



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Lessings sämtliche Werke

in 20 Bänden

Rezensionen [u.a.]

Lessing, Gotthold Ephraim

Stuttgart, [1885?]

Philosophischer Nachlaß.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-65899](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-65899)

Philosophischer Nachlaß.

Ueber die Elpistiker.

Ornari res ipsa nequit, contenta doceri.
Horat.

1755.

Abriss der Abhandlung von den Elpistikern.

Plutarch ist der einzige Währmann dieser Anekdote, die man sich lange Zeit bloß zu wissen begnügt, bis endlich ihre Mutmaßungen darüber geäußert a) Heumann, b) Brucker, c) Föcher, einiger geringern Lichter nicht zu gedenken.

I. Antithesis.

1. Wider Heumann, daß die Elpistiker keine Christen gewesen.
 - a) Bruckers Gründe, aus dem Namen der Philosophen, der ihnen vom Plutarch beigelegt wird.
Unzulänglichkeit dieses Grundes.
 - b) Meine Gedanken.
 - a) Die Hoffnung des zukünftigen Lebens war kein unterscheidendes Kennzeichen des Christentums.
 - 1) Ohne diese Hoffnung kann keine Religion gedacht werden. Warburton würde hinzusetzen: Ohne diese Hoffnung kann nicht einmal ein Staat menschlicher Einrichtung bestehen.
 - 2) Außer daß diese Hoffnung in der gemeinen Religion der Heiden nicht fehlen konnte, war sie das Hauptwerk ihrer geheimen. Alle ihre Mysterien liefen auf sie hinaus. (S. Diog. Laërt., lib. VI. p. m. 319. Die Antwort des Antisthenes conf. in vita Diogenis, p. m. 334.)
 - 3) Hätte sie aber auch schon der heidnischen Religion gemangelt, so war sie doch in den Schulen der Philosophen viel zu bekannt und angenommen, als daß sie den Heiden an den Christen etwas Unerhörtes oder Lächerliches hätte sein können.

b) Will man aber unter dieser Hoffnung gar ungezweifelte Gewißheit verstehn, in der nur ein Christ von seiner künftigen Seligkeit sein kann, so sage ich, daß diese unter die geheimen Lehren des Christentums gehörte und aus diesem Grunde der Anlaß zu einer allgemeinen Benennung der Christen unmöglich sein konnte.

2. Wider Bruckern, daß die Epistiker nicht die Stoiker sein können. Denn

1) die Stoiker waren nicht die einzigen Philosophen, welche die Hoffnung eines künftigen Lebens annahmen. Dieses bekennet Brucker selbst; aber er sagt, sie wären diejenigen, welche das meiste Gerede davon machten.

2) Doch auch das waren sie nicht, und bloße Stellen aus dem Seneca können dieses nicht beweisen. Die übrigen Stoiker alle reden weit seltner davon, und Epiktet zum Exempel fast gar nicht. S. Lipsii *Physiol. Stoicorum*, lib. III. p. 170. Auch Antoninus redet niemals anders als zweifelhaft davon. Siehe lib. IV. p. 107, wo Gatafer auch den Wankelmuth des Seneca hierin zeigt und sehr richtig anmerkt, daß alle die Stellen, wo Seneca positiv davon redet, nicht aus seiner Ueberzeugung, sondern aus den veranlassenden Umständen zu beurtheilen. *Conf. Anton.*, lib. XII. p. 350.

3) Es hätte aus ihrem Systeme selbst bewiesen werden können, nach welchem aber die Hoffnung jenes Lebens einen sehr zweideutigen Anblick erhält. Denn sie glaubten, daß die Seele von langer Dauer, unsterblich aber darum nicht sei. S. Lips., l. c. Sie werde mit der Welt untergehn, und ob sie schon nach dieser allgemeinen Verbrennung wieder hergestellt werden würde, so würde es dennoch geschehen, ohne sich ihres vorigen Zustandes zu erinnern. „*Veniet iterum qui vos in lucem reponat dies, quem multi recusarent nisi oblitos reduceret.*“ *Epist.* 36. Welche Unsterblichkeit!

4) Und wenn auch diese Hoffnung nach dem stoischen System so zweideutig nicht wäre, so würde sie doch schon als Hoffnung mit der Apathie der Stoiker streiten.

5) Ja, ihr nachzuhangen, würde auch aus dem Grunde keinem stoischen Weisen geziemet haben, da sie doch immer noch keine apodiktische Wahrheit ist, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit, eine Vermutung, von welcher der stoische Weise seinen Beifall zurückhalten mußte. S. Lipsii *Manuduct.*, p. 161.

Und aus diesem Gesichtspunkte muß die Ungewißheit betrachtet werden, mit welcher sich Seneca darüber ausdrückt. Er glaubte weder das eine noch das andere, weil keines Gewißheit, beides nur Vermutung war. Aber er hält sich auf beides gefaßt: es sei, daß die Seele untergeht, es sei, daß sie fortbauert; und wo er sich für das erste mehr als für das andere erklärt, als *Epist.* 54, da ist er so wenig mit sich in

Widerspruch, wie Brucker glaubt, oder spricht seine wahren Gefinnungen vor Angst über den annahenden Tod, wie Gataker meint (p. 108), aufrichtiger; daß er alsdann nur kleinmütiger würde gesprochen haben, wenn er in dem Tone jener Trostschriften geblieben wäre, und daß er eben hier der Stoiker in seiner Größe ist, wenn er zeigt, daß er auch auf das Allerschlimmste, auf den gänzlichen Untergang, gefaßt sei.

Dieses mußten die Epikurer wissen und konnten daher den Stoikern aus diesem anscheinenden Widerspruche keinen Vorwurf machen. Wie konnten sie, wie durften sie hiernächst den Skeptikern etwas Lächerliches anheften, welches auf die herrschende Religion zurückgefallen wäre?

3. Wider Heumann und Bruckern zugleich.

Beide nehmen ohne Grund an, daß die Hoffnung des künftigen Lebens darunter zu verstehen sei. Es erhellt aber aus dem Zusammenhange und aus dem *συνεπιχωρητικόν τοῦ βίου* allzu deutlich, daß bloß die Hoffnung dieses Lebens gemeint sei. Denn jene ist vielmehr eine Zerstörerin dieses Lebens, welches gezeigt wird

a) an den ersten Christen, deren Verachtung des Todes aus jener Hoffnung vornehmlich entsprang. Sie ließ nicht allein die wahren Bekenner, wenn der Heide ihre Gewissensfreiheit kränken und sie zur Verleugnung der erkannten Wahrheit zwingen wollte, alle Märtern dulden und verachten, sondern sie war es auch, welche so viel falsche Märtyrer machte, die für nichts besser als für Selbstmörder zu halten sind. Und die Heiden selbst schrieben diese Bereitwilligkeit zu dem schmerzlichsten Tode nicht bloß dem Ehrgeize zu, so wie Asklepiades bei dem Prudentius in Romano s. Hymno *περὶ σταφ.* XIV: „Populare quidam sub colore gloriae illiterata credidit frequentia, ut se per aevum consecrandos autument.“ welches auch die Meinung des Julianus war (v. Greg. Nazianzeni *invect.* I. in Jul., apud Kortholtum, p. 175), auch nicht bloß einer ansteckenden und zur Gewohnheit gewordenen Raserei, wie Arrianus *Ad Epict.*, lib. IV. cap. 7, nicht einer bloßen Halsstarrigkeit, wie Antoninus*), sondern vornehmlich der

*) Lib. XI. §. 3. p. m. 319. Wenn anders „*παρὰταξις*“ daselbst, woran ich aber zweifle, „Halsstarrigkeit“ bedeutet. Denn es kann gar wohl seine gewöhnliche Bedeutung behalten und durch „*vitae institutum*“ erklärt werden, so daß es so viel als das „*ὄπο ἐθους*“ beim Arrian bedeutet. Denn wirklich war es auch der Vorwurf der Heiden, daß sich die Christen durch ihre strenge Lebensart zu dieser Verachtung des Todes angewöhnten. *Tertull. De spectaculis*, c. 1.: „Sunt qui existiment, Christianos expeditum morti genus ad hanc obstinationem abdicacione voluptatum erudiri“ etc. Am besten würde „*ταξις*“ durch „*disciplina*“ zu übersetzen sein, welches Tertullian selbst in dem folgenden braucht. Oder es sind überhaupt ihre kirchlichen „*διατάγματα*“ oder „*διατάξεις*“ darunter zu

Hoffnung eines ewigen und bessern Lebens, v. Lucianus in Peregrino, Tom. III. p. 337; Euseb. lib. V. cap. 1, wo das Nämliche von der Hoffnung, besonders der Auferstehung der Körper, gesagt wird.

- b) An den Philosophen. 1) Das Exempel des Kleombrotus beim Kallimachus, 2) das Exempel des Hegesias und die Stellen im Somnio Scipionis, und Senec. Epist. 102. Und wie natürlich diese Art zu denken sei, erkennet man aus der oben angeführten Antwort des Antisthenes.
- c) An ganzen Völkern, worunter die alten Deutschen vornehmlich gehören. Siehe die Stelle des Appianus in Lipsii Physiol. Stoic., p. 173.
4. Wider Jöchern, daß die Elpistiker nicht die Cyniker sein können. Die einzige Sentenz des Diogenes beweiset nichts. Was er darin von der Hoffnung sagt, kann jeder Weltweise sagen. Wäre sie aber eine besondere Stütze der cynischen praktischen Weltweisheit gewesen, so hätte dieses aus ihrem System selbst gezeigt werden müssen. Nun aber kann gerade das Gegentheil daraus gezeigt werden. Beweis
- a) aus den Lehrsätzen der Stoiker, welche die Cyniker durchaus annahmen. Denn die Cyniker waren nur eine Art von Stoikern.
- b) Aus der ganzen Schilderung des Cynikers beim Arrianus, lib. III. cap. 5.

II. Uebergang zu meiner Erklärung.

Ehe ich diese vortrage, wird es dienlich sein

- 1) Derjenigen zu gedenken, die sich für eine der angeführten Meinungen erklären, und besonders für die Jöcherische.

a) Leuschner.

1. Die von ihm gehäuften Stellen des N. T., wo der Hoffnung gedacht wird, beweisen nichts. Die damalige Fortpflanzung der christlichen Religion war ganz anders als die ersten Predigten derselben, wie wir schon oben gesehn.
2. Er hätte die Heumannische Meinung auf die bloße Auferstehung der Leiber einschließen sollen. Aber auch das hat er unterlassen und überhaupt nichts hinzugefügt, wodurch die Heumannische Meinung wahrscheinlicher würde.

NB. Was er von der Wahrscheinlichkeit sagt, daß es zu vermuten, Paulus werde sich näher um die Christen bekümmert haben, ist schimärisch. Bei dieser Gelegenheit

- 1) von dem Vorgeben des Theodor Viktor, welcher den

verstehen, vermöge welcher die Verleugnung des Namens Christi und die Weigerung, innetwegen sich allen Verfolgungen und dem Tode selbst auszusetzen, für das größtlichste, abscheulichste, unverzeihlichste Verbrechen erklärt wird. S. *Const. Apost.*, lib. V. c. 4.

- Plutarch mit einem viel spätern dieses Namens, den Origenes zum Christentum bekehrte, vermengt. Conf.
- 2) Die gute Meinung des Franc. Balduinus (Comment. ad Edicta principum Roman. de Christo), welcher schreibt: „*Scripsit eo tempore Plutarchus librum περὶ δαισδαμονίας*; impietatem et superstitionem recte notat. Sed religionem quam in medio collocat, non videt. Fortasse ad Christianos accessisset, sed principem suum Trajanum reformidat.“
- 3) Die Mosheimische Anmerkung von dem Gebrauche des Wortes „*δαίμων*“ beim Plutarch. Sie ist falsch, weil dieses daselbst von einem weit ältern Weisen gebraucht wird; weil die Anmerkung, die Thales in dem folgenden darüber macht, damit streitet. Siehe Warburtons „*Göttliche Sendung Moses*“, 1. B. S. 179—223.
- 4) Von den Wissenschaften und den Gesinnungen gegen das Christentum überhaupt zu urteilen.
- a) Ein Mann, der so unrichtige Begriffe von der jüdischen Religion hat, konnte unmöglich richtige von der christlichen haben, die sich auf jene gründet; v. Sympos., lib. IV. quaest. 5. Es ist indes doch merkwürdig, daß dieses Buch just da verstümmelt ist, wo man das Beste von dem Gotte der Juden zu erfahren vermuten mußte; denn die 6. Frage sollte handeln: „*quis apud Judaeos deus*“. Weil man Dinge darin gefunden, welche den ersten Christen nicht anstanden.
- b) Ein Mann, der sich wider alle barbarische Gottesdienste und Gebräuche, das ist, wider alle ausländische erklärt; der in der Religion auf nichts mehr dringt, als „*το θειον και πατριον αξιωμα της εδσεβιας*“ beizubehalten (siehe sein Buch „*περὶ δαισδαμονίας*“, edit. Henr. Steph., pag. 288): ist es wahrscheinlich, daß der von der christlichen anders sollte gedacht und nur die christliche heimlich seiner heidnischen sollte vorgezogen haben?
- c) Ein Mann, der alles für Aberglauben hält, was uns die Gottheit als einen Richter, als einen Rächer, als etwas anders als das allermenschenfreundlichste Wesen betrachten läßt (l. c.), mußte der auch nicht die christliche Religion zu dem Aberglauben zählen, sie, die einen Gott predigt, der seinen eignen Sohn hinrichten lassen, um seiner Gerechtigkeit genug zu thun? Man verjuche es, ob die christliche Religion in die Mitte der Plutarchischen Dngötterei und Daisidaimonie paßt, und ich will es sodann glauben, daß er von der christlichen ein heimlicher Anhänger gewesen.
- 5) Von dem Zeugnisse des Julians in Misopog., pag. 58 der französischen Uebersetzung.

- b) Stiebriz.
- 2) Zu zeigen, welche Wendung man der Heumannischen Meinung, noch außer ihrer bloßen Einschränkung auf die Auferstehung der Leiber, geben könne, um sie soutenable zu machen.
1. Auf das Vorurteil der alten Christen, daß Christus nochmals im Fleische erscheinen werde. Conf. Origenes d. Uebersetzung p. 351; Lucianus in Philopatris.
 2. Auf einige Ketzer, die ihren Anhängern ein wirkliches ewiges Leben auf dieser Welt versprachen, als den Menander und seinen Anhang. Euseb. Hist. Eccl., lib. III. c. 26, oder auf den Cerinthus und dessen Lehre vom tausendjährigen Reiche.
- 3) Zu zeigen, auf welche Religion oder philosophische Sekte man sonst die Elpistiker deuten könne.
1. Der Stiebrizische Einfall von den Juden.
 - a) Die von ihm angeführte Stelle des Augustinus würde wenig sagen.
 - b) Aber die Beschaffenheit der jüdischen Religion selbst, die ihre Hoffnung auf kein künftiges Leben, sondern auf Glückseligkeit dieses Lebens gründet, auf die Ankunft eines irdischen Messias.
 - c) Und viele Stellen aus dem Philo würden diesen Einfall ziemlich wahrscheinlich machen können.
 - d) Ja, man würde vielleicht seine Therapie dazu brauchen können.
 - e) Wenn diese Vermutung sich nur sonst mit der Zeit des Plutarch und andern Umständen reimen wollte.
 - f) Betrachtungen über die Hoffnungen der Juden überhaupt. Ob es wahrscheinlich, daß sie durch sie (nämlich die Hoffnung) wieder die Oberhand gewinnen werden.
 2. Die Pythagoriker. Nach Veranlassung der Stelle des Clemens Alexandrinus, wo die Hoffnung ausdrücklich zu dem letzten Zwecke ihrer Philosophie gemacht wird.
 3. Die Skeptiker, deren Erwartung, daß gewisse Erscheinungen, so wie sie ein- und mehrmal auf einander gefolgt, auch wiederum auf einander folgen werden, in weitläufigem Verstande gar wohl Hoffnung genannt werden könnte.
 4. Vornehmlich die Epikureer, welches sich aus den zwei Hauptlehren ihres Systems zeigen läßt.
 - a) Aus der Leugnung einer göttlichen Vorsicht. Da sie sich auf diese nicht verlassen konnten, was konnte sie anders im Unglücke aufrecht erhalten als die Hoffnung, daß der Zufall vielleicht noch ein gutes Glück für sie im Vorrat habe.
 - b) Aus ihrer Geringschätzung des Todes, an den sie so wenig als möglich zu denken sich bemühten. Die merkwürdige Stelle in dem „Prometheus“ des Aeschylus, und was der Scholiast darüber anmerkt.

4) Verwerfung aller dieser Vermutungen, so wahrscheinlich auch die eine oder die andere gemacht werden könnte.

III. Theseis. Meine Meinung, daß die Epistiker Pseudomanten gewesen, die sich den Namen der Philosophen angemacht. Diese Meinung will ich in der Ordnung vortragen, so wie ich selbst nach und nach darauf gekommen bin.

1. Es ist aus dem Vorigen klar, daß die Epistiker keine von den bekannten Sekten sein können.
2. Sollen sie aber dessen ungeachtet Philosophen sein, so müssen sie eine eigne Sekte, die ihre eigne besondere Lehrlätze gehabt, ausgemacht haben.

Unwahrscheinlichkeit dieser Vermutung aus dem Still-schweigen aller Skribenten und besonders des Diogenes Laërtius.

Einwurf, den man wider das Still-schweigen des Diogenes daher nehmen können, daß er mehrerer Sekten gar nicht gedacht, z. E. der Sertiner.

Beantwortung dieses Einwurfes. Die Sertiner waren eine bloß römische, die außer Rom vielleicht wenig oder gar nicht bekannt war. Zudem macht sie Seneca vielleicht nur zu einer bloßen Sekte; denn sie selbst gaben sich für Pythagoreer aus.

Was das Still-schweigen des Diogenes von noch größerem Gewichte macht, ist dieses, daß man zeigen kann, daß Diogenes den Plutarch gelesen. Er citiert ihn zu verschiedenen Malen; die Epistiker, wenn sie Philosophen gewesen wären, würden ihm also nicht unbekannt gewesen sein.

3. Was können sie also gewesen sein als Leute, die sich den Namen der Philosophen anmaßen. Hierin bestärken mich die Worte des Plutarchs selbst, in welchen ich glaube, daß man das „προσαγορευω“ nicht in seiner völligen Stärke verstanden hat.

Denn „ἀγορευειν, προσαγορευειν“ heißt nicht bloß „nennen“, sondern aus Höflichkeit nennen, eingeführterweise nennen, fälschlich nennen.

- 1) Siehe die Stelle in dem Kühnschen Indice zu dem Melian unter „προσαγορευω“.
- 2) Eine Parallelstelle beim Origenes, lib. V. contra Celsum, §. 61 p. m. 624, obschon daselbst „ἀναγορευω“ steht.
4. Waren es also Leute, welche sich den Namen der Philosophen nur anmaßen, so ist die Frage: Was waren sie eigentlich? Beweis, daß die Wahrsager und Pseudomanten sich den Namen der Philosophen angemacht.
 - a) Aus dem ausdrücklichen Zeugnisse des Philostratus vom Nero.

- b) Aus den damaligen Verfolgungen der Philosophen.
5. Zugegeben, daß sich die Pseudomanten Philosophen genennet; aber warum elpistische Philosophen?
Weil die Hoffnung und der allen Menschen natürliche Gang zu derselben der ganze Grund ist, auf welchem ihre Künste beruhen.
Erläuterungen dieses Satzes aus dem Leben des Pseudomanten Alexanders, wie ihn Lucian selbst vorträgt.
6. Aber vielleicht ist dieses ein bloßer Einfall des Lucians. Man müßte zeigen, daß diese Pseudomanten wirklich selbst die Hoffnung außerordentlich erhoben, um dadurch ihren Künsten den Eingang in die Herzen offen zu halten.
Die merkwürdige Stelle aus dem Dio Chrysostomus.
7. Einwurf, welcher daher genommen, daß sich die Wahrsagerei nicht auf die bloße Hoffnung, sondern eben so wohl auf die Furcht stütze.
Beantwortung desselben: „ἐλπίς“ bedeutet beides und heißt überhaupt bloß „die Erwartung des Zukünftigen“.
Zu zeigen, in wie weit auch die Furcht „συνεχτικωτάτου του βίου“ sei.
8. Endlich die Stelle des Aristoteles; die Wahrsagung hieß wirklich bei den Griechen die Elpistik. Will man also noch zweifeln, was Elpistiker waren?

Die Abhandlung selbst.

Plutarch gedenket im Vorbeigehn gewisser Philosophen, die man von dem griechischen Namen der Hoffnung Elpistiker genennt habe, weil sie die Hoffnung für das festeste Band des menschlichen Lebens und dieses ohne jene für durchaus unerträglich erklärt hätten.

Mehr sagt uns Plutarch von ihnen nicht; und da die belesensten Gelehrten, Lipsius, Menage, Fabricius, ihrer auch sonst bei keinem andern Alten erwähnt fanden, so ging es mit dieser Anekdote der philosophischen Geschichte wie mit allen Nachrichten, die sich bloß auf das Zeugnis eines einzigen gründen. Man begnügt sich, sie zu wissen, sie zu wiederholen, und wenn sie tausendmal wiederholt werden, so haben sie gleich noch eben so viel Licht, als ihnen ihr erster Wahrmann erteilen können oder wollen. Endlich aber findet sich denn wohl ein Kopf, in dem sich solche vermeinte Inseln an irgend ein festes Land schließen. Er weiß nicht mehr als seine Vorgänger, aber er vermutet mehr. Seine Vermutung erzeugt eine andere, diese eine dritte, und ist die Sache nur einigermaßen wichtig genug, um Racheiferung zu erwecken, so sind in kurzem der Vermutungen so viele, daß ihre Verschiedenheit und Menge einen treuherzigen Leser weit verlegener macht, als er

nimmermehr bei dem gänzlichen Mangel derselben gewesen wäre. Leider werden auf diese Weise die Gegenstände der Gelehrsamkeit unendlich vermehrt. Jede Monade von Wahrheit wandert aus einem ungestalteten Körper von Meinungen in den andern, belebt den einen mehr, den andern weniger, den kürzer, den länger, und wer die ganze Geschichte aller dieser hinfälligen Erscheinungen nicht inne hat, nicht an den Fingern zu erzählen weiß, wird von der Sache selbst so viel als gar nichts zu wissen geachtet. Mutmaßungen und Wahrscheinlichkeiten erfüllen das Gehirn des Litterators; wo soll der Platz darin für die Wahrheit herkommen?

Glücklich genug, wenn diese Ausschweifungen des Wizes und der Eitelkeit, die uns von dem geraden Pfade ablenken, ein bloßer Schneckenzug sind, der, nachdem er uns um alle Gegenden herumgeführt, wieder in die Richtungslinie der Wahrheit hineinfällt, wenn aus allen den Mutmaßungen endlich eine Entdeckung entspringt. Alsdann hat doch wenigstens unsre wahre Wissenschaft einen Schritt weiter gethan; die nach uns kommen, sehen den labyrinthischen Ausweg, lassen ihn seitab liegen und gehen geradezu.

Der erste, der seine Vermutung über die Elpistiker äußerte, war D. Heumann, ein würdiger Veteran unter unsern jetzt lebenden Gelehrten. Er glaubte, Plutarch könne wohl die Christen gemeint haben. Seine Gründe schienen einem Manne nicht erheblich genug, der von solchen Sachen zu urtheilen das erste Recht hatte. Brucker widerlegte ihn und behauptete, daß die Stoiker darunter zu verstehen wären. Darauf trat ein dritter (es war D. Zöcher) ins Mittel, widersprach beiden und brachte die Cyniker in Vorschlag.

Unter diese Hypothesen haben sich die Gelehrten getheilt. Ich weiß aber nicht, wie es gekommen, daß die Heumannische noch immer die meisten Anhänger erhalten, ob sie schon gleich die sonderbarste ist. Doch vielleicht hat eben dieses Sonderbare sie empfohlen.

Wer bloß beitrifft, kann die öffentliche Erteilung seiner Stimme ersparen. Nur eine uns eigne Meinung berechtigt, daß wir auch gehört zu werden verlangen können, besonders da in Untersuchungen von dieser Art nicht immer der Gelehrteste den rechten Punkt trifft, sondern oft das gute Glück*) die Entdeckung der Wahrheit einem aufhebt, der seinem Mitbewerber um diesen Preis an Belesenheit und Scharfsinn weit nachstehet.

Dieses zu meiner Entschuldigung, indem ich es wagen will, Männern von unstreitigen Verdiensten zu widersprechen, und mich vermesse, eine Kleinigkeit besser zu wissen als sie, die mich so oft in wichtigern Dingen unterrichtet haben.

Die Elpistiker, will ich erweisen, waren weder Christen, noch Stoiker, noch Cyniker; man hat die Worte des Plutarchs nicht ge-

*) Εὐτοχία, ἣν συμπάσης ἐγὼ τῆς ἐν ἀνθρώποις δεινότητος καὶ σοφίας ὄρω κρατούσαν. Demosth.

hörig erwogen; man hat die zeitverwandten Schriftsteller zu wenig um Rat gefragt; man hätte sich erinnern sollen, was Elpistik bei den Alten war; und was wäre natürlicher gewesen, als zu vermuten, daß die Elpistiker Leute sein mußten, welche die Elpistik trieben. — Eins nach dem andern!

Erstes Hauptstück.

Wider D. Heumann, daß die Elpistiker keine Christen gewesen.

Meine Gründe wider Heumann sind von zweierlei Gattung. Einige kann ich nur gegen ihn allein, andere gegen ihn und Brückern zugleich brauchen. Dieses Hauptstück ist den ersten bestimmt.

Ich will zuvörderst die Meinung des Doktors, so viel möglich, mit seinen eignen Worten vortragen*). Er schließt so: „Weil weder Cicero noch Seneca, noch Diogenes Laërtius, noch sonst ein Alter außer dem Plutarch der Elpistiker gedenkt, so können sie schwerlich eine philosophische Sekte gewesen sein. Aber eine besondere Art von Leuten muß es doch gegeben haben, die diesen Namen geführt, und da die Christen,“ sagt er, „von den damals florierenden Heiden auch hierin unterschieden waren, daß, da die Heiden nach diesem Leben keine Hoffnung hatten, sie hingegen durch den Tod in das ewige Leben einzugehen hofften und durch diese Hoffnung, zum größten Erstaunen ihrer Verfolger, alle Martern glücklich überwandten: so mutmaße ich, daß Plutarch niemand anders als sie unter den Elpistikern verstanden habe.“

Man sieht leicht, daß es hier auf zwei Stücke ankommt: einmal, ob wirklich die Heiden ohne Hoffnung eines Lebens nach dem Tode gewesen; zweitens, ob die Christen sich durch diese Hoffnung so ausgezeichnet, daß sie einen besondern Namen davon tragen können. Das letzte sucht H. durch verschiedene Stellen aus dem Minutius Felix, aus dem Theophilus, aus dem Tertullianus zu bestätigen; das erste aber? — Es wird fremd scheinen, wenn ich sage, daß er das erste gleichsam als unstreitig voraussetzt und kaum der Mühe wert achtet, in einer kleinen Note sich deshalb auf eine Stelle des Apostels Paulus an die Thessalonicher**) und auf den Ausspruch des Julius Cäsar beim Sallust***) zu beziehen.

Der Stelle des Apostels werde ich weiter unten gedenken. Aber der Ausspruch des Julius Cäsar, was soll dieser beweisen? Ich will nicht sagen, daß es Kunsttrichter gibt, die für „gaudio“ darin „gladio“ oder „cladi“ lesen wollen, welches einen weit ungeschuldignern Sinn geben würde. Ich gebe es zu, daß die Unsterb-

*) *Act. Philosoph.*, XVIII. Stück, p. 911 u. f.

**) I. 4, 13.

***) In *Bello Catilinar.*, cap. 50: Mortem cuncta mortalium mala dissolvere, ultra neque curae neque gaudio locum esse.

lichkeit der Seele dem Julius Cäsar ein unglaubliches Hirngespinnst gewesen *), eine Denkungsart, die mehreren Helden gemein ist. Allein wie Cäsar hiervon dachte, so dachten nicht alle Römer, so dachten nicht alle Heiden. Aus der Freidenkerei eines einzelnen Mannes folgt auf die Rechtgläubigkeit des ganzen Volks nichts. Oder was meint man, wenn nach sechzehnhundert Jahren aus der ähnlichen Stelle eines neuen Cäsars der nämliche Schluß gemacht werden sollte, weil dieser geschrieben **):

Ne voyons dans la mort qu'un tranquille sommeil
A l'abri des malheurs sans songe sans reveil.
Hélas! tout est égal pour notre cendre éteinte,
Il n'est aucun objet ni d'espoir ni de crainte — ?

Haben wir alle seine Zeitverwandten mit ihm eingestimmt? War er der Mund seines ganzen Volks? — Auch ließ M. Porcius Cato in seiner Gegenrede dem Cäsar diesen seinen Unglauben nicht so hingehen; und wenn er ihn schon nicht mit dem Eifer eines Orthodoxen widerlegte, so gab er doch deutlich genug zu verstehen, daß er die Bekenntung desselben im öffentlichen Rate für sehr ungeziemend halte.

Man häufe aber auch statt dieser einen Stelle tausend auf tausend, und man wird darum nicht mehr gewinnen. Denn entweder man muß den Heiden alle Religion absprechen, oder man muß zugeben, daß sie ein künftiges Leben, eine künftige Belohnung und Strafe geglaubt haben. Ohne diesen Glauben kann keine Religion bestehen; Warburton würde hinzufügen: selbst keine bürgerliche Gesellschaft, kein Staat kann ohne ihn bestehen. Dieser Gelehrte hat mir die Mühe erspart, eine schon an sich so unwidersprechliche Sache durch Zeugnisse zu beweisen. Man lese das zweite Buch des ersten Theils seiner „Göttlichen Sendung Mosis“, man blättere in den ersten, den besten alten Schriftstellern, und überall werden die deutlichsten Spuren von der Unsterblichkeit der Seele, von ihrer Glückseligkeit oder Unglückseligkeit nach dem Tode auch in das flüchtigste Auge fallen.

Wem aber diese Spuren, mit so abgeschmackten Fabeln vermischt, daß Juvenal ***)) sie zu seiner Zeit nur noch kaum von Knaben, „qui nondum aere lavantur“, geglaubt sahe, zu unwert, zu elend scheinen, als daß sich den Heiden eine Hoffnung der Zukunft daraus zuschreiben ließe, die den Namen einer gegründeten Hoffnung nur einigermaßen verdiene: der erinnere sich, daß außer der öffentlichen Religion sie auch noch ihre geheimere hatten, deren hauptsächlichster Gegenstand ein höherer und zuverlässiger Grad dieser Hoffnung war.

*) Er sagt von den Druiden (lib. IV. B. g. c.): *Imprimis hoc volunt persuadere, non interire animas.*

**)) *Poesies diverses, Epit. XVIII.*

***)) *Sat., II. 148.*

„Nihil melius illis mysteriis,“ sagt Cicero *), quibus ex agresti immanique vita, ex culti ad humanitatem et mitigati sumus: Initiaque, ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.“ Man sehe da, worauf diese Geheimnisse abzielen; auf nichts Geringers als auf ein fröhliches Leben und auf einen hoffnungsvollen Tod. Dieser bessern Hoffnung rühmten sich die Eingeweihten auch ungescheut und so zuversichtlich, daß sie die schwachen Seelen der Uneingeweihten mit Angst und Schrecken erfüllten.

— — ὦ τρισολβιοι

Κεινοι βροτων, οἱ ταυτα δερχθεντες τελη,
Μολωσ' ἐς ἀδου' τοις δε γαρ μονοις ἐκει
Ζην ἐστι, τοις δ' ἄλλοισι παντ' ἐκει κακα.

O dreimal glückliche Sterbliche, die dieser Geheimnisse kundig herabfahren! denn sie allein werden dort leben, da die andern nichts als Elend erwartet!

So hatte sich Sophokles darüber ausgedrückt, und Plutarch, der uns diese Stelle aufbehalten **), merkt ausdrücklich an, daß viele tausend Menschen dadurch unruhig und schwermütig gemacht werden („πολλας ἀνθρωπων μυριαδας ἐμπεπληκεν ἀθυμιας περι των μυστηριων ταυτα γραψας“). Er hält daher auch für nötig, sie der Jugend nie ohne einen Gegensatz, der das Uebertriebene derselben mildere, vorzulesen, und schlägt jene Antwort des Diogenes dazu vor. Wie? sagt der Cyniker ***), als er eine ähnliche Anpreisung der Geheimnisse hörte, so sollte es der diebische Patäcion, weil er eingeweiht ist, dort besser treffen als Epaminondas? Der Philosoph, so ein Spötter er sonst war, läßt die Hoffnung einer künftigen Glückseligkeit in ihrem Werte und behauptet nur, daß sie sich mehr auf ein tugendhaftes Leben als auf den Anteil, den man an den Geheimnissen habe, gründen müsse.

*) *De Legibus*, lib. II. cap. 14. Wie ich diese Stelle anführe, so wird sie in allen Ausgaben gelesen, die ich zu Rate ziehen können. Dessen ungeachtet scheinen mir die Worte: „Initiaque ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus,“ eine verborgene Wunde zu haben, und ich vermute, daß es eigentlicher heißen: „initia, ut appellantur itaque vera principia vitae cognovimus.“ Wenigstens ist diese Lesart dem Sinne gemäßer. Denn Cicero will nicht sowohl sagen, daß die Geheimnisse der wirkliche Anfang des Lebens, sondern vielmehr, daß sie der Anfang des wahren Lebens gewesen, welches er dem wilden, rohen Leben des ungefütteten Weltalters entgegensetzt.

**) In dem Traktate: Wie die Poeten mit der Jugend zu lesen. Er sagt nicht, aus welchem Stücke die Stelle genommen; ohne Zweifel aber hat sie sich im Triptolemus befunden, wo diesen Ceres, der die Eleusinischen Geheimnisse heilig waren, in ihren Erfindungen unterrichtete.

***) Τι λεγεις; κρειττονα μοιραν ἐξει Πατακιων ὁ κλεπτης ἀποθανων ἢ Ἐπαμινωνδας ὅτι μεμνηται;

Bemerkungen
über
Burkes philosophische Untersuchungen
über den
Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen.

Was erhaben und schön heißt.

Alle angenehmen Begriffe sind undeutliche Vorstellungen einer Vollkommenheit.

Die Vollkommenheit ist die Einheit im Mannigfaltigen.

Bei der unendlichen Vorstellung der Einheit im Mannigfaltigen ist entweder der Begriff der Einheit oder der Begriff der Mannigfaltigkeit der klarste.

Die undeutliche Vorstellung einer Vollkommenheit, in welcher der Begriff der Einheit der klarste ist, nennen wir schön.

Die undeutliche Vorstellung einer Vollkommenheit, in welcher der Begriff der Mannigfaltigkeit der klarste ist, nennen wir erhaben.

Daher heißt in dem ganzen Umfange der schönen Wissenschaften und Künste nichts schön, was sich nicht auf einmal übersehen läßt, und nichts erhaben, was sich auf einmal aus einem Gesichtspunkte ganz betrachten läßt.

Unfröh.

Man weiß die eigentliche philosophische Bedeutung des Wortes fröh, nach welcher es die angenehme Empfindung, die durch die Aufhörnung der Unlust erregt wird, bedeutet. Welches Wort nun aber drückt die unangenehme Empfindung aus, welche durch die Aufhörnung einer Lust erregt wird? Ohne Zweifel unfröh. Und so haben es auch wirklich unsere Alten gebraucht. Z. E. der Graf v. Kilchberg, in folgender Apostrophe an den Winter:

Hey winter din gewalt
 Tuot uns aber hüre leit
 Du verderbest uns der bluomen schin
 Du velwest gruenen walt
 Und darzuo die linden breit
 Du gesweigest uns dú vogellin
 Des bin ich unfro — doch so mac sin werden rat
 Wil dú suesse reine
 Die ich mit trúwen meine
 Min muot hohe stat.

Maneff. Samml., T. 1. S. 13.

„Schon wieder, Winter, leiden wir unter deiner Gewalt! Du verderbest uns den Glanz der Blumen; du welkest den Hain und die breite Linde, du verstummest die Vögel; des bin ich unfroh! Doch es mag noch hingehen, wenn nur sie, die Süße, die Reine, die ich so innig liebe, mein Gemüt erquicket!“

Von der Liebe.

(19. Abschnitt des 4. Teils.)

1.

Wenn wir lieben, an dessen Vergnügen und Mißvergnügen nehmen wir Anteil; wir sind mit ihm vergnügt und mißvergnügt.

2.

Wir können aber mit niemand vergnügt oder mißvergnügt sein, wenn wir nicht mit ihm wegen des Gegenstandes seines Vergnügens oder Mißvergnügens einerlei Sinnes sind. Wer sich über etwas freuet, das ich für ein Uebel halte*), oder über etwas trauert, was ich für ein Gut halte, mit dem kann ich unmöglich trauern oder mich freuen.

3.

Folglich ist die Aehnlichkeit der Denkungsart, die Identität der Urteile der Grund aller Liebe**).

4.

Wenn wir uns selbst zum Gegenstande unserer Betrachtung machen, so denken wir uns als außer uns und haben gleichsam einen konfusen Begriff von einem außer uns existierenden Selbst***).

*) Wen geht dieses etwas näher an? ihn, mich oder einen dritten?

Moses Mendelssohn (handschriftliche Anmerkung).

**) Nicht Aehnlichkeit der Denkungsart überhaupt, sondern die Aehnlichkeit der Urteile über Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, die mich oder ihn angehen. Diese aber ist nicht die Ursache, sondern die Wirkung der Liebe. Mendelssohn.

***) Wir betrachten öfters die Wirkungen unserer Seele einzeln, als Dinge, die außer uns sind. Sobald wir sie aber zusammennehmen und sie als eine Person betrachten, so fließen alle die Begriffe gleichsam in ein innerliches Selbst zusammen.

Mendelssohn.

5.

Zwischen diesem unserm Selbst und einer andern Person können wir Aehnlichkeiten der Empfindung und der Urtheile wahrnehmen. Je mehrere und größere dergleichen Aehnlichkeiten wir wahrnehmen, desto stärker wird der Grund unserer Liebe zu dieser Person.

6.

Und je mehrere und größere dergleichen Aehnlichkeiten wir zwischen einer andern Person und unserm Selbst wahrnehmen, desto schwerer wird es uns (besonders in dem Stande der konfusen Ideen), diese Person von unserm Selbst zu unterscheiden.

7.

Und aus dieser Schwierigkeit, diese Person von unserm Selbst zu unterscheiden, kommt es, daß wir ihre Empfindungen für die unsrigen und unsere für die ihrigen halten, daß wir an ihrem Vergnügen oder Mißvergnügen Anteil nehmen und verlangen, daß sie es auch an unserm Vergnügen und Mißvergnügen nehmen solle.

8.

Die Schwachheit, schon bei geringen und wenigen Aehnlichkeiten, die eine andere Person mit uns hat, diese Person mit uns selbst zu verwechseln, heißt die Sympathie*).

9.

Die Sympathie wirkt daher plötzlich und verrät allezeit keinen sehr geringen Grad von Scharfsinn**).

10.

Die ganze Liebe der Tiere gegen einander ist Sympathie. Und man sollte sagen, daß man vermöge der Sympathie nicht sowohl sich an eines andern als den andern an seine Stelle setze.

11.

Was hat aber der Genuß der Venerischen Wollust mit der Liebe gemein, daß man ihn des Namens der Liebe gewürdigt hat? Setzt er die wahre Liebe voraus, oder sollte er sie doch wenigstens voraussetzen? Keins von beiden. Das Wesen der Liebe besteht darin, daß ich das Vergnügen der geliebten Person für das meinige und mein Vergnügen für das ihrige halte. Nun aber findet sich eine ähnliche Erscheinung bei der Venerischen Wollust: die angenehmen Empfindungen der einen Person sind von den angenehmen Empfindungen der andern unzertrennlich; die einen reizen und unterhalten die andern; keins von beiden weiß, ob es mehr Ver-

*) Diese Erklärung von der Sympathie macht mich etwas stutzen. Ich wünschte sie annehmen zu können. Mendelssohn.

***) Aber einen desto größern Grad von Wiß.

Mendelssohn.

gnügen erhält oder mittheilt*). Und aus dieser ähnlichen Erscheinung kömmt es, daß man den Beischlaf zu einer Art von Liebe gemacht. Er ist es auch in den kurzen Augenblicken seiner Dauer wirklich und vielleicht die intimste Liebe in der ganzen Natur.

Von dem Haße.

Die Schwierigkeiten bei der gemeinen Erklärung des Hasses scheinen mir noch weit größer zu sein als bei der gemeinen Erklärung der Liebe.

Der Haß, sagt man, ist das Vermögen (dispositio) der Seele, aus eines andern Unglück Vergnügen zu schöpfen**).

Unglück ist Unvollkommenheit. — Und also können wir auch aus der Unvollkommenheit Vergnügen schöpfen? und also ist das Vergnügen nicht bloß die anschauende Erkenntnis einer Vollkommenheit? — Ich weiß gar nicht, was ich hierbei denken soll***).

Unterdessen hat mich meine Erklärung der Liebe auf eine ähnliche Erklärung des Hasses geleitet, bei der ich einen dergleichen Widerspruch nicht verdauen darf†).

So wie ich mir bei der Liebe des Unterschiedes zwischen mir und der geliebten Person nicht bewußt bin, so bin ich mir hingegen dieses Unterschiedes zwischen mir und der gehaßten Person nur allzu sehr bewußt.

*) Ich kann mit dieser Erklärungsart noch nicht völlig einstimmen. Folgende Beispiele scheinen mir ihre Unzulänglichkeit darzuthun.

- 1) Die Liebe zu den Kindern, die bei vielen Leuten heftiger Affekt ist. —
- 2) Die Freude über die Unwissenheit meines Freundes in Ansehung einer Gefahr, die ihm bevorsteht. Wir unterscheiden uns in diesem Falle auch allzu deutlich.
- 3) Wir personifizieren öfters das menschliche Geschlecht, unser Vaterland u. s. w. und erteilen dem abstrakten Begriff vom Menschen überhaupt oder von dem Vaterlande die Individualität, um an dessen Schicksale teilzunehmen. Nach der Wolffischen Erklärung läßt sich dieses leicht begreifen. Wollen Sie aber behaupten, daß wir uns von dieser erdichteten Person nicht unterscheiden können?
- 4) Der Mensch befindet sich in dem Zustande der verwirrten Begriffe, wenn er seine Vorstellungen zwar von sich, aber nicht von einander unterscheiden kann. Er bleibt sich alsdann seiner bewußt, aber die Dinge, die er sich vorstellt, kann er nicht von einander unterscheiden. In dem Zustande der völlig dunklen Begriffe aber können wir die Vorstellungen sogar von uns selbst nicht unterscheiden, und das Bewußtsein hört auf. Wollen Sie also annehmen, daß sich bei der Liebe alle unsere Vorstellungen völlig verdunkeln, dergestalt, daß sie sogar das Bewußtsein aufheben? Die allergrößte Aehnlichkeit der Vorstellungen mit uns selbst hebt das Bewußtsein nicht auf, daß wir nicht das innig sind, was wir uns vorstellen; sonst würde sie unsere Begriffe völlig verdunkeln, welches doch bei der Liebe nicht geschieht, wenn sie nicht mit einer körperlichen Wollust verbunden ist. Ist aber dieses, so hat die Verdunkelung gewiß einen ganz andern Grund als die Aehnlichkeit. Mendelssohn.

**) Wolff nennet „dispositio“ die Bereitschaft. Mendelssohn.

***) Dieser Einwurf ist zur Gnüge beantwortet worden. Mendelssohn.

†) Sie sollen zugleich an die Ursachen der Feindschaft gedenken, die Wolff mit gutem Vorbedacht nicht hat wollen in die Definition des Hasses bringen. Die nächste Ursache des Hasses ist die Betrachtung, daß der Glücksstand dieses Menschen mir oder andern Menschen, die ich liebe, schädlich sein kann, und zwar durch Verschulden, indem ich ihn als moralisch unvollkommen erkannt habe. Mendelssohn.

Da ich mir nun die Person, die ich hasse, als eine solche denke, die von mir völlig unterschieden ist, so kann es nicht fehlen *), daß nicht der Begriff einer Vollkommenheit in ihr in mir den Begriff einer Unvollkommenheit, und umgekehrt der Begriff einer Unvollkommenheit in ihr in mir den Begriff einer Vollkommenheit erwecken sollte. Geschehe dieses nicht, so würde ich die gehaßte Person mir gleich und nicht von mir unterschieden denken, welches wider die Voraussetzung ist **).

Wir freuen uns folglich nicht über des Feindes Unvollkommenheit, sondern über unsere Vollkommenheit, die wir uns bei jener gedenken. Und so auch mit unserm Verdruß über die Vollkommenheit des Feindes.

Wenn meine Erklärung der Liebe den Menschen erniedriget, so erhöht ihn meine Erklärung des Hasses um eben so viel, da ich ihn von einer so abscheulichen Eigenschaft, an einer Vollkommenheit Mißvergnügen zu finden, weil diese Vollkommenheit einem andern gehört, losspreche. — Der wahre Wert des Menschen kann bei keiner Wahrheit verlieren ***).

*) Wie folgt dieses? Daraus, daß eine andere Person von mir unterschieden ist, folgt keinesweges, daß sie mir völlig entgegengesetzt sei; und völlig entgegengesetzt müssen sich die Personen zweier Feinde sein, wenn Ihre Erklärung richtig sein soll.
Mendelssohn.

**) Ich sehe nicht ein, wie dieses folgt. Warum kann ich mit meinem Feinde über Recht und Unrecht, über Wahr und Falsch einstimmig sein? Warum trennen wir uns nur alsdann, wenn es Urtheile über Vollkommenheit oder Unvollkommenheit betrifft, die einen von uns selbst angehen?
Mendelssohn.

***) Ihre Erklärung von der Liebe ist nicht so sehr zu verwerfen als die vom Hass. Denn ich hasse einen Menschen, der beständig den bösen Vorsatz hat, mir zu schaden, der also in dem Urtheile über meine Vollkommenheit von mir abgeht. Wie kommt es aber, daß ich zur Vergeltung auch in Ansehung der Urtheile über seine Vollkommenheit von ihm abgehe? Worauf gründet sich dieses jus talionis? Die Unähnlichkeit zwischen zwei Menschen kann doch unmöglich totalis sein. Sie müssen also annehmen, daß in dem Stande der dunklen Vorstellungen der Begriff der Unähnlichkeit bloß prädominiert. Wir sind also zwei Personen, die zwar von einander unterschieden, aber nicht einander entgegengesetzt sind.
Mendelssohn.

Ueber die
Wirklichkeit der Dinge außer Gott.

Ich mag mir die Wirklichkeit der Dinge außer Gott erklären, wie ich will, so muß ich bekennen, daß ich mir keinen Begriff davon machen kann.

Man nenne sie das Komplement der Möglichkeit, so frage ich: Ist von diesem Komplemente der Möglichkeit in Gott ein Begriff oder keiner? Wer wird das letztere behaupten wollen? Ist aber ein Begriff davon in ihm, so ist die Sache selbst in ihm, so sind alle Dinge in ihm selbst wirklich.

Aber, wird man sagen, der Begriff, welchen Gott von der Wirklichkeit eines Dinges hat, hebt die Wirklichkeit dieses Dinges außer ihm nicht auf. Nicht? So muß die Wirklichkeit außer ihm etwas haben, was sie von der Wirklichkeit in seinem Begriffe unterscheidet. Das ist, in der Wirklichkeit außer ihm muß etwas sein, wovon Gott keinen Begriff hat. Eine Ungereimtheit! Ist aber nichts dergleichen, ist in dem Begriffe, den Gott von der Wirklichkeit eines Dinges hat, alles zu finden, was in dessen Wirklichkeit außer ihm anzutreffen, so sind beide Wirklichkeiten eins, und alles, was außer Gott existieren soll, existiert in Gott.

Oder man sage: die Wirklichkeit eines Dinges sei der Inbegriff aller möglichen Bestimmungen, die ihm zukommen können. Muß nicht dieser Inbegriff auch in der Idee Gottes sein? Welche Bestimmung hat das Wirkliche außer ihm, wenn nicht auch das Urbild in Gott zu finden wäre? Folglich ist dieses Urbild das Ding selbst, und sagen, daß das Ding auch außer diesem Urbild existiere, heißt, dessen Urbild auf eine eben so unnötige als ungereimte Weise verdoppeln.

Ich glaube zwar, die Philosophen sagen, von einem Dinge die Wirklichkeit außer Gott bejahen, heiße weiter nichts, als dieses Ding bloß von Gott unterscheiden und dessen Wirklichkeit von einer andern Art zu sein erklären, als die notwendige Wirklichkeit Gottes ist.

Wenn sie aber bloß dieses wollen, warum sollen nicht die Begriffe, die Gott von den wirklichen Dingen hat, diese wirklichen Dinge selbst sein? Sie sind von Gott noch immer genugsam unter-

schieden, und ihre Wirklichkeit wird darum noch nichts weniger als notwendig, weil sie in ihm wirklich sind. Denn müßte nicht der Zufälligkeit, die sie außer ihm haben sollte, auch in seiner Idee ein Bild entsprechen? Und dieses Bild ist nur ihre Zufälligkeit selbst. Was außer Gott zufällig ist, wird auch in Gott zufällig sein, oder Gott müßte von dem Zufälligen außer ihm keinen Begriff haben. — Ich brauche dieses außer ihm, so wie man es gemeiniglich zu brauchen pflegt, um aus der Anwendung zu zeigen, daß man es nicht brauchen sollte.

„Aber,“ wird man schreien, „Zufälligkeiten in dem unveränderlichen Wesen Gottes annehmen!“ — Nun? Bin ich es allein, der dieses thut? Ihr selbst, die ihr Gott Begriffe von zufälligen Dingen beilegen müßt, ist euch nie beigefallen, daß Begriffe von zufälligen Dingen zufällige Begriffe sind?

Ueber eine
Aufgabe im „*Teutschen Merkur*“.

Da stand vor einiger Zeit eine Aufgabe im *Teutschen Merkur*, über die jetzt so manches geschrieben wird. Ich muß doch auch ein wenig darüber nachdenken. Nur schade, daß ich nicht nachdenken kann, ohne mit der Feder in der Hand! Zwar was schade! Ich denke nur zu meiner eigenen Belehrung. Befriedigen mich meine Gedanken am Ende, so zerreiße ich das Papier; befriedigen sie mich nicht, so lasse ich es drucken. Wenn ich besser belehrt werde, nehme ich eine kleine Demütigung schon vorlieb.

Die Aufgabe heißt: Wird durch die Bemühungen kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses oder Gutes gestiftet? Und in welchen Schranken müßten sich die Anti-Platoniker und Luciane halten, um nützlich zu sein?

Eine sonderbare Aufgabe, dünkt mich bei dem ersten allgemeinen Blicke, mit dem ich sie anstaune. Wenn ich doch wüßte, was diese Aufgabe veranlaßt hat und worauf sie eigentlich zielt!

Weiß man wenigstens nicht, wer sie aufgegeben? Ein kaltblütiger Philosoph und Lucianischer Geist? oder ein Enthusiast und Schwärmer?

Der Wendung nach zu urteilen, wohl ein Enthusiast und Schwärmer. Denn Enthusiasmus und Schwärmerei erscheinen darin als der angegriffene Teil — den man auch wohl verkenne —, gegen den man zu weit zu gehen in Gefahr sei.

Doch was kümmern mich Veranlassung und Absicht und Urheber? Ich will ja nicht zu dieses oder jenes Gunsten, mit der oder jener Rücksicht die Aufgabe entscheiden; ich will ja nur darüber nachdenken.

Wie kann ich aber einer Aufgabe nachdenken, ohne sie vorher durchzudenken? Wie kann ich die Auflösung zu finden hoffen, wenn ich von der Aufgabe und ihren Teilen keinen deutlichen, vollständigen, genauen Begriff habe? Also Stück für Stück und *πρωτον απο των πρωτων*.

Kaltblütige Philosophen? — Ist das nicht so etwas als ein stählerner Degen? Freilich gibt es auch hölzerne Degen; aber es ist doch nur eigentlich den Kindern zu Gefallen, daß man einen hölzernen Degen einen Degen nennt.

Nicht alle Kaltblütige sind Philosophen. Aber alle Philosophen, habe ich gedacht, wären doch kaltblütig.

Denn ein warmer Philosoph! — was für ein Ding! — Ein warmer philosophischer Kopf, das begreife ich wohl. Aber ein philosophischer Kopf ist ja noch lange nicht ein Philosoph. Ein philosophischer Kopf gehört zu einem Philosophen, so wie Mut zu einem Soldaten. Nur gehöret beides nicht allein dazu. Es gehöret noch weit mehr als Mut zum Soldaten und noch weit mehr als natürlicher Scharffinn zum Philosophen.

Wortgrübele! wird man sagen. — Wer mit Wortgrübele sein Nachdenken nicht anfängt, der kommt, wenig gesagt, nie damit zu Ende. — Nur weiter.

Kaltblütige Philosophen und Lucianische Geister — das sollen doch wohl nicht die nämlichen Wesen sein? — Lucian war ein Spötter, und der Philosoph verachtet alle Spöttere. — Philosophische Köpfe, weiß ich wohl, mochten einmal und möchten noch gern die Spöttere zum Probiersteine der Wahrheit machen. — Aber eben darum waren und sind sie auch keine Philosophen, sondern nur philosophische Köpfe.

Folglich sind kaltblütige Philosophen und Lucianische Geister zwei verschiedene Klassen von Geistern; so ist auch die Aufgabe doppelt.

Einmal fragt man: Wird durch die Bemühung der kaltblütigen Philosophen gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses als Gutes gestiftet?

Und einmal: Wird durch die Bemühung der Lucianischen Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses als Gutes gestiftet?

Unmöglich kann auf diese doppelte Frage nur eine Antwort zureichen. Denn notwendig haben verschiedene Geister auch ein verschiedenes Verfahren. — Und wenn die Bemühung der kaltblütigen Philosophen mehr Gutes als Böses, oder nichts als Gutes stiftete, so könnte leicht die Bemühung der Lucianischen Geister mehr Böses als Gutes, oder nichts als Böses stiften. Oder umgekehrt.

Wie können nun die Schranken des einen auch die Schranken des andern sein?

Ich will geschwind den Weg links und den Weg rechts ein wenig vorauslaufen, um zu sehen, wohin sie beide führen. Ob es wahr ist, daß beide an der nämlichen Stelle wieder zusammentreffen? — Bei Enthusiasmus und Schwärmerei.

Enthusiasmus! Schwärmerei! — Nennt man diese Dinge erst seit gestern? Haben diese Dinge erst seit gestern angefangen, ihre Wirkungen in der Welt zu äußern? Und ihre Wirkungen — ihre seligen und unseligen Wirkungen — sollten nicht längst dem ruhigen Beobachter ihr innerstes Wesen aufgeschlossen haben?

O, freilich weiß jedermann, was Enthusiasmus und Schwärmerei ist, und weiß es so wohl, daß der genaueste Schattenriß, das ausgemalteste Bild, welches ich hier von ihnen darstellen wollte, sie in den Gedanken eines jeden gewiß nur unkenntlicher machen würde.

Erklärungen bekannter Dinge sind wie überflüssige Kupferstiche

in Büchern. Sie helfen der Einbildung des Lesers nicht allein nicht, sie fesseln sie, sie irren sie.

Aber was will ich denn? Es ist ja in der Aufgabe auch nicht einmal die Rede davon, was Enthusiasmus und Schwärmerei wirklich ist. Es ist ja nur die Rede von dem, was die kaltblütigen Philosophen und Lucianischen Geister für Enthusiasmus und Schwärmerei halten.

Und was halten sie denn dafür? — Das, was wirklich Enthusiasmus und Schwärmerei ist, oder was es nicht ist?

Wenn das, was es wirklich ist, so sind wir wieder im Geleise. Wenn aber das, was es nicht ist, und ihnen tausenderlei Dinge Enthusiasmus und Schwärmerei scheinen können, die es nicht sind, so mag Gott wissen, auf welches von diesen tausenderlei Dingen ich fallen muß, den Sinn des Aufgebers zu treffen! Der Aufgabe fehlt eine Bestimmung, ohne welche sie unendlicher Auflösungen fähig ist.

J. C. Diese Herren, die ich nicht kenne und nicht kennen mag, hielten Wärme und Sinnlichkeit des Ausdrucks, inbrünstige Liebe der Wahrheit, Anhänglichkeit an eigne besondere Meinungen, Dreistigkeit, zu sagen, was man denkt, und wie man es denkt, stille Verbrüderung mit sympathisierenden Geistern — hielten, sage ich, dieser Stücke eins oder mehrere oder alle für Enthusiasmus und Schwärmerei: ei nun, desto schlimmer für sie! — Ist es aber sodann noch eine Frage, ob ihre Bemühungen gegen diese verkannten Eigenschaften, auf welchen das wahre philosophische Leben des denkenden Kopfes beruht, mehr Böses als Gutes stiften?

Doch wie können sie das? Wie können wenigstens kaltblütige Philosophen so irrig und abgeschmackt denken? — Philosophen! — Den Lucianischen Geistern sieht so etwas noch eher ähnlich, weil Lucianische Geister nicht selten Enthusiasten sind und in ihrer gedankenlosen Lustigkeit einen Einfall für einen Grund, eine Posse für eine Widerlegung halten.

Aber, wie gesagt, Philosophen! Philosophen sollten nicht besser wissen, was Enthusiasmus und Schwärmerei ist? Philosophen sollten in Gefahr sein, durch ihre Bemühungen gegen Enthusiasmus und Schwärmerei mehr Böses als Gutes zu stiften? Philosophen?

Denn was thut denn der Philosoph gegen Enthusiasmus und Schwärmerei? — Gegen den Enthusiasmus der Darstellung thut er nicht allein nichts, sondern er pflegt ihn vielmehr auf das allersorgfältigste. Er weiß zu wohl, daß dieser die ἀκμή, die Spitze, die Blüte aller schönen Künste und Wissenschaften ist und daß einem Dichter, einem Maler, einem Tonkünstler den Enthusiasmus abraten, nichts anders ist, als ihm anrathen, zeitlebens mittelmäßig zu bleiben. — Aber gegen den Enthusiasmus der Spekulation? was thut er gegen den? gegen den, in welchem er sich selbst so oft befindet? — Er sucht bloß zu verhüten, daß ihn dieser Enthusiasmus nicht zum Enthusiasten machen möge. So wie der feine Wollüstling, dem der Wein schmeckt und der gern unter Freunden sein

Gläschen leeret, sich wohl hüten wird, ein Trunkenbold zu werden. Was nun der Philosoph an sich zu seinem eignen Besten thut, das sollte er nicht auch an andern thun dürfen! Er sucht sich die dunkeln lebhaften Empfindungen, die er während des Enthusiasmus gehabt hat, wenn er wieder kalt geworden, in deutliche Ideen aufzuklären. Und er sollte dieses nicht auch mit den dunkeln Empfindungen andrer thun dürfen? Was ist denn sein Handwerk, wenn es dieses nicht ist? Trifft er endlich, der Philosoph, auf den doppelten Enthusiasmus, das ist, auf einen Enthusiasten der Spekulation, welcher den Enthusiasmus der Darstellung in seiner Gewalt hat, was thut er dann? Er unterscheidet; er bewundert das eine und prüft das andere.

Das thut der Philosoph gegen den Enthusiasmus! Und was gegen die Schwärmerei? — Denn beides soll hier doch wohl nicht eins sein? Schwärmerei soll doch wohl nicht bloß der übersezte Stelname von Enthusiasmus sein?

Unmöglich! Denn es gibt Enthusiasten, die keine Schwärmer sind. Und es gibt Schwärmer, die nichts weniger als Enthusiasten sind; kaum, daß sie sich die Mühe nehmen, es zu scheinen.

Schwärmer, Schwärmerei kommt von Schwarm, schwärmen, so wie es besonders von den Bienen gebraucht wird. Die Begierde, Schwarm zu machen, ist folglich das eigentliche Kennzeichen des Schwärmers.

Aus was für Absichten der Schwärmer gern Schwarm machen möchte, welcher Mittel er sich dazu bedient, das gibt die Klassen der Schwärmerei.

Nur weil diejenigen Schwärmer, welche die Durchsetzung gewisser Religionsbegriffe zur Absicht haben und eigne göttliche Triebe und Offenbarungen vorgeben (sie mögen Betrüger oder Betrogene, betrogen von sich selbst oder von andern sein), um zu jener Absicht zu gelangen, die vielleicht wiederum nur das Mittel ist, eine andere Absicht zu erreichen: nur weil diese Schwärmer, sage ich, leider die zahlreichste und gefährlichste Klasse der Schwärmerei ausmachen, hat man diese Schwärmer *κατ' ἐξοχήν* Schwärmer genannt.

Daß manche Schwärmer aus dieser Klasse durchaus keine Schwärmer heißen wollen, weil sie keine eignen göttlichen Triebe und Offenbarungen vorgeben, thut nichts zur Sache. So klug sind die Schwärmer alle, daß sie ganz genau wissen, welche Maske sie zu jeder Zeit vornehmen müssen. Jene Maske war gut, als Aberglaube und Tyrannei herrschten. Philosophischere Zeiten erfordern eine philosophischere Maske. — Aber umgekleidete Maske, wir kennen euch doch wieder! Ihr seid doch Schwärmer — weil ihr Schwarm machen wollt. Und seid doch Schwärmer von dieser gefährlichsten Klasse, weil ihr das Nämliche, weswegen ihr sonst eigne göttliche Triebe und Offenbarungen vorgabt, blinde Anhänglichkeit, nun dadurch zu erhalten sucht, daß ihr kalte Untersuchung verschreiet, sie für unanwendbar auf gewisse Dinge ausgebt und sie

durchaus nicht weiter getrieben wissen wollt, als ihr sie selbst treiben wollet und könnet.

Gegen diese Schwärmerei im allerweitesten Verstande, was thut der Philosoph? — Der Philosoph! — Denn um den Lucianischen Geist bekümmere ich mich auch hier nicht. Wie dessen Bemühungen gegen den Enthusiasmus nicht weit her sein können, weil er selbst Enthusiast ist, so können auch seine Bemühungen gegen die Schwärmerei von keinem wahren Nutzen sein, weil er selbst Schwärmer ist. Denn auch er will Schwarm machen. Er will die Lacher auf seiner Seite haben. Ein Schwarm von Lachern! — Der lächerlichste, verächtlichste Schwarm von allen.

Weg mit den Fragegesichtern! — Die Frage ist, was der Philosoph gegen die Schwärmerei thut.

Weil der Philosoph nie die Absicht hat, selbst Schwarm zu machen, sich auch nicht leicht an einen Schwarm anhängt, dabei wohl einsieht, daß Schwärmereien nur durch Schwärmerei Einhalt zu thun ist, so thut der Philosoph gegen die Schwärmerei — gar nichts. Es wäre denn, daß man ihm das für Bemühungen gegen die Schwärmerei anrechnen wollte, daß, wenn die Schwärmerei spekulativen Enthusiasmus zum Grunde hat oder doch zum Grunde zu haben vorgibt, er die Begriffe, worauf es dabei ankommt, aufzuklären und so deutlich als möglich zu machen bemüht ist.

Freilich sind schon dadurch so manche Schwärmereien zerstoßen. Aber der Philosoph hatte doch keine Rücksicht auf die schwärmenden Individua, sondern ging bloß seinen Weg. Ohne sich mit den Rücken heranzuschlagen, die vor ihm herschwärmen, kostet seine bloße Bewegung, sein Stillsitzen sogar nicht wenigen das Leben. Die wird von ihm zertreten, die wird verschluckt, die verwickelt sich in seinen Kleidern, die verbrennet sich an seiner Lampe. Macht sich ihm eine durch ihren Stachel an einem empfindlichen Orte gar zu merkbar — klapp! Trifft er sie, so ist sie hin, trifft er sie nicht — reise, die Welt ist weit!

Im Grunde ist es auch nur dieser Einfluß, welchen die Philosophen auf alle menschlichen Begebenheiten, ohne ihn haben zu wollen, wirklich haben. Der Enthusiast und Schwärmer sind daher gegen ihn so sehr erbittert. Sie möchten rasend werden, wenn sie sehen, daß am Ende doch alles nach dem Kopfe der Philosophen geht und nicht nach ihrem.

Denn was die Philosophen sogar ein wenig nachsehend und parteiisch gegen Enthusiasten und Schwärmer macht, ist, daß sie, die Philosophen, am allermeisten dabei verlieren würden, wenn es gar keine Enthusiasten und Schwärmer mehr gäbe. Nicht bloß, weil sodann auch der Enthusiasmus der Darstellung, der für sie eine so lebendige Quelle von Vergnügungen und Beobachtungen ist, verloren wäre, sondern weil auch der Enthusiasmus der Spekulation für sie eine so reiche Fundgrube neuer Ideen, eine so lustige Spitze für weitere Ausichten ist und sie diese Grube so gern

befahren, diese Spitze so gern besteigen, ob sie gleich unter zehn Malen das Wetter nicht einmal da oben treffen, was zu Aussichten nötig ist. Und unter den Schwärmern sieht der Philosoph so manchen tapfern Mann, der für die Rechte der Menschheit schwärmt und mit dem er, wenn Zeit und Umstände ihn aufforderten, eben so gern schwärmen als zwischen seinen vier Mauern Ideen analysieren würde.

Wer war mehr kaltblütiger Philosoph als Leibniz? Und wer würde sich die Enthusiasten ungerner haben nehmen lassen als Leibniz? Denn wer hat je so viel Enthusiasten besser genutzt als eben er? — Er wußte sogar, daß, wenn man aus einem deutschen Enthusiasten auch sonst nichts lernen könne, man ihn doch der Sprache wegen lesen müsse. So billig war Leibniz! — Und wer ist den Enthusiasten gleichwohl verhaßter als eben dieser Leibniz! Wo ihnen sein Name nur aufstößt, geraten sie in Zuckungen; und weil Wolff einige von Leibnizens Ideen, manchmal ein wenig verkehrt, in ein System verwebt hat, das ganz gewiß nicht Leibnizens System gewesen wäre, so muß der Meister ewig seines Schülers wegen Strafe leiden. — Einige von ihnen wissen zwar sehr wohl, wie weit Meister und Schüler von einander noch abstehen, aber sie wollen es nicht wissen. Es ist doch so gar bequem, unter der Eingeschränktheit und Geschmacklosigkeit des Schülers den scharfen Blick des Meisters zu verschreiben, der es immer so ganz genau anzugeben wußte, ob und wie viel jede unverdaute Vorstellung eines Enthusiasten Wahrheit enthalte oder nicht!

„O dieses verwüstenden, tötenden, unseligen Blickes!“ sagt der Enthusiast. „Da macht der kalte Mann einen kleinen lumpigen Unterschied, und dieses Unterschieds wegen soll ich alles aufgeben? Da seht ihr nun, was das Unterscheiden nußt! Es spannt alle Nerven ab. Ich fühle mich ja gar nicht mehr, wie ich war. Ich hatte sie schon ergriffen, die Wahrheit, ich war ganz im Besitz derselben: — wer will mir mein eignes Gefühl abstreiten? — Nein, ihr müßt nicht unterscheiden, nicht analysieren; ihr müßt das, was ich euch sage, so lassen, nicht wie ihr es denken könnt, sondern so wie ich es fühle; wie ich gewiß machen will, daß ihr es auch fühlen sollt, wer euch Gnade und Segen gibt.“

Nach meiner Uebersetzung: — wenn euch Gott Gnade und Segen gibt, den einzigen ungezweifelten Segen, mit dem Gott den Menschen ausgestattet, zu verkennen, mit Füßen zu treten!

Freilich was konnte der ehrliche Mann in dem Hafen zu Athen, dessen schönen Enthusiasmus ein alter Arzt, ich weiß nicht, ob durch eine Purganz oder durch Niesewurz verjagte, anders antworten als: Giftmischer!

Also so, nur so betrügt sich der Philosoph gegen Enthusiasmus und Schwärmerei. Ist das alles nicht gut, was er thut? Was könnte denn Böses darin sein? Und was will nun die Frage: Kann was Böses in dem sein, was er thut?

Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können.

1) Die Seele ist ein einfaches Wesen, welches unendlicher Vorstellungen fähig ist.

2) Da sie aber ein endliches Wesen ist, so ist sie dieser unendlichen Vorstellungen nicht auf einmal fähig, sondern erlangt sie nach und nach in einer unendlichen Folge von Zeit.

3) Wenn sie ihre Vorstellungen nach und nach erlangt, so muß es eine Ordnung geben, nach welcher, und ein Maß, in welchem sie dieselbe erlangt.

4) Diese Ordnung und dieses Maß sind die Sinne.

5) Solcher Sinne hat sie gegenwärtig fünf. Aber nichts kann uns bewegen, zu glauben, daß sie, Vorstellungen zu haben, sofort mit diesen fünf Sinnen angefangen habe.

6) Wenn die Natur nirgends einen Sprung thut, so wird auch die Seele alle unteren Staffeln durchgegangen sein, ehe sie auf die gekommen, auf welcher sie sich gegenwärtig befindet. Sie wird erst jeden dieser fünf Sinne einzeln, hierauf alle zehn Amben, alle zehn Ternen und alle fünf Quaternen derselben gehabt haben, ehe ihr alle fünf zusammen zu teil geworden.

7) Dieses ist der Weg, den sie bereits gemacht, auf welchem ihrer Stationen nur sehr wenige können gewesen sein, wenn es wahr ist, daß der Weg, den sie noch zu machen hat, in ihrem jetzigen Zustande so einförmig bleibt. Das ist, wenn es wahr ist, daß außer diesen fünf Sinnen keine andern Sinne möglich, daß sie in alle Ewigkeit nur diese fünf Sinne behält und bloß durch die Vervollkommnung derselben der Reichtum ihrer Vorstellungen anwächst.

8) Aber wie sehr erweitert sich dieser ihr zurückgelegter Weg, wenn wir den noch zu machenden auf eine des Schöpfers würdige Art betrachten. Das ist, wenn wir annehmen, daß weit mehrere Sinne möglich, welche die Seele schon alle einzeln, schon alle nach ihren einfachen Komplexionen (das ist jede zwei, jede drei, jede viere zusammen) gehabt hat, ehe sie zu dieser jetzigen Verbindung von fünf Sinnen gelangt ist.

9) Was Grenzen setzt, heißt Materie.

10) Die Sinne bestimmen die Grenzen der Vorstellungen der Seele (§. 4); die Sinne sind folglich Materie.

11) Sobald die Seele Vorstellungen zu haben anfing, hatte sie einen Sinn, war sie folglich mit Materie verbunden.

12) Aber nicht sofort mit einem organischen Körper. Denn ein organischer Körper ist die Verbindung mehrerer Sinne.

13) Jedes Stäubchen der Materie kann einer Seele zu einem Sinn dienen. Das ist, die ganze materielle Welt ist bis in ihre kleinsten Teile beseelt.

14) Stäubchen, die der Seele zu einerlei Sinne dienen, machen homogene Urstoffe.

15) Wenn man wissen könnte, wie viel homogene Massen die materielle Welt enthielte, so könnte man auch wissen, wie viele Sinne möglich wären.

16) Aber wozu das? Genug, daß wir zuverlässig wissen, daß mehr als fünf dergleichen homogene Massen existieren, welchen unsere gegenwärtigen fünf Sinne entsprechen.

17) Nämlich, so wie der homogenen Masse, durch welche die Körper in den Stand der Sichtbarkeit kommen (dem Lichte), der Sinn des Gesichts entspricht, so können und werden gewiß z. E. der elektrischen Materie oder der magnetischen Materie ebenfalls besondere Sinne entsprechen, durch welche wir es unmittelbar erkennen, ob sich die Körper in dem Stande der Elektrizität oder in dem Stande des Magnetismus befinden, welches wir jetzt nicht anders als aus angestellten Versuchen wissen können. Alles, was wir jetzt noch von der Elektrizität oder von dem Magnetismus wissen oder in diesem menschlichen Zustande wissen können, ist nicht mehr, als was Saunderson von der Optik wußte. — Raum aber werden wir den Sinn der Elektrizität oder den Sinn des Magnetismus selbst haben, so wird es uns gehen, wie es Saunderson würde ergangen sein, wenn er auf einmal das Gesicht erhalten hätte. Es wird auf einmal für uns eine ganz neue Welt voll der herrlichsten Phänomene entstehen, von denen wir uns jetzt eben so wenig einen Begriff machen können, als er sich von Licht und Farben machen konnte.

18) Und so wie wir jetzt von der magnetischen und elektrischen Kraft oder von dem homogenen Urstoffe (Massen), in welchem diese Kräfte wirksam sind, versichert sein können, ob man gleich irgend einmal wenig oder gar nichts von ihnen gewußt, eben so können wir uns von hundert, von tausend andern Kräften in ihren Massen versichert halten — ob wir gleich von ihnen noch nichts wissen — welchen allen ein besonderer Sinn entspricht.

19) Von der Zahl dieser uns noch unbekanntem Sinne ist nichts zu sagen. Sie kann nicht unendlich sein, sondern sie muß bestimmt sein, ob sie schon von uns nicht bestimmbar ist.

20) Denn wenn sie unendlich wäre, so würde die Seele in alle Ewigkeit auch nicht einmal zum Besitze zweier Sinne zugleich haben gelangen können.

21) Eben so ist auch nichts von den Phänomenen zu sagen, unter welchen die Seele im Besitz jedes einzeln Sinnes erscheint.

22) Wenn wir nur vier Sinne hätten und der Sinn des Gesichts uns fehlte, so würden wir uns von diesem eben so wenig einen Begriff machen können, als von einem sechsten Sinne. Und also darf man an der Möglichkeit eines sechsten Sinnes und mehrerer Sinne eben so wenig zweifeln, als wir in jenem Zustande an der Möglichkeit des fünften zweifeln dürften. Der Sinn des Gesichts dient uns, die Materie des Lichts empfindbar zu machen und alle dieselben Verhältnisse gegen andere Körper. Wie viel andere dergleichen Materie kann es nicht noch geben, die eben so allgemein durch die Schöpfung verbreitet ist!

[Auf der letzten Seite dieses feines handschriftlichen Bruchstückes steht folgendes:]

Dieses mein System ist gewiß das älteste aller philosophischen Systeme. Denn es ist eigentlich nichts als das System von der Seelenpräexistenz und Metempsychose, welches nicht allein schon Pythagoras und Plato, sondern auch vor ihnen Aegyptier und Chaldäer und Perser, kurz, alle Weisen des Orients gedacht haben.

Und schon dieses muß ein gutes Vorurteil dafür wirken. Die erste und älteste Meinung ist in spekulativen Dingen immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel.

Es ward nur dieses älteste und, wie ich glaube, einzig wahrscheinliche System durch zwei Dinge verstellt. Einmal —

Ueber die philosophischen Gespräche,
über die unmittelbare Bekanntmachung der Religion und
über einige unzulängliche Beweisarten derselben.

Berlin bei August Mylius. 1773.

Nachdem in dem zweiten Gespräche derselben zwischen Agatholles und Hermogenes ausgemacht worden, daß die allgemeine Bestimmung des Menschen eine unbestimmte Entwicklung seiner Kräfte und Fähigkeiten sei, so kommt Hermogenes S. 119 auf die Frage: „warum denn die göttliche Weisheit eine solche Verschiedenheit in Absicht der Grade der Ausbildung unter den Menschen beliebt, und warum sie dieselben nicht vielmehr alle zu einem gleich hohen Grade der Vollkommenheit bestimmt habe. Diese Frage, antwortet Agatholles, gehört offenbar nicht für uns.“

Soll dieses heißen: Wir sind nicht berechtigt, auf diese Frage Mißvergnügen mit der Einrichtung des Schöpfers zu gründen?

In diesem Verstande habe ich nichts dagegen. Auch lerne ich aus der täglichen Erfahrung, daß kein Mensch mit der gegenwärtigen Ausbildung seiner Geistesfähigkeit mißvergnügt ist, und es dünkt mich, daß es ganz wider die Natur des Menschen wäre, wenn er damit mißvergnügt sein könnte. Er kann sich wohl einbilden, daß diese nämliche Ausbildung unter andern annehmlichen äußerlichen Umständen eben so wohl geschehen könnte; aber das ist nicht Mißvergnügen mit dem Grade der Ausbildung, sondern mit Dingen, die er bei dieser Ausbildung anders sein zu können vermeint.

Oder soll es heißen: Der menschliche Verstand ist von der Einschränkung, daß er über diese Frage ganz und gar keine Auskunft geben kann?

So hüte ich mich, Ja zu sagen.

Denn wie, wenn ich aus der Unbeantwortlichkeit der Frage schlosse, daß der Gegenstand der Frage ein Unding sei? Wie, wenn ich sagte, daß der Mensch oder jede Seele, so lange sie als Mensch erscheint, vollkommen zu der nämlichen Ausbildung seiner Fähigkeiten gelange?

Ist es denn schon ausgemacht, daß meine Seele nur einmal Mensch ist? Ist es denn schlechterdings so ganz unsinnig, daß ich auf meinem Wege der Bervollkommnung wohl durch mehr als eine Hülle der Menschheit durchmüßte?

Vielleicht war auf diese Wanderung der Seele durch verschiedene menschliche Körper ein ganz neues eignes System zum Grunde?

Vielleicht war dieses neue System kein andres als das ganz älteste — — —

Gespräch über die Soldaten und Mönche.

A. Muß man nicht erschrecken, wenn man bedenkt, daß wir mehr Mönche haben als Soldaten?

B. Erschrecken? Warum nicht eben so wohl erschrecken, daß es weit mehr Soldaten gibt als Mönche? Denn eins gilt nur von dem und jenem Lande in Europa und nie von Europa überhaupt. Was sind Mönche, und was sind denn Soldaten?

A. Soldaten sind Beschützer des Staats &c.!

B. Mönche sind Stützen der Kirche!

A. Mit eurer Kirche!

B. Mit eurem Staate!

A. — — — —

B. Du willst sagen, daß es weit mehr Soldaten gibt als Mönche.

A. Nein, nein, mehr Mönche als Soldaten!

B. In dem und jenem Lande von Europa magst du Recht haben. Aber in Europa überhaupt? Wenn der Landmann seine Saat von Schnecken und Mäusen vernichtet siehet, was ist ihm dabei das Schreckliche? daß der Schnecken mehr sind als der Mäuse, oder daß es der Schnecken oder der Mäuse so viel gibt?

A. Das versteh' ich nicht.

B. Weil du nicht willst. — Was sind denn Soldaten?

A. Beschützer des Staats.

B. Und Mönche sind Stützen der Kirche.

A. Mit eurer Kirche!

B. Mit eurem Staate!

A. Träumst du? Der Staat! der Staat! Das Glück, welches der Staat jedem einzelnen Gliede in diesem Leben gewährt!

B. Die Seligkeit, welche die Kirche jedem Menschen nach diesem Leben verheißt!

A. Verheißt!

B. Simpel!

Selbstbetrachtungen, Einfälle und kleine Aufsätze.

Es war abends um sieben Uhr, und ich wollte mich eben hinsetzen, meinen XII. antiq. B. auf das Papier zu werfen, wozu ich nichts weniger als aufgelegt war, als mir ein Brief gebracht wird, aus welchem ich sehe, daß ich es damit nur anstehen lassen kann — daß ich es damit vielleicht auf lange werde anstehen lassen müssen. Das ist doch ärgerlich! sage ich mir, wie wird der Mann triumphieren! Doch er mag triumphieren. Ich, ich will mich nicht ärgern, oder mich geschwind, geschwind abärgern, damit ich bald wieder ruhig werde und mir den Schlaf nicht verderbe, um dessen Erhaltung ich besorgter bin als um alles in der Welt.

Nun wohl, meine liebe Trascibilität! Wo bist du? wo steckst du? Du hast freies Feld. Brich nur los! tummle dich brav!

Spitzbübin! So? Du willst mich nur überraschen? und weil du mich hier nicht überraschen kannst, weil ich dich selbst heze, selbst sporne, willst du mir zum Troze faul und stetisch sein?

Nun mach bald, was du machen willst, knirsch mir die Zähne, schlage mich vor die Stirne, beiß mich in die Unterlippe!

Indem thue ich das letztere wirklich, und sogleich steht er vor mir, wie er lebte und lebte — mein Vater seliger. Das war seine Gewohnheit, wenn ihn etwas zu wurmen anfing; und so oft ich mir ihn einmal recht lebhaft vorstellen will, darf ich mich nur auf die nämliche Art in die Unterlippe beißen. So wie, wenn ich mir ihn auf Veranlassung eines andern Dinges recht lebhaft denke, ich gewiß sein kann, daß die Zähne sogleich auf meiner Lippe sitzen.

Gut, alter Knabe, gut! Ich verstehe dich. Du warst so ein guter Mann und zugleich so ein hitziger Mann. Wie oft hast du mir es selbst geklagt, mit einer männlichen Thräne in dem Auge geklagt, daß du so leicht dich erhitztest, so leicht in der Hitze dich übereiltest! Wie oft sagtest du mir: Gotthold, ich bitte dich, nimm ein Exempel an mir; sei auf deiner Hut! Denn ich fürchte, ich fürchte — und ich möchte mich doch wenigstens gern in dir gebessert haben. Ja wohl, Alter, ja wohl. Ich fühle es noch oft genug —

Und doch will ich es heute nicht fühlen, so gern ich es auch heute fühlen möchte. Ich bin bei der verwünschten Nachricht so

ruhig — so kalt, daß ich ohne Mühe bei der Nicäischen Kirchenversammlung wieder gegenwärtig bin und im Gelasius weiter fortfahre —

*

Ich wache auf und erwäge, daß das erste, was ich auf diesen Tag zu thun hätte, sein müßte, auf die gestrige schlimme Nachricht Gegenvorstellung zu thun. — Aber dazu habe ich keine Lust, und es ist wohl eben so gut, daß ich es noch einen Tag oder zwei anstehen lasse. — Ich habe gestern abend bei dem Gelasius noch etwas gelesen, das mich des Nachts ein paarmal geweckt hat und das auch meinen wachen Kopf ganz anfüllt, das so bald keinem andern Gedanken Raum geben zu wollen scheint.

*

Ich bin nicht gelehrt — ich habe nie die Absicht gehabt, gelehrt zu werden — ich möchte nicht gelehrt sein, und wenn ich es im Traume werden könnte. Alles, wornach ich ein wenig gestrebt habe, ist, im Fall der Not ein gelehrtes Buch brauchen zu können.

Eben so möchte ich um wie vieles nicht reich sein, wenn ich allen meinen Reichtum in barem Gelde besitzen und alle meine Ausgaben und Einnahmen in klingender Münze vorzählen und nachzählen müßte.

Bare Kasse ist gut — aber ich mag sie nicht mit mir unter einem Dache haben. Ich will sie Wechslern anvertrauen und nur die Freiheit behalten, an diese meine Gläubiger und meine Schuldner zu verweisen.

*

Der aus Büchern erworbne Reichtum fremder Erfahrung heißt Gelehrsamkeit. Signe Erfahrung ist Weisheit. Das kleinste Kapital von dieser ist mehr wert als Millionen von jener.

*

Ich werde nicht eher spielen, als bis ich niemanden finden kann, der mir umsonst Gesellschaft leistet.

Das Spiel soll den Mangel der Unterredung ersetzen. Es kann daher nur denen erlaubt sein, die Karten beständig in Händen zu haben, die nichts als das Wetter in ihrem Munde haben.

*

Er füllt Därme mit Sand und verkauft sie für Stricke. Wer? Etwa der Dichter, der den Lebenslauf eines Mannes in Dialogen bringt und das Ding für Drama ausschreit?

*

Bergab ist lustig wandeln. Aber doch werden bergab mehr Hasen gefangen als bergauf. Das ist die Rezension von der andern Hälfte vieler Bücher.

*

Dann und wann gehört es unter die unerkannten Segen der Ehe, wenn sie nicht gesegnet ist.

*

Der gute Name sei die Seele der Tugend, ist so gar unrecht nicht gesagt. Denn sie lebt noch lange, wenn der Körper schon tot ist.

*

Armut macht eben so viel Hahnreie als Diebe.

Fragment eines Gesprächs.

A. Erkläre mir doch dieses Gemälde!

B. Es ist Herkules und Omphale.

A. Das heißt, mir das Gemälde nennen, aber nicht erklären —

B. Mehr versteh' ich davon nicht.

A. Desto schlimmer. Sieh, der da, dieser Athlet am Spinnrocken, in dem engen weiblichen Purpur ist —

B. Herkules.

A. Nicht doch — ist ein nagelneuer Philosoph. Und die da, diese schöne gebieterische Nymphe, so fürchterlich lustig ausgeputzt ist —

B. Omphale.

A. Behüte — ist die liebe Theologie. Der Philosoph hat ihr seine Demonstration umgehangen und einen knotdichten Sorites in die Hand gegeben. Dafür hat er sich in ihren Purpurrock gepaßt, der ihm auf dem nervichten Leibe überall platzt, und nun sitzt er da und spinnst ihren Rocken ab.

B. Warum droht sie ihm denn aber mit dem knotichten Sorites?

A. Er soll noch feiner spinnen.

*

Ich habe gegen die christliche Religion nichts; ich bin vielmehr ihr Freund und werde ihr zeitlebens hold und zugethan bleiben. Sie entspricht der Absicht einer positiven Religion so gut wie irgend eine andere. Ich glaube sie und halte sie für wahr, so gut und so sehr man nur irgend etwas Historisches glauben und für wahr halten kann. Denn ich kann sie in ihren historischen Beweisen schlechterdings nicht widerlegen. Ich kann den Zeugnissen, die man für sie anführt, keine andere entgegensetzen; es sei nun, daß es keine andere gegeben, oder daß alle andere vertilgt oder geflissentlich entkräftet worden. Das gilt mir ikt gleichviel, da die Sache in einer Wage abgewogen wird, in welcher aller Verdacht, alle Möglichkeit, alle Wahrscheinlichkeit gegen ein einziges wirkliches Zeugnis nun einmal so viel als nichts verschlagen soll.

Mit dieser Erklärung, sollte ich meinen, könnten doch wenigstens diejenigen Theologen zufrieden sein, die allen christlichen Glauben auf menschlichen Beifall herabsetzen und von keiner übernatürlichen Einwirkung des heiligen Geistes wissen wollen. Zur Beruhigung der andern aber, die eine solche Einwirkung noch annehmen, setze ich hinzu, daß ich diese ihre Meinung allerdings für die in dem christlichen Lehrbegriffe gegründete und von Anfang des Christentums hergebrachte Meinung halte, die durch ein bloßes philosophisches Raisonnement schwerlich zu widerlegen steht. Ich kann die Möglichkeit der unmittelbaren Einwirkung des heiligen Geistes nicht leugnen und thue wesentlich gewiß nichts, was diese Möglichkeit zur Wirklichkeit zu gelangen hindern könnte.

Freilich muß ich gestehen —

*

Wenn ich mich recht untersuche, so beneide ich alle igt regierende Könige in Europa, den einzigen König von Preußen ausgenommen, der es einzig mit der That beweist, Königswürde sei eine glorreiche Sklaverei.

*

Gott hat keinen Wiß, und die Könige sollten auch keinen haben. Denn hat ein König Wiß, wer steht uns für die Gefahr, daß er deswegen einen ungerechten Ausspruch thut, weil er einen witzigen Einfall dabei anbringen kann?

*

Folgende Anmerkung des Barclaius in Ansehung des Nachtheils der Aristokratie vor der Monarchie ist vortrefflich:

Pone vero tam regnum, quam rempublicam, Principum vitiis tanquam affecta valetudine laborare; utriusque faciliora exspectes ad publicam sanitatem remedia? Nimirum et Regem et ipsius vitia mors saltem de medio tollet, poteruntque a successoris indole sperari meliora. At labem corrupti senatus non uniuscujusque mors eluit, sed afflicti semel mores in deteriora semper labuntur, donec publicam salutem suo casu obruerit. Argenis, I. c. 18.

*

Bei der katholischen Kirche in Berlin, welche der König neben dem Opernhause erbauen lassen, ist mir die Stelle aus dem Statius eingefallen: Par operi sedes.

*

Besold, der berühmte Rechtsgelehrte in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, der aber der guten Lutherischen Kirche den Dampf anthat und von ihr auschied, soll in dem Anhang zu seinen Axiomat. polit. sagen: Vanissimum proverbium esse putes: In omnibus aliquid et de toto nihil. Nam qui non est in omnibus aliquid, in singulis est nihil. Um diesen einzigen Ge-

danken will ich das Buch des Besold lesen, sobald ich es habhaft werde. Wo das steht, wird mehr Gutes stehen.

Ist es besser, nur ein Ding wissen oder mehrere? Welche Frage! Wenn man nun unter diesen mehreren auch dieses eine weiß. Es kann überflüssig sein, mehrere zu wissen; aber es wird darum nicht besser, nur eins zu wissen.

Freilich, wenn es ausgemacht ist, daß man mehrere Dinge unmöglich so gründlich, so fertig wissen kann als ein einziges, dem man alle seine Zeit, alle seine Kräfte gewidmet hat. Wenn es ausgemacht ist! Ist das denn aber so ausgemacht, als man annimmt?

Und doch gesetzt, es wäre. Auch alsdann fragt es sich noch, ob es besser sei, nur ein Ding vollkommen gründlich, vollkommen fertig zu wissen, als mehrere weniger gründlich, weniger fertig.

Besser? Ja und nein. Denn besser ist Beziehungswort, und der Beziehungen sind wenigstens hier drei. Es kann besser sein in der einen und schlimmer in der andern.

Für wen besser? Für den Menschen selbst, der da weiß? — oder für das, was er weiß? — oder für die, denen zum Besten er wissen soll? — — —

*

Ich will mich eine Zeit lang als ein häßlicher Wurm einspinnen, um wieder als ein glänzender Vogel an das Licht kommen zu können.

*

Ich wünschte, daß ich mir vom Anfange an alle Lobsprüche und alle Tadel und Schmähungen, die ich um meine Schriften im Druck erhalten habe, jede in ein besonderes Buch zusammengetragen hätte: um das eine zu lesen, wenn ich mich zu übermütig, und das andre, wenn ich mich zu niedergeschlagen fühle.

*

Das Wort Zeitvertreib sollte der Name einer Arznei, irgend eines Opiats, eines schlafmachenden Mittels sein, durch das uns auf dem Krankenbette die Zeit unmerklich verstreicht, aber nicht der Name eines Vergnügens. Doch kommen wir denn nicht auch öfters in Gesellschaften, in welchen wir aushalten müssen, und in welchen uns die Zeit eben so unerträglich langweilig wird als auf dem Krankenlager? Der Sprachgebrauch hat immer seinen Grund. Nur sollte man diesem zufolge das Wort auf diejenigen Ergänzungen und Zerstreuungen einschränken, die wir in solchen Gesellschaften, nicht aber, die wir vor uns allein vornehmen.

—————

Der Rezensent braucht nicht besser machen zu können, was er tadelt.

Tadeln heißt überhaupt, sein Mißfallen zu erkennen geben.

Man kann sich bei diesem Mißfallen entweder auf die bloße Empfindung berufen oder seine Empfindung mit Gründen unterstützen.

Jenes thut der Mann von Geschmack, dieses der Kunstrichter.

Welcher von ihnen muß das, was er tadelt, besser zu machen verstehn?

Man ist nicht Herr von seinen Empfindungen! aber man ist Herr, was man empfindet, zu sagen. Wenn einem Manne von Geschmack in einem Gedichte oder Gemälde etwas nicht gefällt, muß er erst hingehen und selbst Dichter oder Maler werden, ehe er es herausagen darf: Das gefällt mir nicht? Ich finde meine Suppe versalzen: darf ich sie nicht eher versalzen nennen, als bis ich selbst kochen kann?

Was sind die Gründe des Kunstrichters? Schlüsse, die er aus seinen Empfindungen, unter sich selbst und mit fremden Empfindungen verglichen, gezogen und auf die Grundbegriffe des Vollkommenen und Schönen zurückgeführt hat.

Ich sehe nicht, warum ein Mensch mit seinen Schlüssen zurückhaltender sein müsse, als mit seinen Empfindungen. Der Kunstrichter empfindet nicht bloß, daß ihm etwas nicht gefällt, sondern er fügt auch noch sein denn hinzu. Und dieses denn sollte ihn zum Bessermachen verbinden? Durch dieses denn müßte er grade des Bessermachens überhoben sein können.

Freilich, wenn dieses denn ein gutes gründliches denn ist, so wird er leicht daraus herleiten können, wie das, was ihm mißfällt, eigentlich sein müßte, wenn es ihm nicht mißfallen sollte.

Aber dieses kann den Kunstrichter höchstens verleiten, einen Fingerzeig auf die Schönheit zu geben, welche anstatt des getadelten Fehlers da sein könnte und sollte.

Ich sage verleiten; denn verleitet wird man zu Dingen, zu welchen man nicht gezwungen werden kann, und zu Dingen, welche übel ausschlagen können.

Wenn der Kunstrichter zu dem dramatischen Dichter sagt: Anstatt daß du den Knoten deiner Fabel so geschürzet hast, hättest du ihn so schürzen sollen; anstatt daß du ihn so lösest, würdest du ihn besser so gelöst haben: so hat sich der Kunstrichter verleiten lassen.

Denn niemand konnte es mit Recht von ihm verlangen, daß er sich so weit äußerte. Er hat seinem Amte ein Genüge geleistet, wenn er bloß sagt: Dein Knoten taugt nichts, deine Verwicklung ist schlecht, und das aus dem und dem Grunde. Wie sie besser sein könnte, mag der Dichter zusehen.

Denn will er ihm helfen, und der Dichter will sich helfen lassen und geht hin und arbeitet nach den Anschlägen des Kunstrichters

um: es ist wahr, so ist ihm der Dichter und der Leser Dank schuldig, wenn die Umarbeitung gelingt; — aber wenn sie nicht gelingt?

So fehlt auch nicht viel, die ganze Schuld fällt auf ihn allein. Und nur in diesem Falle dürfte er, um seine Meinung zu rechtfertigen, genötigt sein, den Pfscher von der Staffelei wegzustoßen und selbst Pinsel und Palette in die Hand zu nehmen.

„Glück zur Arbeit! Eben hier haben wir dich erwartet, guter Mann! Wenn du fertig bist, alsdenn wollen wir vergleichen!“

Und wer glaubt nicht, vergleichen zu können!

Wehe ihm, wenn er nur schlecht und recht verbessert hat; wenn er es genug sein lassen, Fehler zu vertilgen; wenn es ihm nicht gelungen, uns für jeden mit einer ganz neuen, ganz unerwarteten Schönheit zu überraschen!

Was für ein Arzt, der einen Blinden bloß sehen macht und ihm nicht zugleich statt der matten grauen Augen, die ihm die Natur bestimmte, schöne blaue oder feurige schwarze Augen erteilt!

„War das der Mühe wert? An jenen Fehler waren wir schon gewöhnt; und an die Verbesserung sollen wir uns erst gewöhnen.“

Vielleicht hätten wir den Fehler auch gar nicht bemerkt, und die Verbesserung hat ihn uns zuerst bemerken lassen. Wir werden unwillig, wenn wir finden, daß uns das, was uns so lange gefallen hat, nicht hätte gefallen sollen.

Kurz, wenn der Kunstrichter durch Tadeln beleidigt, so beleidigt er durch Bessermachen doppelt.

Mache es besser! ist zwar die Ausforderung, welche der getadelte Schriftsteller an ihn ergehen läßt, aber nicht in der Absicht, daß sie angenommen werden soll. Es soll ein bloßes Stichblatt sein, die Stöße des Kunstrichters abgiltischen zu lassen.

Nimmt sie der Kunstrichter an, und er ist unglücklich, so ist ihm das Handwerk auf einmal gelegt.

Nimmt er sie an, und er ist glücklich — Aber wer wird es ihm zugestehen, daß er glücklich ist? Kein Mensch in der Welt, weder die Künstler noch seine Kollegen in der Kunstrichterei.

Unter jenen ist es dem Getadelten nicht zuzumuten; und den übrigen — keine Krähe wird der andern die Augen aushacken, die Reihe könnte auch an sie kommen.

Diese aber verdammen ihn des bösen Exempels; er hat sich seines Rechts vergeben, nun wird man das Bessermachen von ihnen allen fordern; dafür muß er gestraft sein!

Und überhaupt sind die Kunstrichter die einzige Art von Krähen, welche das Sprichwort zum Lügner machen.

In meinen jüngern Jahren wollte ich eine periodische Schrift, unter dem Titel: Das Beste aus schlechten Büchern, mit dem Lemma aus dem Ambrosius (Commentar. in S. Luc., Prooem.):

Legimus aliqua ne legantur, herausgeben. Das erste Stück war schon fertig, und mein Freund Moses hatte mir ein paar schöne Beiträge aus einigen schlechten Kompendien der Cartesianischen Philosophie gegeben, von welchen ich bedaure, daß ich sie nicht mehr zu finden weiß. Doch weil ich voraussah, daß mir die Fortsetzung zu schwer werden würde, so unterblieb ein Vorhaben, zu welchem ich mir kaum jetzt Kräfte genug zutraue.

Ich weiß nicht, wo die Blätter meiner ehemaligen Sammlungen hingekommen. Mir geht es mit allen meinen Kollektaneis wie der Virgilianischen Sibylle. Ich schreibe dergleichen Dinge meistens auf einzelne Blätter, die ich dann wohl hinlege und ordentlich aufzuheben denke; aber weht auch nur der kleinste Wind darunter, und treibt er sie einmal aus einander:

Nunquam deinde cavo volitantia prendere saxo
Nec revocare situs, aut jungere carmina curo.

Leben und leben lassen.

Ein Projekt für Schriftsteller und Buchhändler.

Wie? es sollte dem Schriftsteller zu verdienen sein, wenn er sich die Geburten seines Kopfs so einträglich zu machen sucht, als nur immer möglich? Weil er mit seinen edelsten Kräften arbeitet, soll er die Befriedigung nicht genießen, die sich der größte Handlanger zu verschaffen weiß — seinen Unterhalt seinem eigenen Fleiße zu verdanken zu haben?

Aber Gelehrte, sagt man, die sich mit Bücherschreiben abgeben, stehen doch gewöhnlich in bürgerlichen Bedienungen, durch welche für ihr genugames Auskommen gesorgt ist.

Ich weiß wirklich nicht, ob dieses die Absicht aller Amtsbesoldungen sein kann. Ich weiß, daß sehr viele derselben dieser Absicht icht nicht mehr entsprechen, indem sie zu einer Zeit festgesetzt worden, zu welcher die Preise der Bedürfnisse bei weitem nicht die ichtigen waren.

Aber Weisheit, sagt man weiter, feil für Geld! Schändlich! Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst müßt ihr es geben! So dachte der edle Luther bei seiner Bibelübersetzung.

Luther, antworte ich, macht in mehreren Dingen eine Ausnahme. Auch ist es größtenteils nicht wahr, daß der Schriftsteller das umsonst empfangt, was er nicht umsonst geben will. Oft ist vielleicht sein ganzes Vermögen daraufgegangen, daß er jetzt imstande ist, die Welt zu unterrichten und zu vergnügen. Oder sollen ihm die Amtsbesoldungen das zugleich mit gut machen? Der Staat oder Regent bezahlt ihn nur grade für das, was er wegen seines Amtes zu wissen und zu können notwendig braucht, welches oft wenig genug ist. Was er mehr weiß, ist für seine Rechnung, und wenn er über dieses Mehr noch mehr wissen will, das geht den Staat vollends nichts an. Daß gleichwohl so viel junge nichts Gemeines versprechende Gelehrte in ihrem Amte, das sie annehmen sich nicht enthalten können, wie man zu sagen pflegt, verbutten und versauern, kommt größtenteils daher, weil ihre Besoldungen nicht hinlänglich sind und sein können, um sich die Bücher und Instrumente anzuschaffen, welche zum Fortschreiten in

einer Wissenschaft unentbehrlich sind. Warum diesen die Quelle eines Zuflusses verstopfen oder verleiden, der noch oft der einzige für sie ist?

Aber, setzt man hinzu, die alten Gelehrten, die Schriftsteller bei den Griechen und Römern begnügten sich doch nur mit der einzigen Ehre, nahmen für ihre Arbeiten kein Geld!

Ei, woher hat man denn das? Etwa, weil Quintilian in der Zuschrift an seinen Verleger keines Honorarii gedenkt? Oder weil Eckhard De Edit. librorum apud Veteres nichts davon beigebraucht?

Man denke an Horazens: Gestit numos in loculos demittere!

Und Statius, gab er wohl seine Agave umsonst auf's Theater? *) Um ein Billiges freilich, denn er mußte froh sein, wenn ihm der Komödiant gab, was ihm die Großen versagten:

Quod non dat procer, dabit histrio.

Und so viele andre Dichter, welche die römische Bühne einträglich fanden,

Quoque minus prodest, scena est lucrosa poëtae.

Die erste Hälfte dieses Verses mag jetzt von deutschen Theatern oft genug wahr sein; aber auch die andere?

Und selbst Terenz, auch er verkaufte seine Stücke nicht bloß den Aedilen und nahm nicht bloß Geld, weil er die Ehre hatte, es vom Staate zu bekommen. Er nahm es vom Schauspieler, ohne diese Ehre, und lachte hoffentlich mit, wenn dieser ihn seines Geizes wegen im Prolog anstach, wo er nicht gar die Spöttereie diesem in den Mund gelegt hatte. Wir wissen ja sogar noch, welches Stück ihm am teuersten bezahlt worden, und wie teuer. Eunuchus meruit pretium, quantum nulla antea ejusdam Comoedia, id est, octo millia nummum, das macht nach unserm Gelde — — doch für wen sollt' ich's wohl in Deutschland berechnen? — — —

Erstes Bruchstück.

Ueber Eigentum an Geisteswerken.

*

Man mache gleich anfangs einen Unterschied zwischen Eigentum und Benutzung des Eigentums.

*

Ich kann hundert Dinge mein Eigentum nennen, in sofern ich von ihnen darthun kann, daß sie ohne mich entweder gar nicht oder doch nicht solchergestalt vorhanden sein würden; aber folgt daraus, daß ich sie deswegen ausschließungsweise zu nutzen befugt bin?

*

*) Juvenal., VII. 83 sq.

Um befugt zu sein, etwas ausschließungsweise zu benutzen, muß es erst möglich sein, daß ich es so benutzen kann.

*

Sobald ich dieses Können nicht in meiner Gewalt habe, ist es ohnmächtiger Eigennutz, wenn ich andre von der Mitbenutzung durch ein bloßes: „Aber es wäre doch besser, wenn ich allein bei der Schüssel bliebe!“ abzuschrecken denke — — —

*

— — Daß dem Verleger auf das Buch, welches er mit Genehmigung des Verfassers drucken läßt, ein Eigentum zustehet, halte ich für unerwiesen.

*

Wenigstens kann das Eigentum des Verlegers nicht größer und von keiner andern Natur sein, als das Eigentum des Verfassers war.

*

Das Eigentum des Verfassers aber, wenn die Nutzung mit inbegriffen wird, ist so gut als keines.

*

Denn man kann nichts sein Eigentum nennen, in dessen Besitz man sich nicht zu setzen und zu erhalten imstande ist.

*

Nun ist aus der Erfahrung klar, daß kein Verfasser, wenn er einmal mit seinem Werke zum Vorschein gekommen, wenn er einmal eine oder mehrere Kopien davon machen lassen, imstande ist, zu verhindern, daß nicht auch wider seinen Willen Kopien davon genommen werden — Folglich — — —

Zweites Bruchstück.

Nachdruck.

Daß der Nachdruck unbillig sei, daß der Nachdrucker sich schämen sollte, zu ernten, wo er nicht gesäet hat, und der faulen Hummel gleich über den Honig der fleißigen Bienen herzufallen: wer leugnet das? Aber was hilft das, dem Nachdruck zu steuern?

Freilich, wenn Deutschland unter einem Herrn stünde, welcher der natürlichen Billigkeit durch positive Gesetze zu Hilfe kommen könnte und wollte!

Aber bei dieser Verbindung unter Deutschlands Provinzen, da die menschlichsten das Principium haben, des baren Geldes so wenig als möglich aus ihren Grenzen zu lassen: wer wird ihren Finanzräten begreiflich machen, daß man allein den Buchhandel unter dieses Principium nicht ziehen müßte?

Sie sagen: Wenn ein populärer Gellert so allgemein gelesen wird, was für ein Recht gibt das seinem sächsischen Verleger, die

brandenburgischen und östreichischen Staaten in Kontributionen zu setzen?

Als der sächsische Verleger seinem Verfasser einen traurigen Dukaten für den Bogen bezahlte, konnte er sich da wohl vorstellen, damit einen so wichtigen Kuz erkaufte zu haben? Warum sollen seinen unerwarteten Wucher nicht mehrere teilen? — — —

Drittes Bruchstück.

Das Projekt.

§. 1.

Selbstverlag und Subskription bleiben.

§. 2.

Der Schriftsteller läßt auf seine Unkosten drucken; aber die Subskription geht lediglich durch die Hände der Buchhändler.

§. 3.

Der Schriftsteller thut förmlich Verzicht, durch seine Freunde, die keine Buchhändler sind, Subskribenten sammeln zu lassen. Es wäre denn an Dörtern, die kein deutscher Buchhändler wohl ablangen kann, oder wo sich etwa Buchhändler fänden, die aus bloßem Neide, weil sie nicht alles haben sollten, lieber gar nichts möchten.

§. 4.

Aber wie viele werden deren sein, sobald der Vorteil, den sie von Einsammlung der Subskribenten haben, nicht beträchtlicher ist, als er bisher gewesen? Und das soll er sein.

§. 5.

Man teile also den Preis, den das Buch haben soll (von dessen Billigkeit weiter unten), in drei Teile. Ein Drittel für den Druck, ein Drittel für den Verfasser und ein Drittel für den Buchhändler, bei dem die Liebhaber unterzeichnen.

§. 6.

Das Drittel für den Druck ist so reichlich gerechnet, daß das Buch mit aller typographischen — wo nicht Pracht, doch Sauberkeit erscheinen kann. Und da der Autor selbst drucken läßt, so ist nicht zu vermuten, daß er aus schmutziger Gewinnsucht es daran werde fehlen lassen. Was ja daran noch Ueberschuß sein dürfte, lasse man ihn für Briefporto, für Spedierkosten bis Leipzig, wo das Werk ausgeliefert wird, und dergleichen rechnen.

§. 7.

Das eigentliche Drittel für den Verfasser ist anzusehen, als ob es auf den Preis für den zu verarbeitenden rohen Stoff verwandt würde, und versteht sich ja wohl von selbst.

§. 8.

Endlich das Dritteil für den Buchhändler, welchem billigen Manne könnte das nicht genügen? Besonders da ich annehme, daß der Buchhändler Risiko ganz und gar nicht dabei haben muß und Mühe nur wenig.

§. 9.

Denn was braucht der Buchhändler mehr, als daß er die Ankündigungen, die ihm der Verfasser zuschickt, an seine Kunden auf die gehörige gute Art verteilt und versendet? Die Exemplare erhält er in Leipzig, wo er ohnedies hinreiset oder doch seinen Kommissionär hat. Die wenigsten seiner Kunden, wenn sie wissen, mit wem sie zu thun haben, werden sich auch schwerlich weigern, ihm gegen die Messe die Subskription in Pränumeration zu verwandeln, damit er auch nicht einmal nötig hat, die Auslage auf der Messe von seinem Gelde zu machen.

§. 10.

Denn das ist allerdings nötig, daß auf der Messe gegen Erhaltung der Exemplare sogleich bare Bezahlung geleistet werde. Der Schriftsteller kann nicht borgen; und nur darum opfert er einen so ansehnlichen Teil seines Gewinnes auf, damit ihm alles erspart werde, was das Zeit versplitternde Detail des Kaufmanns erfordert: Buchhalten, Mahnen, Einkassieren und dergl.

§. 11.

Was könnte denn auch gegen diese bare Bezahlung noch sonst eingewendet werden, da der Buchhändler nicht nötig hat, sich mit einem einzigen Exemplare mehr zu beladen, als bei ihm besprochen worden? Und wenn ihm auch von seinen Kunden die Subskription in Pränumeration nicht verwandelt worden: welcher Kaufmann wird nicht gern Geld nach Leipzig führen, das er mit 33 Prozent wieder zurücknehmen kann?

§. 12.

Wäre es nicht vielmehr zu wünschen, daß sich der ganze Buchhandel auf diese Art realisieren ließe? Ein Großes, glaub' ich, könnte dazu beitragen, wenn sich irgend jemand eines Ankündigungs-Journals unterzöge, in welchem alle diejenigen Verfasser, deren Werke in dem Meßkatalogo auf die künftige Messe versprochen werden, eine umständliche Nachricht erteilten. Eine solche Selbstankündigung, in welcher sich jeder Schriftsteller gewiß von seiner besten Seite zeigen würde, wäre gleichsam das Wort, bei welchem er künftig gehalten würde, und müßte Liebhabern und Gelehrten wohl angenehmer sein als eine erschlichene oder selbstgemachte Rezension im Posaumenton, wenn das Buch schon da ist und so vielen daran liegt, daß es mit guter Art unter die Leute kommt. — — —