigenes Bild wäre. Das nehmliche mit der Seele. Sie giebt auf die Aeusserung ihrer Kraft an sich selbst sehr späte, und, durch andre dazu aufgemuntert, oder in einer gänzlichen Einsamkeit und Ruhe, Achtung. Es dürfte etwa mit einem blind und taub Gebohrnen anders seyn; allein, weil ich, Gottlob! keins von beiden bin: so kann ich nicht davon urtheilen.

Nun sind wir zubereitet genug, um weiter zu gehen. Was ferner zu unserm Wissen

 hinzu

hinzu kömmt, besteht in der Sammlung und Festsetzung der erhaltenen Begriffe, in der Verbindung einiger darunter, worauf wir entweder durch den Hauptbegriff selbst geleitet werden, und in der Unterschiebung andrer zu solchen Verbindungen, weil diese schon unter einem allgemeinern Begriffe mit gedacht worden. Folglich, und dieß muß man nicht aus den Augen lassen, erheben wir uns bey aller Deutlichkeit in den Wissenschaften von der Grundlage der ersten klaren Begriffe, die wir nur gesammelt; und in diese Klarheit löset sich am Ende alle Deutlichkeit bey uns Menschen auf. Bey allen Urtheilen, dabey der eine Begriff die Erscheinung einer Kraft anzeiget, liegt das Anschauen dieser Kraft in ihrer sinnlichen Würkung zum Grunde der Gewißheit; und bey den Schlüssen wiederhohlt sich das, was von den Begriffen und Urtheilen angemerkt worden.

Daher setze ich nun feste: die äusserste Gewißheit in den Wissenschaften, und die sichre und dauerhafte Ueberführung, welche sich darauf gründet, hänget ab 1) von dem Gegenstande, auf den die Betrachtungen gehen; 2) von den Begriffen, welche über diesen Gegenstand gebildet werden; 3) von den

den Verbindungen, die man zwischen ihnen anzugeben hat, und den Zeichen derselben. Wenn ich zeige, daß bey den mathematischen Wahrheiten, diese drey Stücke in so hohem Grade, als man nur wünschen kann, Statt finden; nicht so bey den eigentlich metaphysischen: so ist ein Theil der Frage entschieden; der andre Theil bleibt für den dritten Abschnitt.

Vorher noch ein Wort von der Ueberführung, die ich von der Ueberzeugung, wie schon gesagt, unterscheide. Diese Ueberführung bestehet, meinem Erachten nach, in der Anschauung einer Wahrheit, die sich nicht auf unsern Zustand beziehet, deren Anschauung aber auf klare ausser einander liegende Merkmahle kann hinausgeführt werden. Man vermuthet nun wohl, daß ich die Ueberzeugung in dem Anschauen solcher Wahrheiten setze, die sich auf unsern Zustand beziehen; das heisst mit andern Worten: in der deutlichen oder undeutlichen Vorstellung eines Systems von wahren Verhältnissen. Sind wir nicht immer von der Schönheit oder Häßlichkeit überzeuget? Dieß wird auch von der Vollkommenheit wahr seyn. Von allen andern Wahrheiten bedarf es nur der Ueberführung. Ich sollte den-

denken, daß mir auch der Sprachgebrauch hier zu statten käme; und wenn man Exempel sammeln wollte, würde man es vielleicht finden. Ich wenigstens denke immer großen Nutzen aus diesem Unterschiede zu ziehen. Und dadurch habe ich auch schon genug gesagt, um das noch Uebrige von meinem ganzen Plane errathen zu lassen. Den moralischen Wahrheiten werde ich die Ueberzeugung zueignen; und dadurch zugleich erklären, warum diese Ueberzeugung sich so oft ändert, da hingegen die Ueberführung einmal wie das andre bleibt. Ich will es nicht läugnen, daß mir diese ganze Gegend helle zu werden scheint, und mir eben dadurch die Hofnung des richtigen Weges verschaffet.

Zur Ueberführung bey den geometrischen oder mathematischen Wahrheiten dienet

1. Der Gegenstand, womit sie sich beschäftigen. Die Ausdehnung, oder dasjenige, was sich theilweise neben einander mit Aehnlichkeit vorstellen lässt, macht diesen Gegenstand aus, und unterwirft sich dem Anschauen in voller Klarheit. Weil also davon alle Begriffe abgezogen, alle darüber gemacht, alle daraus zusammengesetzt werden: so ist offenbar, daß sich am Ende alles auf die zur Ueberführung

führung nöthige Klarheit zurückführen lasse. Dieß ist schon an und für sich sehr erheblich; weil die Gränzen, wo der Verstand stille steht, wenn diese noch mit Lichte erhellet sind, dieses Licht auch um sich verbreiten, und allen übrigen Begriffen, welche die Seele selbst schaffet, zukommen lassen. Aber es ist noch ein andrer Vortheil bey diesem Gegenstande der Geometrie. Wir haben mit Erscheinungen von Kräften nichts zu thun; nichts also, was verborgen wäre, durch Sprünge zum Vorschein käme, und eben so wieder verschwände; alles einförmig, ohne Lücken. Wenn je das Wort Kraft vorkäme: so würde es bloß als ein synonymer Ausdruck von Würkung angenommen. Was auch von Veränderungen an diesem Gegenstande vorgehet, ist entweder im Abnehmen, oder im Anwachsen, oder im Wechsel der Lage oder in der Beugung enthalten; und durch keines von allen wird dem Auge die Entfaltung der letzten Theile oder die nöthige Klarheit entzogen. Ich will noch einen Vorzug hinzusetzen. Weil alle Glieder der bey diesem Objekt vorkommenden Proporzionen sich bestimmen lassen, ohne daß dabey unser Urtheil über ihren Beytrag zu unserer Vollkommenheit nöthig ist: so kann auch hierin niemals ein Zweifel entstehen; noch weniger die Seele in einen Tumult gesetzt wer-

werden, darinn es ihr unmöglich fällt, die Uebereinstimmung richtig anzugeben. Diese Vorzüge des geometrischen Objekts sind so handgreiflich, daß ich mich schämen müsste, länger dabey zu verweilen.

II. Bey den Begriffen, welche sich über dieses geometrische Objekt bilden lassen, müssen wir uns länger aufhalten; weil man immer geglaubt hat, daß durch Erklärungen der Grund zur Ueberführung allenthalben gelegt werde. Es wird sich zeigen, wie vergeblich oft man dieses erwarte. — Jeder Begriff wird deutlich, wenn ich seine Merkmahle von einander unterscheiden kann; und ich bemerke dreyerley Verfahren dabey. Entweder nehme ich ein einzelnes Ding vor mir, und betrachte das Mannigfaltige an ihm eins nach dem andern, ohne zu wissen, ob noch ein dergleichen Ding vorhanden sey, ich müsste es denn damit oder mit einem andern zusammensetzen wollen; oder ich bin von der Existenz mehrerer solcher Dinge schon versichert, und merke mir ihre gemeinschaftliche Kennzeichen, damit ich einen ganzen Haufen davon unter einem einzigen Namen möge fassen können; oder endlich, ich schneide in der Betrachtung eines Dinges einige an ihm befindliche Stücke weg, und bemerke, was ich mir von dem Uebrig-

Uebriggelassenen denke. Bey allen diesen drey Arten kömmt es auf die letzte Klarheit der Merkmahle an, wenn der deutliche Begriff zum Anschauen soll gebracht werden. Weil diese letzte Klarheit kein Auseinandersetzen mehr zulässt (sonst wäre sie nicht die letzte); so müssen nothwendig alle Merkmahle so liegen, und so beschaffen seyn, daß sie gleich vor sich selbst zu erkennen seyen. Wir dürfen nur die Hauptbegriffe der Geometrie übersehen, um das Angeführte an ihnen zu finden. Von allen drey Arten der Deutlichkeit werden sich einige zeigen.

Vermittelst des Abschneidens kommen wir auf die Begriffe der Fläche, der Linie und des Punktes. Und wie denn? Bey dem geometrischen Körper (und dieß ist überhaupt eigentlich die Ausdehnung, die sich unsern Sinnen zuerst darstellet) werden wir durch die Natur jeder endlichen Sache auf den Begriff der Gränze geleitet; und dieser Begriff wird anschauend, indem ich mir am ausgedehnten Körper, nach Abschneidung des übrigen, nur das vorstelle, was wir die Oberfläche nennen. Gleichergestalt verfahre ich mit dem anschauenden Gedanken der Gränze bey der Fläche, oder der Linie; und der Gränze bey der Linie, oder des Punktes. In jedem

ben: so hat man den Begriff des Parallelen. — Wir müssen hier noch einen Augenblick inne halten, um auf die Zeugung des ersten zusammengesetzten Begriffes Achtung zu geben. Seine beiden wesentlichen Stücke sind: Linie und Lage. Beide sind klar, und haben nicht nöthig, weiter aufgelöst zu werden; beider Klarheit ist auch so beschaffen, daß sie das Anschauen gewähret; und da ihre Vereinigung in keinen Widerspruch fällt, auch ausserdem, daß sie ein Phänomen ist, nichts im Rückhalte lässt: so wird sie gleichfalls anschaubar. Man gehe nun weiter in der Zusammensetzung, und nehme nur noch eine Linie dazu. Dadurch erhält man entweder die Wiederholung eines der erstern Begriffe; oder man bekömmt einen ganz neuen, der unter dem Namen der △ Figur so bekannt ist. An diesem ist das Wesentliche: daß er den Begriff des Winkels dreymahl in sich schliesst, des Parallelismus seinen aber gänzlich entfernet. Die Zusammensetzung selbst geschieht im Anschauen, und die einzelnen Merkmahle haben alle aus dem vorhergehenden schon ihre Klarheit.

Nun ist noch die dritte Art der Deutlichkeit übrig: die Sammlung und Erzählung gemeinschaftlicher Merkmahle. Diese kann nun leicht ange-

angestellt werden, nachdem man auf die beiden erstern Weisen sich Deutlichkeit verschaft hat. Das Allgemeinere zeigt sich bald nach seinen Merkmahlen, die sich doch nie vom Anschauen entfernen, sondern in den ersten einzelnen Dingen mit voller Klarheit angetroffen werden. Dieser Vorzug bey solchen Begriffen, sie in ihrer Allgemeinheit anschauend zu erkennen, weil sie sich auf eine ursprüngliche einfache Klarheit zurückbringen lassen: giebt der Geometrie und ihren Begriffen die Beständigkeit und die Ueberführung.

Weil ich mir schmeichle, die Zeugungsarten der deutlichen Begriffe in der Geometrie auf eine sehr genaue und eben deswegen vielleicht ziemlich neue Art angegeben zu haben: so kann ich mir versprechen, in dem Folgenden desto leichter fortzukommen; und eben daher auch der Mühe mich überheben, diese Zusammensetzung weiter zu verfolgen. Denn die neuen Kompositionen aus der Figur des Dreyecks, die Bestimmung der Winkel, die Erklärung des Zirkels und der darin befindlichen geraden Linien, lassen sich von selbst nach meinem Entwurf erläutern, und werden ihre innwohnende Ueberführung darlegen. Mit eben dem Rechte kann ich auch die Begriffe bey den

den geometrischen Körpern überspringen. Da der Seele einmal das Einfachere bekannt ist, und die Zeugungsart die nehmliche bleibt: so kann die grössere Zusammensetzung nichts Geheimnisvolles haben. Etwas von der Art scheint aber doch in den Begriffen der wachsenden und abnehmenden Grösse zu liegen, und man hat eben die Schwierigkeiten gefunden, die die Vorstellung vom mathematischen Punkte verursachet hat; — aus dem nehmlichen Grunde, weil man immer Existenz suchte, wo der Gedanke daran gar nicht vorkommen sollte. Diese Leute, könnte der Geometer ausrufen, glauben immer, daß meine Begriffe von dieser Welt sind; alle Dinge, die ich nenne, sollen Kräfte haben, und existiren. — Unterdessen liegt doch noch eine Verwirrung zum Grunde, die ich durch eine kurze Betrachtung zu heben suchen will. Wir haben gesagt, daß die Linie einen klaren Begriff gebe; wir müssen sie also unterscheiden können von andern; ja noch mehr, wir müssen sie von ihres gleichen manchmal absondern. Dieß geht nicht anders an, als indem wir die Theile derselben auf eine besondre Art bemerken, und auf uns selbst bey dieser Bemerkung Acht haben; das heisst, indem wir zählen. Dieß ist, wenn man will, noch eine Deutlichkeit, die durch unsern Verstand zuletzt an

an der Sache angebracht wird. Aber jedes einzelne Stück, das die Einheit ausmacht, kann kleiner und kleiner werden. Newton, der wohl wußte, daß in der Geometrie alles auf dem äussersten Anschauen beruhe, brachte uns zu dieser Intuizion durch die Vorstellung eines Fortfliessens der Linie nach immer kleinern Augenblicken der Zeit, darinn es vorginge. Wenn ich also das Zählen erst alsdann anbringe, oder, wenn ich mit einer Einheit anfange, daran sich keine Abnahme mehr denken lässt: so erhalte ich den Begriff des Unendlichkleinen im Anschauen, ohne an Kraft, ohne an Existenz zu denken. Das Unendlichkleine in Verhältnissen muß sich nachher weiter erklären. Wer sich hier in metaphysischen Begriffen von Theilen, und Abschneiden u. s. w. verwirret, leidet durch seine eigene Schuld.

III. Die Verbindungen zwischen den Begriffen über die Größe, und die Zeichen, womit sie angedeutet werden, verschaffen endlich ihre letzten und wichtigsten Vortheile. Sie machen gleichsam ihren unauslöschlichen Charakter aus, auf ihrem Haupte, der sich nicht zugleich mit ihrem Gewande erborgen lässt. Dieß zeigt nur ihre Einfalt und gerades Wesen an; aber das letztere besteht nicht in jenem, sondern in den

den Verbindungen, oder um es logisch zu sagen, in ihren Urtheilen. Man muß zwo Arten derselben sorgfältig unterscheiden: die eine Art geht auf die Beschaffenheit der Größen an und für und unter sich; die andre Art auf die Beziehungen, welche sie annehmen.

2 Arten u. Fehler

Die erste Art — begreift, um es ohne Umschweife heraus zu sagen, die positiven und negativen Größen, und die Zeichen für dieselben: +, —. Man kann es nicht genug wiederhohlen, daß diese Zeichen keinesweges Zeichen der Addizion und Subtrakzion seyen. Diese Operazionen gehören zur zwoten Art, nehmlich zu den Beziehungen einer Größe auf die andre; und haben gar kein eigenthümliches Zeichen, brauchen auch keines, wie sich aus dem Begriffe der Subtrakzion zeigen soll, den ich in der Note auseinander setzen will, um hier den Faden nicht entzwey zu reissen *).

Diese

*) Die Subtrakzion ist die Methode: auszufinden, warum zwo Größen ungleich seyen. Man merke, daß eine Größe, sobald sie anschauend wird, ihre Bestimmung der Lage, folglich ihre positive oder negative Beschaffenheit habe. Es sey also —A nicht gleich

Diese positiven und negativen Grössen sind eigentlich nichts anders, als die Beschaffenheit einer Grösse, die für sie aus ihrer Lage erwächst. Diese Lage muß der Seele gleichsam angeben: ob sich die Operazion, neue Begriffe durch die Wiederholung zu machen, aybringen lässt. Die Bemerkung der Lage ist das Mittel, die einzige übrige Verwirrung, die noch vorfallen könnte, wegzuschaffen. Denn Linien, die auch ihren kleinen Theilen nach zur arithmetischen letzten Deutlichkeit gebracht sind, werden doch noch mit einander verwechselt: wenn man ihre Lage gegen einander nicht bestimmet. Wenn aber diese bestimmt ist, und es sollen Grössen oder Begriffe davon durch die

gleich dem — B. Ich merke, daß wenn —A auf die andre Seite ebenfalls zu stehen, das —B aber wegkäme: so würde allerdings —A = —B + B —A. Durch die positive Grösse B wird die negative zerstört. B — A ist also die Ursache der Ungleichheit zwischen — A und — B. Es erhellet daraus: einmal, daß die Zeichen + — zum Grunde bey allen Operazionen schon liegen, und abwechselnd bey einer jeden vorkommen; hernach auch, daß die Regeln für die Umkehrung der Zeichen nur eine Anmerkung sind, die aus der allgemeinen Auflösung genommen ist.

die Wiederholung gebildet werden: so fügen sich diejenigen, die zu einerley Lage gehören, zusammen; weil ich sie wiederhohlen kann, ohne etwas besonders dabey, ausser dem Zählen, merken zu müssen (was eben zum Zählen erfordert wird). Weil aber manchmal ein zusammengesetzter Begriff aus Linien von verschiedenen Lagen zu fassen ist, wo immer ein Stück der Einen Lage den Anwachs der andern im Zusammenzählen hindert, oder beide Lagen gleichviele Stücke im Zusammenzählen oder in der Wiederhohlung geben: so sagt man alsdann, daß sich dergleichen Grössen zerstören, oder aufheben, oder auch wohl gar subtrahiren. Man merke aber, daß es eigentlich die Subtrakzion im Verstande, während der Bildung einer komplexen Grösse aus verschiedenen Lagen sey; keinesweges aber die in der Note beschriebene Subtrakzion.

Ich habe bey der Entwickelung dieser Vorstellungen schon angemerkt: was für Vortheile zur Klarheit und zum Anschauen wir davon ziehen; indem sie, daß ich es noch einmal sage, auch die letzte Verwirrung, die noch vorfallen könnte, heben. Hier will ich noch hinzusetzen: daß 1) bey der Cartesischen Methode über die krummen Linien, die Begriffe

griffe der Abcissen und Ordinaten das Mangelhafte an diesen beiden Begriffen des Positiven und Negativen ersetzen, weil man eigentlich viererley zum Unterscheiden brauchte; 2) die Zeichen eine Bequemlichkeit mit sich führen, die ihnen beynahe durch irrende Metaphysiker wäre entzogen worden. Es ist schändlich, was für Ideen diese Leute damit verknüpft haben, andre zu gleichem Fehler beredend. Man könnte hier sagen, daß dem Metaphysiker alles metaphysisch, — oder was oft einerley ist, deutlich ohne Klarheit werde, durch das traurige Geschäft, das Anschauen weg zu definiren.

Ich komme nun zur zwoten Gattung, darunter die Beziehungen der Grössen gegen einander stehen; und dieser Beziehungen denke ich vier angeben zu können. 1) Die Gleichheit; 2) das Verhältniß ungleicher Glieder; 3) die Zusammensetzung aus Gleichheit und Verhältnissen, oder die Analogie, auch Aehnlichkeit; 4) die Wiederholung einerley Verhältnisses: und dieses Alles bey Grössen sowohl von einerley als von verschiedenen Lagen, folglich auch bey komplexen Grössen. Jede dieser Beziehungen hat, wie bekannt, ihre Zeichen. Diese Zeichen haben viele Vortheile: wegen der Kürze im Ausdruck,

 und

und weil sie die symbolische Erkenntniß, folglich sich selbst, entweder wo es nöthig ist, unterdrücken, oder so sicher machen, daß man mit ihnen mechanisch verfahren kann, ohne sich durch das einzelne und gleichsam zerrissene Anschauen aufhalten zu lassen. Aber diese Zeichen würden diese Vorzüge nicht besitzen, wenn nicht die Beziehungen, welche sie ausdrücken, ihrer Natur nach anschauend wären. Eben so wenig, als Jemand die Vereinigung zwischen Seele und Leib desto leichter erklären würde, weil er die Seele a, und den Leib b nennet.

Ich muß nun dieses Anschauen bey jeder dieser Verbindungen, und die darauf sich steifende Ueberführung darthun.

1) Die Gleichheit zwoer Grössen. Ihr erster anschauender Begriff ist das Decken. Alles was sich decket, ist einander gleich. Synonyme Ausdrücke, wie man leicht siehet. Denn, wenn ich die Gleichheit anschauend machen will: so muß ich sie als eine Bedeckung, als eine Auflegung, als eine Möglichkeit der Unterschiebung betrachten. Man bleibe aber hier ja nicht stehen. Weil ich jedes Anschauen der Grösse durch das Zählen ihrer Theile noch deutlicher mache:

mache: so läßt sich dieses Decken auch in Zahlen angeben, und deckende Grössen müssen sich auch an Zahlen gleich seyn; welches wieder synonym ist. Nun kömmt noch eine Abstrakzion. Weil jeder gezählte Theil den andern deckt; also das Decken bey der Summe der Theile doch heraus kömmt: so ist es nicht nöthig, daß das Decken gleich dem ersten Anblicke der Sinne unterworfen sey; sondern es kömmt bey der Gleichheit überhaupt auf einerley Vielheit der Theile an. Daher lässt sich bey Figuren, die einander in der angenommenen Lage nicht decken, die Gleichheit einsehen, wenn sie zwischen Parallelen gleiche Basen haben, und alle damit parallel gezogene Linien sich gleich sind. Denn auf gleichen geraden Linien, die sich immer decken, muß auch eine gleiche Anzahl von Theilen seyn; und die gleiche Höhe verhindert, daß bey Einer Figur mehr dergleichen Linien als bey der andern gezogen werden, woraus sich also eine gänzliche Gleichheit der sich deckenden Theile ergiebt. Eben dieß lässt sich auf die Körper anwenden; wie auch Segner in seinen Anfangsgründen bey beiden diese Kennzeichen angegeben hat. Ich muß es hier zu meinem wiederhohlten Vergnügen gestehen, daß ich aus dieses vortreflichen Lehrers treuem Unterrichte die erste Nahrung dieser und der

vorhergehenden Ideen genossen; wobey ich höchstens das Verdienst der Selbstverdauung habe.

2) Das Verhältniß ungleicher Grössen. Ich setze mit Vorbedacht das letztere hinzu. Man sagt zwar auch, daß eine Grösse mit sich selbst im Verhältnisse stehe: aber alsdann auch wird sogleich die Vorstellung und das Zeichen der Gleichheit untergeschoben; so daß eigentlich das Verhältniß für ungleiche Grössen zu bleiben scheint. Bey dieser Beziehung der Grössen auf einander, ist es besonders: daß man sie lieber durch Zahlen deutlich macht, als in der Klarheit beruhen lässt. Aber es kömmt bloß daher, weil die Zahlen die einzelnen Theile anschauend machen, und in der unterschiedenen Wiederholung dieser Theile bey zwoen Grössen ihr Verhältniß liegt. Findet man diese Theile nur in Einer von den Einheiten, die sie darstellen, zum Anschauen fähig: so ist es das ganze Verhältniß; und auch in dem Falle, wo man die Einheiten immer kleiner und kleiner nehmen muß, oder bey inkommensurabeln Grössen, nähert man sich dem Anschauen, weil man allezeit einen Ruhepunkt hat, wo das zwar noch unrichtige Verhältniß betrachtet werden kann, aber doch die Verminderung seiner Unrichtigkeit immer hoffen lässt.

3) Die

3) Die Zusammensetzung aus der Gleichheit und aus Verhältnissen; oder die Analogie, auch Aehnlichkeit. Diese wird beständig so gar in ihrer blossen Klarheit anschauend, ja alsdann reizend. Sie ist die Schönheit, wenn sie in einem ganzen Systeme von ihres gleichen einhergeht. Der Instinkt selbst giebt uns den nöthigen Unterricht, dergleichen Proporzionen, oder Analogien, oder Aehnlichkeiten wahrzunehmen. Doch wir können sie auch durch das Zählen deutlich machen, und wenn die Unterschiede, die wir in unserm Verstande bey Wiederhohlung einerley Theile zwoer Grössen wahrgenommen, gleich sind: so stehet die Proporzion da. Es würde überflüssig seyn, die Ueberführung bey dieser Klasse von Beziehungen noch weitläuftiger zu zeigen. Aber ein paar Anmerkungen von verwandtem Inhalte werden hier nicht am unrechten Orte stehen.

Zu der Beziehung der Gleichheit rechne ich die beiden Aufgaben der Addizion und Subtrakzion. Bey der erstern kömmt es darauf an: den kürzesten Ausdruck einer komplexen Grösse zu finden, das heisst, das Resultat von der Wiederholung einer Einheit, nachdem auf die verschiedene Lagen Acht gegeben worden. Bey der Subtrakzion fragt es sich: die

 Grösse

Grösse zu finden, welche die Gleichheit zwischen zwoen gegebenen ausmachen würde.

Zu der Beziehung des Verhältnisses und der Nr. 3. bemerkten Komposizion oder Analogie, gehört die Erfindung des vierten Gliedes einer solchen Analogie; die Einheit mag nun den ersten oder zweiten Platz in der Analogie einnehmen, das heisst, es mag multiplizirt oder dividirt werden sollen; das zweyte oder dritte Glied mögen einerley oder verschieden seyn; welches in dem letztern Falle die Erhöhung zu der Würde des Quadrats verschafft. Alle diese Probleme, sieht man wohl, leiten sich aus diesen Beziehungen der Grössen auf die leichteste Art von der Welt her; und bleiben auch im Anschauen, wenn man die Operazionen nicht von den ersten Begriffen, worauf sie sich gründen, entfernet. Aber freylich so, wie sie gemeiniglich nach den Wolfischen Anfangsgründen vorgetragen werden, wird es unbegreiflich, wie noch einiges Anschauen dabey übrig bleiben sollte.

4) Die Wiederholung des nehmlichen Verhältnisses, oder die Komposizion der Verhältnisse, bey uninomischen sowohl als polynomischen Grössen.

Da

Da dieses sogar durch Linien kann sinnlich und anschauend gemacht werden, so braucht es keines langen Erweises: daß auch diese wiederhohlte Beziehung der Grössen nichts in sich fasse, was nicht seine ursprüngliche Klarheit, nach der Auflösung in das Einfache, bey sich führen sollte. Dagegen wollen wir noch ein Paar hierher gehörige Betrachtungen anführen. Durch diese Komposizion der Verhältnisse gelangen wir zu den Begriffen und Ausdrücken der Dignitäten; und zwar auch zu den polynomischen, wenn wir die Regeln des Verhältnisses bey der sogenannten Multiplikazion gehörig beobachten. Dieses mit dem vorigen zusammengenommen, muß uns nothwendig tiefer in die Natur der Gleichungen leiten; ja gar eine gewisse Uniformität in der Abwechselung der positiven und negativen Zeichen bemerken lassen, wodurch wir das einfache Verhältniß oder die Wurzel der Gleichungen finden. Denn dieß ist das allgemeine Problem der Komposizion der Verhältnisse; so wie bey den vorhergehenden Beziehungen allemal Probleme angebracht waren, die eine sogenannte arithmetische Operazion ausmachten. Die Wissenschaft also: alle diese Arten von Beziehungen durch die bequemsten Zeichen, auch in komplexen Grössen, mit der Auflösung der dabey anzubringenden Aufgaben, auszu-

 drücken;

drücken: wäre, meines Erachtens, die Algebra; die ich von der Arithmetik darinn unterscheide: daß diese die letztere der gedachten Beziehungen nicht in ihrem Umfange betrachtet, die Grössen selbst hingegen mit der letzten Deutlichkeit. Besondere Methoden, wodurch man in den Stand gesetzt wird, geometrische Grössen durch allgemeine Zeichen auszudrücken, und vermittelst der bey Gleichungen entdeckten Regeln, die Aufgaben aufzulösen: machen die geometrische Algebra aus, die dazu entweder lauter endliche oder auch unendliche Verhältnisse braucht. Hieraus erhellet auch: warum man bey Wahrheiten, wo das Anschauen so sehr doch zu Hause gehört, ganz symbolisch eine Zeitlang verfahren könne; ja wohl müsse. Weil nach dem ersten Anschauen Regeln fest gesetzt werden, nach denen man Substitutionen vornehmen kann, ohne der ursprünglichen Gleichheit zu schaden; die Zeichen aber so genau und angemessen mit den bezeichneten Dingen verbunden sind, daß sie nicht nur alle Nebenbedeutungen sorgfältig ausschliessen, sondern auch die Beziehungen selbst ganz bestimmt angeben: so darf das emsige Anschauen mitten in der Arbeit aufhören, und bis ans Ende verspart werden, ohne daß die Seele die heimliche Versicherung der endlich erschienenen Ueberführung verliere.

Da

Da nun diese drey Hauptstücke zur Ueberführung, bey den geometrischen Wahrheiten zum Grunde liegen; Hauptstücke, die wir hoffentlich mit aller nöthigen Weitläufigkeit und Deutlichkeit ausgeführt haben: so dürfen wir nur noch hinzusetzen, daß das Formelle zur Gewißheit bey diesen Wahrheiten so wie bey andern ganz einerley sey. Die Grundsätze zu dem Schliessen: daß ein Hauptbegriff, dem ein Prädikat zukömmt, das nehmliche allen untergeordneten Begriffen mittheile; so wie er auch seine Weigerung, ein solches Prädikat anzunehmen, auf die andern ausdehnet; diese Grundsätze, sage ich, sind freylich allgemein, und tragen allenthalben das ihrige zur Gewißheit bey. Allein hierinn liegt eben der geheime Betrug. Man hat angenommen: daß dieses das einzige Nothwendige sey; und hat nicht bedacht: daß in der Bildung der Begriffe, in der Rückführung ihrer ersten Merkmahle auf die Klarheit und auf das Anschauen, die nur die Natur des Gegenstandes gewähren kann, und in der Anschauung der Verbindungen und Beziehungen, woraus die ersten und festen Urtheile entstehen, der Grund liegen müsse, um diese Regeln der Form im Schliessen anzuwenden. Die jetzt folgende Betrachtung über die metaphysischen Wahrheiten soll dieses klärlich

lich darthun, und diesen langen Abschnitt beschliessen. Ich werde nach den nehmlichen Hauptstücken, die ich zur Ueberführung, wie mich dünkt, mit Recht angesetzt habe, verfahren, und daher wieder drey Abtheilungen machen müssen. Also

I. Der Gegenstand der metaphysischen Wahrheiten. Beschaffenheiten der Dinge, in sofern die Kenntniß derselben zum Grunde einer jeden Theorie über ihren Gebrauch liegen soll, beschäftigen den Metaphysiker. Und diese Beschaffenheiten oder Qualitäten? Man merke: daß wir sie alle nur in ihren Erscheinungen wahrnehmen; sie mögen nun Ursachen davon abgeben, und Kräfte heissen, oder von diesen Erscheinungen abstrahirt worden seyn. Folglich ist dieser Gegenstand für sich selbst keineswegs, sondern nur in den Erscheinungen anschaubar; weil diese den ersten klaren Begriff davon geben, und jeder andre, der darauf gebildet worden, und nachher wieder aufgelöset werden soll, muß auf diese Klarheit können zurück geführt werden. Es ist aber nicht die Grösse dieser Erscheinung, sondern ihre Beschaffenheit, welche doch uns von dem ersten Anschauen zurück in das Verborgene führt, zu beobachten. Daher bleibt auch der metaphysische Gegenstand,

stand, die Qualitäten, nicht zur letzten Anschauung fähig. Man sieht ihn zwar bey individuellen Dingen in den Würkungen oder Erscheinungen; und darüber können wir Gewißheit genug haben: aber das, was wir eigentlich bemerken sollten, bleibt uns verborgen. Wir schliessen allerdings rückwärts: wo eine solche Erscheinung ist, da ist auch eine solche Beschaffenheit. Wir können hierüber Begriffe machen, und müssen sie machen, wie ich nachher gleich zeigen werde; aber man löse die Begriffe auf, wo wird man stehen bleiben? Unstreitig bey dem einfachen Sinnlichen, das sich uns zuerst angeboten hat; und dieß ist nicht die Eigenschaft, sondern die Erscheinung ihrer Grösse nach, die wir jetzt doch nicht unserer Betrachtung, wenigstens nicht vorzüglich, würdigen wollen.

II. Die Begriffe. Man gebe nur Achtung, wie sie gemacht werden. Niemals sind sie am Ende anschauend. Sie stehen nicht auf der Erde, wie die geometrischen, und wachsen, bis sie ihr Haupt in den Wolken verstecken; sondern schweben in der höhern Luft der Abstrakzion ohne sinnliches Fußgestelle. Die Erscheinungen, und Veränderungen leiten uns zwar darauf; aber nur auf folgende Art. Bey solchen

chen Veränderungen merken wir: daß ein Ding, das zwar jetzt eine neue Erscheinung giebt, doch nicht ganz verschieden sey von dem, was es vorher gewesen ist. Unter seinen Beschaffenheiten also giebt es einige, die beständig; andre, die es nicht sind. Dieß ist erst eine Vermuthung, die aber bald zur Gewißheit wird: weil ich sonst die Vorstellung von einerley Ding hätte, das nicht mehr einerley wäre. Von diesen beständigen Beschaffenheiten urtheile ich weiter, daß sie sich aus einander herleiten lassen. Weil ich aber doch nicht in einem Zirkel herumlaufen kann: so werden einige die ersten seyn, und zusammen das Wesen ausmachen; die übrigen unmittelbar davon abhängen, und beständige Eigenschaften heissen. Keiner von diesen Begriffen ist in seiner letzten Klarheit anschauend: sie helfen uns zur Erläuterung und zur Mittheilung der Gedanken; aber sie haben das Ueberführende nicht bey sich, weil sie sich nicht auf die Erscheinungen zurückleiten lassen, wovon sie als Vermuthungen abstrahirt sind. Die meisten andern Begriffe, auch die von den Beziehungs- und äussern Beschaffenheiten der Dinge, sind entweder Worte, wodurch wir gewisse Erscheinungen ausdrücken, z. E. das Veränderliche, oder Unveränderliche; das Ganze, und der Theil; das Endliche, und Unendliche; das Neben-

Nebeneinanderseyn, und die Folge; oder sie drücken die Würkungen und Vereinigungen der Dinge aus, und gehören unter meinem dritten Artikel. Zusammen machen sie die Ontologie aus. Und diese ist auch eigentlich die Metaphysik. Denn die andern Theile bestehen entweder in Beobachtungen der Erscheinungen, oder in der Anwendung dieser universalisirten Begriffe auf besondre Dinge, wodurch also schon Metaphysica applikata erwächst; die nur noch abgehandelt wird wegen der grossen Allgemeinheit, die diese besondern Dinge in sich fassen. Man könnte allerdings auch die Metaphysik eintheilen in die reine und angewandte. Die letztere wird, ausser allem Streit, ungemein nützlich wegen der Observazionen, die dabey zum Grunde liegen, und bey uns recht zu Hause gehören. Allein auch die erstere, wenn sie gleich nicht zur vollen Ueberführung kömmt, hat ihren grossen Nutzen; wir können dergleichen Begriffe nicht entbehren, weil wir nothwendig, zu mehrerer Bequemlichkeit im Denken, nehmliche Erscheinungen auf Eine Eigenschaft, welche diese zusammen ausdrücket, zurück bringen müssen. Was für eine ungeheure Weitläuftigkeit im Reden, wenn wir allezeit eine Beschreibung des Phänomens geben sollten! Es kömmt auch noch dieß hinzu. Diese Begriffe

griffe lassen sich gegeneinander halten, einer aus dem andern bestimmen, und gewähren folglich allgemeine Urtheile; die, wenn sie auch nicht anschauend werden, doch eine gute Grundlage zu Beurtheilungen solcher Dinge geben, welche eben so wenig zur ersten Klarheit gebracht werden können. Nichts ist lächerlicher, als Leute die Metaphysik schmähen hören, die keinen Augenblick der Worte entbehren können, welche sie deutlich erkläret; und die Gott danken sollten, daß andre diese Erklärungen besitzen, um dadurch ihr verwirrtes Gewäsche zu einigem Verstande zu beseelen.

Aber warum bin ich denn so sinnlich, daß ich alles Anschauen auf die Sinne einschränke? Kann ich mich der Fesseln meiner Einbildungskraft nicht entledigen? und bin ich kindisch genug, die Seele, wie die Sonne, in einem Gefässe voll Wasser sehn zu wollen? Warum habe ich mich noch nicht von der Milch entwöhnet, um die starke deutliche Weise des Philosophen ertragen zu können; die nur allein den Muskeln und Gliedmassen die Stärke giebt, unter einem ganzen System, werde es auch noch so hart aller Orten her angegriffen, unerschüttert dazustehn? — —

Homo sum, humani nihil a me alienum puto.

Sollte

Sollte ich mit dieser Antwort nicht loskommen? Zwey Worte nur aus dem obigen zu ihrer Erläuterung. Meine Begriffe wenigstens haben alle von den Sinnen ihren Ursprung genommen; und in diesen habe ich immer Klarheit, folglich Auseinanderliegen der Merkmahle in der Ausdehnung gefunden (diese mag immerhin nur eine Täuschung meiner Sinne seyn! Was verschlägt mir das? ich bin nun einmahl der Miethsmann von ihnen). Was ich von mir selbst an Begriffen bearbeitet habe, nahm seinen Stoff von diesen sinnlichen Begriffen; und ich führte meine Deutlichkeit immer bis auf die erste Klarheit herunter, und fand mich alsdann überführt. Folglich hatte ich auch in der Abstrakzion ein Anschauen, das sich aber auf das erste sinnliche gründete; daran bin ich gewöhnt. Nun komme ich plötzlich auf ganz neue Begriffe. Diese kann ich nicht auf diese erste Klarheit hinausführen, wenn ich nicht die Objekte meiner Erkenntniß vertauschen will. Das weiß ich wohl; aber eben deswegen fehlt mir das Anschauen, und die Ueberführung. Besitzen es andre: so mögen sie sich ihrer Ueberhebung freuen. Mir fehlt es nicht an Mitbrüdern, die mit ihrem Körper so nahe verehlicht sind.

Solamen miseris, socios habuisse malorum!

Und wenn wir es recht überlegen, haben wir wohl Ursache über das Schicksal des Menschen bey seiner Erkenntniß uns so sehr zu beschweren? Von allen Phänomenen erhalten wir Gewißheit. Von den Ursachen, welche dieselbe würken, entdecken wir durch wahrscheinliche Schlüsse so viel, als nöthig ist zum Gebrauche; das heisst, um diese Ursachen entweder nachzuahmen, oder zu vermuthen, und dadurch sie entweder aufzuhalten, oder zu beschleunigen. Zur Bestimmung der Grösse, woran uns fast das meiste gelegen ist, können wir mit der stärksten Ueberführung gelangen. Von den moralischen Wahrheiten können wir uns überzeugen; obgleich das Licht der Gewißheit dabey durch die Wolken, welche die Leidenschaften erheben, sehr oft verdunkelt wird. Was bleibt also übrig? Die Untersuchungen über die Würkungen, die Kräfte und das Wesen der Dinge, die wir nicht bis zur Ueberführung treiben können. Und auch darinn hat der menschliche Verstand soviel gearbeitet, daß es uns nicht an deutlichen Begriffen fehlt; und diese Begriffe, so wenig anschaubar sie auch sind, gegen einander gehalten, uns doch manche nützliche Sätze gewähren. Genug hierüber. Ich eile zum dritten Stücke.

III. Die

III. Die Verbindungen oder Beziehungen der Begriffe. Ich denke, daß ich dieselben auf zwo bringen kann: Vollkommenheit und Einfluß. Bey diesen beiden kan man es mit Recht sagen, daß die eigentliche Metaphysik uns oft mit Worten abspeise. Was bey dem erstern Stücke noch hinzukommen müsse, um es brauchbar zu machen, will ich an seinem Orte sagen. Hier mag es genug seyn, die Analyse der Merkmahle von der Vollkommenheit vorzunehmen. Uebereinstimmende Realitäten machen die Vollkommenheit aus. Realitäten aber? Sind positive, nicht blos so scheinende, Bestimmungen. Was heisst positiv? In der Mathematik, bestimmt die Lage dasselbe, und macht es anschauend; aber nicht so in der metaphysischen Betrachtung. Was heisst: nicht blos scheinen? Das Scheinen ist eben, was unsern Sinnen unterworfen wird, und davon nehmen wir die letzten klaren Merkmahle unserer Begriffe her; wie wird also das Nichtscheinen anschauend? Was daher aus diesem Begriffe der Vollkommenheit ferner geschlossen wird, kan zwar in Absicht dessen seine Richtigkeit erhalten; aber es wird nicht zur Ueberführung gebracht. Hier zeigt sich der Vorzug der Mathematik augenscheinlich.

Mit dem Einflusse geht es noch schlechter. Die Handlung einer Substanz in eine andre ausser ihr, nennt man den Einfluß. Den hinreichenden Grund zu einem Accidens bey einem andern enthalten: heisst, in diesem andre handeln oder würken; und einen nähern Einfluß, nennt man die Gegenwart; so wie den nächsten Einfluß, das Berühren. Hier ist schon das Wort Substanz gebraucht, welches einen wahren Nothbegriff in unserer Erkenntniß ausmacht. Denn nur, weil wir die Erscheinungen gerne an etwas Festes unbeweglich anheften, um dieselben mit Muße betrachten zu können: nur deswegen bildeten wir anfänglich den Begriff einer Substanz; mit der wir bald den Begriff der Kraft verbanden, durch unsre Mengler getrieben, den Grund von diesen Erscheinungen zugleich mit anzugeben. Allein, was ist hier anschauendes: wenn es nicht die Sammlung dieser Accidenzen ist; die wir aber nicht selbst, sondern den hinreichenden Grund wir nur betrachten wollen, den wir vermuthen, nicht sehen? Wie geht es aber mit der Bestimmung des Phänomens aus diesem hinreichenden Grunde zu? Wie geht es mit der Erweckung des in dem andern schon vorhandenen hinreichenden Grundes, oder mit dem Uebergange der Kraft? Dieses, und nicht das Phänomen, sollte zur An-

Anschauung gebracht werden. Und was heisst endlich: nahe, das nähere, und das näheste? Sollen wir uns hier auf die Sinne verlassen, Mathematik hineinbringen; oder sollen wir es deutlicher machen dadurch, daß wir sagen: wenn der hinreichende Grund seine Konsektarien entwickeln, und zur Würklichkeit durch die Zulassung des leidenden Objekts ohne Vermittelung bringen kann, dann ist er am nächsten? Verstehe ich jetzt mehr? Weiß ich nun mehr von der Art des Verhältnisses zwischen dem Grunde und dem Phänomen? Und das Wort oder der Begriff des Grundes selbst? Ist er nicht sehr oft bey dem Phänomen nur untergeschoben? Trägt er nicht mehr bey, um uns auf die Vorstellung von andern Gegenständen zu führen, als daß er uns das Phänomen selbst enthüllen sollte?

Auf diese Begriffe von Beziehungen aber ist alles gegründet, was von Substanzen, Kräften und Naturen abgehandelt wird. Wir müssen dergleichen Vorstellungen allerdings deutlich machen; sie leiten unsere Aufmerksamkeit bey der Beobachtung der Phänomene; sie machen, daß wir sie in gewisse Klassen bringen, daß wir auf die umstehenden Achtung geben, um bey ihnen die Ursache zu vermuhen, und

 durch

durch angestellte Versuche zur Nachahmung in solchen Ursachen geschickt werden. Aber sobald wir Ueberführung in der eigentlich philosophischen Betrachtung darauf bauen wollen: sinkt das Gebäude, weil wir den Grund nicht mehr beschauen, worauf wir hätten aufführen sollen; und wer es doch für fest annimmt, von dem kann man sagen, daß er noch niemals darum gewohnt habe.

Wie steht es aber mit der Metaphysika applikata? Man hat davon drey Theile angebaut. Die Begriffe der reinen Metaphysik wendet man an: entweder auf alle Theile der Welt; oder auf die denkenden Theile derselben, worunter vornehmlich die menschliche Seele vorkömmt; oder auf den am deutlichsten denkenden Geist, den man ausser der Welt als ihren erwiesenen Urheber setzen muß. Bey dem ersten Theil wird alles, was von der Vollkommenheit, der Natur, und den Kräften vorkömmt, den Mangel am Anschauen mit sich führen, der diesen Begriffen eigen ist. Allein die übrigen abstrakten Nozionen lassen sich sehr gut und mit Vortheile auf die verschiedenen Theile der Welt anwenden. Bey dem zweyten Theile, der sich vornehmlich mit der Seele beschäftiget: müssen nothwendig die Beobachtungen der

der Phänomene von ungemeinem und vorzüglichem Nutzen seyn; vornehmlich, weil wir dadurch auf die Entdeckung der Ursachen für die Künste der Nachahmung und der Regierung geleitet werden, wo wir alsdann mit eben der Sicherheit arbeiten können, die der Mechaniker in der Richtung einer Maschine fühlt.

Allein, sobald es auch hier auf den Einfluß dieser Seelen auf andre Dinge ausser ihnen, und dieser auf jene kömmt: so sehen wir das Phänomen; das Anschauen der Würkungsart fehlt. Selbst Leibnitz hat dieses gesehen, und, mir wenigstens scheint es so, sein Lieblingssystem nur deswegen vorgetragen, um das Phänomen durch Worte deutlich zu machen, ohne die eigentliche Einwürkung oder den Uebergang der Würkung zu erklären. Wenn er aber seine Wortdeutlichkeit, oder, wenn man will, Phänomendeutlichkeit zur Sachdeutlichkeit macht: so schlägt er die philosophische Volte, und beredet andre, daß sie die Sache angeschaut haben, unterdessen das Blendwerk der Worte vorgegangen ist.

Was finden wir aber beym dritten Theile der angewandten Metaphysik? Philosophische Gewiß-

 heit

heit in einigen Stücken, und gänzliche Dunkelheit in andern. Das Daseyn eines solchen Wesens kann mit Gewißheit erkannt werden. Und warum? Weil die Begriffe, die dazu nöthig sind, keinesweges auf den Merkmahlen von Kräften und versteckten Eigenschaften, sondern auf Phänomenen beruhen. Von Abänderungen schliesse ich richtig auf Veränderlichkeit; — die Gewißheit, womit ich die Vorstellung von einem Phänomen erhalte, leitet mich auf den Grund desselben, das heisst, ihn wenigstens festzusetzen; — Veränderlich und Zufällig kömmt sich wechselsweise einander zu; und auch dieses lässt sich einsehen, ohne daß was im Rückhalte bleiben sollte: weil sich schon die abstrakten Merkmahle der Begriffe wechselsweise bestimmen. — Die Vermeidung des Zirkels in der Frage nach einem zureichenden Grunde, der dieser Frage vollkommen entgegen seyn würde, bringt mich auf das nothwendige Ding mit Gewißheit hinaus, welches wenigstens das haben muß, was ich an zufälligen Dingen erkenne; — die Existenz. Diesem nothwendigen Wesen lege ich auch Vollkommenheiten in der höchsten Anzahl und im höchsten Grade bey. Hier gebe man aber Achtung. Nur, nachdem ich von diesem oder jenem bestimmten Stücke selbst überzeuget bin, daß es gut sey; nur alsdann kann

ich dieses Gute, unendlich gedacht, als eine würdige Vollkommenheit dem höchsten und nothwendigen Wesen beylegen. Sobald ich von dieser ruhigen Ueberzeugung abgehe: so schaffe ich meinen Gott nach meinem Bilde. — Daher ist der Gott einer verfolgten Sekte immer bloß gütig, langmüthig, erduldend, barmherzig; und der Gott einer triumphirenden Religion immer bloß gerecht, ein Eiferer für seine Ehre, und ein Rächer für seine Gebote. Mit einem Worte! von meiner Ueberzeugung in der Moral: daß dieses oder jenes gut sey, muß ich anfangen, seine Eigenschaften, so viel ich kann, mir zu sammlen, um sie überzeugend mir darzustellen.

Was aus dem Begriffe des Nothwendigen folgt, erweiset sich an und für sich selbst. Hingegen ist alles, was seine Wirkungsarten ausser sich und in sich selbst betrift, gänzlich für uns dunkel. Nicht so, den Phänomenen und der Erkenntniß von hinten nach; denn da ist es uns erlaubt, ihm nachzusehen. Von seinen Würkungen auf die Geschöpfe, oder von ihrer Erhaltung durch ihn, zeugt das Gefühl, verbunden mit der obigen Erkenntniß seiner Existenz und Vollkommenheiten; aber von der Art dieser Würkungen, und vollends von denen innerhalb seines Wesens,

wovon wir nicht einmal Phänomene uns dargelegt sehen — wo soll Klarheit, wo der Beweis einer Hypothese von diesen Arten der Würkungen herkommen? Wer andrer Meynung ist, mag die Polemik studiren; und ich folge ihm nicht nach.

Was für einen Namen sollen wir nun dieser metaphysischen Gewißheit geben, wo sie noch zu erhalten ist? Zur Ueberführung ist sie nicht stark genug. Zweifel sind es auch nicht; denn, wo es auf Kräfte und Naturen ankömmt, erkennen wir nichts von der Art der Würkung, und es herschet Dunkelheit. Wo also Gewißheit ist, da liegt sie in den abstrakten Begriffen, die zwar nicht ihre letzten klaren Merkmahle haben, aber doch, wenn ich so sagen dürfte, in der Nachbarschaft der Phänomene liegen. Wenn man das Wort nicht mißbrauchen wollte: würde ich es wagen, sie eine symbolische Gewißheit zu nennen.

Ich schliesse diesen langen Abschnitt, den ich kürzlich wieder ins Gedächtniß ganz zurückbringen will.

Erst Anmerkungen über unser Wissen, so lange dieses noch nicht in Methode gebracht ist. Dann die Merkmahle abstrahirt, die zur Ueberführung von Wahrheiten bringen. Deren drey angegeben; sie auf mathematische Wahrheiten angewandt, wo sie sich würk-

würklich zeigen; nachher auf metaphysische, wo sie nicht mächtig genug sind, um die Ueberführung zu erzeugen. Die Metaphysik in die reine und angewandte eingetheilt. Bey der natürlichen Theologie insbesondere dargethan, daß die Existenz ihres Gegenstandes zur symbolischen Gewißheit könne gebracht; wie die Begriffe von seinen Vollkommenheiten dürfen gebildet werden; und wo die verschriene deistische Unwissenheit statt finde.

Ob ich den Stolz manches eiteln Wißlinges gedemüthigt; ob ich meine eigene Unwissenheit fremden Leuten angeheftet; ob ich den Umfang meiner Materie übersehen, oder nur Schulbüchern nachgebetet; ob ich für eine Wissenschaft mehr als für die andere eingenommen sey, oder den Inhalt von beiden gleich gut gefasset, gleich vollständig zusammen begriffen, und gleich aufrichtig vorgetragen habe: mögen meine Richter entscheiden; so wie es sich für mich wenigstens entscheidet, was für Vortheil die mathematische Methode in andern Wissenschaften bringe. Ich fange nun den dritten und letzten Abschnitt an. Glücklich, wenn ich meine Ideen darüber zu meiner eigenen Befriedigung richtig auszudrücken im Stande bin.

Drit-

Dritter Abschnitt.

Von der Ueberzeugung bey den moralischen Wahrheiten.

Die Ueberzeugung geht, meinem Bedünken nach, wie ich auch schon oben erwähnt habe, auf alles dasjenige vornehmlich, was wir als gut oder nicht gut auf unsern Zustand beziehen. Eine kurze Analyse wird uns das nöthige Licht in dieser Materie verschaffen. Wir beurtheilen im Anfange unserer Existenz auf dieser Erde, alles nach dem Zustande der Behaglichkeit, darinn uns eine von diesem oder jenem Gegenstande herkommende oder verursachte Rührung versetzt. Diese Behaglichkeit aber entspringt aus der proporzionirten Spannung der Nerven, ohne Monotonie. Was also diese verursachet, ist für uns gut; und dabey bleiben wir, und besitzen auch davon eine vollkommene Ueberzeugung. Denn gut seyn, und behaglich werden sagt einerley; und wir müssten unser Gefühl verläugnen, das heisst, etwas widersprechendes annehmen, wenn wir etwa solches nicht gut nennen wollten.

Es ist aber unmöglich, daß der Mensch dabey immer solte stehen bleiben; unmöglich aus dem Grunde, weil er bey Zeiten Vorsicht lernet. Und die

die Erfahrung ist darinn seine Lehrerinn. Nur Ein Beyspiel. Steine werfen, kann eine behagliche Bewegung für meinen natürlichen ungezwungenen Menschen werden. Aber an dem Orte, wohin die Steine wieder herunter fallen, steht Etwas, auf dessen Reifung er hoffet, und das durch den Stein zerschmettert wird. Das erstemal hat er es, vielleicht auf die Erfahrung ankommen lassen, und diese hat ihn durch seinen Schaden klug gemacht. Das nächstemal nennt er nun das Steinwerfen an diesem Orte nicht gut; und zu diesem Urtheile veranlasset ihn die Vorsicht. Diese Vorsicht, nebst dem, mehr als aller anderer Dinge, mit uns harmonischen Bilde unsers Nebenmenschen, ist der Grund des gesellschaftlichen Lebens; und Rousseau hätte sich in seinen vorhergehenden Schriften so viel Mühe nicht geben dürfen, denselben zu suchen: nachdem er, in seiner letztern über die Erziehung, eben diesen Grundsatz, fast gegen seinen Willen, so vortreflich entwickelt hat. Selbst bey den Thieren wird sie der Grund einer Gesellschaft, die nur nicht dauerhaft ist, weil sie niemals zur Deutlichkeit und zu den Worten gelangen. Sobald diese Worte unter den Menschen gefunden worden (und man würde die Möglichkeit sehr wahrscheinlich zeigen, wenn hier der Ort dazu wäre):

wäre): so wurde das neue Gute, welches die Vorsicht erfunden, in Worte eingekleidet, und die Bestimmung der Handlung darnach ein Gesetz genannt. Daher war nun jedes dem Gesetze gemässe gut, und die Fertigkeit darinn eine Tugend.

Hier ist noch lauter Ueberzeugung, lauter Gewißheit. Wie geht es aber zu, daß diese Ueberzeugung in der Bestimmung der einzelnen Stücke, oder der besondern Fälle oft fehlet? Einige Aufmerksamkeit wird uns dieses lehren, und zugleich den Weg an die Hand geben, wie sie wieder zu erhalten ist. Wenn man ausser sich umher sah: so bemerkte man in den Veränderungen eine gewisse Einförmigkeit, die, sie mogte nun das Werk des Zufalles oder der Weisheit seyn, doch immer eine beständige Regel verrieth; und eine Vereinigung mehrerer solcher Regeln bezeugte eine Ordnung, deren Anblick, weil er immer eine gewisse Harmonie bey sich führet, auch für uns harmonisch, folglich angenehm, folglich gut wurde. Dieser Ordnung also entgegen zu handeln, war nicht gut. Indem wir nun eine andre bekannte Wahrheit, die auch gewiß für uns ist, dazu nahmen, daß nehmlich diese Regeln nicht das Werk des Zufalls, sondern das Werk Gottes wären: so fanden wir es auch nicht gut, der Ordnung Gottes entgegen zu handeln.

Bey einer solchen Ordnung ist Vollkommenheit; denn nur das, was wir auf die gedachte Art behaglich, folglich gut empfinden: erkennen wir auch überzeugend für vollkommen; und, weil solche Vollkommenheit uns zu der möglichen Erkenntniß von den Vollkommenheiten Gottes leitete: so zogen wir endlich den Schluß daraus, daß es nicht gut sey, der Ehre Gottes entgegen zu handeln. Sobald dieses mit Worten ausgedrückt wird, ist es ein Gesetz. Das höchste Gesetz also ist: Handle der Ehre Gottes gemäß. Dieses, anders ausgedrückt: Störe die Weltordnung nicht; noch anders: Stimme dich, und alles andre, was du kannst, zu dieser Ordnung; oder endlich: Mache dich als Endzweck und als Mittel vollkommener.

Man wird bey diesen Begriffen eben den Vorzug, nur auf eine andre Art wahrnehmen, wie bey den mathematischen. Wenn sie analysirt werden: so gewähren ihre äussersten Merkmahle das innere sinnliche Anschauen. Das Gefühl des Wohlbefindens, welches entweder schon gegenwärtig ist, oder durch die Vorsicht als künftig entdeckt wird: giebt den letzten Merkmahlen ihre Gewißheit, die ich hierbey

bey Ueberzeugung nenne. Hier ist nun der Hauptunterschied dieser: Der Rückgang auf die äusserste Klarheit ist nicht so leicht, wie bey den mathematischen Wahrheiten. Manchmal wird das sinnliche Bewusstseyn des Gegenwärtigen so stark, daß es alle Vorsicht unterdrückt; und in diesem Falle fehlt die Ueberzeugung, daß eine künftige Sache gut sey, die wir sonst immer für gut, und mit Recht, gehalten hatten. Sollte denn aber diese Vorsicht bey jeder Handlung nöthig seyn? Zu jeder Gesellschaftshandlung unstreitig! — Diese Vorsicht rege und stark genug zu machen, ist das Hauptgeschäft eines jeden Gesetzgebers. Sie stellt die Strafen und Belohnungen, ja sogar das Vergnügen über die bloße Ausübung einer tugendhaften Handlung vor; und kann man sie nur so stark machen, daß sie der zeitigen Behaglichkeit, die diese oder jene That in grösster Verwirrung verspricht, das Gewicht hält: so hat man immer das wahre Gute gewonnen. Daher werden wir auch immer nach vollbrachter That am meisten überzeugt, daß sie gut oder nicht gut sey: weil alsdann das eigentliche Anschauen des dadurch verbesserten oder verschlimmerten Zustandes vorhanden ist.

Wel-

Welches sind denn aber die Mittel, diese Ueberzeugung im Voraus zu erhalten? Man wird mir erlauben, dieses noch auszuführen, und damit meine Abhandlung zu beschliessen.

Der Verfasser der philosophischen Schriften, den ich nur deswegen nicht lobe, weil ich ihn in demselben Athem meinen Freund nennen will, hat mir hierin in seiner Rhapsodie vorgearbeitet; nachdem er die Grade, die in der Erkenntniß zum Begehren nöthig sind, festgesetzt hat. Um alles kurz zusammen zu nehmen: — Man wird zur einförmigen Ueberzeugung alsdann im Stande seyn, wenn die Fertigkeit in der Vorsicht dem Anschauen des gegenwärtigen Guten gleich ist; oder, wenn man dieses in andern Worten will: wenn das Herz in Ruhe, und mit dem Denken in Einigkeit ist. Sobald Tumulte in unsrer Brust entstehen, die mit dem Gewerbe des gegenwärtigen Tages die ganze Seele erfüllen, und den zukünftigen verbannen; sobald alle Seelenkräfte die ihnen angewiesene Arbeit verlassen, und gleichsam zu Markte laufen, um nur der Sinnenkraft zuzuhören: sobald überzeugt uns diese von einer Sache als gut, die wir vorhin immer als böse verworfen hatten. Es lässt sich auch ganz gut erklä-

 ren.

ren. Jeder bekömmt in der Ordnung des Ganzen seine Stelle. Auf diese Stelle muß nothwendig die Rührung, die jene Ordnung bey ihm verursacht, eingerichtet seyn. Weil aber diese Stelle so beschaffen ist, daß sie ihn nicht nur mit dem Gegenwärtigen, sondern auch mit dem Zukünftigen in Verbindung sezt: so muß seine Vorsicht nach der gegenwärtigen Empfindung und mit derselben proporzionirt gestimmt seyn. Je weiter sich diese Succession ausbreitet: desto sorgfältiger und subtiler wird diese Stimmung seyn müssen; desto leichter ist sie aber auch zu verrücken, wenn nicht Fertigkeiten ihr eine gewisse Dauer geben. Daher darf sich ein sinnlicher Gegenstand, der eine Spannung der Nerven und eine Behaglichkeit zu erregen im Stande ist, die bis zur Lust anwächst — darf sich ein solcher nur so sehr nähern, daß er die ganze Aufmerksamkeit an sich ziehet: so ist diese Stimmung vorbey, oder verrücket; die Ruhe ist vorüber; die Seele im Affekt; und die Ueberzeugung in Beschlag genommen, sie mag nun auf das wahre oder anscheinende Gute gehen.

Sollten aber gar keine Affekten gut seyn, sollten wir beständig in dieser Ruhe bleiben? Keineswegs! Die Ruhe ist nöthig, um sich erst von dem wahren

wahren Guten zu überzeugen; ist dieses geschehen: dann rücke es näher, umfasse es, beschaue es, bis du zur Entzückung, zum feurigen Wunsche gereizt bist. Sein Bild mag alsdann die andern unterdrücken; immerhin! ich bin nicht an meine Stelle so gebunden, so gefesselt, daß ich mich nicht diesem Gegenstande, oder jenem, mehr nähern dürfte. Mögen also die übrigen unterdessen unbemerkt vorüber schleichen, und ihren wohlthätigen Beytrag zur Vollkommenheit heimlich bey mir ablegen; ich bin jezt beschäftigt, den grössern Zufluß von Wonne und Gutem zu empfangen, den mir diese Sache vorzüglich herströmt.

Man sieht nun, sollte ich denken, wie ich es mit dem ganzen Systeme der moralischen Wahrheiten halte: Ueberzeugung im Individuellen, daß Etwas gut sey. Vorsicht verursacht manchmahl eine Einschränkung. Diese ausgedrückt, und allgemein gemacht, giebt ein Gesetz, wovon ich mich eben so gut überzeugen kann; Ordnung aus der Einstimmung der Gesetze wird auch überzeugend, weil Ordnung als etwas Angenehmes und Gutes an und für sich selbst mir vorkömmt. Das Herabsteigen vom Allgemeinen wird zwar schwer, aber es ist möglich;

und es lässt sich auch alsdann jede Sache zum innern sinnlichen Anschauen bringen.

Folglich sind die äussersten Merkmahle der Begriffe klar und anschaubar; die abstrahirten Begriffe in der Wissenschaft bekommen also ihre richtige deutliche Anschaulichkeit. Die Verbindungen oder Beziehungen der Begriffe, die dabey vorkommen, sind auch der Intuizion unterworfen. Denn sie lösen sich auf in harmonische Spannungen, in Proporzionen, die wir in ihren äussersten Theilen noch klar empfinden. Wenn es also zu allgemeinern Aussprüchen darüber kömmt: so fehlt es ihnen nicht an der festen Grundlage, auf der sie sicher stehen. Was verlangt man weiter? Immer gleich beständigen Grad der Ueberzeugung? Es steht nicht in unserer Gewalt, denselben zu ertheilen. Kannst du das Meer zwingen, niemals seine Wellen zu erheben? — Noch zwo Anmerkungen.

Erstlich: Die Ueberzeugung, welche auf diese Art bey moralischen Wahrheiten erhalten wird, kann den metaphysischen oft sehr grosse Dienste thun. Die Lehre von der besten Welt wird durch diese Grundsätze allein zur Ueberzeugung gebracht; und unsre Begriffe

Begriffe von Gott erhalten ebenfalls einiges Licht aus dieser Intuizion, ja sogar ein Licht, das unsre Begierden nach ihm entzünden kann.

Zweytens: Weil diese Ueberzeugung vom Guten oder Nichtguten auf dem Gefühle der Proporzionen, der Ordnung, der Vollkommenheit beruhet; jede Schönheit aber die verwirrte Erkenntniß einer Vollkommenheit erfordert: so beruhet das Schöne und das Moralische auf einerley Grundsätzen; und schöne Wissenschaften und moralische Wissenschaften sind näher verbunden, als man sich oft vorstellt. Der feine Unterschied bestehet darinn: Nicht alles Schöne ist mit der Begierde zur Vereinigung bey mir verknüpfet; jedes Gute aber ist es. Dieß ist ein unmerklicher Zusatz, der diesem oder jenem Schönen noch manchmahl zugefüget wird; daher ist oft unsre schöne Erkenntniß richtig, ohne daß es nothwendig die moralische auch ist, ob sie sich gleich beide auf die ersten nehmlichen Grundsätze zurück bringen lassen.

Hier ist also der Maaßstab unserer Gewißheit bey diesen verschiedenen Gattungen von Wahrheiten:

Ueberführung bey den mathematischen;
Dunkelheit bey andern;
Ueberzeugung bey den moralischen;
möglich bey allen;
würklich, wenn das Herz in Ruhe ist.

Empfinde also, Mensch! und denke; das Gegenwärtige nicht blos, sondern auch das Künftige; bringe die Vorstellung, ihrer innern Stärke nach, von beiden zur Gleichheit! Dann überlege; dann greife zu, greife mit Affekt zu, wo es nöthig ist; umfasse das Gute, wovon du überzeugt, und nun auf die richtige Art überzeugt bist: du wirst im Besitze dieses Guten glücklich und ruhig seyn!

Coniunge cerebrum cordi, cor cerebro:
Et cessare tibi atque quiescere dabitur.

IV.

Thomas Abbt,
vermischte Werke.
Dritter Theil,
welches

IV.

Ueber die

Vorurtheile.

einen Theil seiner
philosophischen
Correspondenz
enthält.
Neue und mit Anmerkungen
versehene Auflage
Berlin u. Stettin
1782

AR 796 .1/25 ALEXANDER ALTMANN COLLECTION UNDATED

PHOTOCOPIES OF INVESTIGATIONS OVER THE PRUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

ORIGINAL BOOK FROM 1900

die Wissenschaft, nicht um den Staat kümmern. Sie haben die reine Wahrheit zu erforschen und auf allen Linien die Ideale vorzuzeichnen. Sache der Staatsmänner ist es, diese Wahrheiten nach und nach in das öffentliche Leben einzuführen und zu verwirklichen. Niemals sind bei einem Könige die Männer der Wissenschaft so angesehen und zugleich so einflusslos auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten gewesen wie unter Friedrich.

Dass der evangelische Charakter der Societät sowie die Aufgabe, dem Protestantismus zu dienen und sich an der Mission zu betheiligen, wegfielen, war in dem neuen Zeitalter selbstverständlich. Formey, obgleich ein orthodoxer Theologe, spricht in seiner Geschichte der Akademie nur mit Verwunderung und einem Lächeln von jener Bestimmung der alten Statuten. Allein wie Friedrich selbst sich höchstens zeitweilig in seinem Gottesglauben erschüttert fühlte, so sollte auch die Akademie keine Stätte des Atheismus werden. Zwar durfte der Philosoph jeden Gedanken vortragen, wenn er ihn philosophisch begründete; Niemand wurde nach seinem Glaubensbekenntniss gefragt, und Niemand brauchte seinen Glauben oder Unglauben zu verbergen — aber in Wirklichkeit hat in der Akademie Friedrich's zu allen Zeiten eine viel conservativere Haltung der Religion gegenüber geherrscht, als der König selbst sie einnahm. La Mettrie und d'Argens haben ihre Lehren nicht in der Akademie vorgetragen, und der Spott Voltaire's und Friedrich's über die positive Religion ist nicht über ihre Schwelle gedrungen, obgleich die grosse Mehrzahl der Akademiker mit dem Könige der Meinung war, dass die philosophische Religion, der Deismus, die wahre und einzige sei. Sehr charakteristisch, aber mit einer der positiven Religion freundlichen Wendung, hat Maupertuis dieser Überzeugung in einer Rede Ausdruck gegeben.

> »Le premier règlement de la société royale portait qu'une de ses classes devait s'appliquer à l'étude de la religion et à la conversion des infidèles: article plus singulier par la manière dont il était présenté, qu'il ne l'est peut-être en effet. Notre règlement moderne ne charge aucune classe en particulier de cette occupation; mais ne peut-on pas dire que toutes y concourent? Ne trouve-t-on pas dans l'étude des merveilles de la nature des preuves de l'existence d'un Etre suprême? Quoi de plus capable de nous faire connaître sa sagesse, que les vérités géométriques; que ces lois éternelles par lesquelles il régit l'univers? La philosophie spéculative ne nous fait-elle pas voir la nécessité de son existence? Enfin l'étude des faits nous apprend qu'il s'est manifesté aux hommes d'une manière encore plus sensible; qu'il a exigé d'eux un culte et le leur a prescrit.«[1]

[1] »Des devoirs de l'Académicien« (Formey, Hist. de l'Acad. p. 146f.).

Nicht als kirchliche Theologen sollen die Akademiker die religiösen Fragen behandeln; aber sie sollen sie doch nicht ausschliessen, ja Maupertuis scheint, wie Wolff, anzunehmen, dass der Idealismus und das »natürliche« System der Religion beweisbar seien und mit dem christlichen Theismus der Evangelien zusammenstimmen. Ein grosser Theil der Akademiker Friedrich's hat sich mit religionsphilosophischen Fragen fort und fort beschäftigt. Wir sind, sagten sie, weder abergläubisch noch ungläubig; wir leben auf einem Boden, wo man die Grenzen der Vernunft und des Glaubens in gerechter Weise gezogen hat, wo man jene ausbildet und diesen respectirt. »Die Religionsphilosophie verbannen, das bedeutet, sich auf eine Akademie der Sonnette und Madrigale zurückziehen«[1].

Die wichtigste Neuerung in den Statuten von 1744 und 1746 war die Errichtung einer besonderen Klasse für die speculative Philosophie. Wie die Berliner Akademie die erste gewesen ist, welche alle Disciplinen der Wissenschaft in sich vereinigt hat — weil Leibniz mit scharfem Blick erkannt hatte, dass das Princip der kritischen Forschung nicht nur auf naturwissenschaftlichem Gebiete, sondern in allen Wissenschaften anzuwenden sei[2] —, so ist sie auch die erste gewesen, welche die Pflege der speculativen Philosophie unter ihre Aufgaben aufgenommen hat. Maupertuis und Formey haben noch das Bedürfniss gefühlt, diese Neuerung zu rechtfertigen. Beide fassen die Metaphysik als die Mutter und Königin der Wissenschaften, als die Wissenschaft der Wissenschaften, als die Theorie, welche die allgemeinen Principien, die nothwendigen und universalen Ideen liefert, und welche die Quelle der Evidenz und die Grundlage der Gewissheit bildet. Beide zeigen, dass dieses hohe Studium, von den grossen Denkern der neuen Zeit so glücklich weitergeführt und gereinigt von dem scholastischen Roste, aufgehört hat ein »Wörterbuch barbarischer Terminologieen« zu sein und die grundlegende Wissenschaft geworden ist, die jeder Disciplin die massgebenden Grundbegriffe giebt. Sie schliessen daraus, dass eine Akademie der Wissenschaften eine besondere Klasse für die Metaphysik einrichten und eine eigene Abtheilung

[1] Prémontval in den Mém. 1761 p. 416f. Ausdrücklich verweist er dabei auf Leibnizens Theodicée.

[2] Dazu kam, dass er letztlich von der Akademie (bez. von dem Netz von Akademieen, das er gründen wollte) die Herstellung einer grossen Encyklopädie alles Wissenswürdigen oder — wie er sich auszudrücken liebte — Logarithmentafeln für alle Wissenschaften erwartete.

schaffen müsse zur Ausbildung der »rationalen« Philosophie »au progrès de l'esprit universel«[1].

»La métaphysique est sans contredit la mère des autres sciences, la théorie qui fournit les principes les plus généraux, la source de l'évidence et le fondement de la certitude de nos connaissances. Ces beaux caractères ne convenaient pas, à la vérité, à la métaphysique des scolastiques, terre ingrate qui ne produisait guères que des ronces et des épines. Et comme on n'en connaissait point d'autre, lorsque les principales Académies ont été fondées, on l'a laissée à l'écart avec une espèce de dédain, et on l'a regardée comme un obstacle plutôt que comme une aide à l'étendue de nos connaissances. De grands génies, en donnant une nouvelle culture à cette portion de l'empire des sciences, lui ont fait revêtir une tout autre face. Au lieu d'un dictionnaire de termes barbares, nous commençons à avoir une pépinière, où chaque science trouve, pour ainsi dire, sa semence, et d'où naissent tous les principes, toutes les notions directrices qui nous guident, de quelque côté que nous tournions nos pas. Ajoutons que l'examen de ces matières demande des esprits débarrassés des entraves d'un certain respect superstitieux, qui règne dans bien des contrées, où l'on n'a pas fixé d'une manière assez juste les limites de la raison et de la foi, et que nous nous trouvons à cet égard dans la situation la plus favorable que l'on puisse souhaiter.«

So schrieb Formey in der Vorrede der Mémoires von 1745. Es war der Sieg Wolff's über die Scholastik, aber auch über Locke und Bayle, den Formey, der Verfasser der »Belle Wolffienne«, hier verkündete, und er wurde mit derselben Zuversicht und Sicherheit proclamirt, die dem Halleschen Philosophen eigenthümlich war. Noch hatte Kant nicht gesprochen!

Aber auch Maupertuis, der Schüler Newton's, scheint von der speculativen Philosophie in mancher Hinsicht ähnlich wie ein Wolffianer zu sprechen; doch weil er die Methoden der empirischen Forschung und den Begriff der mathematischen Gewissheit kannte, redete er viel vorsichtiger. Er rechtfertigte die Existenz einer besonderen Klasse für speculative Philosophie in der Akademie in folgender wohl abgewogenen Weise[2]:

»La classe de philosophie spéculative est la troisième. La philosophie expérimentale avait examiné les corps tels qu'ils sont; revêtus de toutes leurs propriétés sensibles. La mathématique les avait dépouillés de la plus grande partie de ces propriétés. La philosophie spéculative considère des objets qui n'ont plus aucune propriété des corps. L'Etre suprême, l'esprit humain, et tout ce qui appartient à l'esprit est l'objet de cette science. La nature des corps mêmes, en tant que répresentés par nos perceptions, si encore ils sont autre chose que ces perceptions, est de son ressort.

Mais c'est une remarque fatale, et que nous ne saurions nous empêcher de faire: Que, plus les objets sont intéressants pour nous, plus sont difficiles et incertaines les connaissances que nous pouvons en acquérir! Nous serons exposés à bien des erreurs, et à des erreurs bien dangereuses, si nous n'usons de la plus

[1] Der Ausdruck ist von Fontenelle geprägt.

[2] »Des devoirs de l'académicien«, bei Formey, Hist. p. 142 f.

grande circonspection dans cette science qui considère les esprits. Gardons-nous de croire qu'en y employant la même méthode ou les mêmes mots qu'aux sciences mathématiques, on y parvienne à la même certitude[1]. Cette certitude n'est attachée qu'à la simplicité des objets que le géomètre considère, qu'à des objets dans lesquels il n'entre que ce qu'il a voulu y supposer.

Si je vous expose ici toute la grandeur du péril des spéculations qui concernent l'Etre suprême, les premières causes et la nature des esprits, ce n'est pas, MM., que je veuille vous détourner de ces recherches. Tout est permis au philosophe, pourvu qu'il traite tout avec l'esprit philosophique, c'est-à-dire, avec cet esprit qui mesure les différents degrés d'assentiment: qui distingue l'évidence, la probabilité, le doute: et qui ne donne ses spéculations que sous celui de ces différents aspects qui leur appartient.

Si la plupart des objets que la philosophie spéculative considère, paraissent trop au-dessus des forces de notre esprit, certaines parties de cette science sont plus à notre portée. Je parle de ces devoirs qui nous lient à l'Etre suprême, aux autres hommes et à nous-mêmes: de ces lois auxquelles doivent être soumises toutes les intelligences; vaste champ, et le plus utile de tous à cultiver! Appliquez-y vos soins et vos veilles: mais n'oubliez jamais, lorsque l'évidence vous manquera qu'une autre lumière aussi sûre encore doit vous conduire[2].«

Das waren die Gedanken, auf Grund deren das Departement der speculativen Philosophie an der Berliner Akademie eingerichtet worden ist. Fast fünfzig Jahre hindurch besass nur sie eine solche Klasse. Vier Sitze waren in ihr errichtet: für Metaphysik (einschliesslich Kosmologie, natürliche Theologie, Psychologie und Logik), für Naturrecht (im Unterschied vom bürgerlichen, das eben so ausgeschlossen sein sollte wie die positive Religion), für Moral (Social- und Individual-Ethik) und für Geschichte und Kritik der Philosophie. Mit Stolz blickten die Berliner Akademiker während eines Menschenalters auf diese ihre Klasse. Wenn sie zugestehen mussten, dass ihr physikalisches und philologisches Departement von den Pariser Akademieen des Sciences und des Inscriptions übertroffen wurde, so behaupteten sie, dass ihre philosophische Klasse eine Macht repräsentire, der nichts in Paris entspräche. »Digne fille du grand Leibniz«, riefen sie aus, »notre Académie seule se dévoue à la science des sciences, à la recherche des principes dont tout devrait émaner, auxquels tout va aboutir, et que l'homme est peut-être condamné à ignorer et cependant à chercher toujours!« Und dem Könige sprachen sie immer wieder öffentlich den wärmsten Dank dafür aus, dass er dem freien Gedanken und dem freien Wort nicht nur Schutz gewähre, sondern beide liebe und fördere. In der That, es gab in ganz Europa keine Akademie, deren Mit-

[1] Die Polemik gegen Cartesius und Spinoza ist offenbar.

[2] Hier am Schluss scheint Maupertuis auf die positive Religion, bez. auf die christliche, zu deuten.

gelesen. Ein dritter Lehrer an der Schule, der Schweizer Weguelin, der sich durch seine Übersetzungen aus dem Französischen bekannt gemacht hatte und historische Studien trieb, ursprünglich auch ein Geistlicher, wurde 1766 aufgenommen. Zwei Jahre später führte der König den Benedictiner Pernety, den er zu seinem Bibliothekar gemacht hatte, der Akademie zu. Es wird behauptet, er sei in Folge einer Verwechselung nach Berlin gekommen (s. oben S. 358); der König habe den Verfasser des Buches »sur les physionomies« gewinnen wollen, den gleichnamigen Verwandten Pernety's[1]. Die Akademie musste den bescheidenen, aber unbedeutenden Mann aufnehmen, um der Cabinetskasse die 1000 Thlr. zu ersparen, die dem Abbé ausgesetzt waren. Noch vor dem Tode Friedrich's nahm er übrigens seinen Abschied (1783) und ging nach Valence. Es ist merkwürdig, wie viele schiffbrüchige Priester und Theologen der König zu sich gezogen hat; nur solche waren ihm willkommen[2]. Solange sie auf ihrem Schiff aushielten, verachtete er sie; aber sie theilten diese Verachtung mit den zünftigen Medicinern. »Pour moi«, schrieb Friedrich an Voltaire[3], »détrompé dès longtemps des charlataneries qui séduisent les hommes, je range le théologien, l'astrologue, l'adepte et le médecin dans la même catégorie«. Auch Bitaubé, der Hugenott aus Königsberg, der in demselben Jahre wie Lagrange und Weguelin aufgenommen wurde, war ursprünglich Geistlicher. Er wandte sich aber bald der schönen Litteratur zu, beschäftigte sich mit Rousseau, lieferte eine geschätzte französische Übersetzung des Homer und verfasste selbst heroische Gedichte. Diese Thätigkeit empfahl ihn dem Könige, und er verlieh ihm einen Sitz in der Akademie; der Markgraf von Ansbach machte ihn ausserdem zu seinem Residenten in Berlin. In der Mitte der achtziger Jahre begab er sich nach Paris, ohne seine akademische Stellung aufgeben zu müssen — der Markgraf hatte ihm das ausgewirkt —, und wurde dort in die Revolution verwickelt.

Alle diese Männer bedeuteten für die Wissenschaft im Grunde wenig[4]. Dagegen ist der einzige Deutsche, der gleichzeitig mit ihnen

[1] Siehe Denina, La Prusse littéraire T. III p. 151, Formey, Souv. I p. 155.

[2] Nie oder ganz ausnahmsweise erinnerten sich diese Männer ihrer früheren theologischen Studien. Weguelin hat in den Mém. 1782 p. 517ff. eine Studie über Athanasius veröffentlicht; sie ist unbedeutend, aber anerkennender, als es damals einem Kirchenvater gegenüber üblich war.

[3] Œuvres T. 23 p. 91 vom 1. Januar 1765.

[4] Die Grenzen des französischen Geistes kannte übrigens Friedrich sehr wohl. Schon 1760 hat er an Voltaire geschrieben (Œuvres T. 23 p. 83 vom 12. Mai): »La France a pu produire des des Cartes, des Malebranche, mais ni des Leibniz, ni des Locke, ni des Newton. En revanche, pour le goût, vous surpassez toutes les autres nations, et je me rangerai sous vos étendards quant à ce qui regarde la finesse du discernement et le choix judicieux et scrupuleux des véritables beautés de celles qui n'ont ont que l'apparence. C'est une grande avance pour les belles-lettres, mais ce n'est pas tout«.

aufgenommen wurde[1] (1768), Carl Abraham Gerhard (geb. 26. Februar 1738), einer der hervorragendsten Mineralogen und Geologen seiner Zeit gewesen, wenn er auch durch seine Lehre von der »Verwandlung und dem Übergang einer Stein- und Erdart in die andere« seinem Ruf geschadet hat. Von diesem stillen Gelehrten wurde aber in dem Kreise der französischen Litteraten wenig Aufhebens gemacht. Die Akademie besass andere Sterne, vor allem, seit dem Herbst 1767 — die Kaiserin Katharina.

Es ist ein Beweis, wie hoch Friedrich seine Akademie schätzte, dass er ihr die Kaiserin zugeführt hat. Zunächst wurde sie gebeten, die Ehrenmitgliedschaft anzunehmen (September 1767); dann, nachdem sie dem Könige die von ihr verfasste »Instruction pour la réformation des lois de la Russie« übersandt hatte[2], wurde ihr auf Befehl des Königs die wirkliche Mitgliedschaft angeboten (Januar Februar 1768), und sie nahm sie an. Seitdem prangte sie in den Kalendern der Akademie an der Spitze der auswärtigen Mitglieder. Der König und die Akademiker waren stolz auf diese Collegin[3] —

[1] Der um die »Allgemeine Deutsche Bibliothek« sich sammelnde Kreis, zu dem auch Sulzer gehörte, versuchte es seit der Mitte der sechziger Jahre, Moses Mendelssohn der Akademie zuzuführen (er hatte im Juni 1763 den akademischen Preis für eine Abhandlung erhalten), allein es gelang nicht. Über die im Jahre 1771 wiederholten Versuche — in der Akademie selbst hatte Mendelssohn die Majorität erlangt — und ihre Zurückweisung durch den König s. unten Cap. 4. — Aus einem Brief d'Alembert's an den König vom 15. December 1775 (Œuvres T. 25 p. 33) geht hervor, dass d'Alembert (bei seinem Aufenthalt in Berlin) dem Könige Johann David Michaelis in Göttingen als Akademiker empfohlen hat; aber Michaelis lehnte den Ruf ab. Man wundert sich, dass d'Alembert die Aufmerksamkeit des Königs auf einen deutschen Gelehrten gelenkt hat; aber das Räthsel löst sich. Michaelis hatte im Jahre 1759 den akademischen Preis gewonnen mit einer Abhandlung, die im Jahre 1760 auch französisch erschienen war unter dem Titel: »De l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions«. Diese Übersetzung hatte d'Alembert gelesen. Im Jahre 1775 hat der Pariser Gelehrte die Berufung noch einmal in Vorschlag gebracht, als er hörte, Michaelis sei nun geneigter zu kommen. Es wurde aber nichts aus der Sache.

[2] Siehe die Correspondenz in den Œuvres T. 18 p. 259f., 260ff. vom 17. October und 26. November 1767. Dort auch die Motivirung, weshalb die Kaiserin ihren Aufsatz dem Könige handschriftlich und deutsch gesandt hat.

[3] Der König stellte die nordische Semiramis mit Lykurg und Solon zusammen; sie selbst hatte bescheiden in ihrem Schreiben erklärt, das meiste in ihrer »Instruction« verdanke sie Montesquieu und Beccaria.

reichen wissenschaftlichen Discussionen[1]. In ihnen wurde bereits die letzte Frage, die nach dem Ursprung der Sprache, vielfach verhandelt, die auch einige andere Bearbeiter des Themas mit hineingezogen hatten. Einer derselben hatte sich dabei beklagt, dass ein Jahr eine zu kurze Spanne Zeit für solch ein Thema sei. In seiner Weise wies ihn Mendelssohn zurecht. »Wir wollen hoffen, der Verfasser werde sich die Zeit selber nehmen, die ihm die Akademie nicht hat geben können. Er mag um ihren Beifall arbeiten, wenn er um ihren Preis nicht mehr arbeiten kann.« Von Michaelis aber sagt er, er sei der einzige unter den Bewerbern, der der Sache gewachsen gewesen. »Ihm ist gewiss seine Abhandlung saurer geworden, als seiner Abhandlung der Sieg.«

Bereits mit der Preisaufgabe für 1763 kehrte die Akademie wieder zur Kritik der Wolff'schen Philosophie zurück und forderte die Bearbeitung einer Fundamentalfrage, in der im Grunde die ganze Erkenntnisstheorie steckt: »Sind die metaphysischen Wissenschaften derselben Evidenz fähig wie die mathematischen?« Bedenkt man, dass das Thema im Jahre 1761 gestellt worden ist, so darf man es eine wissenschaftliche That nennen und muss den Scharfblick der Akademie bewundern[2]. Aber sie hatte auch die Genugthuung, dass die führenden Philosophen Deutschlands, Kant und Moses Mendelssohn, sich um die Lösung der Preisaufgabe bemühten, mit ihnen der jugendliche, glänzend begabte Thomas Abbt, der Verehrer und Genosse Lessing's. Kant's Name tritt hier zum ersten Mal in Verbindung mit der Akademie auf; aber seine Abhandlung: »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral« erhielt nur das »Accessit«,

[1] Siehe z. B. Moses Mendelssohn, Ges. Schriften Bd. IV. 1 S. 585 ff. Premontval übersetzte Michaelis' Abhandlung in's Französische. Der König und d'Alembert lasen sie in dieser Gestalt und lernten sie schätzen. d'Alembert trat seitdem in Beziehungen zu Michaelis (s. oben S. 369). Der König liess diesen nach Berlin kommen und unterhielt sich mit ihm über die besten Mittel, Deutschland aufzuklären, aber versuchte vergeblich, ihn für die Akademie zu gewinnen. In dieser hat unter ausdrücklicher Verweisung auf Michaelis' vorzügliche Schrift der ältere Erman ähnliche Studien fortgesetzt (s. Mém. 1786/87 p. 634 ff. und in den folgenden Jahrgängen).

[2] Eine früher von der Akademie gestellte, auch in die Fragen der Erkenntnisstheorie einschlagende Aufgabe: »Si la vérité des principes de la Statique et de la Méchanique est nécessaire ou contingente« ist nicht gelöst worden. d'Alembert schickte eine Abhandlung ein; sie wurde aber, weil sie Euler nicht genügte, nicht gekrönt (s. Formey, Souv. T. II. p. 239). Mit welchem Interesse man der Lösung der Preisaufgabe über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften entgegensah, zeigt F. H. Jacobi in dem Gespräch »David Hume« (Werke II S. 183).

Mendelssohn's Arbeit wurde gekrönt[1]. Sulzer, damals das Haupt der philosophischen Klasse der Akademie, war Wolffianer und entschied für die umsichtig ausgeführte und glänzend geschriebene Untersuchung, die den metaphysischen Wahrheiten zwar nicht die gleiche Deutlichkeit und Fasslichkeit wie den mathematischen beilegte, wohl aber dieselbe Evidenz. Heute ist kein Zweifel darüber, dass Mendelssohn's Essay weder in die Tiefe der Frage eindringt noch die Principien mit kritischer Schärfe untersucht, dass dagegen Kant in seiner Abhandlung dem Dogmatismus der Wolff'schen Philosophie einen tödtlichen Streich versetzt hat. Schon damals hat er nachgewiesen, dass die mathematische, synthetische Methode sich auf die Philosophie nicht anwenden lasse, dass diese vielmehr empirisch-analytisch vom Besonderen zum Allgemeinen vorgehen müsse und ihre Sätze deshalb die Evidenz nicht erreichen können, welche den mathematischen zukommt. Indem er aber ferner zeigte, dass die Metaphysik und die Moral unzählige Urtheile einschliessen, die streng genommen unerweislich sind, hat er bereits in dieser Schrift die Unterscheidung der reinen Vernunft von der praktischen vorbereitet. »Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten: allein es ist noch niemals eine geschrieben worden« — in diesem Wort ist der Leibniz-Wolff'schen Metaphysik der Todtenschein ausgestellt, die Aufgabe selbst aber nicht für unlösbar erklärt, sie muss nur unter bisher noch niemals befolgten Methoden und in eigenthümlicher Unterscheidung und Einschränkung unternommen werden[2].

Noch einmal — im Jahre 1768 — krönte die Akademie eine Preisarbeit »L'Eloge de Leibniz« (Bailly von der Académie des Sciences in Paris) und schloss damit ihre Bemühungen um die Leibniz-

[1] Beide Abhandlungen erschienen zusammen im Jahre 1764.

[2] Die beiden Abhandlungen, die zusammen erschienen, wurden durch Merian in einem genauen Auszug auch dem französisch lesenden Publicum noch in demselben Jahre bekannt gemacht. Überall wusste man es der Akademie Dank, dass sie eine so ausgezeichnete Frage gestellt hatte, auch wo man keine der beiden Lösungen befriedigend fand (s. Jacobi, Werke, Bd. II S. 183 ff.). Gegen die demonstrirte Vernunftmoral ist Kant in dieser Abhandlung schon skeptisch; aber der Ausweg der praktischen Vernunft neben der reinen ist noch nicht gefunden: Kant ist noch Kosmologe und noch nicht Moralist. In der Folgezeit entfernte er sich als erkenntnisstheoretischer Philosoph noch viel mehr von Mendelssohn, kam ihm aber auf einem Umwege nur näher, was sie freilich Beide nicht merkten. In der Wendung, die seine Philosophie genommen hat, mag es begründet gewesen sein, dass Kant den Plan, die Abhandlung weiter auszuführen, später fallen gelassen hat.

reichen wissenschaftlichen Discussionen[1]. In ihnen wurde bereits die letzte Frage, die nach dem Ursprung der Sprache, vielfach verhandelt, die auch einige andere Bearbeiter des Themas mit hineingezogen hatten. Einer derselben hatte sich dabei beklagt, dass ein Jahr eine zu kurze Spanne Zeit für solch ein Thema sei. In seiner Weise wies ihn Mendelssohn zurecht. »Wir wollen hoffen, der Verfasser werde sich die Zeit selber nehmen, die ihm die Akademie nicht hat geben können. Er mag um ihren Beifall arbeiten, wenn er um ihren Preis nicht mehr arbeiten kann.« Von Michaelis aber sagt er, er sei der einzige unter den Bewerbern, der der Sache gewachsen gewesen. »Ihm ist gewiss seine Abhandlung saurer geworden, als seiner Abhandlung der Sieg.«

Bereits mit der Preisaufgabe für 1763 kehrte die Akademie wieder zur Kritik der Wolff'schen Philosophie zurück und forderte die Bearbeitung einer Fundamentalfrage, in der im Grunde die ganze Erkenntnisstheorie steckt: »Sind die metaphysischen Wissenschaften derselben Evidenz fähig wie die mathematischen?« Bedenkt man, dass das Thema im Jahre 1761 gestellt worden ist, so darf man es eine wissenschaftliche That nennen und muss den Scharfblick der Akademie bewundern[2]. Aber sie hatte auch die Genugthuung, dass die führenden Philosophen Deutschlands, Kant und Moses Mendelssohn, sich um die Lösung der Preisaufgabe bemühten, mit ihnen der jugendliche, glänzend begabte Thomas Abbt, der Verehrer und Genosse Lessing's. Kant's Name tritt hier zum ersten Mal in Verbindung mit der Akademie auf; aber seine Abhandlung: »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral« erhielt nur das »Accessit«,

[1] Siehe z. B. Moses Mendelssohn, Ges. Schriften Bd. IV, 1 S. 585 ff. Premontval übersetzte Michaelis' Abhandlung in's Französische. Der König und d'Alembert lasen sie in dieser Gestalt und lernten sie schätzen. d'Alembert trat seitdem in Beziehungen zu Michaelis (s. oben S. 369). Der König liess diesen nach Berlin kommen und unterhielt sich mit ihm über die besten Mittel, Deutschland aufzuklären, aber versuchte vergeblich, ihn für die Akademie zu gewinnen. In dieser hat unter ausdrücklicher Verweisung auf Michaelis' vorzügliche Schrift der ältere Erman ähnliche Studien fortgesetzt (s. Mém. 1786/87 p. 634 ff. und in den folgenden Jahrgängen).

[2] Eine früher von der Akademie gestellte, auch in die Fragen der Erkenntnisstheorie einschlagende Aufgabe: »Si la vérité des principes de la Statique et de la Méchanique est nécessaire ou contingente« ist nicht gelöst worden. d'Alembert schickte eine Abhandlung ein; sie wurde aber, weil sie Euler nicht genügte, nicht gekrönt (s. Formey, Souv. T. II. p. 239). Mit welchem Interesse man der Lösung der Preisaufgabe über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften entgegensah, zeigt F. H. Jacobi in dem Gespräch »David Hume« (Werke II S. 183).

Mendelssohn's Arbeit wurde gekrönt[1]. Sulzer, damals das Haupt der philosophischen Klasse der Akademie, war Wolffianer und entschied für die umsichtig ausgeführte und glänzend geschriebene Untersuchung, die den metaphysischen Wahrheiten zwar nicht die gleiche Deutlichkeit und Fasslichkeit wie den mathematischen beilegte, wohl aber dieselbe Evidenz. Heute ist kein Zweifel darüber, dass Mendelssohn's Essay weder in die Tiefe der Frage eindringt noch die Principien mit kritischer Schärfe untersucht, dass dagegen Kant in seiner Abhandlung dem Dogmatismus der Wolff'schen Philosophie einen tödtlichen Streich versetzt hat. Schon damals hat er nachgewiesen, dass die mathematische, synthetische Methode sich auf die Philosophie nicht anwenden lasse, dass diese vielmehr empirisch-analytisch vom Besonderen zum Allgemeinen vorgehen müsse und ihre Sätze deshalb die Evidenz nicht erreichen können, welche den mathematischen zukommt. Indem er aber ferner zeigte, dass die Metaphysik und die Moral unzählige Urtheile einschliessen, die streng genommen unerweislich sind, hat er bereits in dieser Schrift die Unterscheidung der reinen Vernunft von der praktischen vorbereitet. »Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden« — in diesem Wort ist der Leibniz-Wolff'schen Metaphysik der Todtenschein ausgestellt, die Aufgabe selbst aber nicht für unlösbar erklärt, sie muss nur unter bisher noch niemals befolgten Methoden und in eigenthümlicher Unterscheidung und Einschränkung unternommen werden[2].

Noch einmal — im Jahre 1768 — krönte die Akademie eine Preisarbeit »L'Eloge de Leibniz« (Bailly von der Académie des Sciences in Paris) und schloss damit ihre Bemühungen um die Leibniz-

[1] Beide Abhandlungen erschienen zusammen im Jahre 1764.

[2] Die beiden Abhandlungen, die zusammen erschienen, wurden durch Merian in einem genauen Auszug auch dem französisch lesenden Publicum noch in demselben Jahre bekannt gemacht. Überall wusste man es der Akademie Dank, dass sie eine so ausgezeichnete Frage gestellt hatte, auch wo man keine der beiden Lösungen befriedigend fand (s. Jacobi, Werke, Bd. II S. 183 ff.). Gegen die demonstrirte Vernunftmoral ist Kant in dieser Abhandlung schon skeptisch; aber der Ausweg der praktischen Vernunft neben der reinen ist noch nicht gefunden: Kant ist noch Kosmologe und noch nicht Moralist. In der Folgezeit entfernte er sich als erkenntnisstheoretischer Philosoph noch viel mehr von Mendelssohn, kam ihm aber auf einem Umwege nur näher, was sie freilich Beide nicht merkten. In der Wendung, die seine Philosophie genommen hat, mag es begründet gewesen sein, dass Kant den Plan, die Abhandlung weiter auszuführen, später fallen gelassen hat.

Wolff'sche Philosophie ab[1]. Die englische Philosophie fand in ihrer Mitte keine Stätte mehr, doch war es eben Sulzer, der schon im Jahre 1755 Deutschland mit Hume bekannt gemacht hatte. Noch weniger erwarb sich die materialistische französische Philosophie Anhänger in ihrem Kreise: Sieger blieb, wenn auch eklektisch erweicht, die Wolff'sche Philosophie.

In demselben Jahre, in welchem jenes Eloge auf Leibniz gekrönt wurde, wurde eine Schrift des Hofpredigers Cochius in Potsdam mit dem Preise belohnt, in der das Thema bearbeitet war, »ob es möglich sei, natürliche Neigungen zu zerstören, und wie man die guten zu stärken, die schlechten zu schwächen habe«. Auch diese Preisaufgabe zeigt, dass die Akademie den Gang der philosophischen Forschungen genau verfolgte und in ihren Thematen die Hauptprobleme, welche die Zeit bewegten, sicher zu fassen verstand. Die »Neigungen« (les penchants) — sie bildeten ja die dunkle Macht, welche die Fortschritte der Vernunft hemmten und den sonst so spielend leichten Aufstieg zur Aufklärung in unerklärlicher Weise verzögerten. Jenes tiefe Problem, welches Kant, an alte Überlieferungen anschliessend, durch seine Lehre vom radicalen Bösen zu bestimmen versucht hat, steckt in der Frage nach »der Möglichkeit, natürliche Neigungen zu zerstören«. Von der »Herrschaft über die Neigungen« hatte Mendelssohn schon im Jahre 1755 gehandelt[2], und auch die übrigen Moralphilosophen und Paedagogen des Zeitalters, z. B. Gellert, wandten der Frage das lebhafteste Interesse zu. Aber die gekrönte Preisschrift des Hofpredigers — neben ihm haben auch Garve und Meiners das Problem bearbeitet — war doch nicht bedeutend genug, um einen kräftigen Anstoss zu vertiefter Betrachtung zu geben. Mendelssohn begnügte sich damit, sie und Garve's Abhandlung mit einigen Anmerkungen zu begleiten[3]; tiefblickend erklärte der gescheite und witzige Deutschfranzose Grimm, wer diese Frage in bejahendem Sinne zu lösen vermöge, habe so ziemlich alle praktischen Probleme gelöst, die die Menschheit interessiren; erst der Königsberger Philosoph hat das Problem so behandelt, dass er an und mit ihm das ganze Moralgebäude der

[1] Die Preisschrift war nicht bedeutend; Bartholmèss (II p. 268) nennt sie »un ouvrage qui n'était entièrement digne ni de Leibniz ni de Bailly«. Der Gelehrte hatte sich die Aufgabe leicht gemacht und die Arbeit seines Vorgängers de Jaucourt nicht nur nicht übertroffen, sondern nicht einmal erreicht.

[2] Ges. Schriften Bd. IV, 1 S. 38 ff.

[3] A. a. O. IV, 1 S. 102 ff.

Aufklärungsphilosophie über den Haufen warf und die Ethik neu begründete. An dieser That darf sich die Akademie einen Antheil nicht zuschreiben, wohl aber darf sie sich rühmen, schon im Jahre 1766 die Fundamentalfrage der Ethik richtig gestellt zu haben[1].

Vier Aufgaben, welche die Akademie für die Jahre 1771, 1775, 1776 und 1780 gestellt hat, sind dadurch ausgezeichnet, dass Herder sich um ihre Lösung bemüht und dreimal den Preis davongetragen hat[2]. Schon damit ist erwiesen, dass die Akademie der Entwicklung des deutschen Geistes in jenen Jahren nicht so fern gestanden hat, wie das öfters behauptet worden ist. Hätte sich ein Herder immer wieder durch die von ihr gestellten Fragen anregen lassen, wenn diese nicht die wichtigsten Probleme, wie sie gerade auch den deutschen Geist damals beschäftigten, getroffen hätten?

Mit der Preisaufgabe für das Jahr 1771 kehrte die Akademie zu einem Thema zurück, das sie selbst schon mehrmals in ihrer Mitte behandelt und bereits im Jahre 1757 in begrenzterer Fassung zum Gegenstand einer Preisbewerbung gemacht hatte[3]. Jetzt stellte sie

[1] Cochius — er wurde bald darauf in die Akademie aufgenommen — hatte übrigens nicht geringe Verdienste: er war ein hervorragender Leibnizianer, der sich bemühte, die idealistische Philosophie auch auf empirischem Wege zu begründen, und er war der beste lateinische Stilist in der Akademie. Seine Abhandlung über die Neigungen erwarb ihm die Anerkennung d'Alembert's, die Gedanken über den Selbstmord die des Königs. In seiner Untersuchung über die von Leibniz gestellte Frage »Si toute succession doit renfermer un commencement« (Mém. 1773) handelt er von Raum und Zeit in einer Weise, die über Leibniz hinausgeht und Kant's Ideen vorbereitet. Die beiden Concurrenten von Cochius, Garve und der Göttinger Meiners, damals im jugendlichsten Alter, haben sich später rühmlich bekannt gemacht. Dieser ist allerdings stark überschätzt worden. Garve hat als Mitglied der Akademie (Mém. 1788) in einem feinen Aufsatze über den Nutzen der Akademieen seinen Collegen die verkannte Wahrheit gesagt, dass die Philosophie besser durch einzelne einsame Denker betrieben werde als durch die vereinten Bemühungen der gelehrtesten Gesellschaft.

[2] Siehe Vahlen's Festrede vom 24. Januar 1895 in den Sitzungsberichten S. 29 ff.

[3] Durch Condillac's und Rousseau's Abhandlungen (1754) war das Problem in Fluss gekommen und beschäftigte sowohl die französischen wie die deutschen Gelehrten (Mendelssohn). Der Akademie gab Maupertuis die Anregung durch einen Aufsatz, den er am 13. Mai 1756 verlesen liess (s. Akadem. Protokoll): »Sur les différents moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées« (abgedruckt in den Mémoires 1754 p. 349 ff.). Die rationalistische Erklärung des Ursprungs der Sprache aus thierischen Naturlauten und aus Übereinkunft, die er andeutete, reizte den Akademiker Süssmilch zu energischem Widerspruch, den er in einer ausführlichen Dissertation (vorgelesen am 7. und 14. October 1756) zu begründen versuchte: »Die Sprache ist ein unmittelbares göttliches Geschenk«. Aus dieser Controverse im Schoosse der Akademie stammte die im Jahre 1757 für das Jahr 1759

qu'à l'aide d'une attention très forte[1]«. Wenn man sich die Bedeutung der heute vergessenen deutschen Philosophen der Berliner Akademie klar machen will, darf man das hohe Verdienst nicht gering schätzen, dass sie sich der Herrschaft des »bon mot«, welche von Frankreich her drohte, entgegengestemmt haben[2].

Obgleich von anderen Voraussetzungen ausgehend als Sulzer und als kritischer Denker ihm bedeutend überlegen, bewegte sich Merian (geb. den 28. September 1723 in Liestall, gest. den 12. Februar 1807) in seiner Wirksamkeit doch zu denselben Zielen. Der junge Schweizer gewann in Amsterdam, wohin er sich begeben, Bernoulli's Vertrauen, der ihn Maupertuis empfahl, und bereits im Jahre 1750 nahm ihn dieser in die Akademie auf[3]. An ihn und Euler schloss sich Merian eng an und nahm in allen Streitigkeiten gegen Wolff und für die Engländer Partei, ja er arbeitete sich auch in Hume's Philosophie ein und übersetzte dessen philosophische Schriften für Maupertuis in's Französische. Allein zu einer geschlossenen philosophischen Weltanschauung brachte er es nicht. Zwar setzte er in mehreren Abhandlungen die Polemik gegen Leibniz-Wolff fort und zeigte sich dabei von der schottischen Philosophie beeinflusst; aber er suchte dann wieder die verschiedenen Standpunkte, den kritischen und den Leibnizischen, zu vermitteln und strebte nach einer empirisch-psychologischen Betrachtung der Probleme, ohne über einen mannigfach bestimmten Eklekticismus hinauszukommen. Es fehlte ihm der bohrende Scharfsinn und die Energie, ein Problem vollständig durchzudenken;

[1] Mémoires 1775 p. 361 f.

[2] Anerkennend hat Justi (Winckelmann Bd. II, 2 1872 S. 302 ff.) über Sulzer geurtheilt. »Es lag in ihm der Trieb, alles Strebende zu fördern, alles Deplacirte an seinen Posten zu bringen. Ein ganz encyklopädisch und teleologisch angelegter Kopf von akademisch-administrativer Richtung, vermochte er auch der Dichtung und Kunst, wie bisher seiner Naturwissenschaft, nur durch moralische und gemeinnützige Gesichtspunkte Werth abzugewinnen. Er studirte nicht nur in Bibliotheken und im Buch der Natur, er fand Lehrstühle der Philosophie auch in den Werkstätten und Ateliers, in den Comptoirs und Regierungscollegien, bei Gärtnern und Bauern.... Er hatte ein klares Bewusstsein von der Würde der Kunst und von ihrer Bestimmung, ein Theil des Nationallebens, ein Element der öffentlichen Erziehung zu sein.« Aber auch Justi bestätigt Goethe's Urtheil über Sulzer: »Er ist in's Land der Kunst nur gereist, nicht aber darin geboren und erzogen; er hat nie darin gelebt, gelitten und genossen«.

[3] Merian hat ihr also 57 Jahre angehört. Die Akademie hat das Glück gehabt, dass eine grössere Anzahl von Mitgliedern ihr über 50 Jahre erhalten geblieben sind, nämlich ausser Merian auch Pott, Formey, der Geolog Gerhard, A. von Humboldt, Gräson, Savigny, Böckh, Bekker und Ranke. Über 40 Jahre lang haben ihr mehr als vierzig Mitglieder angehört.

darum griff er nach allen zugleich. Er wollte noch immer, wie Leibniz und Maupertuis, der Universalgelehrte sein, der Erkenntnisslehre, Metaphysik, Physik, Psychologie, Moral und litteraturgeschichtliche Fragen neben einander betrieb und sie in allgemein fasslicher Darstellung bearbeitete. Er hat Untersuchungen über die schwierigsten philosophischen und psychologischen Probleme angestellt (»L'apperception de sa propre existence«, »L'existence des idées dans l'âme«, »L'action, la puissance et la liberté«, »Réflexions philosophiques sur la ressemblance«, »Le principe des indiscernables«, »Sur l'identité numérique«, »Parallèle de deux principes de psychologie«, »Le sens moral«, »La crainte de la mort, le mépris de la mort, le suicide«, »La durée et l'intensité du plaisir et de la peine«, »Le problème de Molyneux« [sieben Aufsätze]), und andererseits zahlreiche Abhandlungen über den Einfluss der Wissenschaften auf die Poesie verfasst — er spricht sich gegen die didaktisch-wissenschaftliche Dichtung aus —, Claudian's Raptus Proserpinae in französische Prosa übersetzt und die Frage, ob Homer der Dichter der Ilias und Odyssee sei (1785), geprüft und verneint[1]. In den nach dem Tode Friedrich's erschienenen Abhandlungen hat er Hume's Skepticismus als zu weit gehend abgelehnt, aber auch von Kant's Philosophie vermuthet (»Parallèle historique de nos deux philosophies nationales« 1797), sie werde in einiger Zeit wahrscheinlich ebenso vergessen sein, »wie jetzt die Wolff'sche«. An diesem Ausspruch erkennt man am besten, dass die fortschreitende philosophische Bewegung über den Secretar der Berliner Akademie — das war er 1797 nach Formey's Tode geworden — hinweggeschritten war[2]. Sein Einfluss auf die Akademie war seit Euler's Weggang

[1] Die Abhandlung, die ihm das Lob F. A. Wolf's eingetragen hat, steht in den Mémoires 1788/89 p. 513—44 (»Examen de la question, si Homère a écrit ses poëmes«). Merian hatte bereits in einer Abhandlung vom Jahre 1774 (Mémoires p. 485 note 4), überzeugt durch die Darlegungen Wood's, die Frage verneint. Jetzt prüfte er sie genauer mit besonderer Berücksichtigung der Inschriften und der Hypothesen über den Ursprung der Schrift und Schreibekunst bei den Griechen. — Über Kant und den »Äther der transcendenten Ideen« finden sich hin und her bei Merian spitze Bemerkungen.

[2] Aber obgleich Merian die Kant'sche Philosophie verwarf, hatte er vor dem philosophischen Genie Kant's den höchsten Respect. Das beweist schon der Titel und das ganze Unternehmen seiner Abhandlung: »Parallèle historique de nos deux Philosophies nationales« (Mémoires 1797 p. 53 ff.); denn Leibniz und Kant sind ihm die beiden grössten deutschen Philosophen, und ausdrücklich bemerkt er (p. 56): »En comparant Kant avec Leibniz et Wolff, je serais tenté de le placer sur la même ligne philosophique avec le premier, et plus haut que le second«. Halb wehmüthig, halb ironisch beginnt er, indem er von der Leibnizischen Metaphysik

sehr bedeutend, ja er ist in der Zeit von 1770—86 und dann noch weitere zwanzig Jahre unstreitig der wirksamste Akademiker innerhalb der Körperschaft selbst gewesen. Das Vertrauen des alternden Königs besass er wie kein Anderer[1], wurde häufig, zumal nach dem Tode d'Argens', dessen Stelle als Director der Klasse der Belles-Lettres er 1771 erhielt, zu ihm berufen und vermittelte es, dass der Monarch in persönliche Beziehungen zu einzelnen Akademikern trat. Bei solchen Audienzen ist er stets zugegen gewesen. Es war ein Vortheil, dass sich der König an Stelle d'Argens' nun mit Merian über litterarische und philosophische Fragen unterhielt; denn der Schweizer war an Kenntnissen und Ernst dem witzigen Südfranzosen weit überlegen. Die Akademie aber konnte sich keinen besseren Fürsprecher beim Könige wünschen als diesen unparteiischen und liebenswürdigen Mann, der mit ganzer Seele in der Akademie lebte und nur für sie arbeitete und schrieb. Jeder Verein braucht mindestens ein Mitglied, in welchem sich der Vereinsgedanke gleichsam verkörpert und dessen ganzes Interesse in der Sorge für den gemeinsamen Zweck aufgeht — dieser Mann ist für die preussische Akademie vom Jahre 1770 bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts Merian gewesen. Er hat bereits vor 1750 und noch nach 1800 für die Akademie geschrieben[2] und die Traditionen Maupertuis' bis an die Schwelle der Akademie Humboldt's geleitet. Er ist es auch gewesen, der in der Regel die Beurtheilungen der philosophischen und litterarischen Preisarbeiten verfasst und in den Mémoires veröffentlicht hat. Von ihm stammen die Gutachten über Mendelssohn und Kant, über Herder, Garve, Michaelis, Meiners und Schwab. Er hat Lambert's schwerfällig geschriebenen kosmologischen Briefen durch seine französische Übersetzung ein Weltpublicum gewonnen,

zu Kant übergeht, mit den Worten: »J'y cherche en vain notre chère Métaphysique; elle a disparu comme un songe: la science reine est descendue de son trône, et ce trône est renversé«. Er geht aber nicht auf die sachliche Kritik ein, sondern verfolgt die Erscheinungsform, die Geschichte und die Wirkung beider Philosophien. Er streift die übertriebenen Lobeserhebungen, die sich bis zu der Höhe gesteigert haben, Kant habe das Werk Jesu Christi vollendet! »En vérité l'on m'excusera; mais le jugement le plus charitable que l'on puisse porter de tels panégyristes, ne serait-ce pas de les croire échappés je ne sais d'où?« Aber von Kant selbst sagt er: »Le dessein louable du philosophe critique, c'est d'épurer nos facultés de tout alliage hétérogène, d'assigner au juste leur portée, de découvrir jusqu'où elles vont, ce qu'elles donnent et ce qu'elles refusent«.

[1] Schon als den Schwiegersohn seines verewigten Freundes Jordan bevorzugte ihn der König.

[2] Die erste Abhandlung Merian's steht in den Mémoires von 1749, die letzte (ein Eloge) in den Mémoires von 1804.

wie er die schottische Philosophie auf dem Continent bekannt gemacht hat. Der grossen Conception, die ganze Philosophie in eine »Naturgeschichte der Seele«, eine »Geschichte des innern Menschen« zu verwandeln — er hat sogar schon von einer Psychometrie gesprochen — war er nicht gewachsen; aber er hat doch Momente der älteren vorkantischen (englisch-schottischen) Philosophie festgehalten, die einige Jahrzehnte nach Kant wieder siegreich hervorgebrochen sind. So mögen hier zum Schluss die Worte stehen, die er in der Abhandlung: »Parallèle historique de nos deux Philosophies nationales[1]« niedergeschrieben hat:

> »L'observation et l'expérience demeureront toujours les sources vraies et primitives de tout ce que nous apprenons, de tout ce que nous savons. Et, à proprement parler, ce qui préexiste ou existe en nous a priori, nous ne le découvrons qu'à posteriori. L'on a beau vouloir décrier ce que l'on nomme l'Empirisme: il maintiendra ses droits imprescriptibles ... Le philosophe qui observe et expérimente, peut sans crainte proposer le résultat de ses expériences et de ses observations; il peut y revenir, les refaire, les changer, les varier à son gré: au lieu que les fauteurs de systèmes excluent cette flexibilité, leur roideur y résiste: tout ou rien, durer ou rompre, voilà leur devise[2].«

Historische Abhandlungen haben in der fridericianischen Akademie der König selbst und Pelloutier, Beumann, Küster, Hertzberg, Raynal, Heinius und Weguelin geschrieben. Der eigentliche Historiker war Hertzberg, der nicht nur die alte und neuere preussische Geschichte in nationalem Geiste behandelte, sondern auch, von Montesquieu beeinflusst, Fragen wie die bearbeitet hat: »Sur les révolutions des Etats et particulièrement sur celles de l'Alle-

[1] Mémoires 1797 p. 53 ff.

[2] Gegen den »Phänomenismus« Hume's, »der Alles in Ruinen stürzt«, macht Merian (Mémoires 1792/93 p. 417 ff.), auf dem Boden Locke's verharrend, einige sehr erhebliche Einwendungen und weist schliesslich darauf hin, dass es keine menschliche Sprache giebt, in der sich Hume's Skepticismus ausdrücken und festhalten lässt: die Sprache selbst verbietet den Phänomenismus. »Enfin, voici le problème que je vous donne à résoudre. Vous voulez une langue philosophique. Eh bien! faites-vous-en une; ou purifiez une de nos langues déjà existantes de cette lie d'Egoïté, de Subjectivité, de Substantialité dont elles sont toutes infectées et ternies. Forgez-en une, vous dis-je, exempte de tout pronom personnel, de toute inflexion pronominale, de tout ce qui en porte le moindre vestige, et dans laquelle nos phénomènes puissent correspondre ensemble sans aucun alliage étranger. Je serai le premier à applaudir à ce rare chef-d'œuvre, et à l'admirer comme le plus curieux de tous les phénomènes.« Über Merian's ausgezeichneten Schüler und Rivalen P. Prevost, der nur vier Jahre der Berliner Akademie angehört hat, und über seine Genfer Schule s. Barthélemess, a. a. O. II p. 225 ff. Prevost starb erst am 8. April 1839; für die Mémoires hat er treffliche Beiträge geliefert.

Adolf Harnack
Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
Erster Band — Erste Hälfte
Berlin 1900

rapporter à des principes susceptibles d'application l'influence de la Physique sur les diverses parties de l'Œconomie susdite.«

Ein pommerscher Pastor, Meyen, löste sie zur Zufriedenheit der Akademie. Die evangelischen Geistlichen haben sich überhaupt lebhaft betheiligt: unter den 38 gekrönten Arbeiten sind zehn von ihnen verfasst. In den ersten 20 Jahren nach Friedrich's Tode ist der Procentsatz evangelischer Geistlicher unter den von der Akademie Gekrönten noch grösser gewesen.

Von allgemeinerem Interesse sind die physiologisch-medicinischen Themata. Gekrönt wurden drei Arbeiten: »Si la communication entre le cerveau et les muscles, par l'entremise des nerfs, s'exécute par une matière fluide, qui fait gonfler le muscle dans son action? Quelle est la nature de ce fluide?« (1753, Le Cat in Rouen), sodann eine Untersuchung über den inneren Bau des Ohres und den Vorgang der Gehörempfindung (1763, Belz in Neustadt-Eberswalde) und eine physiologisch-chemische Abhandlung über die Veränderungen der Nahrungsmittel im menschlichen Körper (Durade in Genf). Dagegen fand die Preisfrage, die seit den Leeuwenhoek'schen Entdeckungen brennend geworden war und um die sich auch Maupertuis selbst bemüht hatte, nach der Natur der geschlechtlichen Zeugung, keine ausreichende Beantwortung. Die Akademie hatte die Frage scharf gestellt:

»Si tous les êtres vivants, tant du règne animal que du règne végétal, sortent d'un œuf fécondé par un germe, ou par une matière prolifique, analogue au germe?«

Dass dieses Problem und die mit ihm verwandten damals weit über die Kreise der Naturforscher hinaus die wissenschaftlich Interessirten beschäftigten, erkennt man z. B. aus Moses Mendelssohn's Beiträgen zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend (s. Ges. Werke, Bd. IV, 1 S. 512 ff. vom Jahre 1759). Durch Lieberkühn's Arbeiten war das Interesse für diese Frage auch nach Berlin getragen worden. Die akademische Preisaufgabe hat zu mehreren Abhandlungen, die im Druck erschienen, den Anstoss gegeben.

Grösser aber als die Gemeinde derjenigen, die mit Spannung die naturwissenschaftlichen Preisthemata der Akademie erwarteten, war die Zahl der Gelehrten und Litteraten, die den philosophischen und philologischen Aufgaben ein lebhaftes Interesse entgegenbrachten. Nur geschichtliche Themata im strengen Sinne des Wortes hatten ein wenig zahlreiches Publikum; denn der Geist des 18. Jahrhunderts war exacten historischen Studien nicht günstig. Dennoch hat die Akademie sieben Mal Aufgaben aus der Geschichte gestellt, von

denen nur zwei nicht genügend beantwortet wurden: Wie weit sind die Römer in das nördliche Deutschland vorgedrungen? (1748, Fein, Prediger in Hameln). Wie hat sich die deutsche Colonisation im Lande zwischen Elbe und Oder vollzogen? (1752, von Hertzberg). Historische Geographie der alten Gaue von Brandenburg, Umfang der Mark zu Zeiten der Anhaltiner, Bayern und Luxemburger? (1760, Buchholtz, Prediger zu Lichen). Über das Münzrecht im Allgemeinen und über das alt-brandenburgische Münzrecht im Besonderen (nicht beantwortet). Über die Ursachen, welche die hervorragende Stellung der alten Markgrafen von Brandenburg erklären und die Entwicklung Brandenburgs zur Weltmacht vorbereitet haben (unbeantwortet)[1]. Zeigen diese fünf Themata, dass die Akademie die vaterländische Geschichte gepflegt sehen wollte — die neuere preussische Geschichte hat Friedrich der Grosse selbst als Akademiker bearbeitet —, so beweisen die Themata der Jahre 1764 und 1776, dass die Historiker der Akademie für die Probleme der Weltgeschichte einen aufgeschlossenen Blick besassen. Jenes lautete:

»Quand est-ce que la puissance souveraine des Empereurs Grecs a totalement cessé dans Rome? Quel gouvernement les Romains eurent-ils alors? Et dans quel temps la souveraineté des Papes fut-elle établie?« (Sabbathier in Châlons).

Dieses verlangte eine Untersuchung über den Werth der Münzen (des Geldes), bezogen auf die Lebensmittel, in der Zeit vom Tode Konstantin's bis zur Theilung des Reichs unter Theodosius I., mit besonderer Berücksichtigung der Wechselwirkungen zwischen dem Schwanken des Geldwerthes und den politischen und socialen Veränderungen im Reich (von Kessenbrink in Stettin).

Der Pulsschlag des 18. Jahrhunderts war die Philosophie, und zwar im Sinne der Ermittelung der letzten und höchsten Principien sowohl auf dem Gebiete der Naturwissenschaften als auf dem des geistigen Lebens. Dort war es der Gegensatz der englischen Philosophie zu der Leibniz-Wolff'schen, in welchem sich das Interesse bewegte; hier waren es die Grundfragen der Entstehung und Entwicklung der Sprache, Moral und Cultur, um deren Lösung man sich in kühner Zuversicht bemühte. Noch immer wirkte das epochemachende Erlebniss, dass man die Mechanik des Himmels kennen gelernt hatte — nicht aus der wissenschaftlichen Tradition, sondern im Widerspruch zu ihr —, wie eine sichere Bürgschaft, dass

[1] Dieses Thema hat 22 Jahre später ein Akademiker, de Chamberier, aufgenommen und seine Untersuchung in den Mémoires (1794/95 p. 158 ff. und 1799 p. 188 ff.) veröffentlicht.

auf die Dauer nichts Wissenwürdiges dem menschlichen Verstande verschlossen bleiben werde, sobald er sich von jeglicher Bevormundung, also auch von der geschichtlichen Überlieferung, befreit habe. Auf das engste aber verbanden sich — und das erinnert noch immer an die Renaissance, ja an die Antike selbst — mit den philosophischen Fragen die litterarischen, der Sinn für die Ausbildung des »Geschmacks« und für die Klarheit und Schönheit der Form. Eigentlich war noch immer der didaktische Poet das höchste Ideal. Alle geistigen Interessen lagen so zu sagen noch in einander; das Talent, das Genie durfte keines bei Seite schieben; aber keines konnte sich noch mit eingeborener Kraft geltend machen.

Von diesem geistigen Zustande, wie er geherrscht hat, bevor Rousseau, Kant und der deutsche Idealismus eine neue Gedankenbildung erzeugten, legt eine grosse Anzahl der Preisaufgaben der Akademie Zeugniss ab, und gerade diese Aufgaben waren es, die mit dem lebhaftesten Interesse aufgenommen, besprochen und bearbeitet wurden. Nur in einer gedrängten Übersicht dürfen wir über sie berichten.

Bereits für das Jahr 1747 wurde eine Darstellung und Kritik der Monadenlehre verlangt. In dieser physikalisch-metaphysischen Hauptfrage war die Akademie selbst, wie wir bereits wissen, getheilter Meinung. Maupertuis, der sich übrigens nie die Mühe genommen hat, die Werke von Leibniz und Wolff gründlich zu studiren, stand mit Euler u. A. auf Seite der Engländer und hielt die Monadenlehre für eine vorwitzige und unfruchtbare Speculation, die beseitigt werden müsse. Mit höchster Besorgniss und Unruhe blickte Wolff auf das gestellte Thema; er fürchtete für seinen Principat in Deutschland und suchte durch Briefe auf Maupertuis in einem seiner Sache günstigen Sinne einzuwirken[1]. In den zwei Jahren (1745–47) bis zur Preisvertheilung wurde für und gegen die Monadenlehre öffentlich in anonymen Broschüren auf's Lebhafteste gestritten. In scharfer Bekämpfung schritt Euler Allen voran. Er veröffentlichte seine Dissertation »Considérations sur les éléments des corps, dans lesquelles on examine la doctrine des monades et l'on découvre la véritable essence des corps«, und suchte im Voraus die Frage zu entscheiden. Der anonyme Angriff wurde von Formey (ebenfalls anonym) beantwortet in den »Recherches sur les éléments de la matière«, die Wolff selbst vor dem Druck durch-

[1] Siehe Le Sueur. a. a. O. p. 430 ff.

gesehen hat. Die Akademie nahm die Concurrenz diesmal so wichtig, dass sie die Entscheidung nicht der philosophischen Klasse überliess, sondern eine eigene Commission aus allen vier Klassen bildete (vergl. auch Mémoires 1788/89 p. 66). »Ganz Berlin räsonnirte«, sagt Merian, »Gott weiss wie!« und blickte mit Spannung auf das Ergebniss; aber weit über Berlin hinaus, in der gebildeten Welt, nahm man lebhaften Antheil. Euler und Graf Dohna, die Gegner Wolff's in der Commission, gewannen den Sieg, und gekrönt wurde die Abhandlung eines Bestreiters der Monadenlehre, des Advocaten Justi in Sangerhausen. Unparteiisch war diese Entscheidung nicht, und Euler selbst hat später anerkannt, dass einem anderen Bewerber, einem bedingten Leibnizianer, Unrecht geschehen sei und Justi den Preis hätte mit ihm theilen sollen. Aber die Erbitterung der Newtonianer liess damals eine vermittelnde Entscheidung nicht zu: sie stritten für den Sieg der exacten Wissenschaft über eine Speculation, die sie für phantastisch hielten.

Als nach vier Jahren die philosophische Klasse wiederum das Preisthema zu stellen hatte, forderte sie (für 1751) zu einer Kritik des Leibniz'schen Determinismus auf. So lautete das Thema zwar nicht, aber diese Aufgabe war gemeint. Die von Heinius redigirte Fassung war wenig glücklich, und d'Alembert spottete, man könne das akademische Thema auch so fassen: »In Erwägung, dass unsere Freiheit sehr zweifelhaft ist, fragt man an, ob wir sie wirklich besitzen[1]«. Allein kein Geringerer als der Mathematiker Kaestner in Leipzig bemühte sich um die Aufgabe und gewann den Preis. Kaestner ist zeitlebens ein treuer Schüler Wolff's geblieben, soweit er auch in seiner Stimmung und seinem Lebensgefühl über ihn hinauswuchs[2].

Die gewundene Fassung des Themas war nicht aus zufälliger Ungeschicklichkeit entsprungen. Ihr tieferer Grund lag in den Spannungen, die die Akademie beherrschten: Leibnizens Freunde liessen keine Formulirung zu, die dem Ansehen des grossen Philosophen schädlich sein konnte, und auch die Gegner selbst mochten nicht direct und unumwunden zu seiner Bekämpfung auffordern, wünschten

[1] Vergl. seinen fast beleidigenden Brief an Formey in den Souvenirs T. II p. 362 ff. Man erbat sich von Paris im Tone der Überlegenheit Aufklärungen über die seltsame Fassung, die »tous les gens de lettres de Paris« in Erstaunen gesetzt habe.

[2] Das Accessit erhielt bei der Preisvertheilung der junge Frankfurter Theologe Töllner, und seine Arbeit wurde mit der Kaestner's zusammengedruckt; sie verschaffte ihm eine ausserordentliche Professur in Frankfurt.

aber den Sturz seiner Philosophie. So geschah es, dass, als die philosophische Klasse zum dritten Mal im Jahre 1753 (für 1755) die Preisaufgabe zu stellen hatte, die Formulirung wiederum zu ernsten Bedenken Anlass gab — zu um so ernsteren, als diesmal unter der durchsichtigen Hülle einer Kritik des »Systems« von Pope in Wahrheit eine Kritik der Leibniz'schen Lehre von der besten Welt und damit seiner ganzen Weltanschauung verlangt wurde. Das Thema lautete:

»On demande l'examen du système de Pope, contenu dans la proposition: Tout est bien. Il s'agit: (1) de déterminer le vrai sens de cette proposition, conformément à l'hypothèse de son auteur. (2) De la comparer avec le système de l'optimisme, ou du choix du meilleur, pour en marquer exactement les rapports et les différences. (3) Enfin d'alléguer les raisons qu'on croira les plus propres à établir ou à détruire ce système.«

Sulzer, der Verehrer Leibnizens, hatte sich vergeblich gegen das Thema ausgesprochen. Sobald es bekannt wurde, rührten sich überall die Freunde des grossen Philosophen[1]. Als erster erhob sich Gottsched und erklärte mit Recht, hinter dem Thema verstecke sich, wie schon früher bei der Preisaufgabe über die Monaden, die geheime Absicht der Akademie, die Leibniz'sche Philosophie herabzusetzen[2]. Ebenso ungehalten war man in Zürich, in dem Breitinger-Bodmer'schen Kreise, in welchem damals Wieland lebte, und es bedurfte kaum der Aufforderung Sulzer's an seine Schweizer Freunde, die Gelegenheit zu ergreifen, um durch die Bearbeitung der Frage Leibniz einen Triumph und Maupertuis eine Niederlage zu bereiten. M. Künzli, mit dem uns jüngst Ludwig Hirzel bekannt gemacht hat[3], entschloss sich zur Arbeit. Ein Aufenthalt in Berlin bestärkte ihn in dieser Absicht. Sulzer glaubte dem Freunde den Sieg garantiren zu können; denn »ich bin einer von Ihren Richtern und wenigstens drei Viertel von diesen haben eben die Principia, die Sie unfehlbar auch haben. Ich kann es Ihnen sub rosa wohl sagen: Heinius, Formey, Merian und ich machen eigentlich die ganze Klasse der Philosophen

[1] In England fühlte man sich geschmeichelt, dass ein Engländer an Leibnizens Stelle gesetzt war; s. den Brief von Maty an Formey vom 22. Februar 1755.

[2] Siehe seine Dissertation: »De optimismi macula diserte nuper Alexandro Popio Angelo, tacite autem G. G. Leibnizio, perperam licet, inusta« 1753. Ob Maupertuis direct an der Fassung der Aufgabe betheiligt gewesen ist, lässt sich nicht mehr feststellen.

[3] »Wieland und Martin und Regula Künzli« (Leipzig 1891). In diesem Buche sind zum ersten Male die litterarischen Bewegungen, welche die akademische Preisaufgabe hervorgerufen hat, zum Theil nach ungedruckten Briefen und wiederaufgefundenen Actenstücken, umfassend dargestellt. Vor Allem hat man erst durch Hirzel Wieland's und Künzli's Betheiligung an dem Streit kennen gelernt.

bei der Akademie aus. Die zwei ersteren sind geschworene Leibnizianer, Merian kann allein nichts machen[1]«. Etwas weniger zuversichtlich schrieb er vier Wochen vor der Preisvertheilung: »Ich will Ihnen noch keine gewisse Hoffnung machen; aber es ist wahrscheinlich, dass Sie den Preis bekommen werden, und zwar von Rechtswegen. Ich bin nur noch über einen Punkt mit dem Dr. Heinius nicht eins u. s. w.[2]«.

Allein es kam anders. Die Akademie krönte unter den eingelaufenen Arbeiten[3] die französisch geschriebene Dissertation eines Herrn A. F. Reinhard, Strelitzschen Justiz-Secretars, welche den Optimismus auf's Heftigste, aber in wenig wissenschaftlicher Weise angriff und Leibnizens Philosophie mit ganz unzureichenden Mitteln zu widerlegen versuchte. Wie es zu diesem Urtheil gekommen ist, hat Sulzer in Briefen an die Schweizer Freunde verrathen: »die Stimmen waren bei der Abstimmung zwischen Vernunft und Unvernunft getheilt«, bis Formey aus Rücksicht auf Maupertuis seine Meinung änderte und für Reinhard entschied[4]. Die Schweizer waren auf's Höchste erbittert. »Merian und Premontval rasen wirklich und Formey ist ein höchst geiziger und niederträchtiger Mann; die zween ersten leugnen das Principium rationis sufficientis in öffentlicher Schrift, und Formey redet und schreibt um das Geld. Was hat man also von solchen Männern anders zu erwarten, als dass sie die Rechte der Menschlichkeit auf den Kopf stellen.« Es half der Akademie nichts, dass sie neben Reinhard's Arbeit dreien anderen, darunter auch der von Künzli, das Accessit ertheilte und die vier Abhandlungen zusammen noch im Herbst des Jahres 1755 im Druck ausgehen liess. Sie versuchte damit ihre Unparteilichkeit zu erweisen, und diese Absicht hätte Anerkennung finden müssen, wäre nur nicht die Schrift Reinhard's so unbedeutend und rabulistisch gewesen! So blieb der Makel auf ihr sitzen, dass sie sich von Maupertuis beherrschen lasse, der die deutsch geschriebene Abhandlung Künzli's nicht einmal lesen konnte und überhaupt für eine ruhige wissenschaftliche Discussion nicht mehr zugänglich war.

[1] Brief vom 22. September 1754 bei Hirzel S. 110.

[2] Brief vom 3. Mai 1755 bei Hirzel S. 111.

[3] Es waren mindestens acht.

[4] Siehe Hirzel S. 114ff. Maupertuis selbst enthielt sich der Abstimmung. Anders stellt Premontval, Vues philosoph. II p. 69 ff., den Verlauf dar. Er behauptet: »Rien n'a été plus rond et plus dégagé d'intrigue et de tracasseries que l'affaire du Prix de 1755«.

In der Sache werden wir heute nicht so unbedingt für Leibniz Partei nehmen können, wie die damaligen Führer der deutschen Bewegung in Berlin und Zürich. Maupertuis und Merian erkannten ganz richtig, dass die Leibniz'schen Speculationen die Grenzen des wissenschaftlich Erweisbaren weit überschritten und zugleich von dogmatischen Vorurtheilen bestimmt waren. Für die Triebkraft der kühnen Hypothese hatten sie freilich keinen Sinn, und weder sie noch ihre Schildknappen waren fähig, einen Leibniz zu widerlegen.

Die Freunde der deutschen Philosophie waren nicht gewillt sich zu beruhigen. Noch bevor Reinhard's Dissertation im Druck erschienen war, wurde die Akademie durch eine kühne, anonyme Abhandlung empfindlich berührt, welche die Aufschrift trug: »Pope ein Metaphysiker!« (1755). Ihre Verfasser waren Mendelssohn und Lessing. Sie hatten die Preisaufgabe bearbeitet, aber ihre Schrift aus guten Gründen der Akademie zur Beurtheilung nicht vorgelegt; denn sie beanstandeten bereits die Fassung des Themas selbst, ja der Nachweis, dass sie unverständig sei, bildete einen Haupttheil ihrer Ausführungen.

Wer wollte gern mit Lessing anbinden, zumal wenn auch die Nachwelt geurtheilt hat, dass in diesem Streit mit der Akademie das volle Recht auf seiner Seite gestanden habe! Wer wird nicht mit ihm empfinden, wenn er die Unaufrichtigkeit geisselt, mit welcher die Akademie Pope genannt und Leibniz gemeint hat[1]! Wer wird nicht mit ihm lachen, wenn er am Schluss seiner Abhandlung, den Haupttrumpf ausspielend, nachweist, dass Pope selbst seine Philosophie als »falschen Bart« bezeichnet habe, »»den ich so lange tragen will, bis ich ihn selbst ausrupfe und ein Gespötte daraus mache««. »Wie sehr sollte er sich also wundern, wenn er erfahren könnte, dass gleichwohl eine berühmte Akademie diesen falschen Bart für werth erkannt habe, ernsthafte Untersuchungen darüber anzustellen!« Allein prüft man die siegesgewisse Abhandlung genau, so wird weder die Mendelssohn'sche Vertheidigung der besten Welt bestehen bleiben, noch das Lessing'sche peremptorische Gebot der Trennung des Philosophen von dem Dichter, so glänzend es begründet ist und so nöthig es einem Geschlecht war, das sich in abgeschmackten Lehr-

[1] Werke Bd. 18 (Berlin, Hempel) S. 48: »Wenn ich der Akademie andere Absichten zuschreiben könnte, als man einer Gesellschaft, die zum Aufnehmen der Wissenschaften bestimmt ist, zuschreiben kann, so würde ich fragen, ob man durch diese befohlene Vergleichung mehr die Pope'schen Sätze für philosophisch oder mehr die Leibniz'schen Sätze für poetisch habe erklären wollen«.

gedichten erging. Aber auch die Behauptung ist einzuschränken, dass die Akademie einen verhängnissvollen Übersetzungsfehler begangen habe, indem sie das Pope'sche »Whatever is, is right,« durch »tout ce qui est, est bien« wiedergegeben hat. In Wahrheit kommt jenes »right« bei Pope einem »bien« sehr nahe.

Der Züricher Kreis war mit der Lessing-Mendelssohn'schen Schrift nicht einverstanden[1]. Theils schien sie ihm zu viel, theils zu wenig zu beweisen; auch »vergehet sich darinnen der Autor sehr weit bis zum Chicaniren[2]«. Man beschloss — und das war das Würdigste und für die Akademie Empfindlichste zugleich — die Reinhard'sche Schrift einer scharfen Kritik zu unterziehen. Waser und Wieland wurden mit der Abfassung beauftragt, denn Hirzel hat nachgewiesen, dass die im Jahre 1757 erschienene, anonyme »Beurtheilung der Schrift, die im Jahre 1755 den Preis der Akademie zu Berlin erhalten hat, nebst einem Schreiben an den Verfasser der Dunciade für die Deutschen« (Frankfurt und Leipzig [Zürich]), von ihnen stammt[3]. Lessing und Wieland — beide später auswärtige Mitglieder der Akademie, Lessing schon seit 1760 — haben sie also in der Mitte der fünfziger Jahre scharf angegriffen. In Wahrheit aber traten sie für die alte Societät ein, d. h. für Leibniz, gegenüber der neuen französischen, d. h. Maupertuis, und damit zugleich für den deutschen Idealismus gegenüber einer fremdländischen, noch nicht gereiften Weltanschauung.

Waser's Abhandlung enthält eine scharfe, aber keineswegs ausreichende Kritik der Reinhard'schen Schrift und mündet in eine Verhöhnung der Akademie aus. Da es unmöglich sei, dass sie die Schrift deshalb gekrönt habe, weil sie sie billige, so bleibe nur die Annahme übrig, sie habe der gelehrten Welt ein Vergnügen machen wollen und gerade diejenige Schrift gekrönt, der die Krone am wenigsten ansteht, damit man desto deutlicher sehe, wie übel sie ihr lässt. Allein »unsere deutsche Welt versteht die ironische Sprache und ironische Handlungen noch sehr schlecht: sie glaubt insbesondere, dass, wenn es wirklich dergleichen giebt, sich doch ein so angesehenes Corps, wie eine Königliche Akademie, derselben

[1] Mendelssohn hat noch einmal zur Feder gegriffen, als die Reinhard'sche Schrift erschienen war (Ges. Schriften Bd. IV, 1 S. 508 ff.). In wenigen Worten hat er ihre Schwäche aufgedeckt.

[2] Vergl. die zutreffende Kritik Künzli's in einem Brief an Bodmer vom 19. Juli 1756 bei Hirzel S. 116.

[3] Die seltene Schrift ist von Hirzel S. 203 ff. wieder abgedruckt worden.

nicht bedienen sollte ... Wir wünschten daher, dass es der Akademie gefallen möchte, dieser unserer Schwachheit nachzugeben, und dass sie künftig lieber gradezu und nicht durch ironische Umwege trachten möchte zu verhindern, dass Sätze und Systeme befördert würden, welche die Schande ihrer Erfinder und das Ärgerniss aller derer sind, die ihre Vernunft nicht gänzlich verschworen haben«. In einem ähnlichen Tone ist Wieland's fictives Schreiben, das den Anhang bildet, gehalten: »Berühmte Doctores in den vier Facultäten, geheime Räthe, Präsidenten, Akademieen und Gesellschaften der schönen Künste sind als öffentliche und geheiligte Personen anzusehen, denen mehr erlaubt ist als uns andern Privatleuten; die Präsumtion, dass die Wahrheit allezeit auf ihrer Seite sei, ist so stark, dass wir in jedem Fall viel eher uns selbst als sie der Dummheit anklagen müssen«. Von Reinhard aber heisst es: »Es ist in der That eine lächerliche Scene, wenn dergleichen nichtsbedeutende Geschöpfe ihre Frosch-Köpfe aus ihrem angebornen Sumpf hervorstrecken und mit albernem Spott einen Leibniz anquäken ... die Thoren lachen auch, aber nie zuletzt«.

Mendelssohn, obgleich in der Sache einverstanden, wies mit zürnenden Worten die Maasslosigkeit dieser Replik zurück[1]: »die philosophischen Stümper des vorigen Jahrhunderts haben ihre Gegner verketzert, und die jetzigen bedienen sich einer Art von kahler Ironie, wodurch sie den Pöbel der Leser ebenso gut einzunehmen wissen, als jene durch ihre Verketzerung .... Wir können von der gegenwärtigen kleinen Schrift weiter nichts sagen, als dass sie eine gute Sache schlecht vertheidigt, so schlecht sie auch von Hrn. Reinhard ist angegriffen worden«. Die Schweizer Freunde dagegen waren mit dem Pamphlet zufrieden[2]. Die Akademie schwieg; für sie ist

[1] Ges. Schriften Bd. IV, 1 S. 76 ff.

[2] Siehe den Brief Künzli's an Bodmer vom 25. April 1757 (Hirzel S. 117 f.). Die hier beiläufig gegebene Charakteristik der inneren Spannungen in der Akademie stammt aus vertraulichen Briefen Sulzer's an Künzli (Sulzer hatte z. B. geschrieben: »Premontval hat wieder einen Band Vues philosophiques herausgegeben. Er rühmet sich darin, die Secte Wolfienne gänzlich niedergeschlagen zu haben; es ist meist unphilosophisches und unsinniges Zeug« oder: »Wenn Sie oder Wieland etwas gegen unsere philosophischen Dunse schreiben wollen, so hüten Sie sich, gewisse Umstände zu berühren, die verrathen könnten, dass ich Ihnen einige Anekdoten hierüber geschrieben habe. Denn man muss mit diesen Leuten leben und sie also nicht zu sehr für den Kopf stossen«). Künzli schreibt: »Dieser Premontval und sein Kamerad, der Merian, dienen unter den Ruthen des Franzosen Maupertuis, der sich in Kopf gesetzt hat, sich an Leibniz und Wolff zu rächen, dass diese Deutsche haben dürfen grössere Philosophen und Mathematici sein als sie, die

meines Wissens auch Niemand eingetreten; aber eben die Maasslosigkeiten des Angriffs wurden ihr bester Schutz. Gewiss, Maupertuis hatte sie in eine schlimme Situation gebracht; aber der Feldzug wurde von den Gegnern nicht glücklich geführt, und ihre Stellung in der wissenschaftlichen Welt blieb unerschüttert. Als Maupertuis nicht lange darnach starb, war die ganze peinliche Episode bereits vergessen, ja Wieland selbst bemühte sich nun (s. oben S. 347 f.), eine Stelle in der Akademie zu erhalten, und sie selbst hat Niemanden so sehnlichst zum Mitgliede begehrt als — Mendelssohn.

Durch das für das Jahr 1759 gestellte Thema unterbrach die Akademie ihre Bemühungen, vermittelst ihrer Preisaufgaben auf eine Klärung der metaphysischen Hauptfragen einzuwirken, und begab sich auf das sprachphilosophische und sprachgeschichtliche Gebiet, das sie von da ab noch mehrmals beschäftigen sollte. Das neue Thema lautete: »Quelle est l'influence réciproque des opinions du peuple sur le langage et du langage sur les opinions[1]?« Es war in dem Ausschreiben noch näher bestimmt und schloss mit der Aufforderung, praktische Mittel ausfindig zu machen, um den Inconvenienzen der Sprachen, wo sie unter der Herrschaft veralteter Vorstellungen stehen, abzuhelfen. Eine kühn gestellte Aufgabe, in der sich der muthige Geist des 18. Jahrhunderts offenbart, freilich auch mit seiner eigenthümlichen Schranke. Die Hauptaufgabe aber, die Wechselwirkung zwischen den populären Meinungen und den Sprachen nachzuweisen und zu zeigen, wie die Sprache nicht selten ein ernstes Hemmniss für den Fortschritt der Gedanken bildet, ist richtig erfasst und höchst fruchtbar. Nicht wenige Gelehrte bemühten sich um die Lösung; den Preis trug der berühmte Orientalist J. D. Michaelis davon. Seine von der Akademie, zusammen mit einigen anderen von ihr anerkannten Abhandlungen, gedruckte, schöne Arbeit gab den Anstoss zu zahl-

Franzosen selber; und so müssen izt immer diese .... Knaben mit den Wolfianern scherzen, und er hat seine Lust daran; wirklich ist er kein so grosser Denker als diese zween Lohnknechte, die für ihre Sottisen bezahlt werden; doch braucht er sie nicht bloss wie Könige ihre lustigen Räthe; er denkt doch seinen grossen Zweck durch sie zu erreichen und die grobe Vernunft, die sich mit der französischen Höflichkeit nicht wohl vertragen will, zu unterdrücken. .... Die Beurtheilung der gekrönten Preisschrift und das »Schreiben« u. s. w. kommen jetzt just zur rechten Zeit, doch kann sie der Franzos [Premontval] nicht lesen, nescit, en gratia dei, litteras! Ich bin begierig zu vernehmen, was der Deutsche [Merian] dazu sagen werde; vermuthlich wird er sich hinter den langen Ohren kratzen und seufzen: utinam nescirem litteras«.

[1] Auch mit diesem Thema war man in Paris unzufrieden.

J. G. Busch, Länderkunde, II, (Wien, 1814, 193 f.) erwähnt die Entwürfe, die D. zwischen 1769 u. 1773 dem Preuß. Staatsminister von der Horst über die Einführung einer obligatorischen Feuerversicherung erstattet hat. Das D. sehr Entwürfe ist bisher nicht bekannt geworden. Nachforschungen sind von Dr. Gerhard Kirchner mit größter Energie betrieben worden (im 1932)

[Aus einem Brief Gerhard Kraft's an G. Kirchner, 11. Aug. 32:
"Auf eine Verwendung D's durch den Staatsminister v. d. Horst ist vielleicht das Entstehungsjahr der Schrift Angst Eberhard, der später (seit 1778) Halleser Philosophie-Professor. Dieser war seit 1759 Sekretär bei der Fr. v. d. Horst, der er noch nahe im Halberstadt war, ging mit ihr 1763 nach Gotha u. blieb bis Ende 68 in seinem Dienstverhältnis. In Gotha gelehrte er halt zu dem engeren Freundeskreis D's. Leider ist sein Nachlaß bis heute verschollen, und weder Gemeinsagen, ihn aufzufinden, waren bisher erfolgreich. Aber in Halleser Nachlaß Nicolai auf der Prov. Stadtbibl. finden sich mehrere 100 Briefe Eberhards an Nicolai, die ich im Zusammenhang mit Nicolaischen Leben, u. zu ihm eigentlich, wie ich mich zu einem Glauben, auch einiges, das die Verbindung v. d. Horst – Nicolai erhellt.]

Kirchner in einem Brief an Hans Rosenberg (22. Juli 32):
D. war 1773 einige Wochen in Pyrmont u. hat sich hat mit Fragen, über deren Versicherungsplan er dem Staatsminister erstattet hat, sehr eingehend über die Sache unterhalten. Tagebuchnotizen des Briefs aus dem Jahre 1773, in denen D. über diese Sache zu sprechen kommt.

K. an Frenzel (15. Juni 32): Den Preuß. Staatsministerium, bzw. Kammerkollegium Friedrich II wurde um 1770 von einem Rechtsgelehrten Rudolf Friedrich Eichhorn der Plan einer dem preuß. Staate aufzuzwingenden obligatorischen Feuerversicherung unterbreitet. Das Ministerium, bzw. der Staatsminister v. d. Horst forderte D. zu einem Gutachten auf, der so viele Jahrzehnte vorher lebte, daß das Ministerium der Plan nicht kurz verfolgte. Das Gutachten ist im Wortlaut nicht bekannt

AR 796. 1/26

ALEXANDER ALTMANN COLLECTION

1578-1979
UNDATED

PHOTOCOPIES OF INVESTIGATIONS OVER RELIGIOUS TOLERATION

ORIGINAL BOOKS FROM: 1779-85, 1929

OBSERVATIONS

ON THE

IMPORTANCE

OF THE

AMERICAN REVOLUTION,

AND

The MEANS of making it a BENEFIT to the WORLD.

TO WHICH IS ADDED,

A LETTER from M. TURGOT, late Comptroller-General of the Finances of France:

WITH

An APPENDIX, containing a Translation of the WILL of M. FORTUNÉ RICARD, lately published in *France*.

By RICHARD PRICE, D.D. L.L.D.

And FELLOW of the ROYAL SOCIETY of LONDON, and of the ACADEMY of ARTS and SCIENCES in NEW-ENGLAND.

LONDON:

Printed for T. CADELL, in the STRAND.

M.DCC.LXXXV.

1775 61

1723-1791; Price criticized the moral-sense theory of Francis Hutcheson; advocated ethical intuitionism or rationalism, foreshadowing Kant's ethics in some respects; worked in the field of probability; friend of Benjamin Franklin and a leading advocate of American independence

This book had an enormous sale in England & America (EB)

Nachrichten von des von Veldeggs Gedichten findet man im VII. Stücke des Museums 1781. S. 76. und in des Hrn. Dokt. Antons Provinzialblätter II. Stück 1782. S. 234.

18.
Ankündigung sämtlicher Werke des Herrn Hofraths von Sonnenfels.

Diese Ausgabe seiner Werke geschieht unter seinen Augen, und auf sein Verlangen meistens nach der chronologischen Ordnung, wie sie erschienen. — Den Anfang macht das Fragment des in seiner Geburt erstickten Vertrauten — dann die Bände des so oft aus dem Geleise geworfenen Mannes ohne Vorurtheil — folgen Thereste und Eleonore und das weibliche Orakel — weiters die Briefe über die Wiener Schaubühne mit einigen andern dramaturgischen Blättern — über die Liebe des Vaterlandes — die bei verschiedenen Gelegenheiten gehaltenen Reden und Vorlesungen — politische Abhandlungen, welche mit dem noch ungedruckten Kommentar seiner Grundsätze über die Polizei, Handlung und Finanz vermehret sind. — Diese Samlung wird bis 12 Bände, von jedem zu 28 bis 30 Bogen stark, betragen.

Dem ersten Bande ist das Bild des Herrn Hofraths vorgesetzt, und eine Zueignung an sein Herz, die wie eine Skizze seiner Lebensgeschichte betrachtet werden kan.

Der erste Band wird den 1. März 1783, der zweite den 1. Junius, und so die übrigen von Quartal zu Quartal um so sicherer ausgegeben werden, da bei der Ausgabe des einen Bandes der folgende allezeit schon unter der Presse sein wird.

Ich schlage den Weg des Vorschusses ein, theils der Unkosten wegen, welche ein solches Werk fodert, theils auch diese so gemeinnützigen Schriften in dem möglich niedrigsten Preise liefern zu können. Die Pränumeration ist für Wien bis den 1. Febr. 1783, für die Auswärtigen bis zur Ausgabe des ersten Bandes offen, und der Preis eines Bandes auf Postpapier 1 Fl. 15 Kr., auf sehr schönem Druckpapier 48 Kr. Wiener Kurrent. Nach Verlauf dieser Zeit kostet der Band auf Druckpapier 1 Fl. auf Postpapier 1 Fl. 30 Kr. Die Namen der Herren Pränumeranten, die es nicht ausdrücklich verbieten, werden dem Werk selbst beigedruckt werden. Wien den 20. Nov. 1782.

Joseph Edler von Baumeister, D. R. D.

Der Herausg. des D. M. wird mit Vergnügen seinen Freunden zur Anschaffung dieser Werke beförderlich sein.

Gedruckt in Ifens Buchdruckerei zu Weissenfels.

Deutsches Museum.

Zweites Stück. Februar, 1783.

1.2.3 Apr 7 1783

I.
Erinnerungen
gegen die in den Januar des Museums eingerückten Gedanken über eine merkwürdige Schrift.

Der Verfasser des Etwas hat sich nicht genant, und ich fühle nicht den mindesten Beruf, denselben, wenn ich ihn errieth, andern zu entdecken. Der vom Herausgeber der französischen Briefe angegebene kann es schwerlich sein, denn dieser war, wie seine Freunde versichern, das ganze vergangene Jahr hindurch sehr krank, und oft dem Tode nah. Dem Herausgeber der Briefe blieb vermuthlich dieser Grund, dem Gerüchte nicht zu trauen, unbekant. Er hatte dagegen einen andern, den ich nicht habe, und der noch immer gut genug gewesen wäre, um ihn zweifeln zu lassen: die Widersprüche nemlich, die er zwischen den Gedanken des Etwas und den Gedanken des Mannes fand, welchem er dasselbe zugeschrieben.

Mir liegt übrigens so wenig an dieser Vermuthung, daß ich sie eben so gern annehme als verwerfe. Die Widersprüche seh' ich nicht, und ich finde nichts von einer Vertheidigung päbstlicher Hierarchie im ganzen Etwas, dessen eigentlicher Inhalt sie vielmehr aufs strengste verdammt!

„Was? — unterbricht der Gegner — diese Schrift verdammt die päbstliche Hierarchie; da sie offenbar die Reisen der Päbste mit dem größten Nachdruck unter-

 stützt?

zet sich dabei auf die unwidersprechlichsten Fakta der menschlichen Natur und der Geschichte — daß es sei die ärgste Quelle der Verderbniß und des Jammers. *)

Wie eine Gesellschaft, deren Grundgeseze nur auf negative Zwecke giengen, äusserlich beschaffen sein müßte, darauf hat er sich nicht eingelassen, sondern er ist bei dem Materiellen positiver Geseze, und bei der Bestimmung der nothwendigen Grenzen ihres Inhalts stehen geblieben. Er bemerkt ausdrücklich: es könne jede Regierungsform vom Despotismus minder oder mehr enthalten, und willkührliche Gewalt so gut wo viele herschen, als wo einer nur gebietet, schaden. **) In der 8ten Note (S. 106) sagt er: „Die mehresten haben bei Untersuchung der politischen Freiheit, andere Gesichtspunkte, so, daß es gemeiniglich dabei nur auf die Frage hinausläuft: ob es zuträglicher sei, sich der willkührlichen Gewalt eines Einzigen; einer gewissen Anzahl aus der Menge; oder dieser Menge selbst zu unterwerfen, das ist, welche Gattung des Despotismus wol die beste sein möchte? Eine Frage, die nicht

*) Ce qui rend les loix variables, fautives, inconsequentes, c'est qu'elles ont été prèsque toutes établies sur des besoins passagers, comme des remedes appliqués au hazard, qui ont guéri un malade, et qui en ont tué d'autres.

Remarques de l'Essai sur les mocurs. Art. XVIII.

Es giebt aber nur Ein allgemeines unveränderliches Bedürfniß der Gesellschaft, und nur Ein Mittel, ihre Gesundheit zu erhalten. Die politischen Quacksalbereien sind eben so viel Gifte, die geschwinder oder langsamer den Tod befördern. „Zu allen Zeiten (sagt der französische Staatsminister d'Argenson) hat die Tirannei sich die Menschen zugeeignet, unter dem Vorwande sie zu regieren. . . Früher oder später aber muß Gerechtigkeit die Oberhand gewinnen, denn sie ist das einzige Principium des wahren Vortheils für die Menschen, so daß sie durch ihre Leidenschaften selbst dahin zurückgeführt werden. Intérêts de la france. p. 140. 141.

**) S. 17 u. 56.

nicht sehr verdient, daß sich ein weiser Mann damit beschäftige.

Hiernach ist es unbegreiflich, wie der Gegner den Verfasser einer übertriebenen Begünstigung der Volksregierung schuldig finden, und durchaus so reden konte, als wenn dies die Hauptidee des Etwas wäre, und die ganze Schlußfolge in demselben sich dahin bezöge. Es fehlte nichts, als daß er auch noch fragte: Ob denn aber Pabstthum Demokratie sei? *)

Daß der Inhalt der Geseze und ihre Verwaltung unter einem gegenseitigen Einflusse stehen, und wechselsweise nothwendige Bestimmungen von einander erhalten, das ist handgreiflich. Gewissen Einwürfen, die aus dieser Quelle hergenommen werden konten, suchte der Verfasser

*) Was der Gegner bei dieser Gelegenheit vom Paradoxen sagt, dawider hätte ich verschiedenes einzuwenden, das ich mit guten Beispielen belegen könte. Ich will aber nur erzählen, was ich über diesen Punkt von Lessing weiß. Es geschah einmal in seiner Gegenwart, daß auch mir Paradoxie vorgeworfen wurde; und ich erklärte mich dahin: daß ich nie die Wahrheit einer Sache, von der ich überzeugt wäre; wol aber die falschen Gründe der Ueberzeugung anderer von eben dieser Wahrheit anzugreifen pflegte. Liebe zu dem wahren Glauben hiesse mich den irrigen bekämpfen. Dadurch lernten solche Leute den wirklichen Zusammenhang ihrer Ideen besser einsehen; sie würden einen Irthum los — den Irthum, daß sie etwas zu glauben meinten, was sie nicht glaubten — und kämen, in dem Falle selbst, wo sie für den Augenblick eine wahre Sache fahren liessen, doch gewiß der Wahrheit selbst im Grunde näher. Ihre Gedanken würden richtiger geordnet; ihr Sistem in die ihm eigene Harmonie gebracht, welches eine richtige Beurtheilung desselben sehr erleichterte; ihr Geist im reinsten Sinne aufgeklärt; ihre Erkenntniß in der That gebessert. Lessing, der unterdessen näher getreten war, und sich an mich gelehnt hatte, wiederholte zu verschiedenen Malen: das ist accurat mein Fall! Die Zeugen hievon sind noch am Leben.

S. hier Jacobi, Wider M.'s Beschluß 1788, 34

than in most other places at most other times. But this respect for individual freedom does not seem to have sprung from any clear concern for individual rights and liberties. Justifications of freedom, such as that given in Pericles' funeral speech in Thucydides, tend to be in terms of its collective rather than its individual benefits; personal freedom has helped to establish Athens as preeminent among Greek states.[19] Moreover, where there was conflict between the claims of the individual and those of the state as a whole, the Athenians often favored the state in a way we would not think tolerable in a liberal society. Two well-known examples may suffice as illustrations: first the charges against Socrates of corrupting the young and believing in strange gods. Many people obviously doubted whether Socrates was guilty of the charges but no one seems to have questioned the right of an Athenian court to condemn someone on such vague and illiberal grounds. Secondly, the institution of ostracism, by which an individual could be exiled for ten years without any right of appeal on no charge whatsoever, simply because he was the most unpopular politician of the day. Such a society is unlikely to have been concerned with setting firm limits to the state's right to control its citizens' lives, or to have encouraged its political theorists to do so.

University of Otago.

[19] Thucydides, 2, 35-46. Cf. M. Pohlenz, *Freedom in Greek Life and Thought*, trans. by C. Lofmark (Dordrecht, 1966), 17-44.

REPLY TO R. G. MULGAN

By W. K. C. Guthrie

It is simply a question of whether one believes Aristotle or not. I am inclined to think that he knew more about Lycophron than we do, and that we should accept his plain word on someone of whom we know so little, especially since he writes as if the words "guarantor of men's reciprocal rights" (more literally "guarantor of mutual justice") were actual quotation or near-quotation. Dr. Mulgan cannot demonstrate the contrary. He can only suggest that Aristotle (our only source) is "not *necessarily* to be believed," there is a "*possibility* that Aristotle has misunderstood or misrepresented the contract theory," "it is quite *possible*" that the contract theorists themselves did not mean what they appear to have said, and Aristotle's criticism "does not *necessarily* mean" that the contract theorists favored the minimal view of the functions of law. (See above, 126-27. Italics mine.) This conjectural whittling away of the only evidence we have does not inspire me with confidence (and I would say that it pervaded the whole paper), but I am quite content to let our readers judge for themselves.

Cambridge, England.

Journal of the History of Ideas
Vol. XL. 1
Jan.-Mar.
1979

TOLERATION — *EXERCITIUM RELIGIONIS PRIVATUM*

By Walter Grossmann

Emperor Maximilian II has been credited with furthering the cause of religious toleration by his declarations of 1568 and 1571.[1] The doctrine which he promulgated—*exercitium religionis privatum*—did indeed become a guiding principle for the peacemakers at Osnabrück and was incorporated into the Treaty of Westphalia.[2] In an effort to understand the special significance of Maximilian's declarations, it is necessary to define the particular principles of religious toleration which they represent. In the great works on religious toleration by Jordan and Lecler[3] many definitions of religious toleration are cited, yet no taxonomy has yet been constructed. From the documents, I suggest that we will be able to identify at least one aspect of religious toleration that is fundamental to an understanding of it in its own time, roughly from the middle of the sixteenth to the late-eighteenth century.

The declaration of Maximilian II on religious toleration was first made on August 18, 1568, to the second and third estates—the lords and knights—of Lower Austria, and then given in a written message to the two estates of Upper Austria on December 7, 1568. In its final form, the *Assecuration* was issued to the two estates of Lower Austria at Prague on January 14, 1571.[4] The declarations differ neither in language nor in content on any major point. Maximilian guarantees to the two estates the right to exercise the Protestant religion according to the Augsburg Confession of 1530 "in their castles, houses, and estates (excluding our [the Emperor's] cities and marketplaces)." The right of religious exercise extends to "them personally, their domestic employees and families. On their land and on the churches belonging to it, the religious exercise extends to their subjects." The oral declaration of August 18, 1568, formulated it as follows: "that both estates, Lords and Knights of the duchy Under-the-Enns [Lower Austria] be allowed to exercise teachings and ceremonies . . . as stated in the Augsburg Confession in their castles, towns and villages and all churches where they possess the *jus*

[1] See, most recently, Herbert Butterfield, "Toleration in Early Modern Times," *JHI*, 38 (1977), 573-84; also Joseph Lecler, *Toleration and the Reformation* (2 vols., London, 1960), I, 268; Henry Kamen, *The Rise of Toleration* (New York, 1967), 101.

[2] Johann Gottfried Meier included Maximilian II's declarations in his *Acta Pacis Westphalicae Publica*, a compilation of major sources, records of negotiations, supplementary documents, and settlements, (6 vols., Hannover, 1734-36), II, 570.

[3] Lecler, *op. cit.*, and W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England* (4 vols., London, 1932-40).

[4] Karl Eder, *Glaubensspaltung und Landstände in Österreich ob der Enns 1525-*

patronatus. . . ."[5] These concessions were not an act of free grace on the part of Maximilian II to his Protestant nobility, but were forced on him by the financial demands of the Turkish campaigns in the years 1566-68 and as a result of long negotiations and bargaining.

Our major concern is to understand as precisely as possible the principle of toleration they expound. In the first place the declarations restrict whatever is to be granted specifically to the lords and knights. The original requests to give full freedom to exercise the Protestant religion had been made on December 28, 1565, at Linz in the name of three Upper Austrian estates, lords, knights, and townsmen—the first estate, the Catholic prelates, having excluded themselves.[6] This demand the emperor rejected outright. The concession he was making was to allow the members of the nobility of Upper and Lower Austria to practice the Protestant religion as defined in the Augsburg Confession. The legal basis for this privilege is the right of patronage of these lords.

The *jus patronatus*, that a lord who has founded a church appoint a clergyman of his own choice, goes back to the sixth century and applied to both oratories and castle chapels. Often when oratories were transformed in the feudal period to regular churches, the patronage rights were upheld according to the principle of enfeoffment.[7] These privileges became firmly entrenched in canonical law.[8] There is a further medieval concept, namely that of the "house," which underlies the claims of the lords and the recognition they were to receive from the emperor. Accordingly the house or castle "is in possession of immunity" and represents the "organizational center and legal focal point" of the dominion of the lord.[9] A confluence of the principle of "patrocinial rights" and of the concept of "house" and "immunity," which went with it, did open the door to the practice of Lutheranism. In other words, the reinterpretations of ancient prerogatives of the lords made room for the teaching and practicing of Protestantism.

It is noteworthy that in France, in the debates and edicts dealing with the Huguenots, the house ("la maison") enjoys a similiar privileged position. On April 19, 1561 at Fontainebleau Charles IX issued an edict intended to prevent further public disturbances caused by religious differences. It was explicitly stated that "the freedom that everyone is entitled to enjoy in his home or domicile, or in that of his neighbors and friends, should not be violated . . . and nobody is allowed to enter to search or disturb them under the pretext of previous edicts prohibiting illegal assemblies."[10] Catherine de Médicis advised the Procureur-Général in Paris, Gilles Bourdin, when dealing with Huguenots "not to be too curious and inquisitive in investigating those who are in their houses."[11] At one point in the negotiations between the Protestant lords, Condé, who was presenting the cause of all French Protestants, was accused of championing only that of his own estate. When he accepted the Edict de Pacification d'Amboise (March 19, 1563), Jean Calvin sensed the social distinction and bitterly complained that Condé was "in his vanity betraying God [*trahissant Dieu en sa vanité*]."[12] The terms of the edict distinguished Protestant lords from the burghers. "Protestantism became identified with one class, it appeared to be the religion of the nobility."[13] What is here said about Condé and his class applies equally to the lords and knights of Lower and Upper Austria. One might suspect that the privilege they received from the emperor was not unwelcome, as it did insure their status and distinguish them from the burghers. The memories of the first Upper-Austrian peasant revolts of 1525 were not forgotten, nor the support of townsmen; and new conflicts were brewing, coming to the boiling point in 1595.

The concessions Maximilian II made to his Protestant nobility were considered provisional, in the expectation that a future council would find a way to unite all wrangling Christian factions under papal authority, or, as Maximilian II declared, "till a general Christian Reformation and God-pleasing settlement of the holy religion in the German nation [bis zu einer allgemeinen Christlichen Reformation und gottseeliger Vergleichung der heiligen Religion in Teutscher Nation]."[14] Such hopes were bitterly disappointed, and the settlement was not reached until the end of the Thirty Years' War. In the peace documents the *Instrumenta Pacis Westphalicae* distinction between *exercitium religionis publicum* and *privatum* became the cornerstone of all religious arrangements. Maximilian's declaration of December 7, 1568, and the *Assecuration* of January 14, 1571, were distributed at the Westphalian Peace Congress in June 1646.[15] The religious arrangements arrived at in Osnabrück are certainly not those between a Maximilian II and the local Austrian nobility. Now Emperor Ferdinand III was negotiating with the territories, the representatives of new modern political entities. Yet as Martin Heckel has pointed out, "the mere contrast between imperial and territorial order does not explain the problems satisfactorily. A paradox becomes evident: the modern state entities, the territories, emerge and live like 'medival' ones."[16] Therefore it should not be surprising to find a principle,

cf. Bochow. Ius Pub. Lib. V, Tit. VII § CXCI, p. 1022: hanc clausulam de libertate privatim religionem privatim a Catholicis dictam fuisse in tractatu pacis...

[5] Bernhard Raupach, *Evangelisches Oesterreich, das ist, Historische Nachricht von den vornehmsten Schicksalen der Evangelischen Kirchen in dem Erz-Herzogthum Oesterreich unter u. ob der Enns* (Hamburg, 1741), 125-26, 86.

[6] Eder, *Glaubensspaltung*, 108.

[7] Wetzer und Welte, *Kirchenlexikon* (2nd ed., Freiburg in Breisgau, 1895), s.v. "Patronatsrecht"; John A. Godfrey, "The Right of Patronage According to the Code of Canon Law," Ph.D. diss., (Catholic University of America, 1924).

[8] *Codex Juris Canonici*, Caput IV, Cam 1448-49.

[9] [illegible]

[10] [illegible]

[11] Catherine de Médicis, *Lettres* (10 vols., Paris, 1880), I, 193: April 27, 1565.

[12] *Johannis Calvini Opera*, Corpus Reformatorum XLVII (59 vols., Braunschweig, 1863-1900) XIX, 686: Calvin to Soubise, April 5, 1563.

[13] Jean H. Mariéjol, *La Réforme et la Ligue—L'Edit de Nantes* (Paris, 1904; vol. 6 of Ernest Lavisse, *Histoire de France* (10 vols., 1905-19), 75. A similar pattern may be observed in a document drawn up at the Polish Diet of 1555: the first article states that the Polish magnates are each to "be at liberty to maintain at his home or his church such clergymen as preach the pure word of God." Paul Fox, *The Reformation in Poland* (Baltimore, 1924), 49.

[14] Raupach, *Evangelisches Oesterreich*, 127.

[15] Meier, *Acta*, III, 133-37.

[16] [illegible]

che denken. Solche Ausdrüke, die reichhaltiger, körnichter, energischer sind, als die, welche wir an ihre Stelle sezen könnten, dürfen nicht übergetragen werden. Solche besonders, an die verschiedene Ideen nach der verschiedenen Fassungskraft der Leser angeknüpft werden können, müssen stehen bleiben, als: **Kindschaft Gottes, ewiges Leben, Erneuerung, Busse, Vergebung der Sünden, Gnade, heiliger Geist**, u. s. w. — Der Leser eines solchen Auszugs muß nicht zu dem Gedanken veranlaßt werden, daß man ihm statt der Gedanken und Worte der Bibel andere Gedanken und Worte unterschieben wolle. Es lassen sich aber unmöglich Regeln fest sezen, wie man die Ausdrüke, die stehen bleiben müssen, von denen, die man übertragen muß, zu unterscheiden habe. Man kann wohl von dieser oder jener Phrase sagen, daß sie zu dunkel, von einer andern, daß sie jedem Vernünftigen, verständlich ist. Es kömmt aber auf eines jeden Schäzung an, welche und wie viele Redensarten und Ausdrüke der Bibel er zu dieser oder jener Klasse rechnen wolle. Es gehört Bekanntschaft mit der Fassungskraft und Denkart des Volks, und Kenntniß der Erbauungsbücher dazu, um dießfalls das rechte Mittel zu treffen. Man darf weder wie **Arias Montan**, noch wie **Barth** übersezen. Das wird jeder leicht einräumen. Aber wie vermeidet man beyde Extreme am leichtesten? das ist die Frage. Es ist zwar leicht einzusehen, daß man die Stelle: **Das Herz des Weisen ist zu seiner Rechten, aber das Herz des Narren ist zu seiner Linken** — in eine verständliche Sprache übertragen muß, und daß eine moderne Ueber-

Beyträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion

ueberſezung der Seligpreisungen in der Bergpredigt unnöthig ist. Aber in tausend Schriftstellen ist es weifelhaft, was man zu thun hat, wenn man den Grad der Bekanntschaft des Volks mit der Bibelsprache nicht genau kennt.

Ideen und Fragen zu einer Abhandlung über Die Toleranz.

Ist — von Seite der höchsten Gewalt im Staat — die Toleranz blose Gnade, die aus Schwäche oder Wohlwollen auf positive, bestimmte Rechte Verzicht thut? Oder ist sie eigentliche Schuldigkeit, der es obliegt, jedes Mitglied der Gesellschaft in ungestörtem Genuß unveräusserlicher Rechte zu schüzen?

Daß von der klaren Beantwortung der einen oder andern dieser beyden Fragen so wohl das Wesen, die wahre Beschaffenheit der Toleranz als ihre Gränzen und Pflichten abhangen, darf ich, als erwiesen, voraussezen; denn was ein **Mendelssohn** hierüber mit Gründen behauptet, ein **Zöllner** aus andern Gründen dagegen eingewendet, ein **Lavater** aber ohne Gründe entschieden hat, kann denen, welche unsre Beyträge lesen, nicht unbekannt, und muß von ihnen

Siebenter Rest
Frankfurt u. Leipzig 1785

ihnen der reissten Ersezung würdig geachtet worden seyn. Indessen mag es hier nicht ausser dem Wege liegen, jeden dieser drey Männer abzuhören, um wo möglich durch Vergleichung ihrer Meynungen, und der Gründe eines jeden für die seinige, diejenigen Grundsäze auszufinden, deren Entwiklung und nähere Anwendung zum Ziel führen, oder dasselbe doch von Ferne zeigen dürfte.

Mendelssohn betrachtet die Toleranz nicht blos als Aeusserung des Wohlwollens, nicht blos als willkührliche Gnade, sondern als eine wesentliche, unumgängliche Pflicht der Gerechtigkeit, welche der Staat nicht unterlassen könne, ohne seine Mitglieder offenbar zu beeinträchtigen. Dann (sagt er: Jerusalem S. 87. 88.) der Staat ist nicht befügt, mit gewissen Lehrmeynungen — Besoldung, Ehre und Vorzüge zu verbinden (also auch nicht an gewisse andere — Schande, Verbannung oder Elend zu knüpfen) „Und was „das Lehramt betrift, so ist es seine Pflicht, Lehrer zu be„stellen, welche Fähigkeit haben, Weisheit zu lehren, und „solche nüzliche Wahrheiten zu verbreiten, auf denen die „Glükseligkeit der menschlichen Gesellschaft unmittelbar be„ruht; allein alle nähere Bestimmungen müssen ihrem „besten Wissen und Gewissen überlassen werden. —

Auch Jöllner behauptet, die Toleranz sey von Seite des Staats absolute Schuldigkeit: allein gerade deßwegen habe jede kirchliche Gesellschaft das positive Recht, alle, (besonders die Lehrer) welche gegen ihre Lehrmeynungen predigen, aus ihrer Kirche, (verstanden! nicht aus dem Staat, nicht von bürgerlichen Ehren und Vortheilen, nur aus

aus ihrer Kirche) auszuschliessen, und der Staat sey verbunden, eine solche Ausschliessung im Fall der Noth rechtskräftig zu bestätigen. „Dann (sagt er: in seinen Bogen „über Mendelssohns Jerusalem: S. 130, 131.) der Staat „handelt dem Gesez der Vernunft und Politik gemäß, „wenn er einem jeden seiner Bürger die Freyheit läßt, in „Religionssachen seiner eignen Ueberzeugung und seinem Ge„wissen zu folgen, dabey aber auf keine Weise gestattet, „daß die Religionsmeynung des einen Theils Kränkung „der vollkommenen Rechte des andern Theils veran„laßte.“ Was doch (wie von selbst folgt) geschehen würde, wenn ein Lehrer oder andre in der kirchlichen Gesellschaft zu bleiben forderten oder erzwängen, deren bestimmte Lehrmeynungen sie angreiffen, oder bespotten, oder widerlegen!

Ob Lavater dieser leztern Meynung beypflichte, wage ich nicht zu entscheiden! Man sollte denken, ja: weil er (in den Herzenserleichterungen S. 197.) sagt: „Hat der „Mensch einmal Hand gegeben, und sich zu gewissen, bil„ligen oder unbilligen Dingen freywillig verpflichtet, so ist „er, meines Bedünkens, ein schwacher oder unredlicher „Mann, oder beydes zugleich, sobald er über Bedingun„gen, die er ohne Prüfung nicht hätte annehmen sollen, „sich hintennach beschwehrt; so bald er die Vortheile von „seiner Verbindung mit der gegebenen Gesellschaft fein frey ge„nießt, aber die damit verbundenen Lasten und Beschwer„den nicht tragen will; — so bald er sich über Intoleranz „beschwehrt, wenn die Gesellschaft ihn, mit Bedrohung der „Ver-

„Verstossung von ihr, an seine Pflicht erst erinnert, und „dann, im Fall er nicht Gehör geben will, aus ihrer Mitte „verbannt, d. i. von der Theilnahm an den Vortheilen der „Gesellschaft ausschließt.“ Wie bemerkt, aus dieser Aeusserung sollte man folgern: Er wie Zöllner gestehe der kirchlichen Gesellschaft zwar das Recht zu, jeden Menschen, der gegen ihre bestimmten Lehrmeynungen redet oder schreibt, aus ihrem Kreise zu verbannen, jedoch nur in soweit, daß er auf die Vortheile der übrigen Mitglieder keine fernere Ansprüche zu machen hätte. Wenn ich aber bedenke, daß Lavater in einem Staat lebt, wo die Gesezgebende Macht die Lehrmeynungen für die ganze Gesellschaft bestimmt, wo Trennung von der Kirche nicht selten Verbannung aus dem Staat nach sich zieht, wo zumal die, welche gegen jene bestimmten Lehrmeynungen reden oder schreiben, Gefahr lauffen, alle Vorrechte des Bürgers, und noch mehr, zu verlieren, so däucht mir, er müsse das, was er Toleranz nennt, mehr einengen als Zöllner, oder doch sie für die Aeusserung einer Schwäche halten, die auf positive Rechte Verzicht thut. Und daß dies seine Meynung sey, wird mir wahrscheinlich, wenn ich lese, was er (Herzenserleichterungen S. 198. 200. 201.) sagt: „Ich sehe, behauptet er, gar „nichts ungerechtes darin, vielmehr erkläre ich es für positives Recht, wenn ein Magistrat einen Lehrer beruft, und ihn „nur so fern für einen rechtmäßigen Lehrer erkennt, als er „den ihm vorher vorgelegten Vorschriften gehorcht, und „ihn hergegen für ein nicht taugliches Glied ihrer Staats „und Kirchengesellschaft erklärt, so bald er ganz blos gegen die Uebereinkunft handelt. Wenn ich also, fährt er „fort,

„fort, Obrigkeit, Tribunal wäre, so würd ich, als solcher, durchaus keinen Prediger dulden, der gegen die ausdrüklichen, ihm bekannten Staatsgeseze predigte; ich „würd ihn, aller seiner Menschenfreyheit unbeschadet, von „der Gesellschaft, (also nicht blos von der Kirche?) so „lange entfernt zu halten suchen, als er den notorischen „Ordnungen der Gesellschaft entsprechen nicht will, oder „nicht kann.

Sonach hätten wir über Toleranz drei wesentlich verschiedene Meinungen vor uns!

Mendelssohn will: weder Kirche noch Staat haben ein Recht die Grundsäze und Gesinnungen der Menschen irgend einem Zwange zu unterwerfen, oder mit Grundsäzen und Gesinnungen Vorzüge, Rechte, Ansprüche auf Personen und Dinge zu verbinden; mithin sey von Seite beyder ächte Toleranz-Pflicht der Gerechtigkeit, und diese müsse sich dadurch äussern, daß jedem vergönnt bleibe, seine Lehrmeinungen öffentlich vorzutragen, ohne daß er Gefahr laufe, dafür in seiner gesellschaftlichen, bürgerlichen und kirchlichen Rechten, beeinträchtigt zu werden.

Zöllner behauptet, die Kirche habe das Recht, jeden, der gegen ihre Lehrmeinungen öffentlich auftrette, aus ihren Versammlungen und von ihren Vortheilen auszuschliessen, und der Staat müsse sie bei diesem ihrem Rechte schüzen; die Toleranz fodere mithin vom Staat nicht mehr, aber auch nicht weniger, als daß Er jedem Mitglied frei stelle, sich seine Lehrmeinungen, mit diesen aber auch eine eigne Kirche

che zu wählen, ohne dadurch nur das geringste von seinen bürgerlichen Rechten, oder von seinen Ansprüchen an den Staat auf das Spiel zu sezen.

Lavater endlich scheint anzunehmen; der Staat habe das unbedingte Recht, die kirchlichen Lehrmeinungen nach seiner bessern Einsicht durchaus zu bestimmen, und ihre öffentliche Bestreitung zum Staats-Verbrechen zu erhöhen; somit bestünde dessen Toleranz darin, daß jeder, der laut und öffentlich gegen die bestimmten Lehrmeinungen redete, zwar an seiner inneren Ueberzeugung nicht dürfte gekränkt, allein auf die erste fruchtlose Warnung hin aus dem Staat vertrieben und aller seiner bürgerlichen Rechte verlustig erklärt werden, bis er sich derselben durch seine Rükkehr in den Schooß der Kirche wieder würdig machen würde!

Um auszufinden, welchem von den dreyen die Wahrheit Beifall lächle, giebts der Wege zween. Entweder prüfen wir die ersten Grundsäze, auf welche jeder seine Meinung stüzt, und die Folgerungen, wie er je die lezte aus der vorstehenden herleitet. Oder wir nehmen seine Meinung, wie sie vor uns liegt; wir folgern aus derselben was sich folgern läßt, und suchen am Ende abzuurtheln, ob nicht diese Folgerungen zu Zweifeln führen, deren Lösung die nähere Erörterung der ersten Grundsäze erheischt. Diesen leztern Weg schlagen wir zuerst ein!

Wie jeder öffentlich lehren darf, was er glaubt oder zu glauben vorgiebt, so darf auch der Schwärmer, auch der Atheist auftreten, und seinen Meinungen Anhänger suchen, so

so viel er kann und mag. Staat und Kirche sind gehalten, beyde zu dulden; keinem dürfen sie Stillschweigen gebiethen; denn so bald sie es thun, massen sie sich ein Recht über Grundsäze und Gesinnungen an, und unterwerfen dieselben dem Zwang. Indessen vergiftet der Schwärmer manchen moralischen Grundsaz, der Atheist untergräbt alle, und das Band, welches Menschenglük und gesellschaftliche Verbindung zusammenhält, wird nach und nach aufgelöst oder gewaltthätig zerrissen. Was soll nun die Kirche thun, und was der Staat? Jene soll dem Irrthum Belehrung entgegen sezen, und dieser hat von Ferne darauf zu sehen, daß weder Schwärmerey noch Atheismus Wurzel fasse! Was heißt das, von Ferne darauf sehen? Von Zweyen Eins; entweder veranstaltet der Staat die Belehrung der Kirche, oder er bedient sich seiner Macht durch Umwege, damit dem Uebel gesteurt werde. Allein, wenn beyde, Schwärmerey und Atheismus zu strafbaren Handlungen ausarten, was bedarfs der Umwege, des Draufsehens von Fehrne? Wenn hergegen beyde nichts sind als Grundsäze und Gesinnungen, wozu das unrechtmäßige Einwürken der Macht, wozu direkter oder indirekter Zwang? Mithin bleibt nichts als Belehrung. Gesezt indessen, diese bewürke nichts; laut und stark verbreiten sich schwärmerische oder atheistische Grundsäze, und diese vernichten allmählig Liebe zum Vaterland, Anhänglichkeit an Recht und Tugend, kurz, sie entnerven alle moralische Kraft; müssen dann Staat und Kirche ruhig zusehen, das Uebel dulden, und weynend verstummen? So scheints; aber eben weil es so scheint, däucht mir: entweweder beweisen die Grundsäze, auf welchen Mendelssohns

Meynung beruht, viel zu viel, also gar nichts, oder er habe mehr daraus gefolgert, als in denselben liegt.

Hat die Kirche das Recht, jeden, der ihre Lehrmeynungen bestreitet, aus ihren Versammlungen und von ihren Vortheilen zu entfernen, so muß auch jeder einzelne Mensch ein Recht haben, seine Meynungen zu äussern, und sobald er für dieselben Anhänger findet, eine eigne Kirche zu bilden. Der Staat aber muß alle diese Kirchen nicht bloß dulden, sondern die Mitglieder einer jeden bey ihren kirchlichen Rechten schüzen, und denselben von ihren Ansprüchen auf bürgerliche Ehre und Vortheile nicht Einen entziehen. Angenommen nun, der Schwärmer und der Atheist werden zwar aus der Kirche, auf die sie z. E. getauft wurden, wie billig ausgeschlossen; allein sie gehen dann hin, erwerben sich Anhänger, und forderen vom Staat, der Eine freye Religionsübung, der Andre öffentliche Hörsäle, um ihre Meynungen vor den Ohren der Ihrigen, oder eines jeden, der ihnen zuhorchen will, laut zu verkündigen — Was hat der Staat zu thun; soll er die Foderung bewilligen? Soll er sie abschlagen? Thut er dieses, so bewilligt er dem einen Theil der Mitglieder des Staats Rechte und Freyheiten, die er dem andern abschlägt, und auf die doch beyde gleiche Ansprüche haben. Thut er jenes, so hilft er abermal selbst zur Untergrabung der Stüzen, auf welchen das Wohl der ganzen Gesellschaft beruhet. In beyden Fällen handelte er ungerecht, und sonach muß etwas zwischen inne liegen, das entweder Zöllner aus den Grundsäzen, aus welchen er seine Meynung folgerte, abzuleiten vergaß, oder

oder Ich übersehen habe. Sey's nun das eine oder das andre; allemal bedürfen eben diese Grundsäze einer genaueren Prüfung.

Hat endlich der Staat das positive Recht: die kirchlichen Lehrmeynungen durchaus zu bestimmen, und ihre öffentliche Bestreitung als Staatsverbrechen zu bestrafen, so folgt von Dreyen Eins. Entweder müssen diejenigen, welche aus Gewissenstrieb von diesen Lehrmeynungen abweichen, den so wichtigen Vorzug einer gemeinschaftlichen Religionsübung und öffentlichen Belehrung oder Aufmunterung völlig missen; oder sie müssen auf ihre angestammten Ansprüche an den Staat, auf ihre Vortheile in der Gesellschaft Verzicht thun, und aus ihrem Vaterlande flüchten; oder endlich müssen sie sich der Gefahr aussezen, nicht nur aus ihrem Vaterlande vertrieben, sondern obendrein noch gestraft, wenigstens in dem Urtheil ihrer Mitbürger beschimpft zu werden. Nun frägt sich einerseits, ob nicht ein solches vorgegebnes Recht des Staats alle unveräusserlichen Rechte der Menschheit kränken würde? Anderseits, woher (wenn allenfalls jene bestimmten Lehrmeynungen Irrthum wären,) das Licht der Wahrheit aufgehen, und wie es sich verbreiten sollte? Und endlich, ob nicht die Inquisition dieses Recht zur Vertheidigung ihrer Autos-da-fè benuzen dürfte und könnte? Gegen diese lezte Anschuldigung hat sich Lavater zwar laut genug erklärt; allein auch gerechtfertigt? Ich zweifle! Daß hier die heimlichen Anklagen, die heimlichen Verhöre der Inquisition nicht in Betrachtung kommen, versteht sich, indem ja nur von dem Grundsaz die Rede ist. Hat jeder

jeder Staat das Recht, die Lehrmeynungen zu bestimmen, und jede öffentliche Aeusserung gegen dieselben durch Bestrafung zu ahnden; so kann der Großinquisitor sagen: „Freylich bestrafen wir härter als in manchem andern Staat; „allein, daß wir es thun werden, und nach den Gesezen „thun müssen, ist notorisch; jeder kann also zusehen, daß „er nicht unter die Hände des Gesezes falle. Ueberdieß ist „nicht selten Absezung oder Landesverweisung eine eben so harte Strafe als ein vollzogenes Todesurtheil;" und was Lavater dagegen einwenden könnte oder würde, sehe ich für einmal nicht ab! Auch hier mithin muß ich (um meine Zweifel ins Klare zu sezen) den Grundsäzen nachspühren, durch die er auf eine Meinung gebracht wurde, die wenigstens iezt die meinige noch nicht ist, und die so weit von Mendelssohns und Zöllners Meinungen absteht.

Und nun von der Einleitung zur Sache!

Um den Faden von hinten aufzugreifen, so befaßt Lavaters Behauptung folgende vier Säze:

Der Magistrat hat das positive Recht, die Lehrmeinungen, wenigstens die öffentlichen, zu bestimmen.

Er hat das positive Recht, diese Lehrmeinungen zu Constitutionsgesezen zu erheben, oder doch ihre wirkliche oder scheinbare Anerkennung zum Beding zu machen, ohne welches Niemand ein Mitglied des Staats bleiben kann.

Er

Er hat das positive Recht, jeden, der diese Lehrmeinungen notorisch läugnet und bestreitet, als Uebertretter eines Staatsgesezes zu bestrafen.

Er hat das positive Recht, diese Strafe dahin auszudehnen; daß er den Uebertretter zwar erst wahrne, denn aber, wenn die Wahrnung nichts frommet, ihn aller seiner bürgerlichen Rechte verlurstig erkläre, und aus dem Staat verweise.

Sind diese Säze wahr, (habe ich einwenden gehört) so war der Sanhedrin befugt, Christum und dessen Apostel als Uebertretter ihres göttlich sanctionirten Staatsgesezes zu bestrafen:

So hatten Luther, Zwingli und Calvin kein Recht zu thun, was sie thaten, keine Befugniß, die öffentlichen Lehrmeinungen ihrer Zeit oder ihrer Kirche öffentlich zu bestreiten.

So fällt der erste Grundsaz aller Protestanten zu Boden, daß sie nehmlich — non alium sustineant in causa fidei judicem, quam ipsum Deum, per scripturas sanctas pronunciantem, quid verum sit, quid falsum, quapropter non patiuntur, in controversiis religionis vel fidei causis se urgeri nudis patrum sententiis, aut conciliorum determinationibus, multo minus receptis consuetudinibus, aut etiam multitudine idem sentientium, aut longi temporis præscriptione. (Confessio Helv. Art. II.)

So

So wäre endlich selbst Lavater ein Ueberkretter dieser Staatsgeseze, indem er in seiner bekannten Pfingstoration die Persönlichkeit des heiligen Geistes bestreitet, und in manchen seiner übrigen Schriften ein 1000jähriges Reich predigt; die helvetische durch den Magistrat anerkannte Confession hingegen von dem erstern behauptet: distinctionem personarum in Trinitate manifestam nobis tradere scripturas; über das zweyte aber sich erklärt: damnanda esse judaica somnia, quod ante judicii diem aureum in terris sit futurum seculum, & pii mundi regna occupaturi.

Daß auch ein Lavater Grundsäze hege und äussere, die mit einigen seiner ehmaligen Behauptungen im Widerspruch stehen, ist etwas so menschliches, und beweiset so durchaus nichts gegen die Wahrheit der Grundsätze selbst, daß diese lezte Einwendung gegen obige Säze als pure pute Consequenzmacherey darf angesehen und mit Stillschweigen übergangen werden.

Was nun die erste betrift; so könnte Lavater antworten. Einmal, daß Christus und dessen Apostel zwar neue Wahrheiten gelehrt, aber die durch das theokratische Staatsgesez bestimmten Lehrmeinungen weder bestritten noch zu stürzen gesucht hätten, indem die von den Aposteln geäusserte Meinung über die Aufhebung des mosaischen Ceremonialgesezes nur im Stillen unter den Christen, ja meistens nur ausser Judäa, erörtert und entschieden ward. Sollte übrigens hierauf erwiedert werden: schon die Ausbreitung des Christenthums und die Erhebung seines Stifters über Mo-

sen,

sen, habe in den Augen der Juden Staatsverbrechen seyn müssen, so könnte Lavater zweytens antworten: daß Christus und dessen Apostel aus göttlicher Autorität gelehrt und gehandelt hätten, daß diese Autorität an sich iedes noch so positive Recht der obersten Macht im Staat überwiege, und daß diese Macht, bevor sie Christum und dessen Apostel verurtheilte, die Authorität, auf welche sie sich berufen, zu untersuchen nicht nur berechtiget, sondern verpflichtet gewesen wäre. Wollte man auch hierauf entgegnen: die göttlichste Autorität, die ein Privatmann haben könne, werde niemals mit den positiven Rechten des Magistrats im Widerspruch stehen, indem diese leztern, als aus der Natur des Menschen und dem Wesen der gesellschaftlichen Verbindung herstammend, eben so göttlichen Ursprungs seyn müssen, als jene erstere, so würde alles auf die Erklärung dessen ankommen, was man positive Rechte nenne und nennen sollte.

Nach der zwoten Einwendung würden die Reformatoren kein Recht gehabt haben, die öffentlichen Lehrmeinungen ihrer Kirche zu bestreiten. Ja und nein; kann Lavater erwiedern! Sie hatten ein solches Recht, sofern sie als Bevollmächtigte des Staats auftraten, in welchem sie lebten. Sie hatten es nicht, so fern sie eigenmächtig und nur für sich ex propria autoritate gegen so manche Lehrmeinung zu Felde zogen. Freylich liesse sich dem zufolge fragen: ob denn derjenige, welcher in den Lehrmeinungen seines Staats oder seiner Kirche gefährliche Irrthümer siehet oder zu sehen glaubt, verpflichtet sey zu schweigen, bis auch

der

der Magistrat zu dieser Einsicht gelangt, und ihm, sie öffentlich zu bestreiten, den Auftrag giebt? Oder ob auch er als Mensch, als Mitglied des Staats ein positives Recht habe, die oberste Gewalt aufzufordern, daß sie diese würklichen oder vermeintlichen Irrthümer einer genauern Prüfung unterwerfe, und alles was für und wider dieselben gesagt werden kann, öffentlich untersuche? ? Dieses positive Recht scheinen zur Zeit der Reformation mehrere Staaten ihren Lehrern eingeräumt, andere hingegen abgestritten zu haben? Welche hatten Wahrheit? Und wenn sie auf Seite der ersteren war, wie läßt sich die Collision zwischen dem positiven Recht des Staats und dem positiven Recht jedes einzelnen Mitglieds in ein allgemeines, keinem von diesen beyden Rechten zu nahe trettendes, Gesez auflösen?

Waren jedoch diejenigen Staaten die befügteren, welche ihren Lehrern nicht erlauben wollten, was einem Luther, Zwingli u. s. w. gestattet wurde, so fasse wenigstens ich nicht, wie Lavater der dritten Einwendung ausbeugen könne! Hat die gesezgebende Macht das Recht, die Lehrmeinungen unveränderlich zu bestimmen, und jeden, der die in demselben liegenden Irrthümer öffentlich rügt, zum Stillschweigen zu zwingen, und, wo er nicht gehorcht, aus dem Staat zu verbannen, so ists wahrer Nonsens von Seite jedes Protestanten, wenigstens jedes Reformirten, folgende Stelle aus dem helvetischen Glaubensbekenntniß als Grundsaz seiner Kirche anzurühmen: „Wir „nämend ouch in Gloubenssachen keinen andern Richter an, onet Gott, welcher durch sin Wort in heiliger Geschrift uns lernht, was waar od' falsch

„sye. Darumb begäbend wir uns nimmer dahin, „das wir uns in Gloubenshändlen, und in spännigen Articklen der Religion, uns trängen laßind, „mit den bloßen Sprüchen oder Zeügnißen der alten „Vättern, oder der Concilien Satzungen, noch vil „minder mit dem, das ein Ding in langwiriger „Gewonheit, oder das vil Lüten, und eine lange „Zyt an einer Sach gewäsen sind." Haben diejenigen, welche dieses Bekenntniß aufsezten, und diejenigen, welche bey Auslegung des Synodaleyds darauf Rücksicht zu nehmen befahlen, bey dieser Stelle etwas bestimmtes gedacht, so mußte es gewiß der Saz seyn, daß zur Bestimmung der Glaubenslehren keine kirchliche, keine bürgerliche Macht, nur die Bibel und die Vernunft ein unveräußerliches Recht haben. Wenn nun Lavater dieses Recht auf den Magistrat überträgt, so spricht er gerade gegen die helvetische Confeßion, und hört auf, zur reformirten Kirche zu gehören; oder, damit ich nicht zu bestimmt abspreche, er scheint wohl nur, beydes zu thun: denn er sezt doch zuverläßig voraus, der Magistrat werde das, was er vorschreibt, durch Bibel und Vernunft ins Reine zu bringen getrachtet haben; und sonach wäre ja der Grundsaz des Protestantismus gerettet? Eingestanden! Aber wie denn, wenn eben dieser Magistrat, sey's aus Mangel an nöthigen Kenntnissen, sey's aus Anhänglichkeit an hergebrachte Vorurtheile, die Bibel nicht recht gedeutet, der Vernunft nicht genug Gehör gegeben, und die bestimmten öffentlichen Lehrmeinungen mit beyden mehr oder minder in Widerspruch gesezt hätte? Kömmt nicht abermal die obige Frage in Er-

wägung — ob nämlich die einzelnen Mitglieder des Staats das positife Recht haben, die gesezgebende Macht zur näheren Untersuchung ihrer Lehrmeinungen aufzufordern? Haben sie es; was ist oder wo bleibt denn das positife Recht des Magistrats? Haben sie es nicht, wo bleiben denn die Rechte der Wahrheit??

Doch wie dem sey! Der Forscher nach Wahrheit kümmert sich nicht, was mit derselben stehe oder falle. Hat Lavater Recht, so mag mit seinen Säzen stehen oder fallen, was mag; ich werde nicht heben. Aber sonderbar ists indessen doch, daß er eine Meinung, die weder die allgemeine noch an sich von Schwierigkeiten frey ist, nur hinwirft, ohne dieselbe mit Gründen zu belegen. Wäre sie noch so wahr, so hätten diejenigen, welche daran zweifeln, (und daß es solche giebt, weiß Lavater gewiß) allemal verdient, daß nicht Machtsprüche, sondern Beweise ihnen vorgelegt, und sie der Mühe enthoben würden, nach den Gründen zu rathen, denen er seine Ueberzeugung dankt. Zum Rathen bin ich meines Orts um so weniger aufgelegt, da das glükliche Rathen meine Sache nicht ist; aber prüfen will ich seine Meinung, wie sie vor mir liegt, und um so lieber, da sie, wie bemerkt, mehreren, vorausgesezten oder anerkannten? Wahrheiten zu widerstreiten scheint.

Also untersuchen wir — Einmal, was ein positifes Recht an sich seye, oder nicht seye.

Demnach, ob es in Rücksicht auf Lehrmeinungen positife Rechte gebe oder nicht gebe.

Ferner,

Ferner, ob dieselben der gesezgebenden Macht zustehen, und in wie weit sie sich derselben bedienen, oder sie ausdehnen dürfe, oder nicht dürfe.

Und endlich, ob nicht allenfalls auch die einzelnen Mitglieder des Staates ein positifes Recht über Lehrmeinungen haben, und wie dieses mit denjenigen des Staats auszugleichen wäre?

Da nun diese Untersuchung keine andere ist, als welche Mendelssohns schon durchgeführt hat, so kehre ich auf seinen Jerusalem zurück, und prüfe dessen dort geäusserte Meinungen.

Güte mit Weisheit verbunden ist Gerechtigkeit, und was nach ihren Gesezen geschehen sollte, oder dessen Gegentheil ihnen widersprechen würde, heißt sittlich nothwendig, die sittliche Nothwendigkeit aber, etwas zu thun oder zu unterlassen, ist eine Pflicht. Jede Pflicht sezt ein Recht voraus, und diese Benennung giebt man der Befugniß, sich unter jenen Gesezen irgend einer Sache als Mittels zur Glükseligkeit bedienen zu können.

Jedes dieser Rechte ist entweder ein vollkommenes, oder ein unvollkommenes. Das erste, wenn dem Rechthabenden alle Bedingungen gegeben sind, unter welchem die Befugniß mit den Gesezen der Gerechtigkeit übereinstimmt. Das Zweyte, wenn ein Theil dieser Bedingungen von dem Gewissen des Pflichttragers abhängt. Jener wird

wird auch ein Zwangsrecht, die ihm entsprechende Pflicht eine Zwangspflicht genannt, beyde sind äusserlich; das Recht darf mit Gewalt behauptet, die Pflicht mit Gewalt erpreßt werden. Dieses heißt auch Anspruch oder Bitte und die ihm entsprechende Pflicht Gewissenspflicht; beyde sind innerlich; die Bitte darf verweigert, die Pflicht nie erzwungen werden.

(Die Benennung: unvollkommene Rechte: scheint mir nicht bestimmt genug, und mag schon oft zu Fehlschlüssen verleitet haben. Entweder hat der Mensch die Befugniß ganz, oder er hat sie gar nicht; denn befugt seyn, und doch wieder nicht befugt seyn, ist widersprechend in Wort und That. Im ersten Fall ist das Recht ein vollkommenes; im zweyten aber existirt gar keins, wenigstens kein äusseres! Wie mit den Rechten, so mit den Pflichten. Wo sittliche Nothwendigkeit ist, da ist vollkommene Pflicht; und wo diese Nothwendigkeit nicht ist, da fällt alle Pflicht weg; denn eine halbe Nothwendigkeit ist so gut als freye Willkühr. Ich stelle mir die Sache vor, wie folgt: Rechte und Pflichten sind entweder äussere oder innere, aber allemal vollkommene. Treffen der Rechthabende und der Pflichtträger in einer Person zusammen, so ist beydes innerlich Recht und Pflicht; und beyde sind vollkommen: Denn als Rechthabende kommen ihr alle Bedingungen zu, unter welchen die Befugniß mit der Gerechtigkeit übereinstimmt, und als Pflichtträger würde sie den Gesezen der Gerechtigkeit zuwider handeln, wenn sie nicht die Güter, auf welche sie jenes Recht hat, als Mittel zu ihrer Glüksellig-

seligkeit brauchte; somit hätten wir moralisches Recht des Menschen über sein Eigenthum und Gewissenspflicht gegen sich selbst. Ist hingegen der Rechthabende eine andre, und der Pflichtträger wieder eine andre Person, so haben wir äussere Rechte, äussere Pflichten, und abermal beyde vollkommen; der erste darf zwingen, der zweyte gezwungen werden, und so entsteht Zwangsrecht und Zwangspflicht.)

Die Güter, (fährt Mendelssohn fort) auf welche der Mensch ein ausschliessendes Recht hat, sind 1) seine eigenen Fähigkeiten, 2) was er durch dieselben hervorbringt, oder die die Produkte seines Fleisses, 3) Güte der Natur, die er mit diesen Produkten so innig verbunden, daß sie von denselben ohne Zerstörung nicht mehr können getrennt werden. Diese Güter sind sein, nicht blos conventionelles, sie sind sein natürliches Eigenthum, das auch im Stand der Natur zur Gemeinschaft der Güter gehören theils nicht würde, theils nicht könnte.

Nun aber kann der Mensch ohne Wohlthun nicht glüklich seyn; nicht ohne thätiges, (weil zufolge seiner moralischen Natur das reinste Glück aus demselben quillt) nicht ohne leidendes weil ohne solches viele seiner Bedürfnisse unbefriedigt bleiben. Besitzt er also Güter, die zu seinem Daseyn und zu seinem Besserseyn nicht nothwendig erforderlich sind, so ist er verpflichtet (zwar vollkommen, allein nur innerlich) solche zum Wohlthun anzuwenden. Indessen hat auch er und aus ähnlichen Ursachen ein Recht (nein: kein Recht nur Hoffnung

nung — es wäre denn, daß durch ausgedrükten oder still-einverstandenen Vertrag ein Austausch schon verabredet seye) auf seiner Nebenmenschen Wohlwollen. Was mithin der Mensch im Stand der Natur besitzt, alles, was er Sein nennen kann, ist theils zum Selbstgebrauch, theils zum Wohlwollen bestimmt.

Wie aber das Vermögen der Menschen erschöpflich ist, so kann zuweilen dasselbe Gut nicht mir und meinen Nebenmenschen zugleich dienen. So kann ich auch dasselbe Gut nicht gegen alle, nicht zu allen Zeiten, nicht unter allen Umständen zum Besten anwenden; und da ich doch schuldig bin (verstanden nur mir selbst) von meinen Kräften den bestmöglichen Gebrauch zu machen, so kömmt es auf die Auswahl an, gegen wen? Zu welcher Zeit? Unter welchen Umständen? Wie viel von dem Meinigen? ich zum Wohlthun bestimmen soll?

In diesen Collisionsfällen darf schlichten nicht mein Nächster; denn da ihrer mehrere seyn dürften, die mein Wohlwollen nützen könnten, so würde jeder für sich fordern; mithin wäre nicht entschieden. Zudem hat aus ihnen keiner das Recht, diesen (innern) Streit der Pflicht abzuthun; denn keiner hat ausschliessende Ansprüche auf mein Eigenthum. Mir, und mir allein, kömmt also im Stande der Natur das Entscheidungsrecht zu; ob und wie viel, wenn, wem, unter welchen Bedingungen ich zum Wohlthun verpflichtet bin, und in eben diesem Stande kann ich durch kein Zwangsmittel zum Wohlthun angehalten werden.

werden. (Auch im Stande der gesellschaftlichen Verbindung nicht, wo ein Tauschvertrag statt findet, hört alles Wohlwollen auf; und wo jener nicht ist, da bleibt Wohlthun Gewissenspflicht, die durch äussern Zwang nicht erzwungen wird.)

(Hier nun wäre, nach Mendelssohns Grundsäzen, zur Lösung unsier ersten Frage der erste Schritt gethan. Diese Frage war: was ist ein positives Recht an sich? Und die Antwort muß lauten: „Für einmal nur ein solches, das „sich auf mein natürliches Eigenthum gründet, und durch wel„ches ich befugt bin, dieses Eigenthum als Mittel zu meiner „Glükseligkeit zu brauchen und jeden Eingriff in dasselbe „mit Gewalt abzutreiben.“ Das heißt: im Stande der Natur hat der Mensch eigentlich nicht ein positives Recht über andre Menschen. Was ich in diesem Stand forderen kann, ist, daß keiner mein Eigenthum verleze, keiner mich im Genuß desselben stöhre: und daß ich keinem schade, keinem durch meinen Genuß den Genuß des Seinigen raube, ist alles, was je die übrigen von mir forderen dürfen. In diesem Stande also kömmt aus allen Menschen nicht einem das Recht zu, über meine Lehrmeinungen und religiösen Gesinnungen auch nur das geringste zu verordnen. Sie sind völlig und durchaus mein natürliches Eigenthum, dessen Genuß in das Eigenthum der andern nicht den kleinsten Eingriff thut. Somit folgt, daß, (wenn je ein positives Recht eines oder mehrerer Menschen über alle übrigen auch die Befugniß befaßt, diese übrigen zu zwingen, daß sie handeln und reden, wie die Rechthabenden bestimmen) daß,

daß, sage ich, dieses Recht nicht in der Natur des isolierten Menschen, sondern in der Natur und in den Zweken der gesellschaftlichen Verbindung aufgesucht werden müsse. Und dieses hat Mendelssohn gethan, wie folgt.)

Da der Mensch im Stande der Natur, sofern er nemlich dadurch andere in ihren äussern und vollkommnen Rechten nicht kränkt, unabhängiger Schiedsrichter über den Gebrauch seines Eigenthums ist, so muß er auch das Recht haben, darüber zu schalten, und seine Entscheidung durch Wort und That zu äusseren. Das heißt: Er, und er allein, kann absprechen, wem? Unter was für Bedingungen? Wie viel von seinem Eigenthum er überlassen wolle. Dieser Ausspruch wird ein Versprechen genannt, durch welches einem Andern das Zwangsrecht zuwächst, der Theil meines Eigenthums, den ich dadurch entäußerte, als sein Eigenthum anzusehen, und dessen Auslieferung mit Gewalt zu forderen, sobald auch er, durch seine deutlich erklärte Annahme, mein blosses Versprechen zu einem Vertrag erhoben hat. Folglich beruhet die Gültigkeit eines Vertrags 1) auf dem rechtmäßigen Eigenthum irgend eines Guts dessen, der es zum Theil oder ganz abretten will; 2) auf dieses Gutes Entbehrlichkeit zum Daseyn, mithin auf dessen pflichtmäßige Anwendung zum Wohlthun; 3) auf der deutlichen und freywilligen Entscheidung des Eigenthümers; 4) auf der deutlich erklärten Annahme dessen, dem es versprochen ward.

(Weil nun durch mancherley Verabredungen solcher Art der Mensch den Stand der Natur verläßt, und sich in den Stand

Stand der gesellschaftlichen Verbindung begiebt, so muß jedes positive Recht seinen Grund in der Natur des Vertrags haben. Das heißt, das Recht, mir zu gebiethen, und wo ich nicht gehorche, mich zu strafen; oder das Recht, mir Bedingungen vorzuschlagen, und wo ich sie nicht genehmige, und nicht halte, mich aus der Gesellschaft zu verbannen, können nur diejenigen Menschen besizen, welche mir Güter bewilligen, die ohne diese Bewilligung niemals mein natürliches Eigenthum hätten werden können; oder nur diejenigen, welchen ich selbst freywillig und aus Wohlwollen die Befugniß abgetretten habe, über mein Eigenthum, oder über einen Theil desselben, nach Belieben, oder nach einverstandnen Bedingungen zu schalten. Im ersten Fall, den entweder Mendelssohn nicht berührte, oder dessen Erörterung im Jerusalem ich nachläßig übersah, muß voraus deutlich entschieden seyn; einmal, daß diese bewilligten Güter nie mein Eigenthum waren; demnach, daß sie es weder durch meinen Fleiß noch durch meine natürlichen Kräfte hätten werden können. Waren sie es an sich ohne jene Bewilligung, oder hätten sie es ohne dieselbe werden können, so ist das so geheißne positive Recht ein angemaßtes Recht, das mich geradezu beleidigt, oder kränkt, und das nach den Gesezen der Weisheit und Güte niemand über mich erhalten kann. Im zweyten Fall hergegen entsteht die Frage: was kann ich abtretten? Mein ganzes Eigenthum oder nur das Entbehrliche desselben? Und wenn nur das leztere, so frägt sich wieder: was ist schlechterdings zum Glück unentbehrlich; was darf mithin schlechterdings nie abgetretten, nie von einem andern

dern angenommen worden? Dieß auf Lehrmeinungen und religiose Gesinnungen angewendet, ergiebt sich einerseits; daß sie keinem Zwang dürfen unterworfen werden, es wäre denn: der oder die, welche sich dazu berechtigt glauben, seyen im Stande, mir dagegen Güter zu bewilligen, die ich nicht schon hatte, und die ich durch mich selbst nie würde haben erwerben können; anderseits: daß es nicht genug ist von mir, diesen Zwang einzugehen, sondern daß erst entschieden werden muß, ob ich nicht dadurch auf Rechte Verzicht thue, auf die ich zufolge meiner Pflicht nicht Verzicht thun sollte, und im Grunde nicht Verzicht thun kann. Diese Fragen, auf deren Entwiklung alles beruhet, was Wahres und Gegründetes von den Rechten des Staats und der Kirche festgesezt werden muß, hat Mendelssohn mehr berührt als erörtert, so daß von hier an in seiner Schlußkette ein Glied zu fehlen scheint. Doch wir wollen ihn weiter hören.)

Meine Theorie (fährt er fort) auf Staat und Kirche angewendet, was folgt?

Isoliert können die Menschen nicht bleiben. Die Vermischung von Ueberfluß und Mangel, Kraft und Bedürfniß, Eigensucht und Wohlwollen, die ihnen die Natur gegeben, treiben sie an, in gesellschaftliche Verbindungen zu tretten, um ihren Fähigkeiten und Bedürfnissen weitern Spielraum zu verschaffen. So entstehen die Staaten.

Jedes Individuum ist verbunden, einen Theil seiner Fähigkeiten und der dadurch erworbenen Rechte zum Besten

sen der verbundenen Gesellschaft anzuwenden: aber welchen? Wenn? Und zu welchem Endzwecke? An und für sich sollte dieses nur der bestimmen, der leisten soll, (so lange er im Stand der Natur lebt, ja! Nein, wenn er denselben verläßt! Daß er das leztere thut, geschieht nicht mehr aus Wohlwollen gegen andre: um zu Empfangen, nicht nur um zu Geben, tritt er in gesellschaftliche Verbindung, und so kann das Recht, zu bestimmen, wie viel er andern zu leisten habe, nicht mehr ihm allein zugehören. Er hat einen Tauschvertrag von Diensten und Dienstleistungen eingegangen, und zu dessen Bedingungen haben alle mitzusprechen. Da er einmal, zwar nicht überall und unbedingt, aber doch einiger massen auf sein Recht der Unabhängigkeit Verzicht gethan hat, so mußte er einwilligen, daß durch positive Gesezze bestimmt würde, wie viel er und jeder von seinen Rechten zum Nuzen der Gesellschaft zu verwenden, sollte können gezwungen werden.

Der Staat, oder die den Staat vorstellen, werden als eine moralische Person betrachtet, die über diese Rechte, nach Positifgesezen, zu schalten hat, und die zur Bildung des Menschen alle öffentlichen Anstalten treffen soll, welche sich auf Verhältnisse des Menschen zum Menschen beziehen.

In eine solche Verbindung tretten, wie gesagt, die Menschen zusammen, um durch gemeinsame Vorkehrungen ihr gemeinsames Beste zu befördern. Ihr gemeinsames Beste aber begreift das Gegenwärtige sowohl als das Zukünfti-

ge, das Geistliche sowohl als das Irrdische, in sich. Ohne Erfüllung unserer Obliegenheiten ist für uns weder hier noch da, weder auf Erden noch im Himmel, ein Glück zu erwarten. Nun gehört zur wahren Erfüllung unsrer Pflichten zweyerley: **Handlung** und **Gesinnung**. Durch jene geschieht, was die Pflicht erfordert; diese macht, daß es aus ächten Bewegungsgründen fliesse.

Da zur Vollkommenheit des Menschen beyde gehören, so hat die Gesellschaft oder der Staat für beyde zu sorgen, und zu beyden wird der Mensch durch Gründe geleitet: zu den Handlungen durch **Beweggründe**, und in so fern der Staat sie zum gemeinschaftlichen Besten zu lenken weiß, regiert Er: zu den Gesinnungen hingegen durch **Wahrheitsgründe**, und wenn der Staat sie zu veranlassen versteht, erzieht Er.

Diese doppelartigen Gründe nun beruhen zum Theil auf Verhältnissen der Menschen gegen einander, zum Theil auf Verhältnissen der Menschen gegen ihren Urheber. In so weit die Handlungen und Gesinnungen der Menschen, durch Gründe, die aus ihren gegenseitigen Verhältnissen fliessen, gemeinnützig gemacht werden können, sind sie ein Gegenstand der **bürgerlichen Verfassung**; in so weit aber die Verhältnisse gegen Gott, als Quelle derselben angenommen werden, gehören sie für die **Kirche**. Mithin bestühnde **diese** — aus öffentlichen Anstalten zur Bildung der Menschen, die sich auf Verhältnisse der Menschen zu Gott beziehen.

Die

Die mancherley Verhältnisse der Menschen in gesellschaftlicher Verbindung sezen einen Umtausch von Rechten voraus, und erheischen nicht negatife Handlungen allein, auch positife zu der einen gegen die übrigen. Für meine an die Gesellschaft abgetrettenen Rechten erhalte ich andere auf die Gesellschaft selbst: für meine Handlungen habe ich Gegenhandlungen zu fordern, und des Staates Pflicht ist es, zu sorgen, daß mir die Nutznessung der ersten nicht geraubt, daß die zweyten mir geleistet werden. Fügen sich in diese Ordnung, entweder ich oder die andern nicht, so kann der Staat uns zwingen, und widerstreben wir auch diesem Zwange noch, uns aus der Gesellschaft ausstossen, d. h. der Staat muß zwar Zwangsrecht besizen; da aber mir und andern völliges Genüge geschieht, sobald die mit Recht von andern zu fordernden Handlungen gegen uns erfüllt sind, so können und dürfen jene Zwangsrechte auch nicht weiter ausgedehnt werden, als auf diese Handlungen selbst.

Hätte nun der Staat blos zu regieren, so dürfte und müßte er zufrieden und ruhig seyn, so bald er diese Zwangsrechte unpartheyisch und gegen alle gleich handhabt und ausübt. Aber er soll auch erziehen; er soll sorgen, nicht nur, daß ich leiste und empfange, was ich zu leisten und zu empfangen habe; sondern dafür noch, daß ich einsehe und fühle, wie sehr ich durch das, was er allenfalls erzwingen könnte und würde, an innerer Glükseligkeit gewinne, wenn ich es aus eignem Trieb, aus Wohlwollen thue. Mit einem Wort: er soll auch die Gesinnungen in mir zu erweken

weken suchen, was denn durch kein Gesez, durch kein Zwangsrecht, durch keine willkührliche Strafe, durch keine Belohnung; einzig nur durch **Ueberzeugung**, oder durch Grundsäze geschehen kann, die durch **Beyspiele** und Ansehen in Sitten übergegangen sind.

Was er soll, das darf, das kann er auch; aber nur mit Beyhülfe der Religion oder der Kirche — d. h. abermal: er muß öffentliche Anstalten treffen, in welchen das Volk auf die nachdrüklichste Weise von der Wahrheit edler Grundsäze und Gesinnungen überführt, in welchen ihm gezeiget werde, daß die Pflichten gegen Menschen auch Pflichten gegen Gott und gegen sich selbst seyen, die zu übertretten schon an sich höchstes Elend seyn müsse für Zeit und Ewigkeit; daß dem Staate dienen ein wahrer Gottesdienst, Recht und Gerechtigkeit der Befehl Gottes und Wohlthun sein allerheiligster Wille sey.

(Gesezt iedoch, der Staat hätte diese Anstalten, die er zur Vervollkommnung aller Mitglieder zu treffen Befugniß und Pflicht hat, würklich getroffen; muß er nicht für ihre Erhaltung sorgen?? Mendelssohn selbst wird es nicht läugnen! Wenn nun aber ich oder ein anderer gegen diese Anstalten uns auflehnen; wenn wir sie öffentlich angreiffen, notorisch zu untergraben suchen, und somit den Staat in seinen Bemühungen um das edlere Glück der Unterthanen hemmen, oder wenigstens stöhren; sollte er da würklich kein Zwangsrecht über mich haben?? Eine verneinende Antwort aus dem schon gesagten zu erweisen, getraute sich, wenig-

wenigstens ich, mir nicht zu, und folglich hören wir weiter!)

Sind diese Anstalten getroffen, so hat der Staat seiner Pflicht Genüge geleistet; allein was sie würken oder nicht würken werden, darum hat er sich gewiß durch Zwang nicht zu bekümmern. Einmal nicht: weil bey ieder Gesinnung **Ueberzeugung** die Grundlage ist, und keine Ueberzeugung durch kein Mittel erzwungen werden kann. Demnächst nicht, weil Religion und Kirche auf Verhältnissen der Menschen zu Gott beruhen, und Gott die Handlungen nicht als solche, sondern als Beweise edler Gesinnungen fordert, und auch diese nicht als **Dienst**, als Aufopferung unsrer Rechte zu seinem Besten, sondern als freywillige Bemühungen, uns selbst glüklich zu machen.

Und hieraus folgt: die Kirche habe kein Recht auf Gut und Eigenthum, keinen Anspruch auf Beytrag und Verzicht; ihre Gerechtsame gerathen niemals mit den Unserigen in Irrung; zwischen Kirche und Bürger können nie Collisionsfälle vorkommen, nie kein Vertrag statt finden.

Hieraus folgt ferner: die Kirche habe kein Zwangsrecht; sie könne weder belohnen noch straffen; ihr gehöre keine Regierungsform, und das Recht, in Religionsstreitigkeiten zu entscheiden, komme nur denen zu, die von Gott die Fähigkeit, zu überzeugen, empfangen haben.

(Alles gut — und doch stehen wir wieder auf dem Fleck, von wo wir ausgegangen waren!

Der Staat hat Befugniß und Pflicht, öffentliche Anstalten zur Bildung des Menschen zu treffen; zu dieser Bildung ist Religion der Hilfsmitteln erstes: Verbindung mehrerer Menschen aus religiosen Absichten heißt Kirche — und doch haben weder Staat noch Kirche Zwangsrechte über diese Menschen! Wie dieß zusammenhänge, dieß sich aus unwandelbaren Grundsäze erweisen, in einander fügen lasse, war die Frage; und noch däucht sie mir nicht entschieden.

Wohl verstanden, daß nicht von den Gesinnungen selbst die Rede seyn kann; denn freylich können diese keinem Zwang unterworfen werden: auch davon nicht, daß Staat und Kirche für die Rechte Gottes zu sorgen hätten, denn diese Sorge hat, so viel wir wissen, Gott noch keinem Staate anvertraut, und überall sind Zwang und Religion widersprechende Begriffe. Davon nur ist die Rede, ob ich meine Gesinnungen in Absicht auf Religion und öffentliche Anstalten zur Bildung der Menschen, frey und ungescheut äusseren, durch diese Aeusserung allenfalls diesen öffentlichen Anstalten notorisch entgegen arbeiten dürfe, ohne daß der Staat auf irgend eine Weise befugt sey, mich zum Stillschweigen zu zwingen, und, wo ich nicht gehorche, mich zu strafen?

Und angenommen, daß der Staat dieses Recht noch nicht hätte; so kömmt ferner in die Frage: ob nicht alle Mitglieder desselben sich durch gegenseitigen Vertrag verpflichten dürfen und können, der gesezgebenden Macht ein solches

ches Recht abzutretten? Oder auch, ob nicht diese Macht eine solche stillschweigend abgetrettne Gewalt vorauszusezen befugt sey.

Dieß alles jedoch kann nicht sattsam beantwortet werden; wenn wir nicht näher hinsehen. —

1) Obs denn wahr seye, daß sich jeder Vertrag auf Wohlwollen gründe, oder ob ich kein Gut, kein Recht abtretten, und ein anders mir dagegen bedingen könne, als wo Collisionsfälle statt finden?

2) Ob denn wirklich die gesellschaftlichen Verbindungen auf Verträgen beruhen, wo jedes Mitglied auf sein Recht in mehreren Collisionsfällen zu entscheiden, mithin auf selbst thätiges Wohlwollen Verzicht gethan hat?

3) Ob überhaupt der Mensch alle seine vollkommnen Rechte in die Hände des Staats überliefern könne, und wenn er könne, auch dürfe? Oder ob es nicht durchaus unveräusserliche Rechte gebe, die der Despot zwar kränken, allein deren Abtrettung nach den Gesezen der Güte und Weisheit entweder nicht möglich oder nicht erlaubt seyn kann?

(Bevor diese Fragen erörtert sind, ist die Entscheidung, ob dem Staat über geäusserte Religionsmeynungen ein Zwangsrecht zustehe, allemal eine gewagte und unbestimmte Entscheidung; und da Zöllner die beyden ersten untersucht, so wenden wir uns zu ihm.)

 1) Nein

r) Nein, sagt er, nicht alle Verträge gründen sich auf Wohlwollen. Nicht nur da, wo ich durch dieses mich angetrieben fühle, etwas von meinem entbehrlichen Gütern zum Besten anderer aufzuwenden, sondern überall, wo es heißt, do ut facias, facio ut facias, facio ut des, do ut des, können und müssen Verträge statt finden, bey welchen ja kein Wohlwollen, aber wohl Bedürfnisse und ein, durch diese abgedrungene, Umtausch von Rechten zum zum Grunde liegen.

Dem zufolge ist es klar, daß zwar jede Zwangspflicht wenn sie einmal da ist, auch zugleich Gewissenspflicht seyn müsse; denn was ich nicht unterlassen kann, ohne die vollkommenen Rechte meines Nächsten zu kränken, dazu bin ich auch innerlich verbunden. Allein damit eine Zwangspflicht erst entstehe, ist nicht nöthig, daß vorher eine Gewissenspflicht da war, indem es zur Errichtung eines Vertrags nur einer physischen und moralischen Möglichkeit bedarf. Einleuchtend wird dieß, wenn man sich einen Vertrag denkt, der ein nicht entbehrliches Gut betrift. Vor dem Vertrag war bey dem Abtretter keine Gewissenspflicht, bey dem Annehmer kein Anspruch vorhanden, und doch entsteht durch Versprechen und Annahme gegenseitige Verbindlichkeit.

(Mir däucht, diesen Schlüssen fehle etwas zur gehörigen Bündigkeit, und dieses Etwas liege in der Unbestimmtheit der Ausdrüken! Wenn Wohlwollen sich dahin begränzt, daß ich es mir zur Freude rechne, meine entbehrlichen

lichen Güter zum Besten anderer zu verwenden, so hat es bey hundert Verträgen nichts zu schaffen, und diese sezen nicht immer Gewissenspflichten voraus. Wenn hingegen das Wohlwollen, welches mich antreibt sich auf mich selbst beziehen, und auch darinn bestehen kann, daß ich mein eignes Glük zu vermehren suche, so gründet sich jede Gewissenspflicht auf Wohlwollen gegen mich selbst, und jeder Vertrag beruhet auf einem solchen Wohlwollen. Allein in diesem Verstande nur darf man sagen, daß jede Zwangspflicht eine Gewissenspflicht voraussezе.)

So fern nun Collisionsfälle und Wohlwollen gegen andre nicht nöthig sind, um einen Vertrag zu schliessen, so muß dessen Gültigkeit und die Verbindlichkeit der Zwangspflichten aus andern Gründen hergeleitet werden. Hier sind sie!

Der Mensch als moralisches Wesen kann und soll nach den Gesezen der Weisheit und Güte handeln; denn diese Geseze rühren von dem Urheber seiner Natur her, durch welche er getrieben wird, seine Wohlfahrt in ihrem ganzen Umfange zu befördern.

Diese Verbindlichkeit ist eine innere; denn er findet sie in sich selbst, und eine vollkommene; denn sie rührt von der Forderung des Urhebers unsrer Natur her.

Dieser inneren Pflicht entspricht ein Recht und ein vollkommenes Recht, aber wieder nur ein inneres, d. h. ein solches

solches, wodurch ich befugt bin, mein Eigenthum zu meinem Glük zu verwenden.

Alle vollkommenen Rechte müssen aus der Natur des Rechthabenden herrühren: mein Nächster kann mithin kein solches Recht auf mich haben, wo meine Verpflichtung blos eine innere ist.

Wie mit ihm, so auch mit mir. Woran er ein Recht hat, kann ich keines haben; d. h. abermahl, daß das Recht eines jeden ein ausschliessendes seyn müsse; in solchen Dingen ausgenommen, die zugleich von mehreren zu ihrer Wohlfahrt können gebraucht werden.

Dem zufolge kann jeder Einzelne nur auf gewisse Güter ein ausschliessendes Recht haben, und diese Güter sind sein Eigenthum, welches die Quelle äusserer Rechte und äusserer Pflichten ist.

Die äusseren Rechte des Einen sind nichts anders als Einschränkung des innern Rechtes der übrigen; anders ausgedrükt: mein Recht wird auf diejenigen Güter eingeschränkt, auf welche nicht bereits ein andrer ein ausschliessendes Recht hat, und er muß verpflichtet seyn, diesem Rechte nicht entgegen zu handlen.

Diese Verpflichtung ist eine äussere, weil sie aus dem Recht eines Fremden entspringt; sie ist vollkommen, weil sie aus dem vollkommnen Rechte des Andern fließt; sie ist

ist aber blos negativ, weil sie nichts fordert, als kränke die Rechte des Andern nicht.

Wo daher von einem äusseren Recht die Rede ist, so bedarf er dabey keines weiteren Erweises als daß ein Eigenthumsrecht vorhanden sey, und die eigenthümlichen Güter des Menschen sind: 1) seine eignen Fähigkeiten; 2) was er durch dieselben hervorbringt; 3) Güter der Natur, die er mit den Produkten seines Fleisses so verbunden, daß sie von denselben nicht mehr ohne Zerstöhrung können getrennt werden; 4) endlich, was er von den freywilligen, durch keinen Andern noch sich zugeeigneten, Produkten der Natur in Besitz genommen hat.

(Aeussere Rechte über religiose Gesinnungen und Lehrmeinungen können auch nach dieser Theorie keinem Menschen zustehen. Auf das, was ich denke, was ich von Religion halte oder nicht halte, hat kein andrer kein Eigenthumsrecht. Allein auch ich habe keine Verpflichtung, meine Gesinnungen und Lehrmeinungen zu verbergen; dadurch daß ich dieselben äussere, sie durch Gründe bloß behaupte; durch Gründe blos anders lautende zu widerlegen suche, kränke ich die vollkommnen Rechte eines dritten auf keine Weise. Was er denkt, er glaubt, er äussert, bleibt sein ungekränktes Eigenthum nach wie vor.)

Was jedoch mein Eigenthum geworden ist, muß es durchaus auf immer bleiben; es kann auch das Eigenthum eines andern werden. Und zwar nicht blos, wenn ich es, aus

aus **Wohlwollen** gedrungen, einem andern überlasse, sondern überhaupt, wenn ich mein Eigenthum aufgebe, und dieses kann geschehen: 1) Wenn ich ein mir zugehöriges Gut **notorisch verlasse**, ohne es jedoch bestimmt dem oder diesem abzutretten; 2) wenn ich es **ausdrüklich** einem Andern abtrette, und er dasselbe annimmt, es sey mit oder ohne Bedingung; 3) wenn ich es **bestimmt** gegen ein anderes **vertausche**; wenn ich **verspreche** und **fordere**, der Andere **annimmt** und **leistet**.

Nun aber heißt das **Vertauschen von Gütern**, oder auch nur von Rechten, einen **wechselseitigen Vertrag** errichten, und zur Gültigkeit desselben wird erfordert; 1) daß die Güter oder die Rechte, auf welche er sich erstrekt, ein **würkliches Eigenthum** der contrahierenden Theile seyen; 2) daß jeder Theil sein Eigenthumsrecht (mit oder ohne Einschränkung) abtritt; 3) daß jeder das ihm übertragene Eigenthumsrecht annimmt.

Aus diesen einzigen Quellen der äusseren Rechte läßt sich erweisen, daß im Stand der gesellschaftlichen Verbindung sowohl im Stande der Natur alle äusseren Pflichten **negativ** sind; denn auch bey **Verträgen** kann das Eigenthumsrecht, das von mir auf einen andern übergeht, nichts weiter enthalten, als die Befugniß, mich und alle übrigen von dem Gebrauch des erhaltenen Rechts oder Guts auszuschliessen.

Da nun der Urheber unsrer Natur wollte, daß mehrere Menschen neben einander lebten, und daraus die unumgäng-

gängliche Nothwendigkeit der äusseren Rechte und ihrer Unverlezlichkeit fließt, so haben solche auch zugleich eine innere Verbindlichkeit (d. i. der Mensch ist aus **Wohlwollen gegen sich selbst** verpflichtet, dieselben nicht zu kränken; aus Gewissenspflicht sind sie ihm heilig) sobald er einsieht, daß die Erfüllung der Absichten seines Schöpfers seine eigene Wohlfahrt gewiß befördern werde. Wenn er jedoch dieß nicht einsähe, so soll er mir nichts desto minder meine Rechte ungekränkt lassen. Sie sind in meiner eignen Natur gegründet, mithin hängen sie weder von der Erkenntniß noch von der Willkühr eines andern ab, und ich bin befugt, mein Eigenthum durch Zwang zu schüzen. Daher tragen die äusseren Pflichten den Namen der **Zwangspflichten**.

Bey den **inneren** Pflichten hingegen kann kein Zwang statt finden; denn diese innere Pflicht betrift entweder mein eignes Glück oder die Beweggründe, aus welchen ich meine äusseren Pflichten erfülle. Nun heißt es, mich unglüklich machen, wenn man mich zu meinem Glüke zwingen will, weil ohne freyen Willen bey irgend einer That gerade das fehlt, was sie moralisch gut, und dadurch zu unserm Glük zuträglich machen muß. Beweggründe hingegen sind ihrer Natur nach über allen Zwang; die müssen durch Ueberzeugung in uns erwekt, oder überall auf sie Verzicht gethan werden. Aus diesem Grunde ist der Name **Gewissenspflichten** der beste.

(Nun entsteht die Frage, ob ich durch irgend einen Vertrag meine religiosen Gesinnungen, meine Lehrmeinungen

gen einem andern als Eigenthum abtretten, und demselben über sie wenigstens in so fern äussere Rechte zugestehen könne, daß ich mich gegen ihn verpflichte, sie, so bald dieselben den seinigen entgegen wären, nicht zu äusseren, nicht zu vertheidigen, und die seinigen auch mit Gründen nicht zu bestreiten? Völlige Abtrettung von Gesinnungen und Meinungen, bestimmte Verpflichtung zu denken und zu fühlen wie ein Dritter, können niemals Grundlage eines Vertrags werden; denn sie sind moralisch unmöglich. Gesinnungen und Meinungen kann ich auf Niemand so übertragen, daß sie zu seinem Eigenthum werden, und aufhören, das Meinige zu seyn. Was ich aber in Absicht seiner nicht kann, ist auch ihm gegen mich nicht möglich, und meine Verpflichtung, ihm nachzudenken oder nachzufühlen, wäre ein Unding. Allein, wenn Jemand mir einen Theil seines Eigenthums abtretten will, jedoch unter der Bedingung, daß ich mich über Lehrmeinungen deutlich und bestimmt so äussere, wie er mir deutlich und bestimmt vorschreibt. Bin ich denn befugt, diesen Vertrag einzugehen? Dem Scheine nach, ja; und so hat man auch entschieden. Indessen däucht mir die Entscheidung vorschnell, und aus folgenden Gründen. Lehrmeinungen sind die eigentlichen Quellen der Bewegungsgründe, diese das Wesen der Gewissenspflicht; die Gewissenspflichten die Folge des Wohlwollens gegen mich selbst, und dieses endlich die einzige Grundlage meines moralischen Glüks: unterwerfe ich nun meine Lehrmeinungen den Bedingungen eines Vertrags, so überliefere ich mein Glük in die Hände eines Dritten; denn angenommen, es regten sich in meinem Geiste Zweifel

fel über diese Lehrmeinungen, und ich dürfte sie nicht äusseren, ohne der mit abgetrettenen Güter verlustig zu werden, diese Güter aber wären mir doch durchaus zum Daseyn unentbehrlich, was soll ich thun? Schliesse ich diese Zweifel in mein innerstes, so ist mein inneres Glük dahin; äussere ich sie, so geht mein äusseres Glük verlohren, und in eine solche Lage mich zu versezen, scheine ich kein inneres, jeder andere hingegen kein äusseres Recht zu haben? Wenigstens sehe ich noch nicht, woraus sich dieses oder jenes herleiten liesse. Doch wir hören weiter!

Dem Menschen in einer gänzlichen Einsamkeit steht das Recht zu, alles, was Mittel zu seiner Wohlfahrt werden kann, auch als solches zu gebrauchen. Sobald aber andere neben ihm leben, wird dieses Recht durch die Eigenthumsrechte der übrigen beschränkt.

Es kann sich zutragen, einerseits, daß das, was ich bedarf, das Eigenthum eines andern ist, anderseits, daß ein Andrer Eingriffe in meine wirklichen Rechte wagt.

Für den ersten Fall gesorgt, so ist möglich, daß dieser Andre das Eigenthum verläßt oder mir abtritt, nach welchem ich mich sehne; aber die blosse Möglichkeit ist noch nicht Anspruch, nicht Hülfe. Was den zweyten Fall betrift, so kann ich den Beleidiger durch Gründe oder mit Gewalt zurecht weisen; allein das erste kann fehlen; das zweyte nur durch Uebergewicht meiner physischen Kraft geschehen.

Folglich ist mir nichts nothwendiger, als Bemühung um das Eigenthumsrecht auf das, was mir nothwendig oder nüzlich ist; und Beeiferung um völlige Sicherheit bey demselben.

Zum Glük begegnet dem Andern was mir. Bald hier bald dort bedürfen einige etwas von dem Meinigen. Ueberlasse ich ihnen dasselbe, und bedinge ich mir zum Ersaz, was mir abgeht, so ist durch solchen Vertrag beyden geholfen. Nun fließt von meinem Abgetrettenen der Vortheil nur einem zu, oder mehreren. Wenn dieses, so sind mir alle Ersaz schuldig; wenn jenes, nur der einzelne, aber allemal nach dem Maaß des genossenen Vortheils: Dagegen bin auch ich für alles, was mir durch die Abtrettung der übrigen, seys allein, oder nebst andern, Gutes zugeflossen ist, Ersaz und Vergeltung schuldig. Auf diese Art entstehen gegenseitige Verbindlichkeiten, die bald gar nicht, bald zu wenig abgetragen werden, mithin Ungerechtigkeiten im Nehmen und Erstatten: Diesem Uebel aber abzuhelfen, giebt es keinen andern Ausweg, als einen allgemeinen gesellschaftlichen Vertrag, durch welchen für immer ausgemittelt wird, wie viel ein jeder Einzelne von dem Seinen zum allgemeinen Besten beytragen, und wie viel er dafür von den übrigen als Entschädigung erhalten soll. Und da der ganzen Gesellschaft daran liegt, daß diese Ausmittlung nicht verlezt werde, so sehen sich ihre Mitglieder gedrungen, ihre vereinte, mithin überwiegende, Kraft gegen den Uebertretter derselben anzuwenden.

Daher

Daher beruhen alle gesellschaftlichen Rechte und Pflichten auf folgenden Grundsaz: „die Gesellschaft läßt den „Einzelnen Antheil an ihren gemeinsamen Gütern nehmen, „und fordert dafür von ihm festgesezte Beyträge zum allge„meinen Besten. Der einzelne thut gemeinnüzige Handlun„gen, oder verwendet von seinem ausschliessenden Eigen„thum zum gemeinsamen Besten, und fordert dafür von „der ganzen Gesellschaft die bestimmte Entschädigung." Ob je ein Staat nach solchen Verabredungen entstand, thut nichts zur Sache! Nach ihnen hätten alle entstehen sollen, und mehr oder minder beziehen sich auch alle auf diese Grundsäze, und allmählich fängt man an, einzusehen, daß der beste unstreitig derjenige seyn würde; in welchem jedes einzelne Mitglied auf das zuverläßigste die proportionirteste Entschädigung für seinen Beytrag zum allgemeinen Besten erhielte.

Vermöge dieser Theorie folgt zweyerley: Einmal, daß der Staat von seinen Mitgliedern nicht fordere, ihr Recht in Collisionsfällen zu entscheiden, an ihn abzutretten, und auf ihr Wohlwollen Verzicht zu thun, sondern nur, daß jedes von seinem Eigenthum etwas an die Gesellschaft abgebe, um das zu bezahlen, was es von der Gesellschaft voraus empfieng, oder erst noch erwartet. Demnach, daß die Grundsäze wegfallen, aus welchen Mendelssohn folgert, daß die Kirche kein Recht habe auf Gut und Eigenthum, und daß zwischen Bürger und Kirche kein Vertrag statt finde. Denn da äussere Rechte nichts voraussezen als Eigenthum, da ich mein Eigenthum auch

ohne

ohne Wohlwollen, also ohne irgend eine Collision, an einen andern abtretten kann, so bedarf es auch von meiner Seite nicht erst des Wohlwollens, von Seite der übrigen keiner Collision, um zu entscheiden, ob die Kirche Rechte überhaupt oder besondere Rechte auf mich haben könne: die Frage muß aus andern Gründen erörtert werden.

Freylich wenn der Staat nur regieren, wenn er nicht zugleich erziehen soll, so ist unsere Frage beantwortet. Er sehe zu, dürften wir sagen, daß kein äusseres Recht seiner Mitglieder verlezt, oder doch jedes verlezte gut gemacht, und alle wie einer angehalten werden, ihren Beytrag zum allgemeinen Besten zu liefern, so hat er seine Pflicht gethan. Was die Religion betrift, so überlaß er sie eines jeden Gewissen, und bemenge sich nicht mit Dingen, die ausser seinem Kreise liegen und liegen müssen. Allein wenn das ganze Glük des Menschen Angelegenheit des Staats seyn darf, seyn soll, wenn es ihm, dem Zwek seiner Errichtung zufolge, obliegt, dahin zu sehen, daß jedes Mitglied seine Zwangspflichten aus ächten Beweggründen, aus wohl verstandnem Wohlwollen gegen sich selbst erfülle, und dadurch innerlich wie äusserlich zufrieden und glüklich werde; wenn also Anstalten zur Erwekung religiöser Gesinnungen mit in seine Pflichten gehören, so ist unsere Frage noch nicht entschieden, und mit allen Grundsätzen, die Zöllner anführt und die gewiß richtig sind, ist doch noch nicht ausgemacht, was der Staat über Lehrmeinungen festzusezen oder nicht festzusezen habe. Wir müssen also sehen, ob er diese Lücke im Verfolg ausfülle.

Die

Die Kirche, fährt er fort, ist nicht, wie Mendelssohn glaubt, das Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern ein Verhältniß des Menschen gegen Menschen das sich auf unser Verhältniß gegen Gott gründet. Sie ist menschliche Gesellschaft, sie besteht aus Menschen, sie hat menschliche Wohlfahrt zur Absicht, sie erfordert menschliche Handlungen und ist menschlichen Veränderungen unterworfen. Bey Untersuchungen über die Kirche fragt sich also gar nicht, welche Pflichten die Religion dem Menschen auflege, sondern welche Pflichten der Mensch, der sich aus religiosen Absichten mit andern vereinigt, von diesen fordern, oder ihnen leisten könne oder müsse.

Vorerst ist klar, daß diese Pflichten im Zusammenhang mit Meinungen stehen würden, und wenn Mendelssohn behauptet, daß dieses unmöglich sey, so hat seine Behauptung nur in so fern Grund, als er voraussezt, die Meinung eines andern gebe ihm ein unmittelbares Recht auf mich oder die übrigen; und sie ist ohne Grund, wenn er sie dahin ausdehnt, daß eine Meinung auch nicht Voraussezung oder Bedingung eines Vertrags werden könne. Denn da ein jeder das vollkommene Recht hat, über das Seine nach Belieben zuschalten, so muß es ihm frey stehen, einem andern von diesem Eigenthum unter jeder nicht moralisch oder physisch unmöglichen Bedingung, einen Theil zu überlassen. (Ist dieser Saz wirklich so durchaus und ohne Einschränkung wahr? Giebt es denn kein durchaus unveräusserliches Eigenthum? Wenigstens ist aus dem schon Gesagten das Gegentheil nicht erwiesen!)

Nun

Nun ist es ja nichts unmögliches, mit einem andern in einer Meinung übereinzustimmen; eben so möglich ist es, diese Uebereinstimmung durch Worte auszudrüken, und darauf hin eine Verabredung zu treffen, nach welcher zween oder mehrere sich gegenseitig verpflichten würden; einander dieß oder jenes gegenseitig zu leisten, weil und so lange sie in dieser Meinung übereinstimmig dächten oder denken könnten. (Eingestanden! aber gesezt, ich einzelnes Mitglied träffe eine solche Verabredung mit dem Staat als der gesezgebenden Macht; träffe sie nicht blos für mich sondern für meine ganze Nachkommenschaft, träffe sie so, daß bey veränderter Meinung, von meiner oder von des Staats Seite, ich oder meine Nachkommenschaft nicht allein einiger entbehrlichen Güter, auch unentbehrlicher, wohl gar aller Vortheile der gesellschaftlichen Verbindung verlurstig werden müßte — enthielte denn unsere Verabredung nicht etwas moralisch unmögliches? Oder haben wir, der Staat und ich, wirklich das Recht, das heißt, sind wir wirklich verpflichtet, jener, mir seinen Schuz und Theilnahm an seinen Vortheilen nur unter einer solchen Verabredung zuzusichern; ich, sie mit ihm zu treffen, und mir alle Folgen ihrer Verletzung gefallen zu lassen? Oder, damit die Frage noch bestimmter sey, ist der Staat, als moralisches Wesen betrachtet, nach den Gezen der Weisheit und Güte befügt, von seinen Mitgliedern eine solche Uebereinstimmung in Meinungen zu fordern, und dieselbe als ein Gut, als ein nothwendiges Mittel zum allgemeinen Glück vorzuschreiben? Kann und muß mit ja geantwortet werden, so muß auch ausgemacht seyn, daß eine solche Uebereinstimmung nicht

nicht nur gut an sich, sondern schlechterdings nothwendig und zum allgemeinen Gläk unentbehrlich seye; denn von dem Eigenthum eines jeden Mitglieds soll der Staat nur so viel und nur das forderen, was er zur Beförderung des allgemeinen Besten nothwendig bedarf. Ferner muß ausgemacht seyn, daß jedes einzelne Mitglied in der sittlichen Verpflichtung stehe, oder nach den Gezen der Güte und Weisheit verbunden seyn, gleichviel ob äusserlich oder innerlich? in eine solche Verabredung zu tretten; denn, wenn diese Verpflichtung den einzelnen Mitgliedern nicht obläge, so hätte der Staat auch die Befugniß nicht, die Uebereinstimmung weder zu erwarten, noch zu fordern. Freylich hat man eingewendet, zu dieser Verabredung werde kein Mitglied gezwungen; wenn sie ihm nicht gefalle, so könne es sich einen andern Staat suchen; allein die Einwendung scheint mir nicht viel zu taugen. Angenommen, es suche einen andern Staat, aber in jedem forderte man eine Verabredung über Meinungen, zu denen es sich nicht verstehen könnte; es seines Orts hätte keine Pflicht, sie einzugehen, der Staat hingegen das Recht, sie zu fordern, entstühnde da nicht ein Widerspruch zwischen Rechten und Pflichten? Nochmehr: die moralische Natur des Menschen erheischt gesellschaftliche Verbindung, und mit dieser eine gesezgebende Gewalt. Steht nun der leztern das Recht zu, Uebereinstimmung in Lehrmeinungen zum Beding zu machen, ohne welches Niemand an der gesellschaftlichen Verbindung Theil haben kann, so muß jeder einzelne Mensch durch seine Natur verpflichtet seyn, sich zu unterwerfen; denn ohne diese Verpflichtung bliebe jedem die Freyheit, im

im so geheißnen Stand der Natur zu bleiben; d. h. in seiner moralischen Natur läge ein Widerspruch. Auf der einen Seite hätte er die Pflicht auf sich, in Gesellschaft zu tretten, auf der andern stuhnde ihm das Recht zu, isolirt zu leben. Da jedoch die Geseze der Weisheit und Güte sich nicht einander widersprechen können, so hat entweder der Staat kein solches Recht, oder der einzelne Mensch eine solche Pflicht und jenes müßte aus dieser hergeleitet und erwiesen werden.)

Diese Grundsäze nun, fährt Söllner fort, auf Lehrmeinungen angewendet, ergiebt sich: daß diese Religionswahrheiten heissen, wenn sie das Verhältniß der Menschen gegen Gott betreffen und daß die Gesellschaft, welche sich zur Beförderung ihrer Erkenntniß und ihrer Folgen vereinigt, eine Kirche genennt wird, welche nach Verabredung Geseze und Anstalten oder eine Kirchenverfassung treffen kann.

Durch diese Vereinigung mehrerer Glieder in eine Kirche wird zwar ihr Verhältniß gegen Gott und ihre Erkenntniß dieses Verhältnisses nicht veränderet; denn jenes ist unveränderlich, und diese eine freye Handlung; allein es entsteht daraus ein neues Verhältniß mit Menschen, welches ihnen unter einander neue Pflichten auflegt, und neue Rechte gewährt.

Die Quellen dieser Rechte und Pflichten sind, theils die Natur des Menschen, theils die Natur einer Gesellschaft, theils die Natur des Verhältnisses, worinn der Mensch mit Gott steht; und daher fliessen folgende Rechte ab.

1) Die Kirche ist befugt, zu bestimmen, was sie über das Verhältniß des Menschen gegen Gott für Wahrheit hält.

2) Ist sie befugt, diejenigen Einrichtungen zu treffen, die sie ihrer Absicht, Religion und durch sie gemeinsames Glük zu befördern, zuträglich findet.

3) Hat sie das Recht, diejenigen zu Mitgliedern anzunehmen, welche in ihre Fundamental-Meinungen einstimmen, die festgesezten Bedingungen eingehen, und ihre Kirchengeseze genehmigen.

4) Ist sie befugt, ihre ganze Verfassung abzuändern.

Das erste dieser Rechte erweiset sich aus dem Widersprechenden des Gegentheils. Hätte die Kirche dasselbe nicht; so trätte sie zusammen, das Verhältniß des Menschen zu Gott erst aufzusuchen; oder Einigkeit der Einzelnen wäre gar nicht nothwendig; oder man sezt voraus, sie würde von selbst erfolgen. Im ersten Fall entstühnde nicht Kirche, nicht eine Gesellschaft, die durch Religionswahrheiten zum Guten sich ermuntern will, sondern eine spekulative Verbindung, die erst noch sucht, was allenfalls Glük vermehren könnte. Im zweyten Fall fällt auf, daß unter allen Glie-

Gliedern nie kein Vereinigungspunkt statt fände, und wo dieser fehlt, fehlt das erste Bedingniß jeden Vertrags. Im dritten Fall endlich machte man eine Voraussetzung, welcher die ganze Geschichte widerspricht. Gegründeter scheint der Einwurf: „daß übereinstimmende Vorstellung über Wahrheiten unmöglich seye,“ allein auf Nebenbegriffe kömmt es nicht an, über Hauptideen kann man sich leicht verständlich machen, und die Bestimmung dessen, was Wahrheit seye, werde dem überlassen, der die Fähigkeit zu überzeugen empfangen hat. Diejenigen, welche seine Lehre annehmen und auf sie hin eine Kirche stiften, glauben nicht, weil sie sich zu ihm bekennen, sondern sie bekennen sich zu ihm, weil sie das, was er sagt, für wahr halten, und folglich ist ihr Beytritt eine freye Handlung, die durch ihre eigne Gedankenreihe bestimmt wird.

Das zweyte Recht der Kirche ist eine natürliche Folge des ersten, und bedarf keines Erweises, aber wohl der nähern Bestimmung, daß es mit keinem anderseitigen vollkommnen Recht in Widerspruch gerathen dürfe.

Auch das Dritte ist auffallend wahr. Da jeder befugt ist, sich irgend zu einer Kirche zu schlagen, so muß auch die Kirche befugt seyn, jeden in ihren Schooß aufzunehmen, der sich freywillig dazu entschließt. Mithin folgt, daß die etwanigen Vortheile, die eine Kirche ihren Mitgliedern gewährt, nicht durch das Einstimmen in Meinungen erworben werden, sondern dieses Einstimmen in Meinungen ist nur die Bedingung des Vertrags, der zwischen Kirche und

und ihren Gliedern errichtet wird. Daher folgt aber auch, daß Kinder, wenn sie einmal zu reiferen Jahren kommen, nicht mehr an die Kirche gebunden sind, welcher sie durch ihre Eltern einverleibt wurden.

Das vierte Recht der Kirche hängt mit dem ersten und zweyten zusammen. Ist sie befugt, das zu bestimmen, was sie für Wahrheit hält, so hat sie auch das Recht, ihre Meinung darüber zu ändern. Ist sie befugt, Einrichtungen zu treffen, so hat sie auch das Recht, dieselben nach Befinden aufzuheben. Diese Rechte jedoch stehen nicht blos den Vorstehern der Kirche, sondern jedem Mitglied zu. Sieht es das als Irrthum ein, was die übrigen als Wahrheit verehren, so trennt es sich von diesen, und sucht sich eine neue Kirche, oder vereinigt sich mit Gleichdenkenden aus der ersten u. s. w.

Weil wir uns jedoch unmöglich eine Kirche ohne bürgerliche Gesellschaft denken können, so ist durch die Erörterungen über die Rechte der Kirche noch wenig entschieden; auch das Verhältniß des Staats gegen die Kirche und seine allfälligen Rechte über Sie müssen genauer bestimmt werden! (Sehr richtig; denn da die Kirche als solche keine anderen Rechte hat, als zu ihren Mitgliedern zu sprechen: „verlasset unsere Versammlungen und suchet euch Mitgenossen eures Glaubens, wenn euch das Irrthum ist, was uns Wahrheit scheint, so hängt die Entscheidung über ächte und unächte Toleranz des Staats von der Frage ab, ob und in wie weit er sich mit Religions-

giönswahrheiten zu bemengen habe, und weil Mendelssohn diese Frage mehr berührt als entwikelt hat, so müssen wir Zöllner vollends abhören.)

Staat und Kirche, sagt jener, sind öffentliche Anstalten zur Bildung des Menschen: Nein, sagt dieser, sie sind nicht die Anstalten selbst, sondern die Veranstaltende derselben! Gesezt jedoch: wer macht denn diese Anstalten für die Kirche? Doch der Staat wohl nicht; denn es findet ja zwischen Kirche und Bürger kein Vertrag statt? Auch die Kirche selbst nicht; denn weder sie noch der Staat sind in Religionssachen befugte Richter? Also der oder die, denen Gott die Fähigkeit gegeben hat, zu überzeugen?

Gut, entgegnet Zöllner weiter! Nur frägt sich, was der Staat zu thun habe, wenn es denen, die überzeugen sollen, nicht gelingt? Entweder sezt er keine Lehrer an, bis der Streit über Wahrheit geendigt ist; oder er überläßt es dem Lehrer vorzutragen, was er für Wahrheit hält; oder er bestimmt, was für Wahrheit gehalten werden soll! Wenn das leze, so hat der Staat den Gewissenszwang eingeführt. Wenn das Zweyte, so ist nur der Lehrer frey, und die übrigen sind gebunden. Wenn das Erste, so hat der Staat für Erziehung keinen Schritt gethan; In allen drey Fällen aber gerade gegen Mendelssohns Behauptung gehandelt.

Weil nun die Grundsäze, auf welche sich dessen Behauptung stüzt, zum Ziel nicht führen, so muß ich auf die

meinigen zurükkehren. Er nemlich behauptet, die Zwangsrechte, welche dem Staat in Ansehung der Bürger zukommen, beruhen auf dem Verzicht, welchen die Bürger auf ihr Recht, in Collisionsfällen zu entscheiden, gethan haben. Ich hingegen habe gezeigt, daß die wenigsten Verträge Collisionsfälle und Wohlwollen gegen andre voraussezen, und nun füge ich noch bey: einerseits, daß der gesellschaftliche Vertrag, der auf einem solchen Verzicht beruhte, entweder den Bürger zum vollen Sklaven abwürdigen, oder den Staat der Willkühr des Bürgers preißgeben würde; andrerseits, daß alle äusseren oder Zwangsrechte, mithin auch die des Staats über seine Mitglieder, auf dem natürlichen Eigenthumsrecht und auf dem einfachen Grundsaz beruhen: Güter, die uns ein andrer mit Bedingungen überläßt, sind wir, nach Maaßgabe dieser Bedingungen zu vergüten, verpflichtet.

Aus diesem Grundsaz fließt natürlich die erste Klasse der Zwangsgeseze, derjenigen nemlich, durch welche bestimmt wird, wie viel ein jedes Mitglied nach dem allgemeinen oder besondern Verhältniß, in welchem es mit dem Staate steht, zum Besten des Ganzen beytragen soll, und welche Rechte ihm dafür eingeräumt werden. Diese Zwangsgeseze so ausmarken, daß jeder das Seine empfängt, und mit der kleinsten Aufopferung jedes Einzelnen die höchste Summe des allgemeinen Besten bewürkt wird, ist der Gipfel der Staatsklugheit.

Weil aber selbst die weisesten Geseze nicht von jedem beobachtet werden, so entstehet eine zweyte Klasse der Zwangs-

Zwangsgeseze, derjenigen nemlich, durch welche bestimmt wird, was für Genugthuung der Ungerechte leisten solle. Diese Zwangsgeseze fliessen aus dem natürlichen Recht des Menschen, alle Beleidigungen mit Gewalt von sich abzuhalten, welches Recht er als Bürger an den Staat abgetretten hat, damit er und alle desto ruhiger auf die Sicherheit ihres Eigenthums rechnen können.

Auch so noch indessen wäre diese Sicherheit höchst mangelhaft; denn selten sezt die erhaltene Genugthuung den Gekränkten völlig in seinen vorigen Zustand zurük, selten ist es möglich, alle Folgen einer erlittenen Beleidigung nur anzugeben, vielweniger sie zu vergüten, und daher quillt die dritte Klasse der Zwangsgeseze, nemlich derjenigen, durch welche der Staat Ungerechtigkeiten aller Art zu verhüten sucht. Das Recht u solchen G sezen empfängt der Staat abermal aus den Händen des Bürgers, der sein natürliches Recht, sich gegen besorgliche Gefahren zu schüzen, zum Theil an ihn abgetretten hat.

(Sind nun dieß die drey Hauptquellen aller Zwangsrechte und Zwangsgeseze des Staats, so muß jedes positive Recht, welches er allenfalls über die Kirche oder über Religionswahrheiten haben möchte aus einer derselben hergeleitet werden können. Das heißt mit andern Worten, der Staat muß erweisen: entweder daß ich schuldig seye, von meinen Lehrmeinungen als von meinem unwidersprechlichen Eigenthum einen kleinern oder grössern Theil an die ganze Gesellschaft zur Entschädigung dessen, was ich von

ihr empfange, abzutretten: oder, daß ich durch diese Lehrmeinungen das Eigenthum und die Rechte der übrigen gekränkt habe, und er, der Staat, deßwegen genöthiget seye, mich dafür zu strafen, und sie mir für alle Zukunft zu untersagen: oder, daß ich durch diese, meine Lehrmeinungen das Eigenthum und die Rechte meiner Mitbürger würklichen Gefahren ausseze, die er, der Staat, auch mit Gewalt zu verhüten, berechtigt, und folglich genöthigt sey, mir und allen die einstimmig denken, unsere Lehrmeinungen zu verbiethen und die Ausbreitung derselben zu verhindern.)

Bevor wir aber diese dreyfache Untersuchung beginnen, wollen wir kurz einige Resultate aus dem herleiten, was wir von Mendelssohn und Zöllner gehört haben!

Erstens glaubten wir, bemerkt zu haben, daß Mendelssohns Aeusserungen über Toleranz zu viel befaßten, sogar sich einander zu widerstreiten schienen, und haben wir recht bemerkt, so muß der Grund im folgenden liegen:

Alle positiven Rechte des Staats über jeden Einzelnen müssen aus dem innern Wesen des Vertrags herzuleiten seyn; dieses innere Wesen gründete Mendelssohn einzig auf Wohlwollen, und auf den Verzicht, in Collisionsfällen nach Wohlwollen zu entscheiden. Erster Irrthum!

Aus diesem schloß er weiter: Da nun die Kirche nichts anders ist als Verhaltniß des Menschen gegen Gott und Gott

Gott von uns keines Wohlwollens bedarf, keinen solchen Verzicht von uns fordert, und keiner in Absicht auf ihn auch nur möglich wäre, so kann in Absicht unsers Verhältnisses gegen Gott kein Vertrag errichtet, von mir an einen andern nichts abgetretten, mir von ihm nichts gegeben werden. Zweyter Irrthum!

Hieraus endlich folgerte er: Was nun niemals Grundlage oder Gegenstand des Vertrags werden kann, das kann auch niemals weder für mich Zwangspflicht, noch für den andern Zwangsrecht hervorbringen; mithin können Staat und Kirche nicht das kleinste solcher Rechte über meine religiosen Gesinnungen oder über meine Lehrmeinungen erhalten; d. h. ich muß in Rücksicht auf beyde durchaus frey, von Kirche und Stadt unabhängig seyn. Diese Behauptung schien uns zu allgemein — aber auch widersprechend mit derjenigen, in welcher er dem Staat das Recht zugesteht, gegen Schwärmerey und Atheismus allenfalls Gewalt brauchen zu dürfen.

Zweytens mag es nicht zu dreist seyn, obige Irrthümer als Irrthümer anzugeben, weil wir nach Zöllnern ausgemacht, und, wie ich glaube, streng erwiesen haben.

Daß hundert und tausend Verträge nicht auf Wohlwollen, wenigstens nicht auf Wohlwollen gegen andere, gegründet sind, sondern aus wohl oder schlecht verstandnem Wohlwollen gegen sich selbst herrühren; daß also der Vertrag nothwendig nichts voraussezt als physische und moralische Möglichkeit, Eigenthum und

und abtrettbares Eigenthum von Seite dessen, der verspricht, und Annahme aber mögliche Annahme von Seiten dessen, der empfängt, und vergütet oder auch nicht vergütet.

Ferner: daß die Kirche nicht Verhältniß der Menschen gegen Gott sondern Verhältniß der Menschen gegen Menschen, oder eine solche Gesellschaft seyn, die, weil sie über ihre Verhältnisse gegen Gott alle gleich denken, sich vereinigen, Einrichtungen abreden, Anstalten treffen, und Verträge errichten, durch die sie ihre als wahr anerkannten Lehrmeinungen auf ihr näheres Glük sicher anzuwenden glauben.

Wiederum: daß zwar in einer solchen Kirche nicht die Lehrmeinungen selbst von mir an andere abgetretten, und von mir auf sie als Eigenthum Verzicht gethan, dagegen aber ein anderes Eigenthum eingetauscht werde, sondern nur, daß unser gegenseitige Vertrag diese Lehrmeinung als Beding voraussezе, und durch folgende Formel klar seye, „so lange du und ich über diese und jene Lehrmeinungen „so oder so, aber gleich denken, giebst du mir von deinem „Eigenthum das, und ich vergüte es dir durch etwas an„ders.“

Daß dem zufolge eine solche Kirche, oder diejenigen, welchen sie die durch solche Verträge erhaltenen Rechte zu besorgen anvertraut, über alle ihre Mitglieder unstreitig das positive Recht habe, zu jedem, das seine Lehrmeinungen ändert, oder gegen ihre von ihm angenommenen Gesezе handelt, zu sprechen: „Du hast die Bedingung unsers „Vertrags gebrochen; denn du denkst nicht mehr gleich mit „uns, also hast du von unserm Eigenthum nichts mehr

„ll forderen, wir von dem Deinigen nichts weiter zu be„gehren, und wir sind getrennt.“

Daß aber hieraus sich ferner ergebe: ein jedes Mitglied habe auch für sich die unbedingte Freyheit, seine Kirche zu verlassen, und sich eine neue zu wählen, deren Lehrmeinungen mit seinen nun umgeänderten näher übereinstimmen, und besser harmoniren; denn da der Glauben an Lehrmeinungen oder das Wahrhalten derselben nie mit Zwang, nur durch Ueberzeugungsgründe zu bewirken steht, so ist von Seite jedes Menschen das Versprechen, dieses oder jenes ewig zu glauben, ein moralisch unmögliches Versprechen. Er kann es nicht leisten; ein andrer ist nicht befugt, es anzunehmen, geschweige denn, ihn, wo er es nicht hält, zu strafen, oder auch nur zu zwingen, daß er es halte, oder zu halten scheine.

Allein nun tretten drittens drey andere mögliche Fälle ein. Entweder sind Staat und Kirche Eins; die Handhabung der Rechte des Staats und der Kirche sind in den Händen der obersten Gewalt. Oder die Kirche ist eine Privatgesellschaft, mit deren Rechten sich der Staat nicht bemengt, um deren Einrichtungen und Meinungen er sich nicht bekümmert. Oder endlich bekümmert sich zwar der Staat um die Kirche; aber er hat nur einige Rechte über sie, die er allenfalls mit Zwang sowohl über die ganze Gesellschaft, als über einzelne Glieder geltend machen, und durch die er sie zu Pflichten anhalten kann.

Im ersten Fall bestimmt der Staat die Lehrmeinungen; er sezt die Bedingungen fest; er macht die Anstalten; er giebt die nöthigen Geseze; er entscheidet, wie viel jeder zu geben und zu empfangen habe. Oder dieses alles ist ein für allemal durch die Constitutionsgeseze unveränderlich bestimmt und ausgemarkt. Jedes Mitglied also, das sich als Staatsglied auch zum Kirchenglied aufnehmen läßt, verliert mit der Umänderung seiner Lehrmeinungen nicht nur alle Rechte an die Kirche, sondern alle Rechte an den Staat, und dieser ist befugt, es, wie aus der Kirche, so auch aus dem Staat zu verbannen.

Im zweyten Fall mischet sich der Staat gar nicht in Religionsangelegenheiten. Jeder kann glauben und predigen, was er will, was ihn gut und wahr däucht, wovon er sich den größten Beytrag zu seinem Glük verspricht. Der Schwärmer wie der Atheist sind frey; sie dürfen ungescheut und ungehindert ihre Lehrsäze äusseren und zu verbreiten suchen: die Kirche zwar, zu der sie sich vorerst bekannten, wird sie ausstossen, allein der Staat schüzt sie bey ihren bürgerlichen Rechten und Freyheiten, so lange sie nur nicht die Rechte der übrigen kränken.

Im dritten Fall wäre die Kirche dem Staat, wenigstens in etwas, untergeordnet: er hätte einige Rechte über sie, durch die sie zu Zwangspflichten gegen ihn verbunden bliebe, und deren Uebertrettung er mit Verbannung, oder doch sonst auf andere Art zu bestrafen befugt seyn müßte. Diese Rechten würden sich unbezweifelt, freylich nicht auf die Lehrmeinungen selbst, aber doch auf ihre Aeusserung und Verbreitung beziehen; sie würden ihn, den Mitgliedern der Kirchen, vielleicht weniger positive als negative Pflichten aufzulegen, berechtigen: derselben zufolge dürfte er muthmaßlich befugt seyn, zu jedem Einzelnen zu sprechen: „Was du „glaubst

Die Metaphysic in Connexion mit der Chemie,

worinnen

sowohl die wichtigste übersinnliche Betrachtungen der Philosophie und theologiæ naturalis & revelatæ, als auch ein clavis und Select aus Zimmermanns und Neumanns allgemeinen Grundsätzen der Chemie nach den vornehmsten subjectis in alphabetischer Ordnung nach Beccheri heut zu Tag recipirten Gründen abgehandelt werden,

samt einer

Dissertation DE DIGESTIONE,

ans Licht gegeben

von

Halophilo Irenäo Oetinger,
Medicinæ Licentiato und Philos. Hermeticæ cultore,
in Cl. Murrhard.

Schw. Hall.
Gedruckt bey Johann Christoph Messerer.

welche in denselben verborgen ist, annimmt: und den angenommenen Leib in der Gleichförmigkeit seiner Klarheit zeigt, da er uns ihme gänzlich gleich machen will, daß er nichts von dem verliehre, was ihm der Vatter gegeben hat, und in allen verklärt werde mit der Klarheit, die er in uns hatte, ehe die Welt erschaffen worden.

§. 13. Autoris Sinn von dem Raum eines jeden Glaubigen nach dem Tod.

Daher kommt es, daß von allen Heiligen, wenn von diesem Leben abscheiden gesagt wird, daß sie an ihren Ort gehen: nemlich, den sie in Christo hatten, ehe sie worden sind. Denn Gott ist in allweg unmittheilbar, da es nothwendig ist, daß ein jeder besondrer Verstand von einem einigen ursprünglichen und unmittheilbaren ist: und daß er geschickt an dem Ort gewesen ist und gelebt hat, wohin er nach dem Tod gebracht werden muß. Denn es wäre vergeblich gewesen, was den Unterschied seines Wesens wenigstens im Gemüth nicht erlangt hätte. Denn die Vorsehung würde vergebliche Mühe haben, wenn sie ein lebendiges Geschöpf das über die übrige herrschen soll, dem Elend dieser Welt also aussetzte, daß von seinem edelsten Theil nach dem Tod keine Spur übrig bliebe. Denn es wäre besser niemals gewesen zu seyn, als immer im Elend gelebt zu haben. Sowohl nach dem Geist, als dem guten Gemüth haben wir Antheil und einen besondern Ort in Christo; wie die gottlose Glieder des Teufels auch durch den Geist der Unreinigkeit und das gottlose Gemüth, das sie freywillig, anstatt des guten angenommen, ihren besondern Ort in dem Leib des Teufels haben, der in Simon dem Zauberer nach Juda eingefleischt worden. Daher wird von Juda gesagt, er sey an seinen Ort gegangen, wie von den Heiligen. So muß der Leib der Sünde gänzlich zerstört werden durch die wahre Substanz, indem durch das Engelbrod die Seele englisch wird, daß sie ihren ganz dünne gewordenen und ganz ausgebreiteten Leib, durch die Substanz des heiligen Bluts, in welchem eigentlich die Harmonie der Seelen liegt, an sich zieht und endlich wohin sie will, sichtbarlich oder unsichtbar bewegt: in welcher Sache der Sabbath der Auferstehung ist.

Denn die Vereinigung mit der Seele ist der 5. Tag: mit dem Leib aber der 6te. In der Erlösung der Seele und des Leibs die in Christo ruhen ist der Sabbath, damit am 8ten Tag die Beschneidung geschicht: und so werden wir unter den zwey Zeitläufen Christi und des ewigen Vaters, in Ewigkeit in diesen 8 Tagen oder Seculis oder Periodis alle und jede gebohren, erzogen, gereinigt und wiedergebracht, und die Vollendung des ewigen Denarii ausmachen.

Von der Quadratura Circuli en general, welche zu seiner Zeit wird kund werden.

Auf die güldene Zeit, die nicht nur in heiliger Schrift, sondern schon in den Sibyllen vor-

hergesagt ist, eilt alles zu. Es ist alles schon aufgezeichnet in grosem Ueberfluß, aber es seyn keine Sucher und keine Finder darzu. Wer ein Löwen-Herz hat und standhaft alle Hindernissen überwindet, und den Menschen-Satzungen nach dem Evangelio abgestorben ist, der kommt darzu, wann er auch in keiner Societät ist. Gott hat vielerley Werkzeuge, wer da bittet, der nimmt, wer da suchet, der findt, und wer da anklopfet, dem wird aufgethan. Gott thut ohne Miracul eben das, was er bey Pflanzung der ersten Gemeine durch Miracul gethan. Zu Johannis Zeiten durften keine Zeichen geschehen, daß die Societäten auf Christum, den Fürsten der Könige der Erden, sich anderst als jetzt verbinden. Jetzo verschweigen sie wie Paulus zu Athen, den Namen Christi, und wie Fenelon in Telemach. Allein es zielt doch von weitem alles auf Christum. Denn dieser bringt alle contraria zusammen. Wann die Berge den Frieden verkündigen, und die Hügel die Gerechtigkeit; so wird alles offen da stehen. Die Erde wird mit Erkenntniß erfüllet werden, wie mit Wellen des Meeres. Gott hat geschworen, es sollen alle Lande der Herrlichkeit des Herrn voll werden. Jetzo zischen die Petit-Maitres davon; die Klugen aber reden verständig, wie der Jud Mendel-Sohn in Berlin, der gewiß viel beyträgt, daß die Juden den Meßiam besser kennen, dann er sagt unverholen, daß Jesus Christus ihres Volks höchste Ehre seye, und Abraham Eleazar bekennt überlaut, daß, weil die Juden Jesum

sum gekreutzigt, ihren Herrn, so seye die Decke für ihre Augen gefallen. Diese Decke hangt nun vor aller Völker Jes. 25, 7. Herzen. Aber die Zeit eilt heran, und alle Welt siehet es, daß grose Dinge, grose Revolutionen im Anzug seyn. Inzwischen gehet es langsam und allgemählig. Gott weißt seine Zeiten. Kluge und Verständige merken darauf, daß Gott die Decken, womit alle Nationen zugedecket seyn, und womit alle Völker verhüllet seyn, wird abthun. Diß ist die Seelen-Weyde der Weisen. Diese wissen alle contraria zu verbinden. Aber die eigensinnige, auf ihr bißgen Wissen versteuerte, erhöhen sich selbst, sie werden aber gewiß erniedriget werden. Der Tag des Herrn, der im Anzug ist, gehet würklich, und wird gehen über alles hoffärtige und hohe, und über alles erhabene und eigensinnige, daß es gedemüthiget werde. Das Evangelium, das jetzo ganz allein eingeschränkt ist auf den Mißbrauch des Verdienstes Jesu, wodurch die Atheisten und Pantheisten Anlaß nehmen zu spotten, wird durch die helle Natur-Erkenntniß kund und offenbar werden vor allen Augen. Die güldene Zeit ist eine schöne und herrliche Betrachtung. Der fromme Fürst von Schwarzburg-Rudolstadt, hat darüber folgenden Brief an meinen Vater geschrieben. Er ist von seinen Theologen irre gemacht worden, die ganze Wahrheit der Sache einzusehen. Man lese ihn hier, wie er lautet:

an, über sich, zu 2 drittel des allerheiligsten von 131/3 Ehlen, macht im Quadrat 1777/9. ist gleich dem Viereck des Tempels. Oder der Circul, dessen Quadrat-Wurzel aus 7162. als einer Summe von 3. Quadraten 5625. 1521. 16. der Zahlen 75 † 39 † 4. ist gleich dem Quadrat 5625. welches entstehet aus 75. Darüber hat der grose Kepler also geschrieben: Niemal ist mir von Jemand, der die Quadratur des Circuls unternommen, etwas so gewisses vorgekommen. Schwerlich wird jemand weiter kommen, und wer es anderst angreift, wird sich vergeblich bemühen. Es bleibt also, das Quadrat von 75. ist gleich dem Umfang eines Circuls, dessen Diameter die Wurzel ist eines Quadrats, so zusammen gesetzt ist, von den Quadraten 75 † 39 † 4. Eben so hat Mæstling Prof. Matheseos in Tübingen geurtheilt, welcher sagt, die Verhältniß dieser 3. Zahlen seye nicht geringer zu achten, als die archimedische Verhältniß der Circumferenz eines Circuls zum Durchmesser. Dann diese sind in kleinen zu allen operationen der Rechnung bequemen leicht begreiflichen Zahlen gefaßt.

Dahinaus lauft nun alles. In der Structur des Vierecks des Tempels liegen die Gründe der Quadratur des Circuls, und die Wissenschaft aller Rechnung und aller Richtung der Kräften, liegen in dem Tempel so ausgedruckt, daß man hernach verstehen kan, wie in Christo alle verborgene Schätze der Weisheit und der Wissenschaft lie-

liegen, und daß in ihm der Grund der grosen und kleinen Welt liege.

Hieraus ist nun die folgende Antwort leicht: daß die übermechanische Würkungen in distans durch die transmission der Geister, ihre Regien und Directionen empfangen, aus denen in der Schöpfung in die sichtbare und unsichtbare Natur gelegten Wendungen. Weil nun im Glauben, als im Senfkorn, alle die Kräften von selbst liegen: so richtet auch der Geist Gottes seine Werkzeuge allezeit so ein, daß sie diesen Gesetzen, oft ihnen selbst unwissend, gemäß würken, oft aber wissen die Magi die Gesetze, wornach die Kräften einwürken, und die materielle Natur sich unterwürfig machen.

Man lese hierzu Arnds judicium über Khunraths Amphitheatrum von den magischen transmutationen. Gebe Gott, daß Gelehrte es nicht verlachen. Act. 19, 15.

Aus dem Phaethon des Moses Mendel-Sohns in dem Character Socratis.

Man hat sehr guten Grund zu glauben, daß die gröseste Geheimnisse zu Elevsis nichts anders waren, als die Lehren der wahren natürlichen Religion und eine vernünftige Auslegung der Fabeln. (NB. Baco de Verulamio hat sie schön erklärt) Wenn Socrates sich weigerte, die Einweyhung anzunehmen, so geschahe es wahrscheinlicher Weise um die Freyheit zu behalten, diese

Geheimnisse ungestraft ausbreiten zu dörfen, die ihm die Priester durch die Einweyhung zu entziehen suchten.

Application der Metaphysic auf die Moral.

Uebereinkunft und Unterschied der Wolfischen Moral mit den Sprüchen Salomonis.

Die Sprüche der heiligen Schrift werden nicht mit Nachdruck an die Herzen gebracht, wenn sie nicht mit der Weisheit, die auf der Gasse alle Menschen anschreyet, unterlegt seynd. Das ist die wahre Ursache, warum das viele Predigen ohne die Frucht ist, die es haben könnte. Der heilige Geist sagt im Jeremia 23, v. 22. und wo sie geblieben wären in meinem Rath (Geheimniß) und hätten meinem Volk meine (nicht ihre) Worte hören lassen, so bekehrten sie sich von ihrem bösen Weg, und von der Bosheit ihrer Werke. Bin ich von nahem erst Gott, spricht der Herr, und nicht Gott von langem her. Sehe ich nicht, als der alles erfüllt, alle eure Gedanken? Wenn man also Gottes Wort verkündigen will, so muß man sich in den rechten Punct des Raths Gottes hineinstellen, worinn die Werke Gottes mit seinen Worten oder die Weisheit auf der Gassen mit der Weisheit der Offenbarung Gottes ein Ding ist. Gott ist nicht ein Gott von gestern her, sondern von An-

Anbeginn. Er hat immer seine geschöpfliche und wörtliche Offenbarung miteinander vereinbart, und auf solche Art ist die ganze heilige Schrift verfaßt. Wer also die wörtliche Aussprüche Gottes von seinen geschöpflichen Aussprüchen trennt, der kan nicht mit Nachdruck lehren. Es ist auf diese Sache schon über die Sprüche Salomoh geredt worden, nun aber muß die Sache in Vergleichung mit der Wolfischen Moral genauer gegen einander gestellt werden.

Weder das alte noch neue Testament braucht das Wort Natur, ausgenommen in wenigen Stellen. In den Evangelisten und actis kommt es nicht vor. In der Epistel an die Römer braucht es Paulus nach dem Brauch der Römer nach Menschen-Art, Cap. 1, 26. Die Weiber oder weibliche Glieder haben den natürlichen Gebrauch verwandelt, in den Gebrauch wider die Natur, Cap. 2, 14. Die Heiden thun von Natur des Gesetzes Werk, Cap. 2, 27. Die aus der Natur kommende Vorhaut. Cap. 11, 21. 24. kommt es viermal vor, Zweige, die wider die Natur v. 21. sind, werden v. 24. wider die Natur (Bewegung) ausgehauen, und wider die Natur eingeimpft. Also werden die nach der Natur gewachsene Zweige in ihren Oelbaum eingeimpft werden. In diesen Stellen wird das Wort Natur für Selbst-Bewegungs-Trieb des Wachsthums genommen, und diß steht wohl bey dem römischen Gebrauch des Worts 1 Cor. 11, 14. sagt Paulus, die Natur lehre es, Gal. 2, 15. Wir von Natur von Geburt Juden,

Cap.

Diese Vervielfältigung darf – soweit ihr Text urheberrechtlich geschützt ist – grundsätzlich nur zum persönlichen und eigenen Gebrauch und nicht zu dem Zweck verwandt werden, aus ihr Einnahmen zu erzielen. In diesem Falle ist der Besteller dem Verleger oder dem Urheber vergütungspflichtig.
WÜRTT. LANDESBIBLIOTHEK STUTTGART

AR 796 1/27

ALEXANDER ALTMANN COLLECTION

UNDATED

PHOTOCOPIES OF INVESTIGATIONS OVER DIFFERNT TOPICS OF THEOLOGY (SOME IN HEBREW)

ORIGINAL BOOKS FROM: 1735 - 1780

Allgemeine deutsche Bibl. Bd. 39, 1. Stück 1779

[Lessings Rettung: Briefe Elise Reimarus (Jan. 22, 1780), Rilla, 5, 849: „hier ist wohl Elise, L-D, 21, 287 ... ihre Briefe, als man sie hat in diesem Jahrhundert ... wollen.

Friedrich Germ. Lücke

Kurze Nachrichten.

1. Gottesgelahrheit.

Zur Geschichte und Litteratur, aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Vierter Beytrag, von Gotthold Ephraim Lessing. Braunschweig, im Verlage des Waisenhauses. 1777. gr. 8. 543 Seiten.

Herr Lessing hatte in dem vorigen Beytrage das Fragment eines Ungenannten **von Duldung der Deisten** bekannt gemacht. Achtungswürdige Leser, denen dies Fragment desto angenehmer war, je weniger sie es an dem Ort erwartet hatten, wünschten, der Herausgeber möchte mit nächstem ein Mehreres, und wo möglich, das Dreisteste und Stärkste daraus mittheilen, „um bey Kleingläubigen den Verdacht nicht zu erwecken, was für unbeantwortliche Dinge so geheim gehalten „würden." Der guten Sache gewiß, wollte Hr. L. im geringsten nicht anstehen, ihrem Verlangen ein Genüge zu leisten, zwar mit dem Dreistesten und Stärksten vor der Hand noch nicht aufwarten; aber doch wirklich hier **ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend**, folgen lassen. Wer weiß nicht, wie begierig dies **Mehrere** überall gelesen worden, da man von einem **Lessing**, er schreibe selbst, oder gebe Fremder Schriften heraus, nichts anders zu lesen gewohnt ist, als was Litteratur und Wissenschaften äußerst interessirt? Wem sind aber auch die Bewegungen, so es Hr. L. gemacht hat, und die bösen Gerüchte, durch welche Hr. L. schon deshalb hat gehen müssen, unbekannt? Rec. will sowohl den Inhalt des Fragments, als der dadurch veranlaßten Streitschriften, so viel möglich, ins Kurze ziehen, und sein Urtheil darüber beyfügen.

Der **Beytrag** enthält fünf **Fragmente** des Ungenannten von verschiedenem Inhalt, und **Anmerkungen des Herausgebers** dazu. Das **erste Fragment** handelt **von Verschrey-**

schreyung der Vernunft auf den Kanzeln. Freylich trieben die Geistlichen vor dreyßig Jahren dies Geschrey sehr weit. Einsichtsvolle Gelehrte der damaligen Zeit, wie unser Ungenannter, sahen die Blöße, die die Geistliche ihrer Sache damit gaben; schwiegen aber übrigens und dachten, was ein weiser Mann denken muß, wenn ihm theils Zwang der Gesetze, theils Vorsichtigkeit und Klugheit rathen, den Mund gegen die Schreyer zuzuhalten. Geht es doch noch jezt bey uns nicht anders. Indessen dächte ich, die Beschwerden des Ungenannten würden, wenn er jezt schriebe, nicht mehr so uneingeschränkt seyn dürfen. Der Geist der Theologen hat sich seitdem in etwas geändert. Man hat die Rechte der Vernunft in Glaubenssachen allgemeiner einsehen gelernt, und mehrere Gottesgelehrte selbst haben ihr in ihren Schriften aus den nämlichen Gründen, woraus jener sie zu schützen suchet, das Wort geredet. Diese alle werden gegen das erste Fragment nichts haben — Das **zweyte** betrifft die **Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben können.** Vieles darinn gesagte ist so wahr, daß ich den Leser, der es ohne Vorurtheil lieset, sehen möchte, dem es sich nicht als Wahrheit aufdränge. Diejenigen, nach deren Meynung außer der Christenheit schlechterdings keine Tugend, und kein Weg zur Seligkeit ist, mögen sehen, wie sie die hier geregten Hindernisse und Schwierigkeiten einer allgemeinen schriftlichen Offenbarung gründlich heben. Es ist historisch erwiesen, daß das Christenthum nicht in allen Weltgegenden, weder von den Aposteln noch von ihren unmittelbaren Nachfolgern geprediget worden. Es muß also bis jezt auch nicht die Absicht Gottes gewesen seyn, daß allen Völkern des Erdbodens das wohlthätige Licht des Evangeliums leuchten sollen. Dürfen wir ihn nach den Ursachen fragen, warum er unter dieser Nation durch so viel erhabene, herrliche Lehren der Bibel eine bessere Religionserkenntniß ausgebreitet hat, und unter jener nicht? Wer es dem gütigen Vater aller Menschen zutrauet, daß er von dem hierinn zurückgesetzten Theil seiner Kinder nicht fordern werde, was er ihnen nie gegeben hat; daß er sie auf dem, für sie möglich gewesenen Wege der Erkenntniß, schon zu der ihnen bestimmten Glückseligkeit leiten werde, der findet in dem, was wir **partikulare Offenbarung** Gottes nennen, nichts anstößiges. Genug, daß nach Paulus eigener Behauptung, die Menschen, welche das durch Mosen und Christum bekannt gemachte Moralgesetz nicht haben, ihnen

verloren — Ja! durch mündliche Tradition würde sie noch bestehen können. Aber wie? Ganz, oder von Nachwelt zu Nachwelt verstümmelter? So eine Frage mag ich an **Lessing** nicht thun.) „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evange„listen und Apostel sie lehrten: sondern sie lehrten sie, weil sie „wahr war. Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schrift„lichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftliche „Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, „wenn sie keine hat."

Nach meinem Urtheil ist diese allgemeine Antwort auf einen großen Theil der Fragmente so richtig, als sie seyn kann. Aber wie mögen gewisse Männer, die zwischen Bibel und Religionslehren, weil nicht alles in der Bibel Religionslehre ist, einen Unterschied machen, dazu kommen, daß ihnen Hr. L. S. 498. Schuld giebt, „sie vertheidigten izt die Religion „so, als ob sie von ihren Feinden ausdrücklich bestochen wären, „sie zu untergraben?" — daß er ihnen bezeuget: „Sie ver„fehlten das Ziel damit sehr weit, ob sie gleich die besten Ab„sichten von der Welt dabey haben könnten?" — Herr L. führt ja doch über den bemerkten Unterschied zwischen Bibel und Religion mit ihnen völlig einerley Sprache.

Den Vorwurf des **ersten** Fragments, sucht Herr L. dadurch abzulehnen, daß die Theologen, die sonst auf die Vernunft schalten, „längst den Mantel auf die andere Schulter „genommen hätten, und die Kanzeln, anstatt von der Gefan„gennehmung der Vernunft unter dem Gehorsam des Glau„bens zu ertönen, nur von nichts, als von dem innigen Bande „zwischen Vernunft und Glauben ertönten, „daß Glaube durch „Zeichen und Wunder bekräftigte Vernunft, und Vernunft „**raisonnirender** Glaube geworden;" daß man izt behauptete: „die geoffenbarte Religion sey nichts, als eine erneuerte „Sanction der Vernunft," und die **Geheimnisse** entweder gar aufgäbe, oder sie für den Christen als gleichgültig ansähe. Wiewohl ihm dieses eine kitzliche, verzweifelte Sache zu seyn dünkt. Er hält dafür, „es müsse der Vernunft eher noch ein „Beweis mehr für die Wahrheit der Offenbarung, als ein „Einwurf dawider seyn, wenn sie Dinge darinn findet, die „ihren Begriff übersteigen. Wer dergleichen aus seiner Reli„gion auspolirt, sagt er, hätte eben so gut gar keine. Denn „was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart? Eine **gewisse** „Gefangennehmung unter den Gehorsam des Glaubens beruhe „auf dem wesentlichen Begriff einer Offenbarung — oder viel„mehr:

Lütke (Hitzkoth), 7, 58 f.

„mehr: die Vernunft gäbe sich gefangen, ihre Ergebung sey „nichts, als das Bekenntniß ihrer Grenzen, so bald sie von „der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist. Dies sey der „Posten, in welchem man sich schlechterdings behaupten, we„der durch hämische Spötter **herauslachen** lassen, noch aus „Verzweifelung an den Beweisen für die Wirklichkeit einer „Offenbarung **hinausziehen** müsse; denn was man damit „retten wolle, gienge so viel unwiederbringlicher verloren." Ich wäre sehr begierig, von einem Lessing, dessen Winke ich nicht gern mißdeuten möchte, diese hingeworfenen Gedanken mehr bestimmt und ausgeführt zu lesen. **Offenbarung**, dächte ich, wäre seinem wesentlichen Begriff nach, **von Gott veranstalteter Religionsunterricht für Menschen, durch andere von ihm mit vorzüglicher Weisheit begabte und erleuchtete Menschen.** Dieser wird vermöge der natürlichen Schranken der menschlichen Vernunft, die dadurch belehrt werden soll, immer manche Dinge in sich fassen, welche menschliche Begriffe übersteigen, wie z. B. alle Eigenschaften, ja das ganze Wesen Gottes. Aber das werden denn doch nimmermehr solche Widersinnigkeiten, das wird kein solcher Mysterienkram seyn, als man von Zeit zu Zeit in die Bibel hineingetragen, und den Bekennern des Christenthums, unter dem geweihten Namen geoffenbarter Geheimnisse, die bloß geglaubt, aber nicht räisonnirt werden dürften, zu glauben aufgedrungen hat. Wenn jener von der göttlichen Fürsehung veranstaltete Unterricht heilsame Religionserkenntniß unter ein Volk brächte, zu der es sonst nicht, wenigstens nicht so früh, gelangt seyn würde; wenn ihm wichtige moralische Wahrheiten dadurch bekannt gemacht würden, die ihm sonst, wenigstens noch lange, unbekannt geblieben wären: so, sollte ich meynen, wäre damit immer genug, immer sehr viel **geoffenbaret**; die Dinge, worüber die Belehrung ertheilt worden, hörten nun eben auf, **Geheimnisse** für dies Volk zu seyn, weil sie ihm nicht mehr verborgen wären; und wenn sie der nachdenkenden Vernunft selbst, als klare Wahrheit einleuchteten, so würde die Ueberzeugung davon um so viel gegründeter und wirksamer werden, als ohne dies, durch bloßes **nicht räsonnirendes Glauben.** Mich dünkt, es lassen sich ohne alle Rücksicht auf sogenannte Mysterien, aus der Beschaffenheit der Lehre Christi selbst, (wie **er** sie vorgetragen hat, **nicht** wie **Menschen** sie verdunkelt, verwirrt, entstellet haben) Beweise führen, daß sie von Gott sey, Beweise, aus denen weder

Lütke's ausführ. über Toleranz u. Gewissensfreiheit

Ebendieselbe Vertheidigung — gegen die bekannten Wolfenbüttelschen Angriffe, von M. F. D. Behn. Zweyte Ausgabe. Hannover, 1778. 40 Seiten in 8.

Sie enthält allgemeine kurze Urtheile über das 5te Fragment und ihren Verf. in fünf Abschnitten. I. Schaden und Vortheil für subjective und objective Religion, von öffentlichen Angriffen auf dieselbe. II. Ob es nicht gut wäre, wenn über Religionssachen in der Sprache der Gelehrten gestritten würde? Da der angreifende Theil deutsch schreibt, müssen es die Vertheidiger auch thun. III. Mit der Wahrheit von der Auferstehung Christi steht und fällt unsere Religion. Ohne sie wäre keine Hoffnung der Seeligkeit. (Dieser letzte Satz müßte wohl eingeschränkt werden. Die Hoffnung des Christen verstärkt sich dadurch. Für die Nichtchristen beruhet sie auf anderweitigen Gründen. Unsterblichkeit der Seele, ein seliger Zustand der guten Menschen in dem zukünftigen Leben, wird ja nicht bloß von denen geglaubt, die an den Auferstandenen glauben. Warum macht Hr. B. den Himmel so enge? Warum will er nur Christen hinein haben?) Wahre Widersprüche können, dürfen sich in den Geschichterzählungen der Evangelisten nicht finden; sonst könnten sie ja nicht von Gott inspirirte Männer gewesen seyn. Und dann wäre ihr Zeugniß nicht zuverläßig. (Dies könnte es doch seyn, wie es bey jedem ehrlichen, nicht inspirirten Manne ist, wenn er die Wahrheit einer Thatsache wissen kann, und recht aufmerksam zugesehen hat. O! der leidigen Inspiration des biblischen Geschichtschreibers, der was er bezeugte, theils selbst mit den Sinnen empfunden, theils nach sorgfältiger Erkundigung erfahren hatte! Sie hat schon mehr Deisten gemacht, als die Fragmente je machen werden. Wir schaden wahrlich dem Christenthum damit, anstatt ihm zu vortheilen.) „Das Christenthum hat „über die heidnische und jüdische Religion gesiegt, sagt Hr. L., „der Proceß ist gewonnen. Wir sollten geschehen lassen, daß „man uns diesen nach 2000 Jahren **revidirte**? Nimmermehr!“ Auf diesen Gedanken antwortet Hr. B. richtiger: „Ist nicht durch die Religion Mahomeds ein großer Theil des Heidenthums besiegt? Hat sie nicht in vielen Ländern das Christenthum verdrängt? — Auch mancher ungerechter Proceß ist gewonnen worden. Man revidire den unsrigen immer. Wir dürfen

dürfen die Revision nicht scheuen. — Aber der V. d. Fragm. ist ist ein zügelloser, schmähsüchtiger, **abscheulicher**, **frecher** Mensch. (Sachte! sachte! Hr. Behn! Sollte es denn schlechterdings unmöglich seyn, daß ein Mensch, ohne vorsätzliche, bübische Bosheit des Herzens, von seinem Verstande irre geführt würde, und so falsche Schlüsse machte, als dieser Mann wirklich gemacht hat? als Hr. L. ausdrücklich erklärt, daß er sie gemacht hätte?) Noch einmal: Schwierigkeiten giebt es bey den Nachrichten der Evangelisten, aber nicht wahre Widersprüche. Der Verf. der Fragm. hätte sich von den ersten Grundsätzen der Weltweisheit besser sollen unterrichten lassen, wenn er sie dafür nehmen konnte. (Hr. B. mag mirs nicht übel nehmen: Besserer Theolog, als dieser war, mag er, **im gewissen Verstande**, immer seyn; Philosoph ist er sicherlich viel, viel weniger.) Die Nachrichten der Evangelisten sind keine vollständige, zusammenhängende Geschichte von Jesu, sondern nur zusammengesetzte Fragmente; nicht nach der Idee abgehörter Zeugen abgefaßt, (ganz recht.) Lessings Ideal von einem würdigen Bestreiter der Religion passet gar nicht auf seinen Ungenannten. (Und sein Ideal von einem Vertheidiger derselben auch nicht auf Hrn. B., denn er verkleinert, verschwärzt den Gegner viel zu sehr.) IV und V. Rettung der Nachricht des Matthäus von den **Wächtern** bey dem Grabe. (Nicht besser, nicht schlechter, als das vorhergehende.)

Hr. **Lessing** hat erst gelegentlich über Hrn. B. etwas gesagt. Vor der Hand nahm er Hrn. Past. **Göze** in **Hamburg** beym Wort, dessen Zudringlichkeit ihm zu arg wurde. Hr. G. commentirte in den **Hamb. freyw. Beytr. zu den Nachr. aus dem Reiche der Gelehrs.** Nr. 55. 56. 61. 62. 63. des Jahrs 1778. Hrn. L. Zusätze zu den Fragm. nach seiner gewöhnlichen Art, mit orthodoxem Starrsinn. Er fand sie, wie alles, was nicht immugsmäßig über Religion, Bibel, Christenthum gedacht ist, **zweydeutig**, **unbestimmt**, **schwankend**, **irrig**, mit etwas spielendem Witz untermischt, und bezeugte sein Aergerniß über die Herausgabe der Fragm. Er recensirte darinn ferner die **Auferstehungsgeschichte** jenes Braunschweigers, als das vortrefflichste Meisterstück eines Buchs, das je geschrieben worden. Er forderte Hrn. L., dessen **Duplik** damals noch nicht fertig war, heraus, darauf zu antworten. (Vielleicht wäre **Lessing** nie in Herabwürdigung dieses Buchs so weit gegangen, wenn Hr. G. und andere nicht **ein Chef d'oeuvre** daraus gemacht hätten,) und schärfte ihm

Fortgesetzte Beiträge zu den Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit

[illegible]rte Nachrichten.

[illegible]ttesgelahrheit.

Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Herausgegeben von Gotthold Ephraim Lessing. Braunschweig. 1778. 276. S. in 8.

Hätte nicht Hr. Göze, anstatt die ersten Fragmente, und deren Herausgeber in den Punkten, worinn beyde für einen Mann stehen, gründlich zu widerlegen, bloß auf beyde geschimpft, und wider Lessing „Racha! gerufen, damit der große Rath diesen auf sein, Racha! bestrafen möchte„: so glaube ich gewiß, wäre dies Fragment nicht zum Vorschein gekommen. Wenigstens versichert Hr. L. in der Vorr. „daß es seinem ersten Gedanken nach, durch ihn entweder gar „nicht, oder doch nur irgend einmal zu seiner Zeit, in eben dem „abgelegenen so wenig besuchten Winkel Bibliothekarischen Aus„kehrichts, hätte erscheinen sollen, in welchem seine Vorgänger „erschienen sind. Ich lasse mir es, sagt er, ungern früher „aus den Händen winden; aber wer kann für Gewalt?„ Der Anstoß, den man daran genommen hat, ist noch bey weitem größer als derjenige, den die Herausgabe der ersten Fragmente verursachte. Hr. L. hält zwar das vorgegebene Aergerniß, das durch dergleichen öffentliche Schriften angerichtet werden soll, „überhaupt für nichts, als für einen Popanz, mit dem gewis„se Leute gern allen und jeden Geist der Prüfung verscheuchen „möchten.„ Dies letztere wollte ich nun wohl um alles in der Welt nicht; ich dächte aber, wenn ich nicht sehr irre, der gewisse Schade hielte dem vöhlichen Nutzen, der dadurch gestiftet werden kann, wenigstens vor der Hand die Wage. Wer seiner Religion gewiß ist, läßt sich sonderlich durch eine solche Schrift nicht wankend machen. [illegible] sollte ich meinen, es [illegible], deren schwacher [illegible] sinnige Gemüthe in Wenigen [illegible]

den übelsten Gebrauch machen, und sich dadurch in eine ganz zügellose Irreligion hineinführen lassen. Doch es mag seyn. Mir ist gar nicht bange, daß das Christenthum darüber zu Grunde gehen wird. Ein anfängliches großes Aergerniß ist in der Folge schon mehrmal Wohlthat für das Reich der Wahrheit geworden. Wir wollen hoffen, daß es mit diesem Fragment auch so gehen werde. In England haben Woolston und andere, mit dem Ungenannten, wohl bey nahe einerley gesagt. Aber in Deutschland sind wir bißher so weit noch nicht gegangen. Die meisten Deisten haben doch noch immer der guten Absicht Jesu und seiner Schüler bey Ausbreitung des Evangelii Gerechtigkeit wiederfahren lassen; haben die größte Ehrerbietung für den sittlichen Charakter Jesu bezeuget, haben seine Weisheit und Tugend erhoben, und seine Sittenlehre, als die erhabenste und würdigste, die je zur Glückseligkeit der Welt gepredigt worden, angepriesen. Seine Jünger waren ihnen ein wenig Fanatiker; aber doch immer fromme, gutartige, ehrliche Leute; Er selbst ein außerordentlicher Mann, den die göttliche Vorsehung in der wohlthätigen Absicht unter seinem Volk aufstehen ließ, daß er den abergläubischen Gottesdienst der Juden verbessern, und eine vernünftigere Religion unter ihnen aufrichten sollte, worüber er dann ein Opfer ihres Neides und Hasses, ein Märtyrer der Wahrheit habe werden müssen. —

Für ganz das Gegentheil von dem allen wird Jesus von dem Ungenannten ausgegeben. Den Werth seiner Bemühungen, den Geist der Pharisäer zu dämpfen, und die gleißnerische Scheinheiligkeit dieser Heuchler aufzudecken, kann er nicht verkennen. Aber übrigens ist er ihm ein herrschsüchtiger Idiot; ein Betrüger, der sich vorgenommen hat, unter dem Deckmantel der Religion seine ehrsüchtigen Absichten auszuführen; ein Aufwiegler, ein wirklicher Rebelle, der durch seine Lehre von dem aufzurichtenden Reiche des Messias, den Saamen der Empörung wider die geistliche und weltliche Obrigkeit, unter das Volk streuet, und in schlauer Verabredung mit seinem Vetter Johannes, wie er den Täufer nennt, nichts geringeres zum Zwecke hat, als bey guter Gelegenheit durch eine schnelle entschlossene Revolution den jüdischen Staat auf einmal gleich umzustürzen, und auf dessen Trümmer seinen eigenen Thron eines wirklichen jüdischen Königes zu bauen. Diesen Plan hatte Jesus, seiner Meinung nach, von weitem angelegt, und zur Ausführung desselben sollten seine Jünger die Helfershelfer seyn; an einer Seite unwissende Dummköpfe aus dem großen Haufen,

Rosenitz' letter to Nicolai

Rosenitz' review of Semler

wie wenig er sich in die Geschichte, Lage .. darein gestellt versetzt hatte

Sinn u. Geist ; Sinn u. Leben

sich in diejenige Lage will ja setzen ...
als die Localität u. Fassung des ehemaligen Volkes
Sinn, Geist und Styl

Hass gegen eine Religion ..

Ton und Geist –

christlichen — wahrheitsliebendes Herz – Forschen
niederreissen, was .. einstimmig bei
spotten
verächtlich behandeln
Verachtung über die
Stifter ... Religion-
achtungswürdige an sich selbst
wider den klaren Augenschein
natürlichen Eindruck
bey so vielen tausenden willig von
bey andern mühsam gewonnenen
muthwillig ... entreissen wollen ,
ohne ihnen etwas besseres an dessen Stelle ..
Achtung für den Muthwillen
schwache Köpfe u. jene Menge verworren
schaden, aber keinen Nutzen stiften würde
mit sichtbaren, muthwilligem und feindseligem Vergnügen
mit sichtbarer Vorliebe gegen das Christenthum
Zweifel u. Forschen ohne Ziel selbst
Unwillen u. Hass gegen alle u. jede,
für eine ergebene am Christenthum fest halt
menschenfeindlichen Ton

glaubte — nicht, dass er zugleich .. Welt sey,
viel darüber ... sey

christlichen Forscher, ×××

Spöttereyen, u. spotten

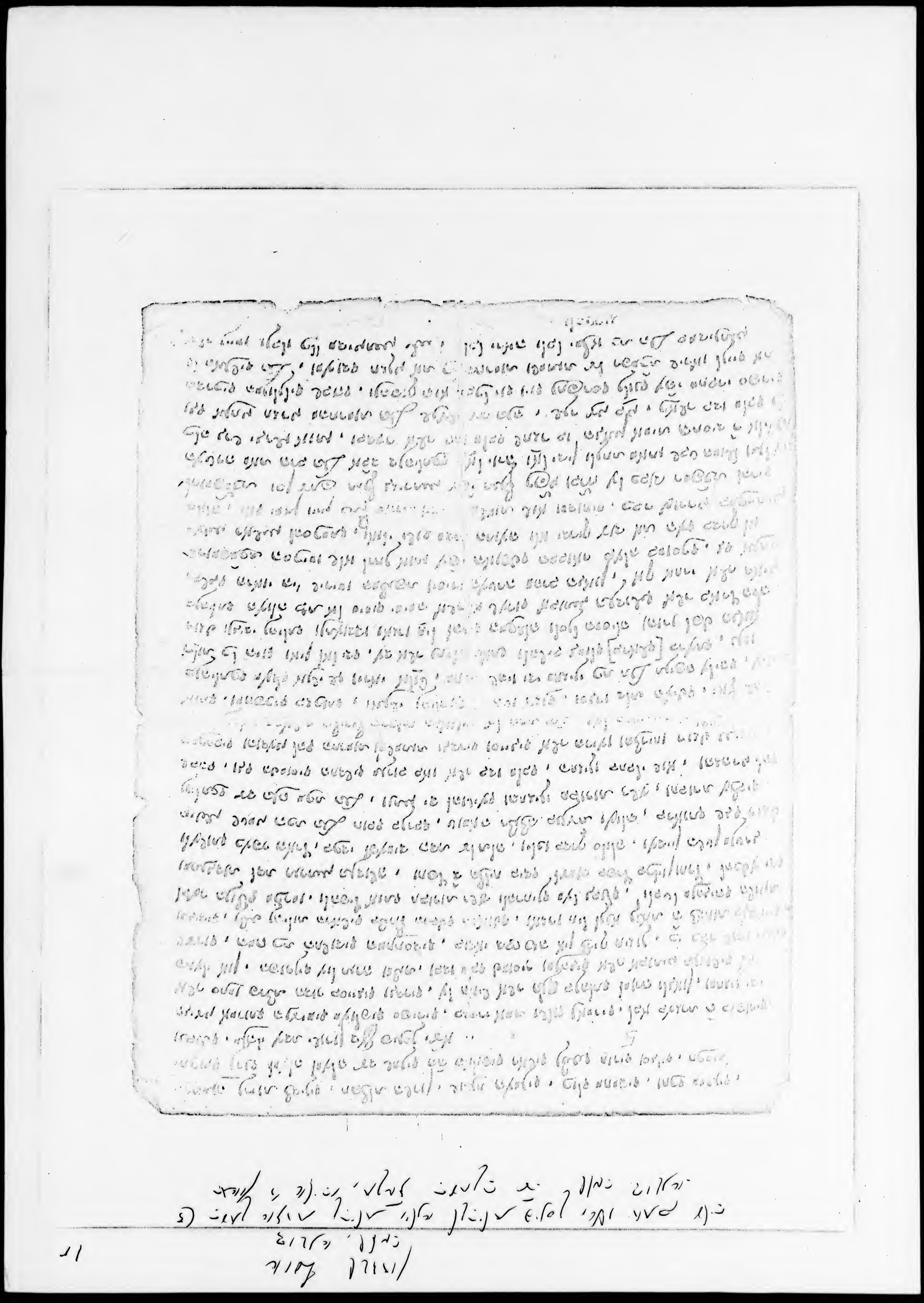
von Millionen Menschen willig geachtet ..
Jesus innere Kraft ; wirksame mannigfaltige Hülfe

viele Leser verwirrt

... Welt sey

unmenschlich

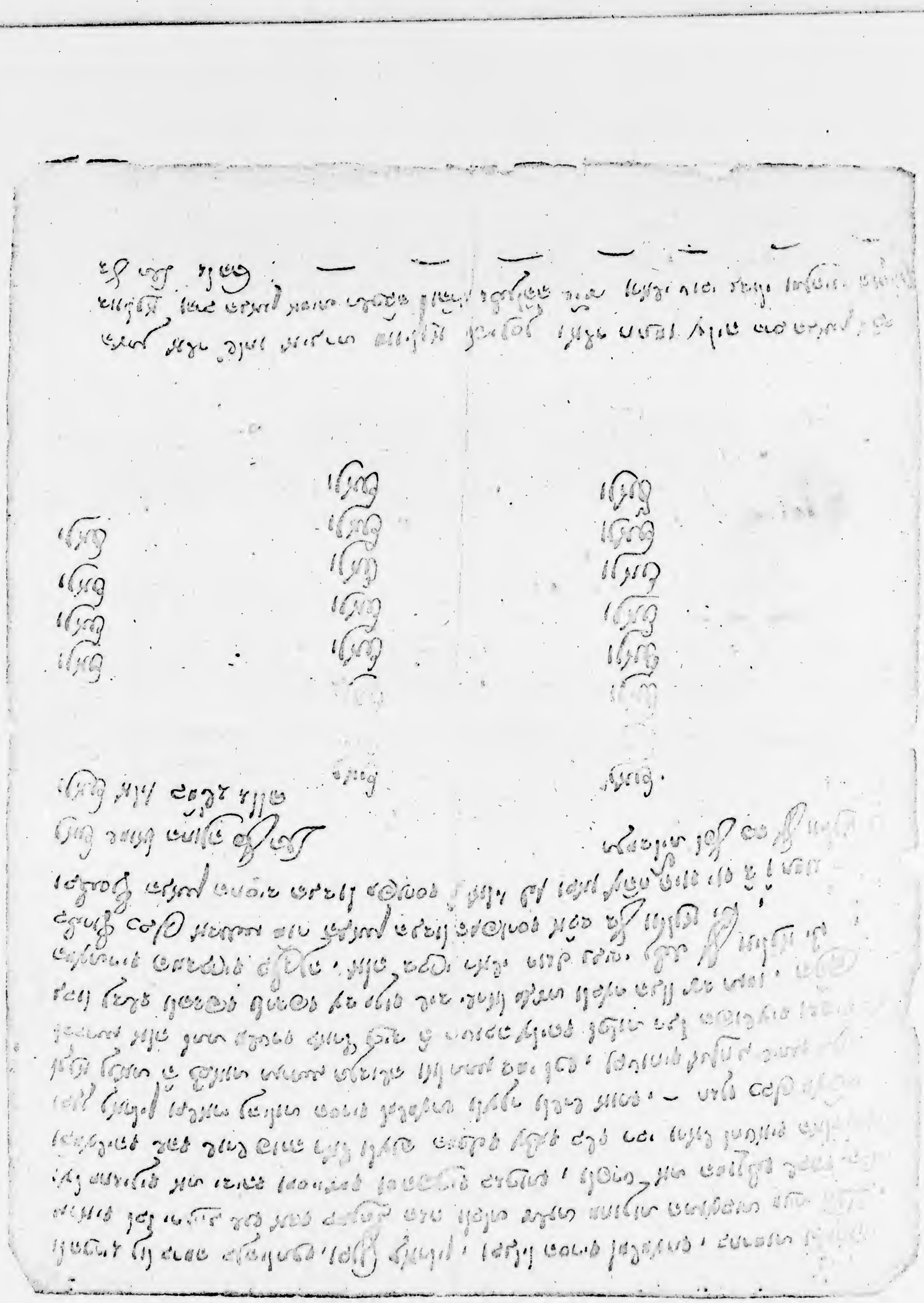
der viele Widerlegungen hat nicht gelesen ... gefordert



אוסף שוודרון
דוגמא, יולי:

5) דוגמת אגרת קהלת וינא לקהלת פינסק, ואולי נכתב ע"י הגאון ר' אלי' בה"ר, חתימת דוגמה ע"י ישר' דיוקנא.

[illegible]

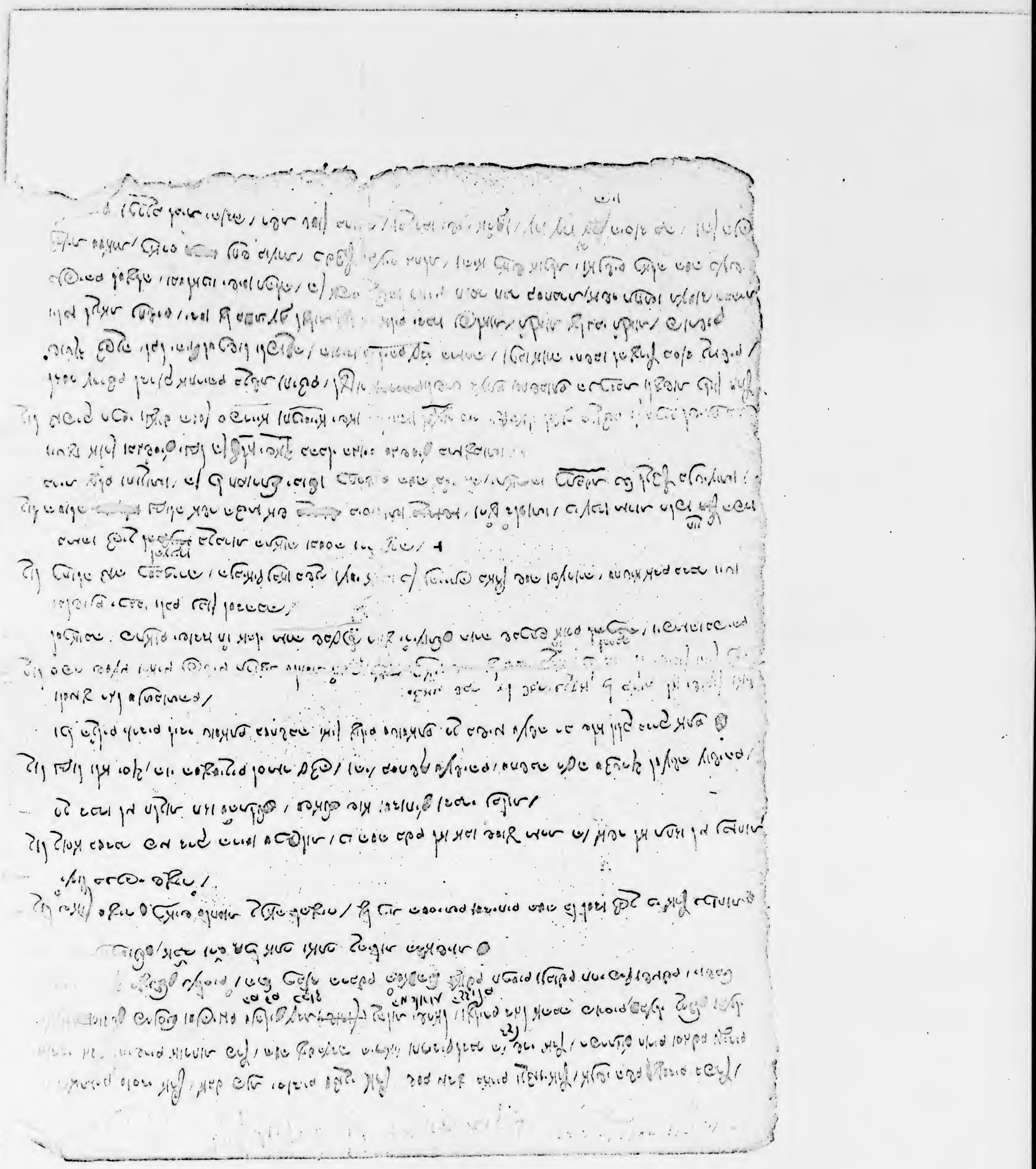


ולהכריז על ברכה בהשתדלות, ובפרט קודם, ובפרט הסרים למשמעתם, בחרמות [illegible]
[illegible] לכל [illegible] אשר [illegible] הזה ולבלתי [illegible] מחיצות [illegible]
ועל [illegible] אתו [illegible] בגזרות, ולפרט את [illegible]
[illegible] שהם [illegible] רבי [illegible]
[illegible] הסרים למשמעתם [illegible] אומרים. — חנה כבלו [illegible]
[illegible] הגדולה [illegible]
[illegible]
[illegible] ולהרבות [illegible] עד [illegible] שוב [illegible]
[illegible] אלה [illegible]
[illegible] הגאון הגדול [illegible] אב"ד [illegible]
[illegible] הגאון החסיד הגדול [illegible] יום [illegible]
[illegible]

ונאום [illegible] החונה [illegible]
ונאום [illegible] גלוה

ונאום	ונאום	
ונאום	ונאום	
ונאום	ונאום	ונאום
ונאום	ונאום	ונאום
ונאום	ונאום	ונאום
ונאום	ונאום	ונאום
ונאום	ונאום	
ונאום	ונאום	

הערה אשר שלחו [illegible] ואשר חתמו עליה הרב הגאון [illegible]
[illegible] והרב הגאון [illegible]
[illegible] — — — — — —



אל הארכיון מוסד ביאליק

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

אסף גורדון

דוגמה, [illegible]

(4

ד/

[illegible] אבל [illegible] ובני ארץ [illegible] אנשי השם [illegible]

[illegible] ארץ [illegible]

[illegible]

[illegible] הם הם כבוד המאורות הגדולים [illegible]

[illegible] אתם ואתם [illegible]

קול [illegible] ארץ [illegible]

[illegible]

קול קורא במדבר פנו דרך הרעיון בערבות / כי הנה בשם לא אבו שמוע תורת ה' אשר לא תחזו לא נכוחות

רק דברו לנו חלקות חזו מהתלות / ושאלו שוא ומדוחים ודברי נבלות

קול נבוא ולא יוסף, הוי המעמיקים לסתר עצה / והיו במחשך מעשיהם / [illegible] עושיהם

וכל [illegible] ואין [illegible] רק [illegible] בדרך אתם

[illegible]

קול [illegible]

[illegible]

[illegible]

קול [illegible] באזן [illegible]

[illegible]

קול [illegible] אשר [illegible]

ברית [illegible]

[illegible] ארץ [illegible]

קול [illegible]

[illegible]

[illegible]

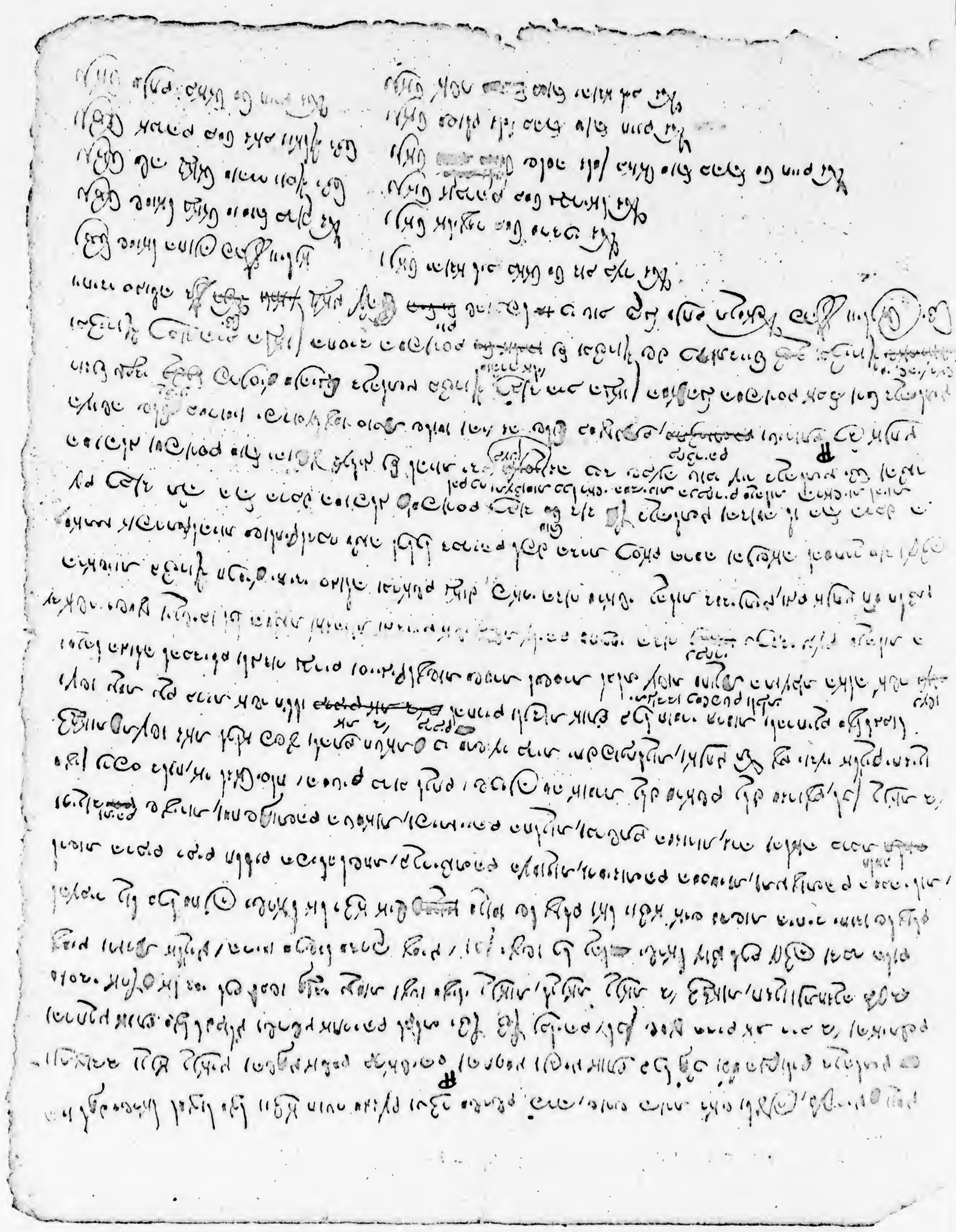
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]



הנה לפנים בישראל [illegible] חוטר [illegible] נצר משרשיו [illegible]

[illegible]

והרחקנו אותם [illegible]

[illegible] צבאות [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] צבאות [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

עם כבוד [illegible]

[illegible]

[illegible]

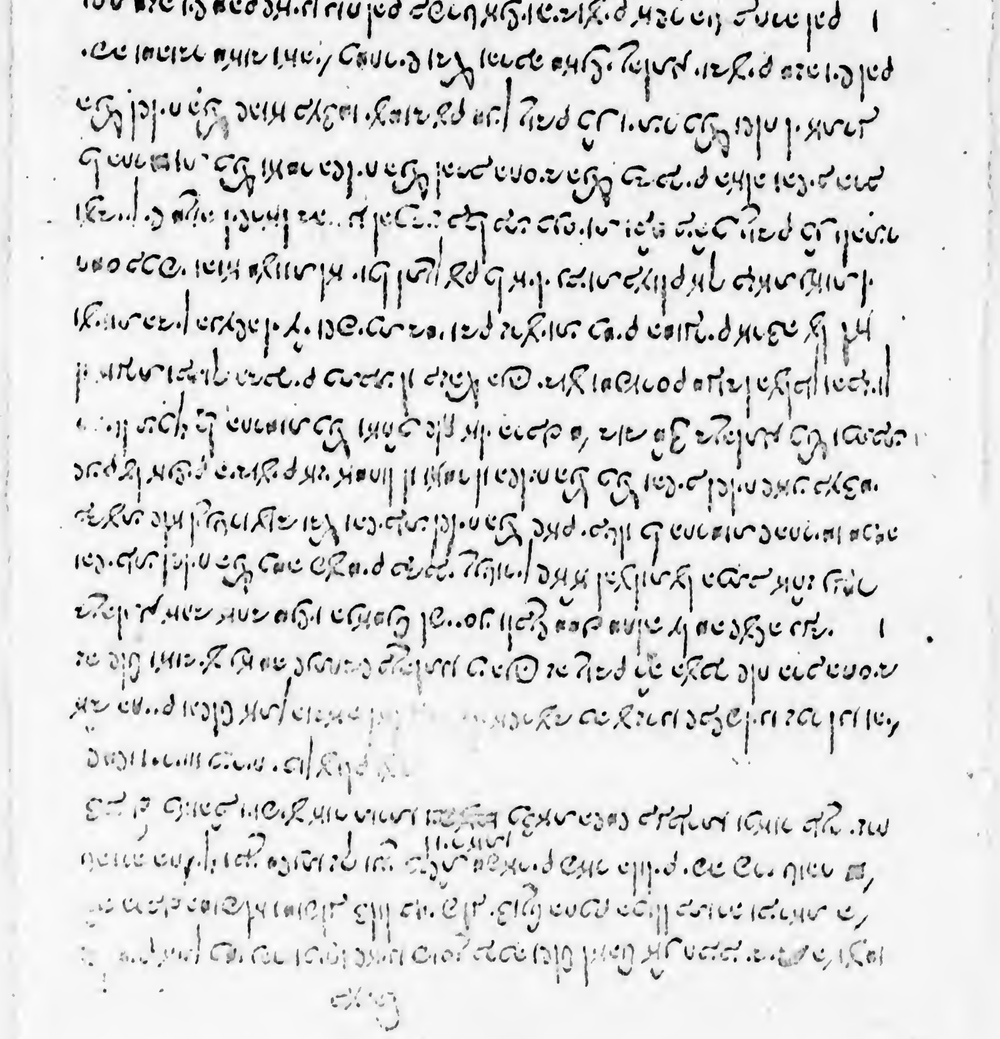
[illegible]

[illegible]

[illegible]

נאם שמואל החזן [illegible]
נאם שמואל [illegible] ברוך ז"ל
נאם משה [illegible] יוסף [illegible]
נאם אברהם [illegible]
נאם מנחם [illegible] חיים ז"ל

נאם יהודא ליב [illegible] דוב בער ז"ל
נאם אליעזר [illegible] מרדכי ז"ל
נאם אברהם [illegible] גבריאל ז"ל
נאם [illegible] שלמה זלמן [illegible] חיים ז"ל
נאם [illegible] חנוך ז"ל
נאם אשר [illegible] יהודא ליב ז"ל



מוסף לנדרון

דוגני, [illegible]

כ"י אוטוגר' עבר' וע' 160 [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

אגרת [illegible] החכם [illegible] עם כל הטרדות [illegible]

[illegible]

[illegible] בני הירשן:

[ומצאתי [illegible] כבוד [illegible] והחכם [illegible] הרופא [illegible]

[illegible]

תרפ"ה [illegible]

Wolf, Theologia Naturali

CAPUT II.

De Intellectu Dei.

§. 79.

Simultanea omnium mundorum possibilium repræsentatio in Deo.

Deus omnes mundos possibiles sibi simul repræsentat. Pone enim, si fieri potest, Deum omnes mundos possibiles sibi simul non repræsentare, sed successive. Vis igitur repræsentativa eorundem, quam ipsi competere constat (§. 71), non est unicus immutabilis actus: quod cum sit absurdum (§. 72), Deus omnes mundos possibiles sibi simul repræsentare debet.

Fluit hoc ex infinitudine Dei, per quam vis Deo non competit nisi per eminentiam (§. 73): non tamen opus est, per ambages ex eadem demonstrari, quod ex principiis propioribus ad eam reducendis in demonstrationis analysi inferri potest.

§. 80.

Simultanea omnium in eodem mundo repræsentatio.

Deus omnia sibi simul in eodem mundo repræsentat. Ostenditur eodem prorsus modo, quo propositio præcedens, vel etiam hoc modo. Ponamus, si fieri potest, Deum non omnia sibi simul repræsentare, quæ ad eundem mundum pertinent: repræsentabit igitur successive, consequenter repræsentatio unius dabitur in Deo post repræsentationem alterius (§. 569 *Ontol.*), adeoque Deo mutabilia insunt (§. 290 *Ontol.*). Quamobrem cum mutabilium determinatione constituatur status entis (§. 705 *Ontol.*); dabitur in Deo statuum successio. Quod cum sit absurdum (§. 48); Deus omnia in eodem mundo simul sibi repræsentare debet.

Propositionem hanc priori addere visum est, ne quis objiciat, non repugnare, ut Deus omnes mundos possibiles sibi simul repræsentet, non tamen omnia simul, quæ de singulis sibi repræsentat. Ne igitur insufficienter demonstrasse videamur, quod in sequentibus demonstrandis usui erit; sigillatim enuntiandum fuit, quod sub priori non continetur.

§. 81.

Distincta omnium mundorum possibilium repræsentatio in Deo.

Deus omnes mundos possibiles sibi prorsus distincte repræsentat. Ponamus, si fieri potest, Deum omnes mundos possibiles non prorsus distincte sibi repræsentare. Erunt igitur quædam, quæ sibi repræsentat tantummodo confuse, vel prorsus obscure (§. 31 *& seq.* ac §. 38 *& seq. Psychol. empir.*). Vi igitur repræsentativa omnium mundorum possibilium, quæ Deo competit (§. 71), major concipi potest, nimirum qua iidem prorsus distincte repræsentantur, cum realitas omnis in gradu absolute summo possibilis sit (§. 12). Enimvero quo majus concipi potest, id limitatum est (§. 825 *Ontol.*). Erit itaque vis mundorum omnium repræsentativa in Deo limitata: quod cum sit absurdum (§. 71), Deus omnes mundos possibiles sibi prorsus distincte repræsentare debet.

Idem hoc etiam modo directe ostendi potest. Quoniam Deo tribui nequeunt, quæ ullo modo defectum aliquem involvunt (§. 37); mundorum omnium possibilium repræsentatio in Deo ab omni defectu immunis esse debet.

Necesse igitur est, ut singula, quæ in mundo quocunque a se invicem differunt, tanquam diversa repræsententur, consequenter quæ distingui a se invicem possunt, in ipsa etiam repræsentatione actu distinguantur. Quamobrem cum perceptio, consequenter objecti repræsentatio (§. 24 *Psychol. empir.*), distincta sit, si in eodem plura a se invicem distinguantur, quæ sigillatim enuntiabilia sunt (§. 38 *Psychol. empir.*); repræsentatio omnium mundorum possibilium in Deo esse debet prorsus distincta, seu, quod perinde est, Deus omnes mundos possibiles prorsus distincte sibi repræsentat.

Qui ex Psychologia rationali didicit, quomodo nascantur perceptiones confusæ, adeoque intelligit, quod per eas plura a se invicem distincta repræsententur tanquam unum, quo ipso realitates in phænomena convertuntur; ei nullum supererit dubium, quin confusio arguat defectum in repræsentando, consequenter in Deo nullatenus admitti possit (§. 37).

§. 82.

Qualis mundorum repræsentatio detur in Deo.

In Deo datur simultanea & prorsus distincta omnium possibilium mundorum repræsentatio. Etenim Deus omnes mundos possibiles & quæ in singulis sunt, omnia simul (§. 79. 80) atque prorsus distincte sibi repræsentat (§. 81), & vis illorum repræsentativa, quæ ipsi competit (§. 71), & in qua ratio sufficiens actualis repræsentationis continetur (§. 722 *Ontol.*), consequenter qua posita ponitur ipsa repræsentatio (§. 118 *Ontol.*), in Deo non est nisi unicus immutabilis actus (§. 72). In Deo igitur datur simultanea & prorsus distincta omnium possibilium mundorum repræsentatio.

Deducitur hic repræsentatio ex summa Dei perfectione, quæ sumitur, cum in systemate illata fuerit ex eo, quod Deo tribuenda sint ea, sine quibus ratio sufficiens existentiæ hujus mundi adspectabilis dari nequit, propterea quod ibidem sumsimus, in Deo rationem sufficientem existentiæ contingentis hujus universi contineri. Ratio diversitatis modi, quo unum ex altero infertur, probe perpendenda, ut appareat, cur earundem veritatum diversa prodeant systemata: id quod methodi demonstrativæ expertes agnoscere nolunt.

§. 83.

Necessitas absoluta istius repræsentationis.

Repræsentatio omnium mundorum possibilium in Deo absolute necessaria est. Pone enim, si fieri potest, eam non esse absolute necessariam. Quoniam oppositum ejus, quod absolute necessarium non est, in se, sive absolute spectati non est impossibile (§. 302 *Ontol.*), consequenter possibile (§. 85 *Ontol.*); fieri omnino potest, ut repræsentatio mundorum omnium possibilium non detur in Deo, consequenter vis eorundem repræsentativa, quæ Deo competit (§. 71), & qua posita ponitur repræsentatio (§. 723 *Ontol.*), in ipso non est immutabilis quidam actus (§. 325 *Ontol.*). Quod cum sit absurdum (§. 72), repræsentatio mundorum omnium possibilium in Deo absolute necessaria est.

Redarguuntur hinc erroris sui, qui cum *Poiretio* sentientes fingunt, Deum pro arbitrio suo ideas rerum ab ipso diversarum in se admittere posse, quoties visum fuerit: quodsi vero videatur aliter, eas ab eodem abesse. Perperam nimirum voluntati liberæ subjiciunt, quod ab eadem minime pendet, & antecedenter ad voluntatem divinam in eodem ponendum. Patet etiam fons erroris, ignorantia principiorum ontologicorum & nexus veritatum. Unde porro intelligitur, quam facile sit in errores prolabi, nisi ope methodi demonstrativæ veritates in systema veri nominis redigantur; id quod unice intendimus, ut adeo philosophia nostra

nostra non censenda sit ex dogmatis, sed ex methodo, qua proponuntur, atque adeo in hac quærenda sit differentia ab omni reliqua.

§. 84.

Cur ea sit essentialis Deo.

Repræsentatio omnium mundorum possibilium Deo essentialis est, seu, *per essentiam in Deo ponitur*. Est enim absolute necessaria (§. 83). Quare cum absoluta necessitas ex essentia entis oriatur (§. 315 *Ontol.*); repræsentationis quoque mundorum omnium possibilium in Deo absoluta necessitas ex essentia divina oritur, seu, quod perinde est, per eandem determinatur; consequenter posita essentia divina in Deo ponitur (§. 115 *Ontol.*), seu eidem essentialis est.

Essentiam adeo divinam tollere tenentur, qui absolutam necessitatem repræsentationis omnium mundorum possibilium in Deo negant, vel saltem in dubium revocant, eamque a decreto Dei arbitrario derivant. Equidem in nobis libertas voluntatis influit in determinationem actus repræsentationis mundi hujus adspectabilis, eumque a decreto dependentem facit (§. 151 *& seqq. Psychol. rat.*). Sed inde non recte colligitur, actum repræsentationis totius mundi adspectabilis & ceterorum omnium possibilium itidem a libero Dei decreto dependere, consequenter Deum sibi hunc mundum adspectabilem, vel alium quemcunque, aut omnes simul sibi repræsentare posse, si velit, non autem repræsentare, si nolit. Ratio enim disparitatis in promptu est. Anima continuo (§. 190 *Psychol. rat.*), etiam in somno (§. 191 *Psychol. rat.*), producit ideam totius hujus universi per naturam suam (§. 67 *Psychol. rat.*), & essentiam (§. 66 *Psychol. rat.*), & hactenus divinitatem imitatur (§. 71. 72), eisque idea seu repræsentatio totius mundi in eadem absolute *necessaria* (§. 315 *Ontol.*), quemadmodum in Deo (§. 83). Enimvero *non integram* ideam universi simul intueri (§. 194 *Psychol. rat.*), consequenter non omnia, quæ eidem insunt, clare percipere potest (§. 193 *Psychol. rat.*); quoad claras tamen perceptiones certas observare tenetur leges (§. 217 *Psychol. rat.*), in quarum executione cum libertati locus sit (§. 151 & seqq. *Psychol. rat.*), non ideæ productio, sed ejus intuitus a libertate pendet. Constat autem Deum simul omnia distincte sibi repræsentare (§. 79. 80. 81), consequenter intuitum esse infinitum (§. 838 *Ontol.*) & prorsus illimitatum (§. 825 *Ontol.*). Per naturam igitur & essentiam entis infiniti ac prorsus illimitati fieri nequit, ut intuitus ideæ universi libertati ejus subjiciatur, quemadmodum natura & essentia entis finiti ac limitati admittit. Quod perceptiones claræ a libertate in nobis dependeant aliquo modo, id a defectu est, limitato nempe claritatis in percipiendo gradu, qualis Deo tribui nequit (§. 37). Videmus adeo subsistere hic differentiam inter ens infinitum & finitum, salva similitudine, quam differentia ista admittit. Obiter autem observo, elucescere hinc usum insignem Psychologiæ rationalis etiam quoad ea, quæ paradoxa videntur hominibus fasto supercilio contemnentibus ac risui aliorum exponentibus, quæ a Præceptoribus suis non didicere.

§. 85.

Possibilium primitivorum & derivativorum differentia.

Possibilia derivativa sunt, quæ aliorum combinatione resultant: *primitiva* vero, quæ aliorum combinatione non resultant. *Primitiva* vel *prima* sunt, & sunt realitates, quæ alias non supponunt: vel *secunda*, sive *a primis orta*, suntque realitates, quæ alias supponunt.

Differentia hæc exemplis illustrari nequit, ut penitus intelligatur: pendet enim hoc a demonstrationibus sequentibus. Potest tamen exemplo aliquo modo declarari, ut intelligatur, quantum sufficit ad demonstrationes subsequentes intelligendas. In Geometria linearum rectarum utrinque terminatarum combinatione prodeunt figuræ rectilineæ: hæ igitur spectari possunt tanquam possibilia derivativa, ipsæ autem lineæ rectæ utrinque terminatæ tanquam possibilia primitiva. Enimvero linea recta utrinque terminata, cum id infinitis modis fieri posse intelligatur, supponit lineam interminatam. Ac ideo linea utrinque interminata, quæ sensu Mathematicorum infinita dicitur (§. 796 *Ontol.*), spectari potest tanquam possibile primitivum primum, rectæ autem lineæ innumeris modis utrinque terminatæ spectari possunt tanquam possibilia secunda, sive a primo orta. Hæc probe perpendi velim,

Sine curvitate Linea = p. primitiva prima

Linea hyperbolica = p. prim. secunda

velim, ut aliqua istius differentiæ, quam hic exponimus, nascatur in animo idea: neque enim ea inter sterriles nugas referenda, sed usus forsan inexpectatus mox ex sequentibus elucescet: elucescent suo tempore alii hic non commemorandi.

§. 86.

Quorum Deus sibi sit conscius.

Deus omnium mundorum possibilium, eorumque, quæ in ipsis sunt, atque sui ipsius conscius est. Etenim Deus mundos possibiles omnes & quæ in ipsis sunt, distincte prorsus sibi repræsentat (§. 81). Quamobrem cum nobis conscii simus eorum, quæ distincte nobis repræsentamus (§. 11 *Psychol. rat.*) & anima nostra sibi sui ipsius conscia est, quatenus sibi conscia suarum actionum (§. 12 *Psychol. rat.*); quin Deus sibi conscius sit omnium mundorum possibilium, eorumque, quæ in ipsis sunt, atque sui ipsius nullo modo dubitari potest (§. 70).

Idem etiam ostenditur hoc modo. Anima sibi conscia est sui rerumque extra se constitutarum (§. 11 *Psychol. empir.*), quas clare, & distincte percipit (§. 11 *Psychol. rat.* & §. 31. 38 *Psychol. empir.*). Jam cum apperceptio, qua anima sui, & rerum sibi repræsentatarum conscia est (§. 25 *Psychol. empir.*), sit realitas aliqua (§. 5), eaque, utpote animæ vi universi repræsentativa præditæ (§. 63 *Psychol. rat.*) una cum hac vi inexistens, eidem compossibilis (§. 1): Deo autem, cui itidem vis universi repræsentativa inest (§. 71), omnes realitates compossibiles insunt (§. 15): actus quoque apperceptionis Deo convenit, consequenter is sui mundorumque omnium possibilium, & eorum, quæ in ipsis sunt, conscius est (§. 25 *Psykol. empir.*).

Poteramus quoque idem inferre hoc modo. Anima nostra sibi sui ipsius & rerum perceptarum conscia est (§. 11 *Psycol. empir.*). Quoniam itaque Deo tribuendæ sunt realitates in gradu absolute summo, quæ animæ nostræ insunt (§. 70), apperceptio vero, qua anima sibi sui, & rerum perceptarum conscia (§. 25 *Psycol. empir.*), realitas est (§. 5); Deo quoque sibi sui ipsius rerumque repræsentatarum, consequenter omnium mundorum possibilium & eorum, quæ in ipsis sunt (§. 79. 80), conscius est.

Apperceptio Deo competit in gradu absolute summo (§. 70): quod ut intelligatur, explicandum nobis est, quomodo apperceptioni gradus tribui possit. Vi apperceptionis nobis conscii sumus perceptionum nostrarum (§. 25 *Psychol. empir.*), veluti sensationum (§. 65 *Psychol. empir.*) & actuum imaginationis (§. 92 *Psychol. empir.*). Nemo non novit, quoad apperceptionem eorum, quæ sensu percipimus & quæ imaginamur, magnam intercedere differentiam, ita ut nobis magis conscii simus eorum, quæ sensu, quam illorum, quæ imaginatione percipiuntur. Pendet illa differentia a claritate in percipiendo, quam majorem esse in sensationibus, quam in phantasmatis, hoc est, perceptionibus vi imaginationis productis (§. 93 *Psychol. empir.*) constat (§. 96 *Psychol. empir.*), ita ut sensationes actus imaginationis obscurent, ut hos ægre, imo subinde prorsus non appercipiamus (§. 99 *Psychol. empir.*). In Deo igitur nulla est claritatis diversitas quoad omnia, quæ sibi simul repræsentat, sed singula eadem sibi repræsentat claritate. Atque ideo omnium sibi æque conscius est, nec ulla hic fingi potest diversitas. Porro nemo non in se ipso experitur, actum apperceptionis eodem modo sese ad omnia simul clare non extendere. Unde manavit, quod vulgo dicitur: *Pluribus attentus minor est ad singula sensus*. Enimvero Deus simul quemadmodum eadem claritate repræsentat omnia, ita etiam singulorum simul sibi eodem modo conscius est, consequenter opus non habet ut successive, quemadmodum nos, ad perceptiones partiales in totali contentas promoveat attentionem. Tantus igitur est in Deo apperceptionis actus, quo major concipi nequit.

§. 87.

Prima possibilia quænam sint.

Realitates, quæ Deo insunt, sunt prima possibilia. Etenim Deus ens est omnium primum (§. 33), consequenter ante ipsum non extitit ens aliud (§. 44 *part. I. Theol. nat.*). Nullas igitur concipere licet realitates, quæ sint illis priores, quæ in Deo existunt, consequenter quæ Deo inexistunt, alias non supponunt. Quoniam itaque realitates prima sunt possibilia, quæ non supponunt alias (§. 85); realitates, quæ Deo insunt, prima utique possibilia sunt.

Vulgo dicitur, attributa divina prima esse possibilia. Enimvero attributi nomine tum venit omnis realitas, quæ Deo inest: unde & eadem cum essentia divina dicuntur. Ne vero termini, cui determinatam in philosophia prima assignavimus notionem (§. 146 *Ontol.*), æquivocatio irrepat; consultius visum est, realitatis nomen retineri. Ceterum propositionem præsentem vel sine demonstratione largientur, qui Deum ens necessarium agnoscunt, a quo dependent cetera omnia, quæ non sunt a se. Quodsi tamen confusam notionem, quæ menti obversans eam per se claram reddit, evolvas, in demonstrationem, quam dedimus, incides.

§. 88.

Cur realitates illimitatæ prima possibilia.

Prima possibilia sunt realitates illimitatæ. Prima enim possibilia sunt realitates, quæ Deo insunt (§. 87). Enimvero nulli in Deo dantur limites (§. 16), consequenter realitates, quæ eidem insunt, prorsus illimitatæ sunt. Prima igitur possibilia sunt realitates illimitatæ.

Perinde adeo hic res se res habet, ac in exemplo, aut, si mavis, simili, quo differentiam possibilium paulo ante illustravimus (§. *not.* 85), ubi in Geometria primum possibile diximus lineam rectam interminatam: fit ita quod tantummodo ita spectetur, quoniam in Geometria imaginariis locus est.

§. 89.

Cognitio sui ipsius Deo vindicata & qualis ea sit.

Deus semetipsum cognoscit quam distinctissime, & omnia, quæ ipsi insunt, unico actu sive simul cognoscit. Anima humana semetipsam cognoscit, teste Psychologia tam empirica, quam rationali, cumque realitas sit, quicquid enti alicui vere inesse intelligitur, non vero per perceptiones nostras confusas inesse videtur (§. 5); quin hæc sui ipsius cognitio realitas sit dubitari nequit. Enimvero Deo tribuendæ sunt realitates, quæ insunt animæ nostræ, in gradu absolute summo (§. 70). Ergo etiam cognitio sui ipsius Deo tribuenda in gradu absolute summo, consequenter, quia gradus absolute summus realitatis omnem excludit defectum (§. 11), absque omni defectu. Nemo non agnoscit, cognitionem sui ipsius, quæ datur in anima nostra, in eo deficere, quod non omnia, quæ eidem insunt, quæque in eadem contingunt, agnoscere, & a se invicem distinguere valeamus, consequenter quod anima nostra non distinctissime se ipsam cognoscat (§. 38 *Psycol. empir.*). Necesse igitur est, ut Deus quam distinctissime cognoscat seipsum, & omnia, quæ ipsi insunt. Enimvero in Deo nulla datur statuum successio (§. 48). Quamobrem is non successive cognoscit ea, quæ ipsi insunt, sed simul, quemadmodum ex successivi, & simultanei differentia perspicitur (§. 569 *Ontol.*). Semetipsum igitur & omnia, quæ ipsi insunt, simul cognoscit. Patet itaque Deum

Deum cognoscere semetipsum, & quæ ipsi insunt, omnia quam distinctissime atque simul.

Quodsi quis Psychologiam utramque attenta mente pervolverit, ei abunde perspectum erit, quam multa insint animæ nostræ, quæ non cognoscimus, ita ut maxima pars eorum, quæ cognoscimus, non modo minima, sed prorsus infinite parva, si phrasi Mathematicorum uti volueris, pars eorum dicenda sit, quæ non cognoscimus. Recolenda tantummodo sunt animo, quæ de iis demonstravimus, quæ in ideis nostris sensualibus & phantasmatis, seu ideis vi imaginationis productis (§. 93 *Psychol. empir.*) involvuntur (§. 182 & seqq. *Psychol. rat.*), nec non de infinitis gradibus, quibus perceptiones mediatæ ab immediatis removentur (§. 198 *Psychol. rat.*), qua de causa infiniti dantur gradus obscuritatis perceptionum mediatarum (§. 202 *Psychol. rat.*). Perpendenda hic quoque sunt, quæ de serie perceptionum ac appetitionum atque aversationum unicuique animæ propria (§. 524 *Psychol. rat.*), & continuam statuum præteritorum, præsentium ac futurorum a se invicem dependentiam involvente (§. 404 & seqq. §. 421. 422 §. 593. 594 *Psychol. empir.*) evicimus. Hoc pacto abunde cognoscemus defectum, quo cognitio sui ipsius laboret, etsi multa adhuc alia supersint, quæ eandem confirmant. Huius autem cognitio clarissime insinuat a cognitione sui ipsius, quæ Deo tribui debet, removenda, ut distinctissima evadat.

§. 90.

Primorum possibilium cognitio Deo vindicata.

Deus prima possibilia quam distinctissime atque simul cognoscit. Etenim semetipsum cognoscit quam distinctissime & omnia, quæ ipsi insunt, unico actu sive simul (§. 89), consequenter quam distinctissime atque simul cognoscit omnes realitates, quæ eidem insunt (§. 15). Enimvero realitates, quæ Deo insunt, prima possibilia sunt (§. 87). Deus itaque prima possibilia quam distinctissime atque simul cognoscit.

Deus possibilia prima cognoscit, quatenus sui ipsius conscius est. Quamobrem cum ipsemet sit ens omnium primum, nec ipso quidpiam prius, nec sine ipso quidpiam aliud concipi possit; quoad ordinem cognescendi primorum possibilium cognitione nihil prius. Probe autem notandum est, quo ordine rerum cognitio a nobis in Deo concipiatur, ut intelligamus, quomodo nos, quorum successiva est cognitio, recto tramite progredi debeamus, in intimam rerum notitiam penetraturi. Ordo enim, quem nobis cognitio divina offert, is ipse est, qui in progressu ab uno ad alterum a nobis observandus. Quæ enim successive fiunt in nobis, ea quidem in Deo sunt simul; hoc tamen non obstante subsistit ordo, vi cujus aliud concipitur tanquam prius, aliud tanquam posterius: id quod jamdudum agnovere Theologi, & recte inculcarunt Philosophi. Nec aliud insinuat similitudo Dei ac animæ humanæ, quæ tanta est, quanta differentia inter ens infinitum atque finitum permittit.

§. 91.

Quomodo possibilia primitiva secunda a primis oriantur.

Possibilia primitiva secunda sive a primis orta nascuntur realitatum, quæ Deo insunt, diversa limitatione. Possibilia primitiva non supponunt alias realitates (§. 85), adeoque per ipsa intelligi debet, quomodo inde primitiva secunda oriantur. Possibilia prima sunt realitates illimitatæ (§. 88). Quamobrem ex iis alia nasci non possunt nisi harum realitatum limitatione. Sunt vero eædem realitates, quæ Deo insunt (§. 87). Ergo possibilia secunda, quæ a primis oriuntur, realitatum, quæ Deo insunt, diversa limitatione nascuntur.

Hinc supra differentiam possibilium illustraturi, tanquam primum possibile supposuimus lineam rectam utrinque interminatam, & diversa ex utraque parte terminatione facta resultantes lineas utrinque terminatas sive finitas dximus possibilia primitiva secunda, sive a primis orta. Neque vero est, quod verearis, ne insufficiens constituatur fundamentum possibilium primitivorum secundorum, cum dentur realitates, quæ Deo non insunt, veluti sensus & imaginatio (§. 157 *part. I. Theol. nat.*), atque appetitus sensitivus (§. 1101 *part. I. Theol. nat.*). Etenim illimitatarum realitatum limitatione prodire possunt, quæ Deo vel prorsus inesse nequeunt, veluti appetitus sensitivus, vel saltem insunt per eminentiam, veluti

veluti sensus & imaginatio. Quodsi ergo rerum omnium extra Deum existentium essentiam & naturam intime perspiceremus; nullum mihi superest dubium, quin omnia possibilia primitiva secunda ex realitatibus, quæ Deo insunt, a priori derivare, ac inde porro eo, quem mox exposituri sumus, modo omnium entium ideas componere nobis liceret.

§. 92.

Omnium possibilium secundorum cognitio Deo vindicata.

Deus omnia possibilia primitiva secunda sive a primis orta quam distinctissime cognoscit. Etenim Deus distinctissime ac simul cognoscit omnia possibilia prima (§. 90). Jam vero possibilia primitiva secunda nascuntur limitatione realitatum, quæ Deo insunt (§. 91), consequenter cum hæ sint ipsa possibilia primitiva prima (§. 87), possibilium primitivorum primorum limitatione. Enimvero anima nostra interminatum seu illimitatum variis modis limitare valet, atque limitationes possibiles illimitati cognoscit. Quamobrem cum Deo tribuendæ sint realitates, quæ animæ nostræ insunt, qualem esse actum limitandi quod tanquam illimitatum nobis repræsentamus, nemo dubitare potest (§. 5), in gradu absolute summo (§. 70), & quidem per modum actus, quæ ei per modum facultatis insunt (§. 78); Deus quoque possibilia primitiva prima omni possibili modo actu limitat, & omnes eorundem possibiles limitationes quam distinctissime ac simul cognoscit. Patet adeo Deum omnia possibilia primitiva secunda sive a primis orta quam distinctissime cognoscere.

Clarissime adeo ostendimus, non modo quod, verum etiam quomodo omnium possibilium secundorum seu a primis orterum cognitio in Deo habeat locum, quæ sunt prima entium finitorum principia essendi (§. 874 *Ontol.*). Ceterum hæc singula, quæ de possibilium cognitione divina demonstrantur, probe perpendenda sunt, ut quomodo Deo insint ideæ rerum finitarum rite intelligatur: id quod mox usui erit ad earundem necessitatem, æternitatem & dependentiam a Deo, Theologis & Philosophis unanimi consensu usque ad ea tempora, quibus philosophia *Cartesiana* invaluit, approbatam, firmiter stabiliendam. Ita enim tandem quam luculentissime constabit, quanto intervallo a vero absit *Poiretus*, dum doctrinam Scholasticorum de essentiis rerum necessariis atque æternis independentiæ divinæ adversam judicat & fontem absolutæ necessitatis accusat. Hæc enim doctrina proba est, nec sine ea demonstrationes in Theologia naturali dari possunt, nec tolli difficultates circa existentiam mali in hoc universo, quemadmodum & ex systemate jam intelligitur, cui præsentes demonstrationes uberiorem adhuc lucem affundunt, imo omnem, quæ a ratione humana expectari potest.

§. 93.

Omnium realitatum illimitatarum inexistentia Deo vindicata.

Deo insunt omnes realitates in gradu absolute summo, seu præter eas, quæ Deo insunt, non dantur aliæ, quæ non insunt. Etenim possibilia prima sunt realitates illimitatæ (§. 88), quæ Deo insunt (§. 87), & primitiva secunda, seu ab istis orta nascuntur limitatione diversa realitatum, quæ Deo insunt (§. 91). Nullæ igitur dantur realitates limitatæ, quæ non nascuntur ex primis, quæ Deo insunt. Quamobrem necesse est, ut Deo realitates omnes illimitatæ, seu in gradu absolute summo insint, seu præter realitates, quæ Deo in gradu absolute summo insunt (§. 15), non dentur aliæ, quæ non insunt.

Quamvis itaque in superioribus, cum Deum definiremus (§. 14) quod sit ens perfectissimum, vi definitionis entis perfectissimi tacite sumserimus (§. 6), quod & inde intulimus (§. 15), Deo inesse omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo, consequenter

realitates in gradu absolute summo cum quadam restrictione eidem tribui videantur; ex præsente tamen propositione intelligitur, præter realitates illimitatas compossibiles, quæ Deo insunt, non esse alias absolute possibiles, sed realitates illimitatas in universum omnes compossibiles esse, ac ideo Deo enti perfectissimo inexistere. Atque adeo patet, nullam inde enatam fuisse veritati præjudicium, quod initio quasi in dubio reliquerimus, utrum præter realitates illimitatas, quæ Deo insunt, possibiles sint adhuc aliæ, quæ non insunt, nec ne, antequam demonstrari posset, inesse omnes absque ulla restrictione. Ceterum ne quis circa propositionem præsentem difficultates inanes nectat, vel etiam per errorem Deo tribuat, quæ eidem convenire nequeunt, veluti infinitam extensionem; recolenda sunt animo, quæ paulo ante annotavimus (*not.* §. 91).

§. 94.

Essentiæ entium limitatorum quomodo resultent.

Si omnia possibilia primitiva secunda seu a primis orta juxta principium contradictionis combinentur; essentiæ entium limitatorum resultant. Etenim possibilia primitiva secunda seu a primis orta nascuntur limitatione realitatum, quæ Deo insunt (§. 91). Quamobrem cum Deo insint realitates omnes illimitatæ, nec præter eas, quæ eidem insunt, dentur aliæ, quæ non insunt (§. 93); præter possibilia secunda seu a primis orta, quæ dicimus (§. 85), non dantur alia, quæ enti limitato inesse possunt. Quodsi jam possibilia primitiva secunda secundum principium contradictionis combinentur, cum vi ejusdem impossibile sit, idem simul esse & non esse (§. 28 *Ontol.*); hoc ipso evidens est, ea simul eidem subjecto inesse posse, etsi ex uno non intelligatur, cur alterum simul insit, quoniam vi ipsius principii tantummodo attenditur, num una esse possint. Prodeunt adeo hac combinatione subjecta, quibus insunt, quæ sibi mutuo non repugnant, & quorum uno posito non ponendum quoque est alterum, quod una inest, consequenter quæ per se invicem non determinantur (§. 113 *Ontol.*). Enimvero quæ in aliquo subjecto sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentiam entis constituunt (§. 143 *Ontol.*). Quodsi ergo possibilia omnia primitiva secunda secundum principium contradictionis combinentur; essentiæ entium prodeunt, & quidem, cum possibilia ista sint realitates limitatæ *per hypothesin & demonstrata*, entium limitatorum.

Quæ hic demonstrantur exemplo quodam geometrico illustrari possunt. Lineæ rectæ utrinque terminatæ spectari possunt tanquam possibilia primitiva secunda seu a primo orta (*not.* §. 91). Quodsi jam vi principii contradictionis eædem ita combinentur, ne inde aliqua oriatur contradictio, veluti si tres combinentur lineæ, quarum duæ simul tertia majores sunt, aut si combinentur quatuor, vel quinque; resultant inde essentiæ figurarum triangularium, quadrangularium, quinquangularium & ita porro.

§. 95.

Quomodo attributa & modi quoad potentiam resultent.

Si possibilia primitiva secunda seu a primis orta secundum principium contradictionis combinentur; vi principii rationis sufficientis attributa entium limitatorum necessario resultant, una cum modis quoad potentiam, & modorum ordine, atque dependentia entis limitati unius quoad modificationem suam ab aliis. Etenim si possibilia primitiva secunda seu a primis orta secundum principium contradictionis combinentur, essentiæ entium limitatorum resultant (§. 94). Enimvero cur attributa insint, ratio sufficiens in essentialibus continetur

(§. 157

applicandam.

tæ simul (§. 349). Præter notas igitur definitionem ingredientes non requiritur aliud, ut definitum subjecto tribui possit, atque adeo ipsæ requisita ad veritatem ejus propositionis censentur, qua definitum tanquam prædicatum tribuitur subjecto.

Exemplum jam dedimus supra (*nat.* §. 256).

§. 581.

Probabilis applicatio definitionis.

Quodsi ergo ob aliquas tantum notas in subjecto animadversas definitum eidem tribueris, propositio nonnisi probabilis est. Notæ enim aliquæ sunt quædam saltem ad veritatem requisita (§. 580). Probabilis autem est propositio, in qua prædicatum subjecto tribuitur ob quædam saltem ad veritatem requisita (§. 578).

E. gr. Notæ, quæ ingrediuntur definitionem figuræ ordinatæ duæ sunt, laterum nempe atque angulorum æqualitas. Quodsi cognoscas in dato aliquo casu, figuram habere æqualia latera, ignorans vero, num æquales quoque sint anguli ponas, *figuram esse ordinatam*; tuum de figura judicium nonnisi probabile est.

§. 582.

Probabile de genere & specie entis judicium.

Quoniam per definitiones res ad suas species & genera distincte reducuntur (§. 179), *qui subjecto obvio tribuit definitum ob aliquas tantum notas, quæ definitionem ingrediuntur, in eo animadversas, is nonnisi probabiliter de specie atque genere subjecti judicat* (§. 581).

Vulgo etiam accidit idem in applicandis notionibus confusis, quemadmodum loquuntur exempla de ente non satis noto sibi oblato judicantium, quidnam sit.

§. 583.

Requisitum ad propositionis categoricæ veritatem.

In propositionibus categoricis requisitum ad veritatem est definitio. In propositione enim categorica prædicatum subjecto absolute (§ 216), adeoque sub conditione definitionis tribuitur (§. 225). Cum igitur conveniat prædicatum, propterea quod definitio convenit; prædicatum per definitionem determinatur (§. 219), atque adeo definitio est requisitum ad veritatem (§. 573).

E. gr. In propositione categorica, *in triangulo rectilineo tres anguli junctim sumti sunt duobus rectis æquales*, ratio angulorum ad rectum prædicatur de triangulo rectilineo ob definitionem, quod *terminetur tribus lineis rectis*. Ut igitur figuræ tribuere possis æqualitatem omnium angulorum simul sumtorum cum duobus rectis; ante constare debet, quod tribus lineis rectis terminetur.

§. 584.

Requisitum ad veritatem propositionis hypothetica.

In propositionibus hypotheticis requisita ad veritatem sunt definitio atque conditio subjecto adjecta, aut in hypotheticis ad formam categoricarum reductis definitio atque determinatio subjecti. In propositione hypothetica prædicatum tribuitur subjecto sub adjecta conditione (§. 218). Cum igitur prædicatum eidem conveniat, propterea quod eidem & definitio, & conditio adjecta convenit; prædicatum per definitionem atque conditionem adjectam una determinatur (§. 219), etsi non integra semper definitione opus sit. Definitio igitur, vel aliqua saltem ejus pars, atque adjecta conditio subjecti sunt requisita ad veritatem (§. 573). Quodsi propositio hypothetica ad formam categoricæ reducatur, conditio adjecta abit in ejus determinationem (§. 227. 228). Unde patet, requisita ad veritatem propositionis hypotheticæ esse definitionem & determinationem subjecti.

E. gr. Hypothetica est propositio: *Si quadrilaterum sit circulo inscriptibile, anguli diagonaliter oppositi simul sumti sint duobus rectis æquales.* In ea ratio angulorum diagonaliter oppositorum simul ad rectum de quadrilatero prædicatur sub ea conditione, quod circulo inscribi possit. Ut adeo prædicatum tribui possit subjecto, requiritur & ut sit quadrilaterum, consequenter ut ei conveniat quadrilateri definitio (§. 349), & ut circulo inscriptibile sit.

§. 585.

Conclusio syllogismi, quando probabilis.

Si in syllogismo categorico alterutra præmissarum fuerit probabilis, conclusio probabilis est. Ex demonstratione theorematis de conclusione falsa ex falsa majore, sed minore vera, illata (§. 538) patet, omnes syllogismos categoricos ad hunc generalem reduci posse: *Quicquid sub universali A per B determinato continetur, ei convenit prædicatum C. Atqui D continetur sub A per B determinato. Ergo ei convenit C.* Ponamus jam majorem non esse nisi probabilem: Ei, quod sub universali A per B determinato continetur, nonisi probabiliter convenit prædicatum C. Quoniam igitur minor vera est *per hypoth.* D sub A per B determinato continetur. Ergo ei nonnisi probabiliter convenit C.

Ponamus porro, minorem non esse nisi probabilem; probabile saltem est: D contineri sub A per B determinato. Quoniam igitur, posita majore syllogismi categorici, ponitur conclusio sub conditione minoris (§. 465); evidens est, si minor saltem probabilis sit, nec conclusionem nisi ut probabilem admitti posse, hoc est, probabile tantum esse, quod ipsi D conveniat prædicatum C.

§. 586.

Alius casus.

Quodsi ergo hæc conclusio denuo ingreditur tanquam præmissa syllogismum alium, conclusio rursus probabilis esse debet (§. 585). *Per syllogismorum itaque concatenationem, quorum vel unum ingreditur præmissa aliqua probabilis, non infertur nisi conclusio probabilis.*

§. 587.

Probationis probabilis definitio.

Probatio hinc dicitur *probabilis*, si syllogismos, qui concatenantur, ingrediuntur præmissæ probabiles.

Exempla istiusmodi probationum in Astronomia occurrunt, ubi vi observationum nonnulla probabiliter statuuntur, unde legitima consequentia inferuntur alia. Occurrent quoque exempla in ceteris philosophiæ partibus.

§. 588.

Differentia probationis probabilis a demonstratione.

Probatio igitur probabilis a demonstratione non differt nisi principiis. Nam demonstrationis principia sunt definitiones, axiomata, experientiæ indubitatæ & propositiones jam demonstratæ (§. 562), adeoque nonnisi certa (§. 567. 568. 572); probabilis vero admittit principia probabilia (§. 561. 587). In demonstratione autem & in probatione probabili syllogis-

Wolff Logica

trinseca contineri debet, evidens omnino est, ubi propositio particulariter affirmans fuerit vera, eam contineri sub universaliter affirmante vera (§. 509).

Wolf. Logica Verona 1735

E. gr. Propositio particulariter affirmans, *quoddam triangulum habet tres angulos*, vera est, quia continetur sub universaliter affirmante vera, *omne triangulum habet tres angulos*. Similiter propositio particulariter affirmans vera, *quidam lapis est calidus*, continetur sub universaliter affirmante vera, *omnis lapis per aliquod temporis spatium calori expositus est calidus*. Facile hæc perspicit, qui ex superioribus didicit, omnem propositionem particularem evadere universalem, si subjectum sufficienter determinetur (§. 228. 249. & seqq.).

§. 511.

Quando propositio singularis vera.

Propositio singularis vera est, quando prædicatum determinatur per ea, quæ notioni individui in dato statu spectati insunt. Etenim cum nullum prædicatum subjecto tribui possit, nisi adsit quædam ratio, cur eidem insit, quod eo denotatur (§. 4. *Disc. prælim.*); si quod individuo, quod propositionis singularis subjectum est (§. 241), tribuitur, ratio quoque adesse debet, cur eidem insit, quod prædicato denotatur. Enimvero ratio ista vel est in subjecto, vel in extrinsecis, quæ eidem adsunt, vel in utroque simul. Quamobrem cum notio, qua individuum in statu dato repræsentatur (§. 74), omnia eidem intrinseca statumque ejus determinantia extrinseca continere debeat; patet prædicatum per ea determinari, quæ notioni individui in dato statu spectati insunt. Vera igitur cum sit propositio, si, quod prædicato subjecto attributo indigitatur, eidem insit (§. 505); propositio singularis vera est, ubi prædicatum determinatur per ea, quæ in notione individui in dato statu spectati insunt.

E. gr. Propositio singularis, *Titius scribit*, vera est, si in iis, per quæ status ejus singularis determinatur, continentur rationes ad actum scribendi determinandum sufficientes. Illæ determinationes subjecti vulgo non attenduntur: Quodsi vero cuidam volupe fuerit ad actiones suas animum afferre attentum & accurato examine facto statum determinare suum, in quo actio ista ipsi competit, is veritatem dictorum abunde perspiciet, nec mirabitur amplius propositiones singulares determinatas (§. 320). Enimvero cum propositiones determinatæ hactenus fere Mathematicis solis propriæ fuerint, ceteris in incerto cognitionis pelago huc illucque latis ob vagos terminos propositionesque vagas; mirum videri non debet, quod propositio determinata singularis inauditi speciem præ se ferat. Patebit tamen inferius maxima utilitas illius studii, quod in formandis propositionibus singularibus determinatis ponitur, ubi propositiones singulares ad universales revocare docebimus. Desperant homines laboris improbi impatientes de eo, quod non statim in potestate est, atque negligunt, quæ ex profundo eruta maximam utilitatem spondent.

§. 512.

Propositionis negativæ vera consequens.

Si propositio negativa vera est, ei opposita affirmativa falsa est. In propositione negativa significamus, prædicatum non convenire subjecto, quod oppositia affirmativa eidem tribuendum (§. 288). Quodsi ergo propositio negativa vera esse debet, necesse est, ut ejus opposita sit falsa (§. 505).

E. gr. Quia propositio negativa, *triangulum non habet quatuor angulos*, vera est, ei opposita affirmativa, *triangulum habet quatuor angulos*, falsa est; qui enim ait, *A non esse B*, is falsum esse pronunciat, quod A sit B. Unde liquet, propositionibus negativis proprie loquendo non convenire veritatem, neque adeo earum habendam esse rationem, ubi veritas accurata definitione determinanda.

§. 513.

Veritatis logicæ definitio realis.

Veritas est determinabilitas prædicati per notionem subjecti. Propositio universaliter affirmans vera est, quando prædicatum per notionem subjecti sive absolute positi, sive certo modo determinati determinari potest (§. 509). Propositio particulariter affirmans vera est, quando sub universaliter vera continetur (§. 510), adeoque denuo quando prædicatum per notionem subjecti determinabile (§. 509). Propositio denique singularis vera est, quando prædicatum determinatur per ea, quæ notioni individui in dato casu spectati insunt (§. 511). In omni igitur propositione affirmante vera veritas est determinabilitas prædicati per notionem subjecti, consequenter cum propositiones negativæ censeantur veræ, quando ipsis oppositæ affirmativæ sunt falsæ (§. 512); veritatis definitionem realem habes, si eam concipis per determinabilitatem prædicati per notionem subjecti (§. 194).

Exempla ad illustrandas propositiones præcedentes (*not.* §. 509. 510. 511) in medium allata definitionem præsentem illustrant.

§. 514.

Quando affirmativa propositio falsa.

Propositio affirmativa falsa est, si prædicatum notioni subjecti repugnat. In Judicio determinato subjectum repræsentatur sub ea notione, ut in eadem contineatur ratio, cur prædicatum ipsi conveniat (§. 320), adeoque eam ingrediuntur non modo essentialia, attributa & quæ per modum attributorum insunt (§. 220. 221. 222), verum etiam modi aliaque extrinseca (§. 229). Quodsi propositio affirmativa fuerit falsa, prædicatum subjecto convenire nequit (§. 505), adeoque cum essentialibus, vel attributis, vel iis, quæ per modum attributorum insunt, vel cum modis in dato casu inexistentibus, vel stantibus determinationibus extrinsecis inesse nequit, consequenter notioni subjecti repugnat (§. 310).

E. gr. Propositio affirmativa falsa est, *triangulum habet quatuor angulos*. Quoniam enim nomine *trianguli* denotatur figura tribus lateribus terminata, fieri non potest, ut eidem figuræ conveniat numerus ternarius laterum & numerus quaternarius angulorum, sicque prædicatum notioni subjecti repugnat. Similiter propositio affirmativa falsa est, *lapis ex alto delapsus tarde movetur*, propterea quod motus tardus repugnat lapsui ex alto, cum motus gravium cadentium continuo acceleretur.

§. 515.

Quando negativa propositio vera.

Propositione negativa significamus, quod prædicatum subjecto convenire nequeat, salvis iis, quæ notione subjecti continentur (§. 205), adeoque in ea prædicatum notioni subjecti repugnat (§. 310). Quamobrem evidenter patet, *propositionem affirmativam falsam constituere negativam veram* (§. 514).

E. gr. Falsæ sunt propositiones affirmativæ, *triangulum habet quatuor angulos*, & *lapis ex alto delapsus tarde movetur*. Veræ autem sunt negativæ: *triangulum non habet quatuor angulos* & *lapis ex alto delapsus tarde non movetur*.

§. 516.

§. 266.

Cognitio philosophica Dei.

Deus omnem cognitionem philosophicam habet. Deus enim totum mundum rationalem cognoscit (§. 262), omnibus mundis intelligibilibus immersum (§. 260). Quamobrem cum cognitio mundi rationalis sit philosophica (§. 265); Deus utique omnem cognitionem philosophicam, quæcunque dari vel concipi potest, habet.

Wolff, Theologia Naturalis I

Per notionem mundi rationalis liquet, quando Deo omnem tribuimus cognitionem philosophicam, non aliud affirmari, quam quod Deo perspecta sint omnia entia universalia quoad omnes determinationes intrinsecas & extrinsecas cum mutua eorundem a se invicem atque a se ipsis dependentia, consequenter nil tribui eidem, quod summam intellectus divini perfectionem dedeceat.

§. 267.

Philosophi definitio.

Philosophus dicitur, qui cognitione philosophica instructus, consequenter, cum cognitio philosophica sit cognitio rationis eorum, quæ sunt, vel fiunt, seu cur quid esse, aut fieri possit (§. 6 *Disc. prælim.*), qui rationem reddere potest eorum, quæ sunt, vel fiunt, seu cur quid esse, aut fieri possit.

Verona 1738

Definivimus alias (§. 46 *Disc. prælim.*) philosophum per eum, qui rationem reddere potest eorum, quæ sunt, vel fiunt, & hac definitione hic quoque poteramus esse contenti. Quoniam tamen superius historicum definivimus per eum, qui cognitione historica instructus (§. 254), & in doctrina de omniscientia Dei cognitionem philosophicam opponimus cognitioni historicæ; consultius nobis videtur philosophum definire per eum, qui cognitione philosophica instructus, ostensa tamen definitionum æquipollentia, ne significatum vocabuli contra legem philosophici styli (§. 143 *Disc. prælim.*) immutasse videamur, dum eidem conformiter eundem retinemus (§. 141 *Log.*).

§. 268.

Deus qualis sit philosophus.

Deus est philosophus absolute summus. Etenim Deus omnem cognitionem philosophicam habet (§. 266). Quamobrem cum philosophus sit, cui philosophica est cognitio (§. 267), nec major concipi possit philosophus, quam cui omnis cognitio philosophica est; Deus philosophus absolute summus est.

Recordatus eorum, quæ ad propositionem, qua Deo cognitionem philosophicam omnem vindicamus, annotavimus (*not.* §. 266), cave ne nomen Philosophi Deo indignum pronunties, propterea quod abjecte de philosophia sentias, philosophiam æstimans vel ex cognitione eorum, qui dicuntur philosophi, vel ex monito Apostoli *Col.* II. 8 male intellecto & applicato. Ecquis enim est, qui nesciat dici philosophos, qui non sunt, & sæpe quæ recte dicta sunt ab iis, qui merito suo philosophi appellantur, absurda videri hominibus a cognitione philosophica remotis? Non unus itaque committi potest error, si quis ex cognitione eorum, qui dicuntur philosophi, philosophiæ pretium statuere velit. Quod monitum Apostoli attinet; nostrum jam non est inquirere, an ipsi sermo sit, quemadmodum *Hammondo*, celebri Paraphrastæ novi testamenti, videtur, de Gnosticorum erroribus, qui doctrinam christianam principiis philosophiæ *Pythagoricæ* admixtis corrumpebant non sine omni specie. Sit enim, quod tamen probatum non est, Apostolo esse sermonem de philosophia, quæ nihil vitii habet; ex verbis tamen ejus satis superque apparet, ipsum locutum de principiorum philosophicorum applicatione, adeoque eo in casu, quo vera intelligitur male facta. *Videte enim*, inquit, *ne quis vos decipiat per philosophiam & inanem fallaciam*. Perversa autem philosophiæ applicatio ad corrumpenda vel evertenda religionis christianæ principia, philosophicorum principiorum falsitatem & noxitudinem minime arguit, sed eorum potius abusum redarguit. Ponamus enim Antitrinitarium impugnare Trinitatis mysterium idque rejicere tanquam impossibile, propterea quod implicat unitatem esse numerum ternarium

(§. 340

(§. 340 *Ontol.*). Ecquis inde inferet, falsum esse principium, quod unitas ternarius non sit, nec ternarius unitas esse possit? Abutitur hoc principio in se vero, qui vi ejusdem in notione Trinitatis contradictionem latentem eruere conatur, Trinitatem confundens cum Tritheismo, qui essentia divina ter posita resultat, quemadmodum ternarius ex unitate ter repetita. Error igitur non in principio est, sed in notione Trinitatis, quam pervertit, ut in Tritheismum degeneret. Sit itaque Apostoli temporibus non defuisse homines, qui principiis philosophicis abusi doctrinam christianam corruperunt, & ipsum monere suos ut sibi caveant ab istis hominibus; non tamen hinc sequetur cognitionem philosophicam esse falsam & noxiam, fugiendam illis, qui Christo nomen dederunt, ne purioris evangelii doctrinæ jacturam faciant. Si quis monet auditores suos, ne se decipi patiantur ab hæretico, qui dictis Sacræ Scripturæ abutitur ad incrustandos errores suos; nihil inde concluditur adversus ipsam Scripturam Sacram. Si quis vero fuerit Grammaticus, qui cum scholæ natus sit, rebus philosophicis tanquam alienis importune se immiscet, & ex etymologia argumentatus, quod philosophus vi vocis denotet amatorem sapientiæ, nomen philosophi Deum dedecere infert, is & in propria principia peccat, & suum quoque in Grammatica desiderari patitur acumen. Etenim cum amator sapientiæ sit, qui ex eadem voluptatem percipit (§. 654 *Psychol. empir.*), negari autem non possit, quin Deus ex eadem voluptatem percipiat, seu eadem delectetur, nec Deum dedecere dici possit, quod eadem delectetur; ecquis, quæso, serio dixerit, dedecere Deum, si summus sapientiæ amator dicatur? Quodsi excipias, modestia singulari veterum contigisse, quod philosophi, quam σόφοι seu sapientes appellari maluerint, imperfectæ cognitionis memores, qua animi hominum imbuuntur, Deo autem, cui perfectissimus tribuendus intellectus (§. 168), haud quaquam convenire nomen, quod affectarunt veteres, ne arrogantes existimarentur; ex etymologia vocabuli non amplius argumentaris, sed ex ratione eidem intrinseca, manifesto indicio, quod significatum vocabuli, quem vi originis obtinet, confundas cum ratione, cur veteribus ob significatum etymologicum placuerit vocabulum: quæ confusio, quod acumini Grammatici e diametro repugnet nemo negabit, nisi cui ipsi acies ingenii obtusa fuerit. Nos vero, qui in foro non Grammaticorum, sed philosophorum versantes ex notionibus rerum deducimus prædicata, quæ ipsis tribuimus, leges ratiocinandi fundamentales sanctissime observamus, dum Deum philosophum absolute summum esse demonstramus (§. 349 *Log.*). Ceterum utilitate sua non caret, quod noverimus Deum esse philosophum absolute summum; etenim hinc intelligimus, nos colere philosophiam veri nominis, utpote quæ ipsi Deo tribui possit, ac ideo vanum esse omnem metum, quasi philosophia homini, Deum sincera mente colenti, noxia sit, ut usus alios non minus præclaros taceamus, suo tempore veluti sponte sua sese manifestandos.

§. 269.

Intuitiva mundi rationalis cognitio in Deo.

Deus mundum rationalem intuitive cognoscit. Idea mundi, quæ datur in Deo, ideam mundi rationalem includit (§. 261), adeoque Deus mundum rationalem intra intelligibilem, in cujus quippe idea existit vi demonstrationis superioris de diversitate ideæ mundi divinæ ac nostræ (§. 205), sibi repræsentat (§. 48 *Psychol. empir.*). Quoniam itaque sibi semper conscius est eorum, quæ sibi repræsentat (§. 187); omnium quoque eorum, quæ ad mundum rationalem spectant, sibi conscius est. Enimvero res intuitive cognoscitur, quatenus cognoscens sibi conscius est ideæ ejus, quam habet (§. 286 *Psychol. empir.*). Deus igitur omnia ad mundum rationalem spectantia, seu, quod idem est, mundum rationalem intuitive cognoscit.

Cognitionis hujus intuitivæ umbra quædam etiam in nobis deprehenditur: tanta nimirum ea est, quantam admittit differentia, quæ inter facultatem cognoscendi limitatam & prorsus illimitatam intercedit. Sane nomina appellativa entia universalia denotant, veluti homo non Paulum, Jacobum, Joannem, Margaretham, Hedvvigem, Christinam, sed hominem in genere, hoc est, subjectum determinationum communium masculis ac fœminis singulis significat. Jam cum Paulum vel Margaretham videmus eidemque nomen hominis tribuimus, ejus ideam ad individua aliorum hominum, quos vel nunc una videmus,

den Förder-Sätzen nicht folget, wenn die Schlüsse unrichtig sind; so können wir alsdenn aus wahren Förder-Sätzen einen falschen Hinter-Satz ziehen. Da wir nun gleich wohl ihn vor wahr halten, weil wir die Unrichtigkeit unsers Schlusses nicht wahrnehmen; so verfallen wir dadurch in Irrthum (§. 396.). Wann wir einen Irrthum als Wahrheit annehmen und daraus ferner schliessen; so wird der Irrthum vervielfältiget. Denn, daß der Hinter-Satz in einem Schlusse falsch ist, wenn einer von den Förder-Sätzen falsch ist, erhellet zur Gnüge aus dem Grunde der Schlüsse (§. 2. & 4. c. 4. Log.).

Was wahrscheinlich ist.

§. 399. Wenn wir von einem Satze einigen Grund, jedoch keinen zureichenden haben; so nennen wir ihn wahrscheinlich, weil es nehmlich den Schein hat, als wenn er mit andern Wahrheiten zusammen hinge. Z. E. Man saget, es sey wahrscheinlicher, daß einer mit zwey Würffeln 7 wirffet, als daß er 12 wirffet. Wenn man den Grund davon anzeigen soll, warum es uns wahrscheinlicher ist; so finden wir keinen andern als diesen. Wir befinden, daß 12 nur auf einerley Art kommen kan, wenn nehmlich bey beyden Würffeln 6 fället: hingegen 7 auf dreyerley Art, wenn nehmlich 1 und 6, 2 und 5, 3 und 4 fället. Demnach hält man es vor gleich viel als wenn man im ersten Falle auf

Kein zureichender Grund vorhanden einen Satz anzunehmen

auf einen Wurff, hingegen im anderen Falle auf drey Würffe eine erforderte Zahl werffen soll. Da wir nun sonst erfahren, daß eine Zahl durch wiederholete Würffe herausgebracht worden, die durch einen nicht fallen wollen; so fället uns ein (§. 238.): es könne durch wiederholete Würffe heraus gebracht werden, was durch einen nicht fallen will. Und demnach erwarten wir hier ein gleiches (§. 331.). Wir haben also von diesem Satze, daß mit zwey Würffeln eher 7 als 12 kan geworffen werden, einigen Grund: allein er ist nicht zureichend. Und da wir dieses erkennen; so halten wir ihn nur vor wahrscheinlich. Ich sage, der angegebene Grund sey nicht zureichend. Denn wir finden in der Erfahrung auch öfters wiedrige Exempel, daß einer auf einmahl eine verlangte Zahl wirffet, die hingegen der andere nicht nur mit dreyen, sondern viel mehreren Würffen nicht heraus bringen kan. Ja, wenn man die Sache genau untersuchet; so ist es auch nicht völlig gleichviel, wenn ich eine Zahl, die auf dreyerley Art fallen kan, werffen soll, als wenn ich drey Würffe vor mir hätte. Denn man setzet hier voraus (welches auch diejenigen angenommen, die den Ausgang der Glücks-Spiele wahrscheinlich auszurechnen sich unterfangen) daß alle Würffe gleich möglich sind, und schliesset demnach von der Möglichkeit auf

Wercken weiter als wir, und hat damit etwas vor, was wir nicht verstehen. Wir müssen ihm unwissende zu Ausführung seines Rathes dienen.

Wesen und Natur der Dinge sind GOttes Mittel.

§. 1032. GOTT führet demnach durch das Wesen der Dinge in der Welt und ihre Natur seine Absichten aus: indem er diese und nicht andere Dinge hervor gebracht, damit diese und nicht andere Begebenheiten erfolgen (§. 981.). Derowegen, da hierinnen der Grund enthalten ist, warum GOtt seine Absichten erreichet; so sind das Wesen und die Natur der Dinge das Mittel, welches GOTT brauchet seine Absichten in der Welt zu erreichen (§. 912.).

In der Welt ist eines ein Mittel zum andern.

§. 1033. Da nun in der Welt sowohl dem Raume als der Zeit nach alles mit einander verknüpfft ist (§. 548.) und das vorhergehende demnach beständig den Grund in sich enthält, warum das folgende kommt (§. 545.); so ist in der Welt das vorhergehende ein Mittel zu dem folgenden (§. 912.). Und auf gleiche Weise verhält sichs mit den Dingen in der Welt dem Raume nach.

Wie die Absichten in der Welt

§. 1034. Weil aber auch alles, was in der Welt geschiehet, göttliche Absichten sind (§. 1028.); so erhellet hieraus, daß GOtt die Absichten in der Welt dergestalt einrichtet, daß die vorhergehenden Mittel der folgenden sind.

eingerichtet.

Wie GOttes Mittel beschaffen.

§. 1035. Da das Wesen und die Natur der Dinge die Mittel sind, wodurch GOtt in der Welt seine Absichten ausführet (§. 1032.): hingegen die Absichten alle dasjenige, was aus dem Wesen und der Natur der Dinge erfolget (§. 1028.); so erreichet GOtt durch die Mittel jederzeit völlig seine Absichten.

GOTT ist weise.

§. 1036. Die Wissenschafft Absichten dergestalt einzurichten, daß eine ein Mittel der andern wird und dergleichen Mittel zu erwehlen, die zu den Absichten führen, ist es, was wir Weißheit zu nennen pflegen (§. 914.). Da nun GOtt dergleichen Wissenschafft besitzet (§. 1027. & seqq.); so ist GOTT weise.

Warum die Welt ein Werck der Weißheit GOttes.

§. 1037. Die Welt und alles, was darinnen ist, sind um ihres Wesens willen GOttes Mittel, dadurch er seine Absichten ausführet (§. 1032.). Ihr Wesen aber machet sie zu Maschinen (§. 557.). Und demnach sind die Welt und alles, was darinnen ist, GOttes Mittel, dadurch er seine Absichten ausführet, weil sie Maschinen sind. Woraus erhellet, daß sie dadurch ein Werck der Weißheit GOttes werden, weil sie Maschinen sind (§. 1036.). Wer demnach alles in der Welt verständlich erkläret, wie man bey

Ma-

Christian Wolff,
Vernünftige Gedanken
von GOtt,
der Welt
und der Seele des Menschen
Frankfurt u. Leipzig 1738

weges auf ihren Zustand ausser ihm sich [illegible] könne, sondern vielmehr, da in dem [illegible] des Leibes eine grosse Veränderung mit [illegible] vorgehet, massen sie eine gantz andere [illegible] der Einschränckung erhalten muß, indem [illegible] Leib zu Grunde gehet (§. 753.), auf dasjenige, was sich in grossen Veränderungen ereignet. Eine dergleichen Veränderung ist mit [illegible] vorgegangen, da der Leib in Mutter[illegible]be erzeuget worden. Nun habe ich [illegible] 444. Phys.) erwiesen, daß der Leib aus der Verwandelung eines kleinen Thierleins entstehe und demnach muß sich die Seele vorher nach diesem Cörper richten (§. 789.). In diesem Zustande haben ihre Empfindungen wenige Klarheit und kommen nach diesem zu einem grösseren Grade derselben. Bey dem grösseren Grade ist auch der geringere zugegen: denn wir haben auch noch undeutliche Gedancken, indem wir biß zu deutlichen erhoben sind (§. 210. 214.). Und demnach behält die Seele in grossen Veränderungen, was sie hat, und bekommet noch mehr dazu, als sie hatte. Derowegen weil noch gar viel höhere Grade übrig sind, als sie bereits in dem Leibe erreichet (§. 831.), in dem Untergange des Leibes aber gar kein Grund vorhanden, warum sie etwas verlieren solte, was sie bereits hat (§. 777.); so findet man nicht die geringste Ursache zu zweiffeln, daß sie nicht allein behält, was sie hat,

[illegible], sondern auch noch zu grösserer Vollkommenheit gelanget. Und demnach verbleibet sie nicht allein in dem Zustande deutlicher Gedancken, sondern erhält auch noch darinnen grössere Klarheit und Deutlichkeit. Auf was für Art und Weise aber die Veränderung vorgehet und wie lange es währet, ehe sie die neue Art der Einschränckung völlig erreichet, können wir zur Zeit nicht bestimmen.

§. 926. In dem Zustande deutlicher Gedancken ist nicht allein die Seele ihrer (§. [illegible]0.) und dessen, was sie gedencket, bewust (§. 729.), sondern der gegenwärtige Zustand dringet auch jederzeit etwas von dem vergangenen hervor (§. 238.) und das Gedächtniß versichert uns, daß wir uns vorhin in demselben befunden (§. 249.). Da nun die Seele des Menschen erkennet, sie sey eben diejenige, die vorher in diesem Zustande gewesen und demnach den Zustand ihrer Person auch nach dem Tode des Leibes behält (§. [illegible]24.); so ist sie unsterblich. Denn das unverweßliche ist unsterblich, wenn es den Zustand einer Person beständig behält. Es erhellet aber auch hieraus zugleich, daß die Seelen der Thiere nicht unsterblich sind, ob sie gleich unverweßlich seyn (§. 921.).

Seelen der Menschen sind unsterblich; aber nicht der Thiere.

§. 927. Wem dieses seltsam vorkommen möchte, der beliebe nur zu bedencken, daß es mit der Materie gleiche Bewandniß hat:

Anmerckung.

Wolf,

V. 6. von Sitt. der Welt u. d. Seele des M.

1738

Vernünftige Gedanken
von Gott, der Welt und
der Seele des
Menschen:
an Christian Wolffen.
7. Aufl.
Frankfurt u. Leipzig
1738

die Elemente für einen Haufen kleiner Atomen halten, das sich durcheinander gemischet, oder zu reden, welche zu den Elementen der Welt zusammengesetzet, oder Dinge anrichten. Der Herr von Ludewig hat in seinen Briefen mit dem Engländer Samuel Clarke nicht undeutlich die Widersprüchlichkeit der Sprachen gezeiget (a), da man nemlich dergleichen Elemente und überhaupt mittlähnliche Dinge, davon man sich nun anderen Grund als von Willen und die Wirkung Gottes anführen kan, annimmet. Es thun es nicht ohne Grund: denn sie lassen sich verdrießen weiter zu gehen und bleiben bey dem stehen, was ihnen am ersten vorkommet, da doch, wenn man die Sache nur ein wenig nachsinnet, man bald befindet, daß die Elemente der Dinge in der Welt nicht durch blosse Zusammenfassung auf die zusammengesetzte zu entwerfen seyen (§. 83. 86.), auch mit diesen nicht einerley Eigenschaften haben können (§. 82.).

Beschaffenheit der Elemente.

§. 584. Weil die Elemente einfache Dinge sind (§. 582.); so gilt von ihnen alles, was eben weitläuftig von den einfachen Dingen überhaupt ausgeführet worden. Sie haben eine Kraft (§. 125.), wodurch sie ohne Unterlaß ihren innern Zustand verändern (§. 126.), und sind etwas vor sich be-

(a) Epist. 5 § 94. p. 176.

stehendes (§. 127.), so nicht anders als durch Schöpfung entstehen können (§. 102.).

Unterscheid der einfachen Dinge.

§. 585. Es können demnach die einfachen Dinge, welche die Elemente der Welt ausmachen, nicht anders von einander unterschieden werden, als durch ihren innern Zustand (§. 584. 17.). Der Zustand eines Dinges ist die Art seiner Einwirkung (§. 111.). Und demnach sind sie durch die Art der Einwirkung von einander unterschieden.

In der Welt kan keines dem andern ähnlich seyn.

§. 586. Es können in der Welt nicht zwey einfache Dinge seyn, die einander ähnlich sind. Denn wo die ähnliche Dinge in allem gleich sein könnten, worauf man sie erkennen und von einander unterscheiden soll (§. 18.); so kan man in ihnen nichts finden, warum es eine vielmehr in diesem als in jenem, und das andere vielmehr in jenem als in diesem Ort wäre. Ohne zureichenden Grund aber kan nichts seyn (§. 30.): und also gehet es nicht an, daß in verschiedenen Orten ähnliche Dinge gleich sind. Eben dieses bleibet auch in Ansehung der Zeit wahr.

Auch kein zusammengesetztes Ding kan dem anderen ähnlich seyn.

§. 587. Man begreifet gar leicht, daß auch unter denen zusammengesetzten Dingen in der Welt keines dem andern ähnlich seyn kan. Denn der Beweis, den wir für die einfachen vorgebracht, bleibet auch für die zusammengesetzte unverändert. Unterdessen

dessen kan man es von denen zusammengesetzten noch auf eine andere Art erweisen. Ich habe vorhin (§. 565.) deutlich dargethan, daß ein jedes zusammengesetztes Ding, welches in der Welt entstehet (§. 64.) alles dasjenige ist, was es ihm gewesen und mit ihm zugleich ist. Ich habe über dieses ferner erwiesen, daß, wenn ein anderes an dessen Stelle entstehen sollte, zu der Zeit, da jenes zum Vorschein kommet, alles vorher anders müßte gewesen seyn und neben ihm noch seyn (§. 566.). Derowegen wenn zwey ähnliche Dinge zugleich seyn sollten; so müßten sie lauter ähnliche Dinge vor ihnen vorher gehabt und noch um sich herum haben, das ist, es müßten zwey ähnliche Welten zugleich neben einander seyn (§. 544.). Können nun zwey ähnliche Dinge zu einer Zeit an verschiedenen Orten nicht anders zum Vorscheine kommen, als wenn zwey ähnliche Welten zugleich neben einander sind; so ist es unmöglich, daß zu einer Zeit zwey ähnliche Dinge zugleich in einer Welt an verschiedenen Orten seyn können. Es lässet sich aber eben so leicht begreiffen, daß zwey ähnliche Dinge nicht in verschiedenen Zeiten in einer Welt seyn können. Denn wenn ein Ding, so von neuem in der Welt entstehet, alles dasjenige voraus setzet, was vor ihm in der Welt gewesen ist; so ist klar, daß, wenn in verschiedenen Zeiten zwey ähnliche

ähnliche Dinge in einer Welt seyn sollen, der Stand der Welt, bevor ihnen gewesen, so nicht der Stand derselben Welt vor, sondern gar etwas anders seyn müßte. Dieses aber ist nicht möglich, wenn man sieht, daß die ähnlichen Dinge verschiedenen Zeiten, und eben eines ihnen als das andere, kommen sey. Derowegen weil dieses einen Widerspruch in sich enthält (§. 566. 567.); so ist es unmöglich (§ 12.).

§. 588. Man siehet leicht, daß hier die Differenz solchen Dingen ist, die einander vollkommen ähnlich sind: Hingegen aber an anderen, die nur in etwas einander ähnlich, im übrigen aber unterschieden sind. Nehmlich, da die einfachen Dinge nicht anders als durch ihren innerlichen Zustand von einander sich unterscheiden (§. 585.) lassen; so können weder auf einmahl, noch in verschiedenen Zeiten zwey einfache Dinge in der Welt seyn, welche einerley Veränderungen ihres inneren Zustandes haben. Und wenn man dieses bedenket, und nachsieht, welcher Grund, warum ein einfaches Ding eben und nicht anderswo ist, in ihm zu suchen, nicht aber in dem Orte (§. 47.) und in der Zeit (§. 94.); so wird man fast auf eben die Art von den einfachen Dingen, wie von den zusammengesetzten (§. 587.) geschehen, erweisen können, daß zwey ähnliche einfache Dinge in einer Welt nicht seyn können.

Einwurf.

Wie-

HGA I, 34-35 (Baumgarten, Anm.)
Merian, Einwand 386

Wiederum, da die zusammengesetzte Dinge durch die Art der Zusammensetzung von einander unterschieden werden; so will man hier behaupten, daß unmöglich weder zu einer Zeit, noch zu verschiedenen Zeiten zwey Dinge in einer Welt seyn können, die völlig einerley Zusammensetzung haben, dergestalt, daß in der Art der Zusammensetzung des einen nichts zu finden wäre, welches man nicht auch in der Art der Zusammensetzung des andern anträffe.

Satz des nicht zu unterscheidenden.

§. 589. Diese wichtige Wahrheit hat der Herr von Leibnitz zu erst erkannt, und in seinen Streit-Brieffen mit dem Engelländer Clarcke (a) bekant gemacht. Weil wir sie als einen Grund brauchen werden andere Dinge daraus zu erweisen, und zwar als einen Haupt-Grund; so wollen wir ihr, wie oben (§. 10. 30.) anderen von der Art, einen besondern Nahmen geben und den Satz des nicht zu unterscheidenden nennen.

Bestätigung dieses Satzes durch die Erfahrung.

§. 590. Es wird dieser Satz des nicht zu unterscheidenden, so wohl als der Satz des Wiederspruches und des zureichenden Grundes, auch durch die Erfahrung bekräfftiget: weil man nehmlich nicht zwey Dinge von einer Art zusammen bringen kan, deren eines dem andern vollkommen ähnlich wäre, und darinnen man nicht einen Unterscheid zu

(a) Epist. 5. §. 4. p. 94.

zu zeigen wüste, wenn man beyde genau betrachtet, wenigstens durch gute Vergröffferungs-Gläser. Der Herr von Leibnitz hat hiervon eine Probe angeführet (l. c. p. 94.). Als einer, da hievon in einem Garten, wo viele Bäume waren, die Rede vorfiel, solches nicht glauben wolte, ward ihm aufgegeben unter so vielen tausend Blättern, die auf den Bäumen zugegen waren, zwey aus zu suchen, die einander ähnlich wären. Wie angelegen er sich auch dieses seyn ließ; so konte er doch nicht dergleichen Blätter bringen, da man ihm nicht den Unterscheid bald hätte zeigen können.

Grosse Mannigfaltigkeit der Dinge in der Welt.

§. 591. Wer nun bedencket, wie klein so wohl der Raum, als die Zeit sich theilen lässet (§. 96. 97.) und durch den Satz des nicht zu unterscheidenden (§. 589.) begreiffet, daß auch der allergeringste Raum in der allerkleinesten Zeit, die nur zu erdencken ist, auf eine gantz verschiedene Art erfüllet sey: ja, wer sich vermittelst dieses Satzes vorstellet, wie alle einfache Dinge von Anbegin der Welt in allen Theilen der Zeit, da die Welt gewesen, einen verschiedenen inneren Zustand gehabt (§. 584.), der wird die grosse Mannigfaltigkeit der Dinge in der Welt deutlich einzusehen anfangen (§. 206. 207.), ob es gleich freylich unmöglich ist, daß er sie insgesamt begreiffen kan, weil Zeit und Raum auf vielerley Weise unendliches in sich fasset.

§. 592.

Innerer Zustand der einfachen Dinge in jedem Augenblicke.

§. 592. Da zwey einfache Dinge nicht einander ähnlich seyn können (§. 586.); so muß allezeit in einem etwas anzutreffen, und demnach von demjenigen, der es erkennet, wahrzunehmen seyn (§. 278.), was sich in dem anderen nicht befindet, und hinwiederum muß sich in dem anderen etwas zeigen, was in dem ersten nicht gegenwärtig ist (§. 18.). Derowegen weil bey den einfachen Dingen kein Unterscheid angetroffen werden kan, als in ihrem inneren Zustande (§. 585.); so muß alle Augenblicke der innere Zustand eines jeden einfachen Dinges von dem inneren Zustande aller übrigen unterschieden seyn.

Warum jedes von den einfachen Dingen jetzt hier und nicht anderswo.

§. 593. Weil alles seinen Grund haben muß, warum es ist (§. 30.); so muß es auch seinen zureichenden Grund haben, warum ein jedes von den einfachen Dingen vielmehr hier als anderswo ist. Da nun aber Raum und Zeit nichts in sich fassen, daraus man verstehen könte, warum diß oder jenes einfache Ding zu dieser oder jener Zeit vielmehr hier als anderswo ist, indem die Theile, so wohl des Raumes als der Zeit nichts in sich haben, wodurch sie sich von einander unterscheiden liessen, in so weit sie nehmlich als leer von denen sich darinnen befindenden Dingen angesehen werden (§. 46. 94.); so kan auch in ihnen der verlangte Grund nicht anzutreffen seyn (§. 29.). Ist er demnach nicht

ausser den einfachen Dingen anzutreffen; so muß er in ihnen befindlich seyn, folgends müssen wir ihn in dem innerlichen Zustande eines jeden einfachen Dinges antreffen (§. 585.).

Auch warum diese und nicht andere neben einander sind.

§. 594. Da alles seinen zureichenden Grund hat, warum es vielmehr ist als nicht ist (§. 30.); so muß es auch einen zureichenden Grund haben, warum jedes von ihnen neben diesen und nicht neben anderen anzutreffen. Weil nun aber auch hier der Grund weder in dem Raume, noch in der Zeit zu suchen, in so weit sie nehmlich als leer von denen sich darinnen befindlichen Dingen angesehen werden (§. 46. 94.); so muß er wiederum in denen Dingen, die neben einander sind, angetroffen werden, und also in dem inneren Zustande der einfachen Dinge (§. 585.).

Ursprung der Vollkommenheit in zusammengesetzten Dingen.

§. 595. Diesemnach richtet sich der innere Zustand eines jeden einfachen Dinges nach den übrigen, die um dasselbe sind. Und stimmen demnach alle (§. 593. 594.) mit einander überein: wodurch die Vollkommenheit im zusammengesetzten erhalten wird (§. 152.).

In der gantzen Welt.

§. 596. Weil alle zusammengesetzte Dinge in der Welt mit einander verknüpfft sind (§. 544.) und die einfachen mit denen übrigen einfachen, so mit ihnen ein zusammengesetztes Ding ausmachen (§. 595.); so muß der innere Zustand eines jeden einfachen

der Würcklichkeit zu suchen sey. Und dieses von beyden unterschiedenes Wesen ist es, welches wir GOtt zu nennen pflegen. Es ist demnach GOtt ein selbständiges Wesen, darinnen der Grund von der Würcklichkeit der Welt und der Seelen zu finden: und ist GOtt so wohl von den Seelen der Menschen, als von der Welt unterschieden.

Daß ein GOtt ist.

§. 946. Weil nun gewiß ist, daß es ein dergleichen selbständiges Wesen giebet (§. 945.); so ist auch ein GOtt.

Einige Eigenschafften GOttes.

§. 947. Derowegen da das selbständige Wesen ewig ist (§. 931.); so ist auch GOtt ewig, und seine Ewigkeit unermeßlich (§. 932.). Da das selbständige Wesen das erste und das letzte ist, vor dem keines gewesen, und nachdem kein anderes kommet (§. 933.); so ist auch GOtt der erste und der letzte, vor dem keiner gewesen ist, und nach dem keiner mehr kommen wird. Indem das selbständige Wesen unverweßlich und nichts cörperliches, sondern ein einfaches Ding ist (§. 934. 935. 936.); so ist GOtt unverweßlich, nichts cörperliches, sondern ein einfaches Wesen. Ja, da das selbständige Wesen durch eigene Krafft ist und von allem independent, nicht aber als das von jemanden etwas bedürffte (§. 937. 938.); so ist GOtt durch eigene Krafft von allem independent und nicht als der von jemanden etwas bedürffe.

Zwey ähnliche Welten können nicht zugleich seyn.

§. 948. Wenn zwey ähnliche Welten zugleich würcklich vorhanden wären, die darinnen sich ereignenden Veränderungen mögen entweder zugleich, oder zu verschiedenen Zeiten geschehen; so wäre kein Grund vorhanden, warum in dem ersten Falle eine Welt diesen, die andere den andern Raum erfüllete. Denn weil in einer Welt alles eben so wäre, wie in der andern (§. 18.); so bliebe alles einerley, wenn man gleich die Stellen der Welten verwechselte. Da nun aber ohne zureichenden Grund nichts geschehen kan (§. 30.); so können auch nicht zwey ähnliche Welten neben einander zugleich seyn. Wiederum wenn zwey ähnliche Welten zugleich wären; so wäre in jedem Raume der einen zu einer Zeit eben dasjenige wahrzunehmen, was man in eben demselben Raume der andern zu eben der Zeit antreffe (§. 18.). Und also wäre kein Grund vorhanden, warum GOtt zwey Welten gemacht hätte, da er durch zwey nicht mehr erhielte, als durch eine. Wolte man sagen, er hätte mehrere Proben seiner Macht abgeleget, als durch eine; so werden wir im folgenden sehen, daß alsdenn mehr Grund wäre vorhanden gewesen, daß er zwey verschiedene hervor gebracht hätte. Da nun aber ohne zureichenden Grund nichts seyn kan (§. 30.); so ist auch nicht möglich, daß GOtt zwey ähnliche Welten neben einander her-

len einfachen Dingen überhaupt zukommet. Von der Specie kan man allzeit mit Sicherheit auf das Genus, aber nicht von diesem auf jene schliessen, weil eben, wie ich schon gesaget, eine jede Species das gantze Genus participiret, hingegen verschiedene Species oder Arten der Dinge unter ein Genus oder ein Geschlechte gehören. Denn das Geschlechte bestehet in der Aehnlichkeit der Arten der Dinge, und fasset bloß in sich, was diese mit einander gemein haben, nicht aber, wodurch sie von einander unterschieden sind. Ich erinnere dieses nicht ohne Ursache; denn es haben einige angenommen, als wenn ich die *Monades* des HErrn von Leibnitz als die Elemente der Dinge angenommen hätte, weil ich ihnen die allgemeine Eigenschafften der einfachen Dinge einräume, die auch Leibnitzens Einheiten oder Monadibus zukommen müssen: allein wir sehen schon hier, daß dieses daraus nicht folget, und ich werde mich bald in dieser Sache mit mehrerem erklären.

Uberei-lung der Gegner des Autoris.

Ad §. 586.

Ob die Unmöglichkeit zweyer ähnlicher Dinge in der Welt der Allmacht

§. 207. Diesen Beweiß, daß zwey ähnliche Dinge in der Welt nicht seyn können, weder zu einer Zeit noch zu verschiedenen Zeiten, weder an einem Orte, noch in verschiedenen Orten, hat der Herr von Leibnitz gegeben, als er unter andern dadurch den Nutzen von dem Satze des zureichenden Grundes

des oder seines principii rationis efficientis zeigen wollen: Er hat ihn zwar von den zusammen gesetzten, oder den cörperlichen Dingen vorgebracht: allein er gilt auch von den einfachen, wozu ich ihn hier brauche. Es verstehet sich zwar vor sich, daß hier bloß die Rede ist von dem, was entweder in der Natur geschiehet, oder GOtt nach seiner Vernunfft und Weißheit ordnet: denn wenn er nach seiner unumschränckten Macht verfahren wolte, so leugnet man nicht, daß er zu einer Zeit an einem und an voneinander entlegenen Orten ähnliche Dinge hervorbringen könte. Ich muß doch aber dieses erinnern, damit Ubelgesinnte nicht hier etwas zu finden vermeynen, daraus sie eine Consequentiam ziehen könten, als wenn ich die Allmacht GOttes leugnete. Denn nach der Consequentienmacherey-Kunst solten sie wohl eigentlich nur sagen, es würde hier der Allmacht GOttes etwas nachtheiliges gelehret: allein der Affect und der Vorsatz zu schaden muß sich auch abdrücken, und daher heisset es, die Allmacht GOttes werde geleugnet. Ja, man scheuet sich nicht noch hinzu zu setzen: man habe dieses eben aus der Intention vorgebracht, um den Leuten die Allmacht GOttes auszureden, weil man die herrliche Consequentiam schon vorher gesehen. Wie geben sich doch die Leute so bloß, wenn es ihnen am Verstande fehlet, und sie sich durch den Beyfall junger

GOttes nachtheilig.

Ungereimte Consequentien der Ubelgesinnten.

Art der Gegner des Autoris.

junger Leute überreden, als wenn sie grossen Verstand hätten! Es ist nicht gleich ein vollkommener Meister, wenn diejenigen, die das Handwerck lernen müssen, sich zu ihm halten, weil sie keinen bessern haben. Wenn ein Stümpler der beste ist, so müssen sich die Lehrlinge zu ihm halten.

Ad §. 587.

Wie die Unmöglichkeit zweyer ähnlicher Dinge in einer Welt zu erweisen.

§. 208. Ich habe hier noch einen andern Beweiß, als der Herr von Leibnitz gegeben, daß zwey ähnliche Dinge in einer Welt nicht statt finden können, und zwar ist derselbe von der Natur der zufälligen Dinge genommen, oder vielmehr von der Art und Weise, wie sie natürlicher Weise zu ihrer Würcklichkeit kommen. Ich habe auf diesen Beweiß um so viel lieber gedacht, weil dem andern einige nicht Beyfall geben wollen, die vermeynet, es werde der Satz des zureichenden Grundes weiter gebraucht, als man solte. Dieses Vorgeben ist zwar nichtig, wenn man ihn nach der von mir gegebenen Erklärung des Grundes (§. 29. Met.) ausleget, und deßwegen habe ich mich auch nicht daran gekehret, sondern dessen ungeachtet den Leibnitzischen Beweiß beybehalten. Allein wie ich geartet bin mich einem jeden, so viel Wahrheit und Tugend leidet, zu accommodiren; so suche ich auch gerne in Wissenschafften eines jeden Erinnerung statt zu geben und mich nach ihm zu richten, so viel als nur immer möglich ist. Ich sage mit

Art des Autoris.

Fleiß:

Fleiß: so viel als nur immer möglich ist. Denn wenn sich einer eine Autorität anmassen will zu befehlen, man solle vor wahr halten, was man als falsch erkennet, er auch keinesweges erweisen kan; so würde man es gegen die Wissenschafft nicht verantworten können, wenn man so viel Gefälligkeit gegen jemand, er sey wer er wolle, haben wolte.

Ad §. 588.

Erinnerung wider Mißbrauch der Unmöglichkeit zweyer ähnlicher Dinge in der Welt.

§. 209. Hier habe ich den Mißbrauch dessen verhüten wollen, was ich von der Unmöglichkeit zweyer Dinge, die einander ähnlich sind, in einer Welt erwiesen, indem ich zeige, wie weit die Aehnlichkeit gehet, und wie man sie sowohl von den einfachen als cörperlichen Dingen verstehen muß. Unterdessen glaube ich doch nicht, daß ich Consequentien-Machern die Gelegenheit werde benommen haben, meine Worte zu verkehren, und aus dem verkehrten Satze Consequentien zu ziehen. Ihre Consequentien sind Einfälle in ihrem Gedächtnisse, die sich nach keiner Forme zu schliessen legitimiren lassen. Was sie gelesen, daß andere in solchen Fällen vorgebracht, darinnen sie eine Gleichheit mit dem gegenwärtigen zu seyn vermeynen, das bringen sie hier wiederum vor. Wie kan ich aber errathen, was sie entweder gelesen, oder gehöret haben, das ihnen hierbey einfallen möchte, sie auf eine irrige Auslegung bringet, und dann ferner zu ihren Consequentien leitet, denen nach diesem

Beschaffenheit der Consequentien der Gegner des Autoris.

sem widrige Affecten den Nachdruck geben. Über solche Dinge mag ich meine Gedancken nicht gehen lassen. Die Boßheit der Menschen ist unergründlich, wer will alle Abwege errathen, die sie nehmen werden, wenn sie dieselbe auszuüben gedencken. Wahrheit und Tugend ist einerley: Irrthum und Boßheit vielfältig. Jene lassen sich leicht vorhersehen und beurtheilen; diese nicht so wohl.

Ad §. 589.

Irrthum von den Individuis.

§. 210. In der Scholastischen Philosophie lehret man, daß die einzele Dinge oder *Individua* nur Numero oder der Zahl nach von einander unterschiedē wären, wenn man auf das Beständige siehet, so in ihnen ist. Und dieses hat eben verhindert, daß man die Unmöglichkeit zweyer ähnlicher Dinge in einer Welt um so vielweniger eingesehen. Man solte sich fast wundern, wie man auf diese Gedancken kommen ist, da man weder die Erfahrung noch die Vernunfft vor sich hat. Allein es scheinet, man hat auf den Unterscheid der eintzelen Dinge nicht recht acht gegeben, massen man nicht deutlich zu erklären gewust, woher derselbe kommet. Da ich erwiesen, daß die *Individua* oder eintzele Dinge ultimis determinationibus, das ist, in demjenigen, was das Letzte ist, so sich auf verschiedene Art determiniren lässet, indem das übrige auf einerley Art determiniren bleibet, von einander unter-

unterschieden sind, auch solches in der Vorrede zu der andern Auflage durch die Polygonal-Zahlen erläutert; so habe ich leicht erkandt, daß zwey gantz ähnliche Dinge nicht anders als einerley Sache unter zweyerley Namen sind, welches der Herr von Leibnitz erinnert hatte.

Ad §. 590.

Nutzen der Lehre von der Unmöglichkeit ähnlicher Dinge in einer Welt.

§. 211. Die Grösse der Mannigfaltigkeit der Dinge ist eine unstreitige Folge aus der Unmöglichkeit zweyer ähnlicher Dinge in einer Welt. Da nun dieselbe uns zur Erkänntniß der Hoheit der göttlichen Wissenschafft und Weißheit Gottes führet, wie ich in meinen Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge gewiesen (§. 13. 18.); so sehen wir hier einen Nutzen, den diese Lehre in der Theologia naturali hat. Und da von der Erkäntniß Gottes die Ausübung der Pflichten gegen ihn herrühret, wie ich längst in der Moral ausgeführet; so hat so gar auch diese Lehre ihren Nutzen in dem Gottesdienste und der Gottseligkeit. Wo man Wahrheit hat, darff man an dem Nutzen niemals zweiffeln. Es ist nur nöthig, daß man sich darum mehr bekümmert als insgemein zu geschehen pfleget. Ich habe alle Lehren der Metaphysick, die ich als besondere ausgeführet, oder wenigstens in mehrere Deutlichkeit gesetzet habe, als sie bey andern, sonderlich den Scholasticis vorkommen, in der Theologia naturali oder

Wie der Autor die Lehren der Metaphysick brauchet.

Aus dem ganzen Abschnitte, und der guten Art, mit welcher die Sache behandelt ist, siehet man bey mäßigem Nachdenken, warum der H. D. alle göttlichen Rathschlüsse, welche die Wohlfarth des gefallenen menschlichen Geschlechts betreffen, zusammen genommen, und nicht von den Stücken desselben einzeln gehandelt hat, namentlich von der sogenannten Prädestination; welche ohnedem nie vollständig und richtig genug, außer dieser Verbindung, abgehandelt wird (S. 600.). Der H. D. sagt auch gar recht, daß eine besondere Abhandlung davon in der Theologie gar nicht nöthig sey; (eben so wenig, als mit dem Capitel von der Vorsehung, eine besondere Abhandlung von der Prädestination eines jeden Menschen, zu seinem Amte, Stande u. s. w.) Die Gewohnheit, in den Lehrbüchern ein besonderes Capitel zu machen, ist (und zwar in der lateinischen Kirche: die griechische weis nichts davon) aus den Streitigkeiten über die schulknabenmäßige Auslegung der Wörter praedestinatio und electio entstanden. Es ist aber ein Fehler in der Lehrart, und er zeigt von schlechter Logik,
S. den wir oft gerüget haben, und der H. D. wohl
603. erkennet, wenn man um eines jeden Irrthums willen in der Erklärung eines Lehrpunkts, noch viel mehr eines Worts, neue Artikel machen will: wie doch so oft geschehen ist. Denn wo kommen die Capitel von dem Berufe, der Erleuchtung, der Wiedergeburt sonst her? Aber über

über diese Erinnerung haben wir schon vor vierzig Jahren saure Gesichter bekommen, wie über die Umstimmung der dreyfachen Amtsleyer. Aber der H. D. wird sich hoffentlich darüber so wenig grämen als wir.

Wir hatten noch verschiedene gute exegetische Anmerkungen aus diesem Abschnitte ausgezeichnet, die wir unsern Lesern mittheilen wollten, um des H. D. gute und zur Theologie brauchbare Kenntniß der hebräischen und neutestamentisch-griechischen Sprache zu zeigen: aber wir sehen, daß wir schon zu weitläuftig geworden sind. Die folgenden Bände werden uns schon mehr Gelegenheit geben, Proben davon vorzulegen.

IV.

Neue Apologie des Sokrates,

oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden, von Jo. August Eberhard, Prediger in Berlin. Berlin und Stettin 1772. 8. Alph. 1. B. 8.

Die Heiden haben seit einigen Jahren viel Freunde erhalten: das sind nicht eben solche, die ihre Schriften lesen, und zu dem Ende die griechische und lateinische Sprache fleißig lernen, um sie verstehen und sich nach diesen Mustern bilden zu können. Diese Freun-

2. Bd.
7ks Hft
1772

Freunde gönneten wir ihnen, und wir wünschten, daß sie deren recht viel hätten: aber nein, die Zahl dieser Freunde nimmt immer mehr ab als zu. Doch die Freunde, die wir verstehen, meynen es mit den guten Heiden noch besser als jene. Denn die sind nur für ihre Ehre. Aber die, welche wir meynen, gehen weiter: sie suchen sie auch in den Himmel zu bringen, und das ist auch eine Frucht der jetzo sehr mode gewordenen Menschenliebe; ein Charakter eines Menschenfreundes. Unter diese Heidenfreunde gehört auch der durch seinen süßen Belisaire unter den schönen Geistern vor einigen Jahren so berühmt gewordene Marmontel. Man würde wohl gethan haben, wenn man darüber keinen Krieg angefangen, und gethan hätte, als wüßte man nicht, was er für die Heiden darinnen gesagt hätte. Denn er würde damit gewiß keinen, oder wenige seiner Leser verführt haben, die sein Buch nur zum Vergnügen lasen; und das Buch würde schon in die Vergessenheit gekommen seyn, nach welchem ohnedem jetzo nicht leicht jemand fragt: da hingegen, durch den Streit darüber, seine Bewunderer auch für diesen Punkt mehr eingenommen und eifriger geworden sind, und eine Menge Schriften veranlaßt worden ist, welche, in mancherley Betrachtung, von übler Wirkung gewesen sind. Daß die gegenwärtige Schrift durch diesen Streit veranlaßt worden ist, zeigt schon der Titel, und der H. V. sagt es selbst.

Wer

Wer die ganze Geschichte des Streits, erst in Paris, hernach in Holland, zu wissen begierig ist, der kann sie in der gegenwärtigen Schrift von S. 2—17. finden. Von dem Anfange desselben in Paris haben wir selbst das Hauptwerk gesagt, da wir von der Censur der Sorbonne Nachricht gaben. Die Schriften, welche in Holland auf die Veranlassung der Schrift des H. Hofstede, eines Predigers in Rotterdam, gegen den Belisaire und für ihn zum Vorschein gekommen sind, haben wir alle kommen lassen, um etwa auch unsern Lesern davon einige Nachricht mitzutheilen; weil wir vermutheten, daß sie in das theologische Fach gehören würden. Aber da sie mehr Vorwürfe gegen die Heiden, deren Tugenden man so rühmte, sonderlich den Sokratem, und Vertheidigungen dagegen in sich hielten; so gehörten sie nicht in die theologische Bibliothek, und wir haben also auch nichts davon sagen mögen. Freylich ist Herr H. in seinen Vorwürfen zu hart, und wir haben überhaupt gemerkt, daß er etwas zu bitter ist: indem wir auch in der letzten Schrift einige Noten gefunden haben, die gegen ungenannte Personen gerichtet sind, welche etwa nicht gar günstig von seinen Beschuldigungen gegen Sokratem und andere berühmte und für tugendhaft gehaltene Heiden geurtheilt haben mögen, und die sehr beißend sind.

Nach diesen historischen Nachrichten von dem Streite, kömmt der H. V. auf seine Sache: S. 18.

und

und er macht den Anfang damit, daß er eine kurze Geschichte über den Punkt von der Seligkeit der Heiden macht, und zu zeigen sucht, wie der Satz, daß die Heiden, oder die Völker, welche die christliche Religion nicht wissen und haben, von der Seligkeit ausgeschlossen sind, in die Theologie gekommen ist. Die erste Veranlassung dazu findet er in den bürgerlichen Verordnungen, wodurch man die Irrenden aus der Gemeinschaft der Kirche gestoßen, und sie der bürgerlichen Vortheile unfähig erklärte, welche die Glieder derselben genossen: und er meynet, man habe diese Ausschließung hernach auf das andere Leben ausgedehnt. Hier könnte also die h. Schrift mit ihren Aussprüchen über das Schicksal der Heiden in keine Betrachtung. Diesen Ursprung des Satzes hätten wir uns doch nicht träumen lassen. — Die Reformatores der Kirche, Luther und Calvin, fanden S.20. diesen Satz in der Theologie, und behielten ihn bey: und von ihnen ist er in die Lehrbücher der Protestanten gekommen. Man hat ihn auch gegen den Vorwurf zu retten gesucht, (wie schon einige Scholastici gethan hatten) als wenn er mit den Begriffen von Gott stritte. — Hier ist wieder nichts aus der h. Schrift. —

31. Gleichwol ist die Meynung weder allgemein gewesen, noch auf einerley Weise von den Theologen behauptet worden, und es war einer gelinder als der andere. Die Liebhaber der griechischen Philosophie giengen darinnen zu weit.

Hiero-

Hieronymus wollte den tugendhaften Heiden durch eine fidem implicitam, welches der H. Verf. dunkeln Glauben übersetzet, zu Hülfe kommen. Die Schwärmer suchten ihnen, wie noch in den neuern Zeiten, durch Gnadenwirkungen ohne Erkenntniß zu helfen, wie die neuern durch den Christus in uns: (welches eigentlich unter christlichen Worten versteckte Naturalisterey ist) Hiermit war nun nichts ausgerichtet. In den neuern Zeiten gieng man erst in Engelland weiter, bey den sogenannten Latitudinariis. — Cherbury, Puccius u. s. w. sind übergangen, — unter welchen Arthur Bury der beträchtlichste war, von dem der H. V. gelinder urtheilt, als unsere Theologen gethan haben. Er ist aber sonst mit allen angeführten Methoden, wie billig, nicht zufrieden. Er schlägt einen andern Weg ein, um, wie er sagt, das Herz über das Schicksal der Heiden zu mildern Gesinnungen zu erweitern.

Er macht dazu den Anfang durch Beant- S.47.
wortung der beyden Fragen: 1) ist die Ausschließung einer so großen Menge Menschen der Weisheit und Güte Gottes anständig? 2) sind die Gründe, worauf man sie bauet, fest, so fest als man vorgiebt? Auf die erste antwortet er mit Nein: und führet dabey historisch aus, wie man der Schwierigkeit durch verschiedene Sy- 49.
steme, von Augustini Zeiten an, abzuhelfen gesucht hat; welches die Geschichte der Lehre von der Prädestination ist, die mehr zur andern

Frage gehört: ob sie wohl in so fern mit hieher gerechnet werden kann, in wie ferne die, welche die Prädestination im Augustinischen oder Reformirten Sinne nehmen, dieser Schwierigkeit abzuhelfen gesucht haben. Man sieht aber leicht, daß alles, was man für die verneinende Antwort sagen kann, Philosophie ist. An die h. Schrift wird hier noch nicht gedacht.

S. 81. Bey der andern Frage erwarteten wir nun, daß die Stellen der h. Schrift, auf welche man bey dieser Sache rechnet, angeführt, und der Sinn derselben regelmäßig gezeigt würde: denn darauf muß doch alles beruhen. Denn wenn der Satz sicher in der Schrift enthalten ist; so braucht es weiter keines Disputirens für die Christen. Was darinnen Gott klar zugeschrieben wird, das kann mit seiner Güte, Weisheit und Gerechtigkeit nicht streiten, wenn wir es auch nicht einsehen und zeigen können, wie es damit übereinkomme. Aber davon haben wir nichts gefunden. Der H. V. kömmt gleich auf einen von den Punkten, von welchen er in der Vorrede sagt, er habe sie mit in diese Abhandlung gezogen, weil sie mit dem Haupt-Inhalte dieser Schrift in einiger Verbindung stünden: welches in gewissem Verstande richtig ist; aber nicht in so ferne, als die Frage ist, wie Gott mit den Heiden verfahren wolle. Aber mit diesen Punkten beschäftigt man sich in gewissen Gegenden gerne, und möchte sie gerne von der Kanzel und aus den Lehrbüchern verwie-

wiesen sehen. Es sind die Lehrsätze von der Genugthuung J. C. von den sogenannten Gnadenwirkungen und der Erbsünde. — Wir wollen jetzo über diese eingeschaltete Stücke wegspringen, und den Faden der eigentlichen Abhandlung suchen, den Beweis, daß die gewöhnliche Lehre unserer Kirche darüber keinen so sichern Grund habe, als man denke.

Wir suchen nun da die Stellen der h. Schrift und ihre Erklärung: aber wir finden davon nichts. Der H. V. hält es aus dem, was er von den vorigen Punkten, zumal dem letzten, gesagt hat, für ausgemacht, daß des Menschen S. 195
Schicksal nur von seiner eigenen Tugend abhängt, und zwar genau von dem Grade derjenigen, den er nach seinen Fähigkeiten und Umständen hat erreichen können. Wenn also jemand, der nicht zur christlichen Kirche gehört, von der Seligkeit ausgeschlossen wird; so ist das seine eigene Schuld. Er macht aber noch diese Frage: 1) ob in der Religionserkenntniß eines Menschen, welcher der Hülfsmittel des Christenthums beraubt ist, etwas sey, das ihn nothwendig in den Augen Gottes strafbar mache? 2) ob der Mensch außer der Erkenntniß des Evangelii zu dem nöthigen, oder gar zu allem moralischen Guten unfähig sey? Dieses giebt nun wieder ein weites Feld zum Disputiren, indem man die Hauptsache vielmal aus den Augen verlieren kann. Denn da entstehen nun bey der ersten wieder andere Fragen.

 Sind

Sind alle Religionen, außer der geoffenbarten, abgöttisch und polytheistisch? sind alle, die in einem abgöttischen Lande wohnen, Abgötter? und wenn sie es sind, sind sie es nicht aus irrendem Gewissen? Und da kann man gleich bey der ersten, wer weiß wie viel, sagen. Cudworth hat in seinem berühmten System. intell. C. 4. einen Beweis geführt, daß alle heidnische Völker nur einen Gott geglaubt haben, welcher 540 Seiten, einen so großen Theil des Buchs einnimmt, und gemacht hat, daß wir das Buch, das wir in der Mosheimischen Uebersezung begierig lasen, (1733) wegschmissen. Und man sieht auch wohl, daß ihn der H. V. genutzt hat. Er hat doch auch hier beynahe 50 Seiten damit angefüllt. Aber wozu soll das? Da kömmt lauter Philosophie heraus: und der Theologus fragt doch nur, was die Schrift über das Schicksal der Heiden sagt, und wenn man ihm daraus zeigen kann, daß Christus, oder die Apostel, ihnen Hoffnung zur ewigen Seligkeit gegeben haben; so ist er zufrieden. Warum geht man diesen kurzen Weg nicht? Getraut man sich darauf nicht fortzukommen?

S.144 Die andere Frage theilt sich wieder in zwo andere. Ist der Heide zur nöthigen Tugend unfähig? ist er es aus Mangel der nöthigen Erkenntniß? und wenn das ist, kann er nicht andere Arten haben, welche die Tugend befördern? Hier hat nun der H. V. eine lange und gelehr-

gelehrte Abhandlung von den heidnischen Tugenden aus factis und von ihren Tugendsystemen gemacht, welche wohl gelesen zu werden verdient, und darauf auch von dem Tadel gehandelt, den man diesen Tugenden gemacht hat: S.299
als, daß es nur glänzende Laster gewesen, weil sie nicht aus reinen Quellen gekommen wären, aus welchen sie kommen müßten, wenn sie Gott gefallen sollten; und er hoffet, diesen Satz in 333.
eine sehr häßliche Blöße gesetzt zu haben. Er leitet seinen Beweis aus der ersten Quelle der Tugend her, welche er in ihrem richtigen Verhältnisse zur Vollkommenheit der menschlichen Seele findet, welches die Folge aller Tugend ist. Die Abhandlung hierüber, nämlich über dieses Verhältniß, ist sehr gut und lesenswerth. Es ist auch das richtig, was er daraus schließt, daß deswegen eine sonst gute That nicht aufhöre, es zu seyn, weil sie nicht aus eigentlich geistlichen Bewegungsgründen komme. Er verschmäht auch die fleischliche, eigennützige Tugend: aber nicht die, welche aus dem Wohlgefallen an der wahren Ehre, aus der Großmuth, aus den Empfindungen der Menschlichkeit, der Begierde wohlzuthun u. s. w. kömmt: die hält er nicht für glänzende Laster: welches man wohl erkennen muß. Den andern Vorwurf des Augustini hält er 349.
für wichtiger, daß die heidnische Tugend auf mehr als einer Seite sehr mangelhaft, und nicht allen wesentlichen Bestimmungen des

Menschen gemäß gewesen ist. Allein diese Mangelhaftigkeit findet man auch bey der Tugend des Christen.

Wir glauben, man könne dieses alles dem H. V. zugeben, die Tugenden der Heiden für wahre, obgleich unvollkommene Tugenden halten: wir wollen auch hinzusetzen, daß sie Gott gefallen haben: das ist doch alles, was man thun kann: daß er sie auch belohnt hat. Das haben auch große Lehrer der alten Kirche gethan, und wir erinnern uns wohl, daß wir solche Stellen gelesen haben. Man hat wohl gesagt, daß Gott die Römer so groß gemacht habe, um ihre Tugenden zu belohnen. Aber man kann und muß auch dazu setzen, daß sie ihm als Werke ihrer natürlichen Bestimmung gefallen haben, insonderheit, in wie ferne sie auf der Erde in der menschlichen Gesellschaft sich befunden haben. Aber damit ist immer noch nicht ausgemacht, ob sie ihm auch in so weit, ihrer Mangelhaftigkeit ohngeachtet, gefallen haben, daß er ihnen um derselben willen die Seligkeit des andern Lebens geben kann und will. Darüber müssen wir Gottes Erklärung haben: das muß auch aus der Natur der christlichen Religion beurtheilt werden: aber darauf hat sich der H. V. nicht eingelassen, und das ist doch die Hauptsache, darauf sich diejenigen gründen, welche sie den Heiden absprechen, oder doch, sie ihnen zuzusprechen, sich nicht getrauen.

Die

Die Meynung derer, welche sie ihnen ab- S.358
sprechen, ist dem H. V. dadurch noch härter und unerträglicher, daß diese tugendhaften Männer dadurch in ewige Strafen und Qualen kommen sollen. Und dieses führet ihn auf eine Abhandlung über die Ewigkeit der Höllenstrafen: die man hier eben so wenig, als die obigen, von der Genugthuung ꝛc. erwartete. — Der H. E. hält die Meynung davon für falsch, für eine Meynung, welche in der h. Schrift gar keinen Grund habe, mit allen vernünftigen Begriffen von dem Verhalten Gottes in der Regierung streite, und die, wenn sie wirklich in der h. Schrift Grund hätte, der Schriftreligion zu großem Vorwurf gereichen würde. Er unternimmt auch den Beweis davon. Wir wollen uns auf das nicht einlassen, was er gegen die dogmatischen Beweise dafür sagt: das wollen wir bey ihm zu lesen überlassen. Die dogmatischen Beweise der gemeinen Lehrbücher sind nicht oft genau und scharf genung, und bey diesen hat der H. V. zuweilen Recht. — In der h. Schrift hält er für die scheinbarste Stelle, wie es auch wohl die sicherste ist, in welcher die ewige Pein dem ewigen Leben entgegen gesetzt ist, Matth. 25, 46. und also wohl das Wort ewig bey der Pein so genommen werden muß, wie beym Leben. Tillotson, der die Ewigkeit der Höllenstrafen auch nicht erkannte, fand sich hierüber so verlegen, daß er (in der Predigt von der Ewigkeit der

 höllis-

höllischen Quaal) sagte, Gott habe sie nur so gedrohet, ohne entschlossen zu seyn, sie wirklich ewig währen zu lassen. Das war nun, wie H. E. selbst erkennet, schlecht. Was sagt er nun selbst, um den Beweis aus dieser Stelle zu vernichten. Erstlich, sagt er, ist es schon ein Vorurtheil wider die Richtigkeit dieser Erklärung, daß man jetzo, nach der gebesserten Auslegung, dieselbe in andern Stellen nicht mehr, oder doch nicht sicher, findet, wo man sie sonst sicher gefunden zu haben glaubte. Ferner muß Origenes sie auch nicht darinnen gefunden haben: weil er die Ewigkeit der Höllenstrafen geleugnet hat. Dagegen macht sich der H. Verf. den Zweifel, daß er im Commentario über den Matthäum die Stelle nach der gewöhnlichen Art erkläre. Aber er beantwortet ihn so, daß er die Stelle im Origene zweifelhaft macht, und vermuthet, daß sie Rufinus geändert haben möge, der so viele Aenderungen in seinen Schriften vorgenommen habe. — Dieses reicht nicht zu. In jenem Commentario steht keine Erklärung, sondern nur der Text. Man hat dem Origeni die Meynung von der Endlichkeit der Strafen und der Wiederherstellung vorgeworfen, aber aus seinen Büchern de Principiis religionis Christ. Aber was in denselben steht, ist Philosophie über die christliche Religion, in der er nach philosophischer Art Möglichkeiten ausgedacht hat, die er nicht für sicher wahr hielt und ausgab: daher diese Bücher mehrmals

von

von seinen Commentariis, und wenn er als Ausleger redet, abgehen. Aber die Alten, insonderheit die Feinde Origenis, traktirten das Buch als ein ordentliches Compendium der Theologie, und legten ihm alles, was er hypothetisch und als Möglichkeiten gesagt hatte, als seine Lehrsätze zur Last. Es fällt also auch die Vermuthung weg, daß Origenes in der Stelle beym Matthäo an der Richtigkeit des griechischen Textes gezweifelt haben möge. H. E. will auch selbst auf eine solche Vermuthung nicht bauen: aber er meynt, sie sey doch nicht unmöglich. — Aber diese Möglichkeit gilt nichts. Was wird nun eigentlicher Beweis seyn? Ewig kann sehr lang heißen. Gut: aber nicht hier aus der oben angezeigten Ursache. H. E. baut auch selbst nicht viel auf diesen Beweis. Es sollte aber nicht im Anfange gesagt worden seyn, man wolle den Beweis aus dieser Stelle vernichten: denn es ist da kein Schatten von Beweise gegen jenen: und also auch nicht im voraus so hart über die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen geurtheilt seyn. Besser wäre die h. Schrift mit ihrem Zeugnisse, wie bey andern Punkten, mit Stillschweigen übergangen worden; da man nichts bessers sagen konnte. Was sonst noch darüber philosophirt worden, das übergehen wir: denn das gilt nichts gegen die h. Schrift; gestehen aber gerne, daß er in der Beurtheilung einiger dogmatischen Beweise Recht hat. Diese Abhandlung geht bis 434.

 und

und da folgt der Beschluß von der ganzen Abhandlung über die Seligkeit der Heiden.

S. 446. Und nun folget die eigentliche neue Apologie des Sokratis gegen die neuen Vorwürfe. Er hat ihr die Gestalt einer Rede gegeben, welche Sokrates hält; und das giebt der Vorstellung nicht wenig Annehmlichkeit. Es sind ihr aber am Ende noch einige Erläuterungen beygefügt, welche Sokrati in der Rede nicht in den Mund gegeben werden konnten: am ausführlichsten ist die, welche den Vorwurf der Sodomie betrifft.

Wir haben oben die Stellen von der Genugthuung J. C. für die Sünden der Menschen, den Wirkungen des heil. Geistes in den Menschen und der Erbsünde überhüpft. Wir können uns auch hier nicht darauf einlassen: denn wir würden sehr weitläuftig werden. Im übrigen hoffen wir, daß sich nachdenkende Leser dadurch nicht werden irre machen lassen. Was der H. V. dagegen sagt, ist nicht ohne Scharfsinn: aber es ist nur philosophirt. Und es sind auch an verschiedenen Schwierigkeiten die schlechten Arten der Beweise, sonderlich der dogmatischen, schuld. In der h. Schrift finden wir, für unsere Person, z. E. die Genugthuung Jesu für die Sünden der Menschen, so klar, als die Auferstehung der Todten und ein anderes Leben nach dem gegenwärtigen, und wir getrauen sie uns, exegetisch, so klar zu beweisen, daß wir jedem Troß bieten wollten, unsern

unsern Beweis grammatisch zu widerlegen. — Wir wissen auch kein Stück von der ganzen socinischen Lehre, darinnen sie uns so stumpf vorkommen, als in diesem.

V.

Storia delle *Vite de' Pontefici* di *Bartolommeo Platina* e d'altri Autori, dal Salvator nostro Gesu' Christo fino a Clemente XIII. Editione novissima, corretta, ampliata di copiosissime note, Indici, e Cronologia e adornata de' Ritratti de' Pontefici Tomo I. Venezia 1760. Tomo II. 1761. Tom. III. 1763. T. IV. 1765. 4.

Ein gewisser Ruf von diesem Werke hat uns sehr begierig gemacht, es zu sehen: ob wir wohl sonst nach Schriften von der Kirchen, und sonderlich der päbstischen Geschichte, aus Italien, so sehr begierig nicht sind, und uns auch davon nicht gar viel versprechen. Die Ursache davon dürfen wir nicht sagen. Endlich ist es in unsere Hände gekommen, und wir haben uns entschlossen, unsern Lesern davon eine kurze Nachricht zu geben, nach der sie sich entschließen können, ob sie sich eine so kostbare Historie von den Päbsten anschaffen wollen oder nicht.

Der eigentliche Herausgeber des Werks hat sich nicht genannt. Unter der Zueignungsschrift an den H. Lanetti stehen die Buchstaben D. G. P. Die-

AR 796 1/28 ALEXANDER ALTMANN COLLECTION UNDATED

PHOTOCOPIES [illegible] (IN FRENCH)

ORIGINAL BOOK FROM 1884

39537,3
37536.34

JAN 21 1864

Oeuvres de Voltaire
(M. Beuchot)
Tome XXXVIII
Mélanges - Tome II
Paris
MDCCCXXX

PRÉFACE

DU NOUVEL ÉDITEUR

POUR LES *ÉLÉMENTS DE LA PHILOSOPHIE DE NEWTON*.

La première publication des *Éléments de la philosophie de Newton* remonte au mois d'avril 1738; et l'on voit par la correspondance de Voltaire que ce fut à l'insu de l'auteur[1]. Ce fut quelques mois plus tard que parut la réimpression faite sous les yeux de l'auteur. Mais ce qui fut publié alors n'était qu'une partie de l'ouvrage tel qu'il est aujourd'hui. D'autres parties ne parurent qu'en 1740 et 1741. Il serait donc impossible de ranger rigoureusement cet ouvrage à son ordre chronologique, ou du moins l'on peut choisir. En le plaçant en avril ou juillet 1738, il m'aurait fallu ou donner une grosseur démesurée au tome XXXVII, ou scinder l'ouvrage, c'est-à-dire en reporter une partie dans le tome XXXVIII. J'ai cru voir moins d'inconvénients à ne l'imprimer qu'après tous les autres ouvrages de 1738.

Voltaire, réfugié en Hollande en 1736, y remit au libraire Ledet les premiers chapitres des *Éléments de la philosophie de Newton*. Il partit de Hollande sans avoir donné la fin du manuscrit. Le libraire fit achever l'ouvrage par un mathématicien du pays, et mit en vente le volume contenant vingt-cinq chapitres, après avoir

[1] Voyez aussi, tome XXXVII, page 397, les *Éclaircissements*; et page 569, le *Mémoire* envoyé au *Journal des savants*.

ajouté au titre donné par Voltaire ces mots : *Mis à la portée de tout le monde*, qui donnèrent lieu à une mauvaise plaisanterie. On disait qu'il y avait dans le titre une faute d'impression, et qu'il fallait lire : *Mis à la porte de tout le monde*[2].

Voltaire réclama par des *Éclaircissements*[3] qu'il envoya à divers journaux, et résolut de faire imprimer son livre en France. Mais il fallait alors pour cela une permission qu'on appelait privilége. L'auteur voulait ajouter une première partie contenant la *Métaphysique*. Ce fut principalement à cause de ce morceau que le chancelier Daguesseau refusa le privilége. Il accorda toutefois une *permission tacite* pour ce qui avait été imprimé en Hollande, c'est-à-dire, de le réimprimer en France, mais sous le nom d'un pays étranger : Voltaire mit en tête les *Éclaircissements* dont j'ai déja parlé, et ajouta un chapitre XXVI sur le flux et le reflux[4].

Les libraires de Hollande firent réimprimer ces additions, pour les joindre aux exemplaires qui leur restaient.

Le mathématicien hollandais fit insérer dans les *Mémoires historiques*, du mois de juillet 1738, un morceau qu'il intitula : *La vérité découverte*, et auquel répond la lettre du 30 août 1738, dans la correspondance de Voltaire.

Le P. Regnault, jésuite, est auteur de la *Lettre* (anonyme) *d'un physicien sur la philosophie de Newton mise à la portée de tout le monde*, 1738, in-12 de 46 pages.

[2] C'est madame Du Châtelet qui, dans sa lettre à Maupertuis du 9 mai 1738, accuse le libraire hollandais d'avoir fait des additions au titre. Mais il est bon de remarquer que dans sa lettre à D'Argens, du 19 novembre 1736, Voltaire dit, à-propos de la *Philosophie de Newton*, l'avoir *mise à portée du public*.

[3] Voyez tome XXXVII, page 397.

[4] Le volume porte pour adresse : *A Londres*.

L'auteur resté inconnu des *Réflexions sur la philosophie de Newton*, etc., 1738, in-12 de 82 pages, répond à la critique du P. Regnault, mais sur d'autres points combat l'opinion de Voltaire.

Jean Banières publia *Examen et réfutation des Éléments de la philosophie de Newton*, 1739, gros volume in-8°, qui donna naissance à l'écrit de Leratz de Lanthenée ayant pour titre : *Examen et réfutation de quelques opinions sur les causes de la réflexion et de la réfraction de la lumière répandues dans l'ouvrage de M. Banières*, in-8° de 50 pages.

Quelques autres personnes s'escrimèrent dans les journaux, et Voltaire publia une *Réponse aux objections principales*, etc., qu'on trouvera à sa date (1739) dans le présent volume.

L'année suivante Voltaire fit imprimer en Hollande la *Métaphysique de Newton*, dont L. M. Kahle fit une critique, en allemand. Voyez ci-après (année 1744) l'opuscule intitulé : *Courte réponse aux longs discours d'un docteur allemand*.

En 1741, Voltaire donna en France, mais sous l'adresse de Londres, une édition entièrement refondue des *Éléments de la philosophie de Newton*. Il les avait divisés en trois parties : la première comprenant la *Métaphysique* (publiée en 1740) ; les seconde et troisième se composant (en 14 et 16 chapitres) de ce qui formait tout l'ouvrage en 1738, c'est-à-dire, de la physique. Les chapitres du mathématicien hollandais avaient été remplacés par des morceaux de Voltaire.

Voltaire, en 1748, revit encore son ouvrage pour en former le tome VI de l'édition de ses *Œuvres* qui parut

à Dresde chez Conrad Walther. Il avait, dans la seconde partie, retranché le chapitre XIV; dans la troisième, les chapitres X et XI. J'ai conservé ces trois chapitres en notes ou variantes.

Les suppressions ne furent pas moins considérables, lorsqu'en 1756 Voltaire revit encore son livre pour la *première édition* que les frères Cramer publièrent de la *Collection* de ses *Œuvres*. Cette édition fut augmentée, dans la première partie, du chapitre intitulé : *Doutes sur la liberté qu'on nomme d'indifférence*. Mais on n'y trouve plus les chapitres XII, XIII et XIV de la troisième partie, ce qui rend incomplète la théorie du système planétaire.

M. Lacroix, membre de l'Institut, aux lumières de qui j'ai eu recours, pense que les chapitres supprimés contenant quelques erreurs assez graves (j'en ai signalé deux dans le chapitre XII), et beaucoup de nombres que les découvertes des astronomes et des géomètres avaient considérablement changés, l'auteur aima mieux ôter ces chapitres que de les corriger ou les refaire. Les travaux d'Euler, d'Alembert et Clairaut ayant déjà perfectionné la théorie de Newton et répandu sa philosophie, Voltaire ne dut plus mettre le même intérêt à des détails arides, devenus tout-à-fait étrangers à ses habitudes; et il semble l'indiquer assez nettement dans ce passage qui remplaça, en 1756, les chapitres supprimés :

« On ne poussera pas ici plus loin les recherches sur « la gravitation. Cette doctrine était encore toute nou- « velle quand l'auteur l'exposa en 1736. Elle ne l'est plus, « il faut se conformer au temps. Plus les hommes sont « devenus éclairés, moins il faut écrire. »

J'ai cru nécessaire de rapporter ce passage, que j'ai cependant conservé en variantes dans ma note à la fin du chapitre XI de la troisième partie.

A l'exemple de quelques éditeurs récents[5], j'ai toutefois reproduit les trois chapitres supprimés en 1756. Mon travail diffère du leur principalement en ce qu'au lieu d'amalgamer les chapitres des diverses éditions, je m'en suis tenu pour le texte uniquement à l'édition de 1748. C'est en notes ou variantes que j'ai donné ce qui appartient aux éditions de 1738, 1741, et 1756. Les chapitres de 1741, mis en variantes à la fin du chapitre IX de la troisième partie, n'avaient été recueillis par aucun éditeur.

BEUCHOT.

Paris, 9 janvier 1830.

[5] L'édition de M. A.-A. Renouard est la première qui, en 1819, redonne ces chapitres.

ques parties improprement dites de l'espace par le moyen des corps étendus que nous touchons; nous mesurons des parties improprement dites de la durée par le moyen des mouvements que nous apercevons.

On n'entre point ici dans le détail des preuves physiques réservées pour d'autres chapitres; il suffit de remarquer qu'en tout ce qui regarde l'espace, la durée, les bornes du monde, Newton suivait les anciennes opinions de Démocrite, d'Épicure, et d'une foule de philosophes rectifiés par notre célèbre Gassendi. Newton a dit plusieurs fois à quelques Français qui vivent encore, qu'il regardait Gassendi comme un esprit très juste et très sage, et qu'il fesait gloire d'être entièrement de son avis dans toutes les choses dont on vient de parler.

CHAPITRE III.

De la liberté dans Dieu, et du grand principe de la raison suffisante. — Principes de Leibnitz, poussés peut-être trop loin. Ses raisonnements séduisants. Réponse. Nouvelles instances contre le principe des indiscernables.

Newton soutenait que Dieu, infiniment libre comme infiniment puissant, a fait beaucoup de choses, qui n'ont d'autre raison de leur existence que sa seule volonté.

Cf. Leibnitz

Par exemple, que les planètes se meuvent d'occident en orient, plutôt qu'autrement; qu'il y ait un tel nombre d'animaux, d'étoiles, de mondes, plutôt qu'un autre; que l'univers fini soit dans un tel ou

tel point de l'espace, etc., la volonté de l'Être suprême en est la seule raison.

Le célèbre Leibnitz prétendait le contraire, et se fondait sur un ancien axiome employé autrefois par Archimède: *Rien ne se fait sans cause ou sans raison suffisante*, disait-il, et Dieu a fait en tout le meilleur, parceque s'il ne l'avait pas fait comme meilleur, il n'eût pas eu raison de le faire. Mais il n'y a point de meilleur dans les choses indifférentes, disaient les newtoniens; mais il n'y a point de choses indifférentes, répondent les leibnitiens. Votre idée mène à la fatalité absolue, disait Clarke; vous faites de Dieu un être qui agit par nécessité, et par conséquent un être purement passif : ce n'est plus Dieu. Votre Dieu, répondait Leibnitz, est un ouvrier capricieux, qui se détermine sans raison suffisante. La volonté de Dieu est la raison, répondait l'Anglais. Leibnitz insistait, et fesait des attaques très fortes en cette manière.

Leibnitz

Nous ne connaissons point deux corps entièrement semblables dans la nature, et il ne peut en être; car s'ils étaient semblables, premièrement cela marquerait dans Dieu tout puissant et tout fécond, un manque de fécondité et de puissance. En second lieu, il n'y aurait nulle raison pourquoi l'un serait à cette place plutôt que l'autre.

Clarke

Les newtoniens répondaient :

Premièrement, il est faux que plusieurs êtres semblables marquent de la stérilité dans la puissance du Créateur; car si les éléments des choses doivent être absolument semblables pour produire des effets semblables; si, par exemple, les éléments des rayons éter-

nellement rouges de la lumière doivent être les mêmes pour donner ces rayons rouges; si les éléments de l'eau doivent être les mêmes pour former l'eau; cette parfaite ressemblance, cette identité, loin de déroger à la grandeur de Dieu, m'est un des plus beaux témoignages de sa puissance et de sa sagesse.

Si j'osais ici ajouter quelque chose aux arguments d'un Clarke et d'un Newton, et prendre la liberté de disputer contre un Leibnitz, je dirais qu'il n'y a qu'un Être infiniment puissant qui puisse faire des choses parfaitement semblables. Quelque peine que prenne un homme à faire de tels ouvrages, il ne pourra jamais y parvenir, parceque sa vue ne sera jamais assez fine pour discerner les inégalités des deux corps; il faut donc voir jusque dans l'infinie petitesse pour faire toutes les parties d'un corps semblable à celles d'un autre. C'est donc le partage unique de l'Être infini.

Secondement, peuvent dire encore les newtoniens, nous combattons Leibnitz par ses propres armes. Si les éléments des choses sont tous différents, si les premières parties d'un rayon rouge ne sont pas entièrement semblables, il n'y a plus alors de raison suffisante pourquoi des parties différentes donnent toujours une couleur invariable.

En troisième lieu, pourraient dire les newtoniens, si vous demandez la raison suffisante pourquoi cet atome, A, est dans un lieu, et cet atome, B, entièrement semblable, est dans un autre lieu, la raison en est dans le mouvement qui les pousse; et si vous

demandez quelle est la raison de ce mouvement, ou bien vous êtes forcé de dire que ce mouvement est nécessaire, ou vous devez avouer que Dieu l'a commencé; si vous demandez enfin pourquoi Dieu l'a commencé, quelle autre raison suffisante en pouvez-vous trouver, sinon qu'il fallait que Dieu ordonnât ce mouvement, pour exécuter les ouvrages qu'avait projetés sa sagesse? Mais pourquoi ce mouvement à droite plutôt qu'à gauche, vers l'occident plutôt que vers l'orient, en ce point de la durée plutôt qu'en un autre point? Ne faut-il pas alors recourir à la volonté d'indifférence dans le Créateur? C'est ce qu'on laisse à examiner à tout lecteur impartial.

CHAPITRE IV.

De la liberté dans l'homme. — Excellent ouvrage contre la liberté; si bon, que le docteur Clarke y répondit par des injures. Liberté d'indifférence. Liberté de spontanéité. Privation de liberté, chose très commune. Objections puissantes contre la liberté.

Selon Newton et Clarke, l'Être infiniment libre a communiqué à l'homme sa créature une portion limitée de cette liberté : et on n'entend pas ici par liberté la simple puissance d'appliquer sa pensée à tel ou tel objet, et de commencer le mouvement; on n'entend pas seulement la faculté de vouloir, mais celle de vouloir très librement avec une volonté pleine et efficace, et de vouloir même quelquefois sans autre raison que sa volonté. Il n'y a aucun homme sur la