



Daniel Chodowiecki, Moses Mendelssohn, ca. 1775
(Abb.: Stiftung »Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum«)

MOSES MENDELSSOHN

Ästhetische Schriften

Mit einer Einleitung
und Anmerkungen herausgegeben
von

ANNE POLLOK

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.
ISBN-10: 3-7873-1759-7
ISBN-13: 978-3-7873-1759-2

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textausschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: H & G Herstellung GbR, Hamburg. Druck: Strauss Buch, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

INHALT

Einleitung <i>von Anne Pollok</i>	VII
1. Mendelssohns Leben und Werk im Umriß VII 2. Schönheit als eine Quelle des Vergnügens XX 3. Die ästhetische Illusion und ihr Schöpfer XXVII 4. Das Erhabene und Naive XXXVII 5. Herrschaft über oder Umgang mit den Neigungen? XLIII 6. Editionsprinzipien XLVIII	
Quellenverzeichnis	LII

MOSES MENDELSSOHN

1. Von dem Vergnügen	3
2. Über die Empfindungen	9
3. Von der Herrschaft über die Neigungen	83
4. Briefe über Kunst	91
5. Georg Friedrich Meiers Auszug aus den Anfangsgründen aller schönen Künste und Wissenschaften	102
6. Anmerkungen über das englische Buch: On the sublime and the beautiful	108
7. »Die Idealschönheit«	127
8. Verwandtschaft des Schönen und Guten	131
9. Gedanken vom Ausdrucke der Leidenschaften	137
10. Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen	142
11. Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften	188
12. Über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften	216
13. Zufällige Gedanken über die Harmonie der inneren und äusseren Schönheit	260

14. Über die Mischung der Schönheiten	269
15. Über objektive und subjektive Unterhaltungsfähigkeit.	279
16. Über das Erkenntnis-, das Empfindungs- und das Begehrungsvermögen.	280
17. Über Wahrheit und Schein	283
18. Ausschnitt aus: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Kapitel VII. Wahrheitstrieb und Billigungstrieb	285
Anmerkungen der Herausgeberin.	292
Bibliographie.	325
Personenregister	343
Sachregister	347

EINLEITUNG

1. Mendelssohns Leben und Werk im Umriss

1.1 »...vielleicht zum Paradeferd geschaffen«

In einem Brief vom 16. August 1783 wendet sich Immanuel Kant an den in Berlin lebenden Moses Mendelssohn mit der Bitte, seine *Kritik der reinen Vernunft* (1781) zu lesen und zu beurteilen. Er, Mendelssohn, sei als einer der wenigen in der Lage, sie überhaupt zu verstehen und mit seinem Ansehen als einer der führenden Köpfe der Berliner Aufklärung dem »Kritischen Geschäft« zum Durchbruch zu verhelfen. Auch Mendelssohns Talent zum verständlichen Vortrag philosophischer Theoreme rühmt Kant. Ihm selbst fehle dies leider: »Es sind wenige so glücklich, vor sich und zugleich in der Stelle anderer denken und die ihnen allen angemessene Manier im Vortrage treffen zu können. Es ist nur *ein* Mendelssohn.« (JubA¹ XIII, S. 127) Tatsächlich verfügte Mendelssohn im Deutschen, das nicht seine Muttersprache war, über eine erstaunliche Gewandtheit und Eleganz – insbesondere seine ästhetischen Schriften vermitteln davon ein eindruckliches Bild. So nahm er schon früh den schwärmerischen, fast romanhaften Stil Shaftesburys auf, indem er einige seiner Werke in Dialogform verfaßte. Und er war durchaus in der Lage, diese adaptierten Formen ironisch zu brechen.

Der »Deutsche Sokrates«, wie er von Bewunderern genannt wurde, verfolgte konsequent das Programm der Aufklärung,

¹ JubA = *Jubiläumsausgabe*; siehe Quellenverzeichnis und Bibliographie. Mendelssohn wird in der vorliegenden Einleitung nach der JubA zitiert; die Seitenverweise der hier edierten Texte beziehen sich auf die vorliegende Edition.

die Aus- und Selbstbildung der Vernunft zu freiem und selbständigem Denken. Seine Schriften sind betont exoterischen Charakters; er schrieb verständlich und öffentlichkeitswirksam, ohne die gründliche Prüfung philosophischer Thesen zu vernachlässigen. Mit Erfolg: sein Ansehen übertraf in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts nicht nur das seines Freundes Gotthold Ephraim Lessing², sondern auch der »Alleszermalmer« Kant – ein von Mendelssohn geprägter Ausdruck (siehe *Morgenstunden*, JubA III, 2, S. 3) – stand zu dieser Zeit noch in seinem Schatten.

Moses Dessau, wie Mendelssohn einige seiner Briefe unterzeichnete, wurde am 6. September 1729 bzw. nach dem jüdischen Kalender am 12. Ellul 5489 als jüngstes Kind von Mendel (Menahem) Heymann und Bela Rachel Sara im Dessauer Ghetto geboren. Vierzehnjährig folgte er dem Talmudisten Rabbi Fränkel, seinem Lehrer, nach Berlin. Seine erste Anstellung fand er ab 1750 als Hauslehrer bei dem jüdischen Seidenfabrikanten Isaak Bernhard. Von 1754 an war er in dessen Firma als Buchhalter tätig und führte die Firma nach Bernhards Tod 1768 als Teilhaber bis zum Ende seines Lebens am 4. Januar 1786.

Neben der deutschen Sprache, die er schließlich ausgezeichnet beherrschte³, erlernte Mendelssohn Englisch, Französisch,

² Ursula Goldenbaum: »Moses Mendelssohn – Bedeutender Repräsentant der Berliner Aufklärung«, in: *DZfPh* 34 (1986), S. 520–27 (527). Das bis heute unverzichtbare Standardwerk zu Mendelssohns Leben und Philosophie sowie seiner Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts ist Alexander Altmann: *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*. Alabama u.a. 1973.

³ Einen Beleg dafür bietet Herders Rezension des *Phädon*: »Sokrates führte die Weltweisheit unter die Menschen, hier ist der Philosophische Schriftsteller unserer Nation, der sie mit der Schönheit des Stils vermählt. [...] Ja, er ists, der seine Weltweisheit in ein Licht der Deutlichkeit zu stellen weiß, als hätte es die Muse selbst gesagt.« (Johann Gottfried Herder: *Fragmente über die neuere deutsche Literatur*, 1767, in: Ders.: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Bernhard Suphan, Bd. I. Berlin 1877,

Latein und Griechisch.⁴ All das mußte neben dem Beruf und auf dem Wege autodidaktischer Aneignung geschehen, ebenso wie das Studium der Philosophie, Mathematik und Literatur. Eine Universität hat Mendelssohn nie besucht.

Häufig beklagte er sich über das Leben in zwei derart verschiedenen Welten wie der Wissenschaft und der Wirtschaft. Er litt unter dem ständigen Zeitdruck und der Unmöglichkeit, seinen eigentlichen Neigungen intensiver und auch professioneller nachgehen zu können. So schrieb er im Mai 1763 an Lessing: »Aber die Geschäfte! die lästigen Geschäfte! sie drücken mich zu Boden, und verzehren die Kräfte meiner besten Jahre. Wie ein Lastesel schleiche ich mit beschwertem Rücken meine Lebenszeit hindurch, und zum Unglück ruft mir die Eigenliebe oft ins Ohr, daß mich die Natur vielleicht zum Paradeperd gemacht hat.« (JubA XII, 1, S. 9)

Es mag auch das Gefühl der Unzulänglichkeit seiner philosophischen Bildung gewesen sein, daß Mendelssohn sich trotz seines hohen Ansehens zeitlebens mehr als Schüler denn als Schulbegründer betrachtete. Er wolle keine »Epoche in der Weltweisheit [...] machen«, wie er es 1768 im Anhang zur zweiten Auflage seines *Phädon* formulierte (JubA III, 1, S. 131). Seine Überlegungen sind von vorsichtiger Neugier geprägt, schrecken allerdings nicht vor eingehenden Analysen und grundlegender Kritik zurück. Verglichen mit Lessing war Mendelssohn zwar kein ausgewiesener Polemiker, doch schon seine frühen, anonym herausgegebenen Abhandlungen zeugen durchaus von Selbstbewußtsein: Nicht wenige düpierte das

S. 224). Zum Verhältnis Mendelssohn und Herder vgl. John H. Zammito: *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago 2002, v.a. S. 165–72.

⁴ Vgl. Alexander Altmann (FN 2) 1973, S. 24. Mendelssohns Methode war denkbar einfach: er las leichte Texte in der entsprechenden Sprache unter Hinzunahme eines Wörterbuchs und ging dann zu schwierigeren Werken über. Lesenswert hierzu ist Nicolais Bericht von Mendelssohns Griechisch-Lektionen: Friedrich Nicolai: »Etwas über den verstorbenen Rektor Damm und Moses Mendelssohn«, in: *Neue Berlinische Monatsschrift* III (1800), S. 338–363.

strenge Urteil des jungen Philosophen, der »halbwitzige Schriftsteller« bisweilen rüde korrigierte.⁵

Von spekulativer Dogmatik hielt er sich zwar fern, jedoch sind seine Wurzeln im Wolffianismus auch und gerade in den späten Schriften, also zu einer Zeit, in der der Kantische Kritizismus bereits Fuß zu fassen begann, nicht zu leugnen. Mendelssohn nahm, wie er selbst bekannte, diese neue und fruchtbare Richtung der Philosophie im eigenen Spätwerk nicht mehr auf: »Ich weiß, daß meine Philosophie nicht mehr die Philosophie der Zeiten ist. Die Meinige hat noch allzu sehr den Geruch jener [rationalistischen] Schule, in welcher ich mich gebildet habe, und die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts vielleicht allzueigenmächtig herrschen wollte.« (*Morgenstunden*, JubA III, 2, S. 4) Vernünftig durchdacht, sei sie jedoch diejenige Denkrichtung, die die ihn umtreibenden philosophischen Probleme lösen könne. Hierzu hat Mendelssohn sie auch anderen Einflüssen, prominenterweise dem britischen Empirismus, zu öffnen versucht. Allerdings hat dies nicht verhindert, daß sein Werk mit dem Siegeszug der Kantischen Philosophie in Vergessenheit geriet. Im deutschen Idealismus schließlich wurde Mendelssohn als eine repräsentative Figur der Aufklärung das Opfer ihres eigenen Nimbus. Er wurde gerade wegen seines Erfolgs als unbeweglicher Dogmatiker und Wolff-Adept überzeichnet und mitsamt der von ihm vertretenen Aufklärungsphilosophie verworfen.⁶ Eben dieses Bild war auch in einem Großteil der Forschung des 19. Jahrhunderts präsent. Nach der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten wurde in Deutschland die Auseinandersetzung mit Mendelssohns Werk entscheidend erschwert; sogar die Arbeit an der *Jubiläumsaus-*

⁵ Vgl. JubA XI, S. 17, 391, 393 sowie Alexander Altmann: *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*. Tübingen 1969, S. 68 f.

⁶ Vgl. dazu Alexander Altmann: »Das Bild Moses Mendelssohns im deutschen Idealismus«, in: *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Hg. v. Michael Albrecht, Eva J. Engel, Norbert Hinske. Tübingen 1994, S. 1–24.

gabe von Mendelssohns Schriften kam ins Stocken.⁷ Erst in den späten sechziger Jahren wurde die Erforschung von Mendelssohns Werk wieder verstärkt aufgenommen. Die herausragenden Arbeiten von Alexander Altmann und die Wiederaufnahme der *Jubiläumsausgabe* 1971 legten dafür den Grundstein. In der neueren Forschung nun wurde das überkommene Bild Mendelssohns gründlich revidiert und seine Stellung im Mittelpunkt des regen Geisteslebens in der Berliner Aufklärung herausgearbeitet.⁸

Schon in jungen Jahren griff Mendelssohn kritisch und bisweilen ironisch in die aktuellen Diskussionen ein, wie beispielsweise die zwischen 1753–55 in Zusammenarbeit mit Lessing verfaßte Streitschrift *Pope ein Metaphysiker!* (JubA II, S. 43–80) zeigt. Sein *Phädon* von 1767 war ein »Bestseller des 18. Jahrhunderts« – allein die Rezeptionsgeschichte dieses Werks ist beeindruckend.⁹ Ab 1783 beteiligte Mendelssohn sich rege an den Treffen und Diskussionen der »Berliner Mittwochsgesellschaft«. Sein berühmtester Beitrag, die »Beantwor-

⁷ Vgl. Günther Holzboog: »Zur Geschichte der Jubiläumsausgabe von Moses Mendelssohns Gesammelten Schriften«, in: *Mendelssohn-Studien* 4 (1979), S. 277–92.

⁸ Vgl. zur Rezeption Mendelssohns auch die einschlägigen Sammelbände anlässlich dessen Gedenkjahren: *Moses Mendelssohn. Reden der Wolfenbütteler Gedenkfeier anlässlich seines 250. Geburtstages*. Hg. v. Karl Heinrich Rengsdorf. Wolfenbüttel 1980; Willi Goetschel: »Ergebnisse des Lessing-Mendelssohn-Jahrs«, in: *Studia Philosophica* 42 (1983), S. 223–30; *Humanität und Dialog. Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*. Beiträge zum internationalen Lessing-Mendelssohn-Symposium anlässlich des 250. Geburtstages von Lessing und Mendelssohn. Hg. v. Erhard Bahr, Edward P. Harris und Laurence G. Lyon. Detroit, München 1982; *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. [siehe FN 6]; Hans-Heinrich Ebeling und Carsten Zelle: »Moses Mendelssohn zwischen Metaphysik und Geschichtsphilosophie. Bemerkungen über Kontroversen, Desiderate und Perspektiven der Forschung anlässlich einer Tagung«, in: *Lessing Yearbook* 24 (1992), S. 147–57.

⁹ Vgl. Dominique Bourel, »Nachwort zur Entstehung des *Phädon*«, in: Moses Mendelssohn: *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Hg. von D. Bourel. Hamburg 1979 (=PhB 317), S. 161 und 171.

tung der Frage: was heißt aufklären?» (1784; JubA VI, 1, S. 113–119), führte den Begriff der Bildung in die Debatte um die Bestimmung der Aufklärung ein. Kurz: die »Kreise seiner Wirksamkeit«, wie ein neuerer Aufsatzband titelt,¹⁰ sind nicht zu unterschätzen.

Auch im Ausland waren Mendelssohns Arbeiten schon zu seinen Lebzeiten einem breiten Publikum bekannt, wie die zahlreichen Übersetzungen, vor allem ins Französische, Englische und Niederländische zeigen. Aus der niederländischen Übersetzung der Schrift *Ueber das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften* von Ryklof F. Michael van Goens (1769 u.ö.) übernahm Mendelssohn viele der angeführten Textbeispiele und Erläuterungen in seine eigenen Überarbeitungen.¹¹

Eine entscheidende Ehrung blieb Mendelssohn allerdings verwehrt: die Aufnahme in die Preußische Akademie der Wissenschaften.¹² Ein maßgeblicher Grund dafür – der im übrigen auch für den raschen Verfall seines Ansehens nach seinem Tod 1786 anzuführen ist – ist sein Judentum, dem selbst im Berlin des »aufgeklärten Herrschers« Friedrich II. mit Ressentiment begegnet wurde.¹³ Mendelssohn war immer wieder das Ziel von Bekehrungsversuchen, die sich wie im Falle Johann Kaspar Lavaters und der sich diesem anschließenden Personen nicht eben zurückhaltend und einfühlsam ausnahmen. Doch er vertrat seinen Glauben bestimmt und ohne der Verführung einer Konversion zu erliegen, die zumindest einige gesellschaftliche

¹⁰ Vgl. FN 6.

¹¹ Ein aktuelles Beispiel für die internationale Anerkennung von Mendelssohns Werk ist die englische Übersetzung: Moses Mendelssohn: *Philosophical Writings*. Transl. and ed. by Daniel O. Dahlstrom. Cambridge 1997 (=Cambridge Texts of the History of Philosophy).

¹² Die näheren Zusammenhänge hat Eva J. Engel: »Lessing, Mendelssohn, Friedrich II. – Das Jahr 1771«, in: *Mendelssohn-Studien* 7 (1990), S. 21–38, v.a. 25 f. (mit weiteren Verweisen), dargelegt.

¹³ Zu den genauen Abstufungen verschiedener in Berlin geltender Status als Jude und der damit verbundenen sozialen Stellung siehe Alexander Altmann (FN 2) 1973, S. 16 f.

Schwierigkeiten gemindert hätte. Seine eindrucksvollste »Verteidigung« lieferte er mit dem 1783 erschienen *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*.¹⁴ In dieser Schrift zeige sich, so Kant in dem oben zitierten Brief an Mendelssohn, eine so klare, mutige und eingehende Darlegung des Judentums sowie seiner Stellung innerhalb der Gesellschaft, daß die Folgen dieser Abhandlung letztlich für alle »Nationen« von größter Bedeutung sein müssten.¹⁵

1.2 Mendelssohns Ästhetik

Blickt man auf die Entwicklung der Ästhetik, so zeigt sich, daß der scheinbar vergessene Mendelssohn Mitverursacher vielfältiger Entwicklungen war und sozusagen »anonym« oder unbewußt rezipiert wurde. Sein Einfluß auf die Entstehung von Lessings *Laokoon* (1766) ist unbestreitbar, wie nicht nur der Briefwechsel, sondern auch die Anmerkungen Mendelssohns zu Lessings Vorarbeiten zeigen (vgl. JubA II, S. 231–58). Rezipiert wurden Mendelssohns Schriften auch von Friedrich Schiller, der dessen Konzept des Naiven weiter ausarbeitete. Mendelssohns Theorie der vermischten Empfindungen fand – verstärkt durch Lessings Bezugnahme auf sie in der *Hamburgi-*

¹⁴ Vgl. dazu die von Michael Albrecht herausgegebene Edition des *Jerusalem* (Hamburg 2005; PhB 565). Mendelssohns Bedeutung für die Haskala, die jüdische Aufklärung und Emanzipation, ist Gegenstand der folgenden Arbeiten (zur Besprechung weiterer einschlägiger Titel siehe Michael Albrecht: »Moses Mendelssohn. Ein Forschungsbericht 1965–1980«, in: *DVjs* 57 (1983), S. 64–166, v.a. 101–107 und 129–43): Alexander Altmann: *Essays in Jewish Intellectual History*. Hannover, London 1981, Allan Arkush: *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*. Albany 1994, David Jan Sorkin: *The Berlin Haskalah and German religious thought: orphans of knowledge*. London u.a. 2000 sowie Jeffrey S. Librett: *The rhetoric of cultural dialogue. Jews and Germans from Moses Mendelssohn to Richard Wagner and beyond*. Stanford 2000 (=cultural memory in the present), Kapitel 1 und 2.

¹⁵ Vgl. JubA XIII, S. 129.

*schen Dramaturgie*¹⁶ – schnell Eingang in die Kompendien und damit in die wissenschaftliche Debatte um eine ästhetische Theorie.

Die in der vorliegenden Edition versammelten Texte sollen ein umfassendes Bild von Mendelssohns Ästhetik vermitteln. Eine einheitliche Position wird sich, wie diese Einleitung zeigen soll, kaum finden; charakteristisch ist vielmehr ein Reichtum an Themen und Aspekten, die Mendelssohn immer wieder aus unterschiedlichen Blickwinkeln zum Gegenstand der Analyse machte. Ein adäquates Bild der Mendelssohnschen Ästhetik erhält man daher eher durch eine Berücksichtigung ihrer historischen Änderungen und systematischen Umbrüche, als durch die Fixierung auf eine Werkgruppe (z. B. die *Philosophischen Schriften*), deren *konzeptionelle* Homogenität ohnehin zweifelhaft ist.

Mendelssohns Texte bewegen sich größtenteils in einem weiten Rahmen von Problemen verschiedener philosophischer Disziplinen. Wie der hier an letzter Stelle abgedruckte Textauszug aus den *Morgenstunden* (Text 18) zeigt, befinden sich Gedanken zur Ästhetik bisweilen sogar in Werken, die sich prima facie mit einem völlig anderen Thema beschäftigen. Dies läßt sich auch umgekehrt feststellen: So behandelt Mendelssohn im zweiten hier abgedruckten Text, den *Briefen über die Empfindungen*, 1755 erstmals anonym veröffentlicht, nicht nur die Frage nach dem Grund des Vergnügens an schönen Gegenständen, sondern auch die Psychologie der Empfindungen allgemein, die zuletzt in eine Diskussion über den Selbstmord mündet. Und selbst in den Schriften, die sich mit spezifisch ästhetischen Fragen beschäftigen, findet die Auseinandersetzung stets in Verbindung mit Problemen der Moralphilosophie, der Metaphysik oder der aufkommenden Psychologie statt (vgl. Texte 10–12).

¹⁶ Vgl. 74. Stück, in: *Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften*. Hg. v. Karl Lachmann. 3. Aufl., besorgt durch Franz Muncker. Bd. X. Stuttgart 1894 (Neudr. Berlin 1968), S. 100 f.

MOSES MENDELSSOHN

Ästhetische Schriften

1. Von dem Vergnügen



1. Eine jede Vorstellung, die wir lieber haben, als nicht haben 127
wollen nennen wir eine *angenehme Empfindung* und im
höhern Grade *Vergnügen*.
- a) Diese Erklärung ist deswegen richtig, weil sich alle angenehme Empfindung auf die¹ Seele beziehen, und weil der Seele nichts als Vorstellungen zu kommen können.
 - b) Die Grade werden aus der Reihe Empfindungen bestimmt, davon die Seele immer eine lieber hat als die andere.
- 1 2. Descartes hat gefunden, daß alle angenehme Empfindungen aus der Betrachtung eines Gegenstandes als etwas Vollkommenes entstehen.
- a) Es ist zum Vergnügen genug, wenn wir den Gegenstand nur als vollkommen ansehen.
 - b) Zur Unlust wird das Gegenteil erfordert.
 - c) Wir werden weiter unten sehen, daß die Betrachtung eines Gegenstandes als vollkommen, auch in Ansehung unserer gut sei.
3. Da so weit die Theorie der Lust und Unlust einen Einfluß hat in der Moral, kann die Lehre des Descartes als ein in der Erfahrung gegründeter Satz angenommen werden.
- a) Der Sittenlehrer hat dieses mit dem Naturlehrer gemein, daß er sich auf die allgemeinen Gesetze der Empfindung, so wie jener auf die allgemeinen Gesetze der Bewegung berufen kann, ohne sich um ihre fernere Ursache zu bekümmern.
4. Wie sich aber diese Lehre mit der vorhergehenden Erklärung No. 1 verbinden läßt, oder warum wir jederzeit die Vorstellung einer Vollkommenheit lieber haben als nicht haben wol-

¹ auf *die* Seele – Hs. und JubA: *der*

128 len, | scheint weder Descartes noch der HE. B[aron] von 2
Wolff genugsam erklärt zu haben.

5. Der Bischof von Pouilly in seiner *Théorie des sentiments agréables* sagt, ein jeder Gegenstand der die Gliedmaßen 3
der Empfindung oder die Seelenkräfte beschäftigt ohne sie
zu ermüden, verursacht eine Lust.

6. Der HE. Prof. Sulzer (in seiner Theorie des Vergnügens so
der *Histoire de l'académie* vom Jahre 175 einverleibet wor- 4
den) verbindet die Meinung des B. von P. mit der Lehre des
Descartes, indem er beweiset, daß die Vorstellung einer Voll-
kommenheit für die Seele eine Beschäftigung sei, die sie
nicht ermüdet.

Seine Meinung läuft kürzlich darauf hinaus

- a) Da unsere Seele eine Kraft hat sich die Welt vorzustellen;
so muß sie sich beständig bemühen Vorstellungen hervor
zu bringen.
 - b) Ein Gegenstand, der ihr eine Menge von Begriffen dar-
reicht, davon sie zum voraus sieht, daß sie sie entwickeln
können wird muß ihr gefallen, und sie muß sich darnach
sehnen.
 - c) Bei einer Sache die wir uns als vollkommen vorstellen
trifft dieses völlig ein. Denn eine jede Vollkommenheit
enthält eine Mannigfaltigkeit von Begriffen, die sich auf
eine Einheit beziehen.
 - d) Die Mannigfaltigkeit verspricht der Seele Beschäftigung,
und die Einheit Leichtigkeit in der Beschäftigung, weil
sie nämlich alles Mannigfaltige aus einem einzigen Ge-
sichtspunkte übersehen kann.
 - e) Sie muß also notwendig die Vorstellung einer Vollkom-
menheit lieber haben wollen.
7. Ich glaube diese Erklärung ist weder die einzige, noch dieje-
nige, die in allen besondern Fällen angebracht werden kann.
Denn
- a) die sinnlichen Ergötzungen, die doch niemals aufhören
werden Ergötzungen zu sein, scheinen der Seele eben
keinen sonderlichen Vorrat von Begriffen zu verspre-
chen, und ich getraue mich nicht mit dem HE. Professor

zu sagen, daß das Vergnügen bei dem Genuße eines schönen Frauen Zimmers bloß in einer Menge von Begriffen entstehe, dadurch sich die Seele verspricht ihrem ursprünglichen Bedürfnis ein Genüße zu tun. |

129

5

b) Auch scheint aus dieser Lehre eine sehr paradoxe Meinung zu fließen. Es würde nämlich uns zur Schwachheit gereichen, daß wir die Einheit im Mannigfaltigen dem bloßen Mannigfaltigen vorziehen. In Ansehung Gottes würde das Vollkommene in so weit es eine Einheit in sich faßt keinen Vorzug verdienen.

8. Wir wollen vorläufig einige Betrachtungen über die angenehmen Empfindungen überhaupt anstellen, und als denn diesen Schwierigkeiten abzuhelfen uns bemühen.

9. Eine jede Lust enthält drei verschiedene Handlungen der Seele in sich 1) die Betrachtung des Gegenstandes. 2) das Urteil, daß er vollkommen sei, und endlich 3) das Urteil, daß sie eine solche Vorstellung lieber haben als nicht haben wolle.

a) Es ist genug, daß die Begriffe zu diesen Urteilen in uns liegen, ob wir gleich die Worte dazu nicht gedenken.

b) Zu dem Urteil No. 2 wird erfordert 1) Eine sorgfältige Unterscheidung alles was in einem Dinge Mannigfaltiges an zutreffen ist. 2) Den Grund einzusehen, warum alles was dem Dinge zu kommt, so und nicht anders ist, und warum es vielmehr auf einer solchen als auf einer andern Art mit dem übrigen zugleich ist.

c) Dieser Grund der Koexistenz des Mannigfaltigen macht die Übereinstimmung, oder die Einheit desselben aus.

d) Aus dem Urteile No. 3 entsteht das Verlangen.

10. Alles dieses findet bei dem bloßen Wollen nicht weniger statt. a) Nihil appetimus, nisi sub ratione boni. Es gehört also dazu 1) die Betrachtung des Gegenstandes 2) das Urteil, daß er gut sei und 3) das Verlangen oder das Urteil, daß wir die Vorstellung davon lieber haben als nicht haben wollen.

6

11. Die Seele will alles, was auf ihre Fortdauer abzielt, oder was zu ihrer Vollkommenheit etwas beiträgt.

130

Die Seele scheint mir in dem Augenblicke, da sie¹ sich zwischen zwei Vorstellungen entscheiden und ihre Kraft auf eine davon lenken soll, mit zwei Körpern, die auf einander stoßen eine Ähnlichkeit zu haben. Die allgemeinen Gesetze die die Austeilung der Bewegung nach dem Stoße determinieren sind nicht in dem Satze des Widerspruchs, sondern bloß in dem principio convenientiae gegründet. 7 Eben so wohl glaube ich ist das allgemeine Gesetz, die Neigung zu demjenigen was auf unsere Erhaltung abzielt, die die Seele in dem Augenblicke der Entscheidung determiniert, bloß in dem principio convenientiae gegründet, welches die moralische Notwendigkeit aus macht. Die Natur der Sache leidet keinen Grund aus dem principio contradictionis. Es ist genug, die Seele mußte in gewissen Fällen ihre urspr. Kraft determinieren, und die Neigung zum Guten in Ansehung ihrer, ist das Gesetz, dadurch sich von ihrer Wahl zum Besten Grund angeben läßt.

12. Da sich die Seele ihrer genauen Verknüpfung mit dem Leibe bewußt ist; So muß sie auch alles dasjenige wollen, was auf der Erhaltung unseres Leibes abzielt.
13. Auf einer jeden Empfindung in den nervösen Teilen unseres Körpers, erfolgt eine ihr proportionierliche Bewegung in den muskulösen Teilen desselben
 - a) Der Herr P. Krüger hat dieses allgemeine Gesetz das die 8 Natur in Ansehung der lebendigen Tieren beobachtet, durch die Erfahrung festgesetzt.
 - b) Es ist unsere Sache nicht anjetzo die Ursache dieses Naturgesetzes zu ergründen. Ich bin ganz gewiß überzeugt, daß es sich aus mechanischen Gründen erklären läßt, ob wir sie gleich noch nicht wissen. Die Influxisten selbst schreiben der Seele nur die willkürlichen 9 Bewegungen zu.
14. Auf einer solchen Empfindung, die wir unter den angenehmen zu rechnen pflegen, erfolgt ein solcher Zustand unsers Körpers, der auf seine Erhaltung und Wohlsein abzielt.

¹ da sie sich – fehlt in Hs.

- 10 a) Sanctorius hat wahr genommen, daß nach den angenehmen Empfindungen, die unmerkl. Ausdünstungen besser von Statten gehen.
- 11 b) Der HE. von Leibniz vermutet es erfolge auf einer angenehmen Empfindung eine harmonische Stauung aller Gefäße, die die Arzneigelehrten den Ton zu nennen pflegen.
14. 2. Auf einer klaren Empfindung erfolgt eine lebhaftere Bewegung als auf einer deutlichen.
- 12 per. prin. physiol.

Wir werden nunmehr im Stande sein, von vielen Erscheinungen bei der Entstehung eines Vergnügens, den Grund anzugeben. | 131

15. Jeder Gegenstand der eine Vollkommenheit enthält reicht vermittelt der Mannigfaltigkeit unserm Verstande eine Menge Begriffe, und vermittelt der Einheit, unserer Vernunft Gelegenheit die Verknüpfung dieser mannigfaltigen Begriffe und den Grund ihrer *Koexistenz* einzusehen.
- a) siehe No. 9. b. 1. 2. c.
16. Der Begriff einer Vollkommenheit ist also auch in Ansehung unserer gut zu nennen.
- a) Die Neigung zur Einheit im Mannigfaltigen ist also nicht unserer Schwachheit, oder der Furcht der Ermüdung zu zuschreiben, und kann auch Gott *per eminentiam* zukommen
17. Die Wirkung eines vollkommenen Gegenstandes auf unsere Nerven bringt unsern Körper in eine solche Verfassung, die zu seiner Erhaltung dient per No. 14 und die Seele erlangt einen dunklen Begriff von dem verbesserten Zustande des Körpers.
18. Die Seele muß also bei der Betrachtung eines vollkommenen Gegenstandes ein gedoppeltes Vergnügen haben. Eines aus dem Begriffe ihrer Vollkommenheit, die da durch befördert wird, und 2tens aus dem dunkeln Begriff des vollkommenen Zustandes ihres Körpers.
- a) Wir wollen zum Unterschiede das 1te Lust, das 2te aber angenehme Empfindung nennen.

- b) Da aber die angenehme Empfindung in einem dunkeln Begriffe bestehet; so ist sich die Seele derselben kaum bewußt, und kann sie von der Lust nicht unterscheiden, und aus dieser Verwirrung entsteht der Affekt.
 - 19. Ein schöner Gegenstand muß uns mehr angenehme Empfindung, und weniger Lust verursachen. Denn eine jede Schönheit besteht in einer Vollkommenheit die sich uns klar aber undeutlich vorstellt. Es muß also die angenehme Empfindung zu nehmen [siehe] No. 14. 2.
 - 20. Alle sinnliche Ergötzungen erwecken nur angenehme Empfindungen, aber keine Lust.
 - a) Denn sie geben unserer Seele keine Gelegenheit ihre Kräfte zu entwickeln; allein sie bringen einen Zustand in unserm Körper zu wege, der der Seele einen dunkeln Begriff von seiner Vollkommenheit darreicht.
- N. Descartes, *les passions de l'âme* art. 90. 93