

Moses Mendelssohns Verhältnis zur englischen Philosophie

Ein Beitrag zum Mendelssohn-Jubiläum 1929.

Von Fritz Pinkuss, Magdeburg.

In der vorliegenden Abhandlung soll dargelegt werden, in welchem Maße Moses Mendelssohn als Anhänger der Leibniz-Wolffschen Schule die Gedanken des englischen Empirismus auf sich hat wirken lassen. Es wird an Hand einer kurzen Darlegung jeweils verfolgt, wie sich Leibniz und Wolff auf der einen und die englischen Empiristen auf der anderen Seite mit den Problemen der systematischen Philosophie auseinandergesetzt haben und welche — zumeist vermittelnde — Stellung Mendelssohn in diesen Zusammenhängen einnimmt. Durch diese Methode wird die M'sche Philosophie einer geschichtlichen Betrachtung erschlossen, zugleich aber auch ein Beitrag zur Einwirkung Englands auf die deutsche Philosophie der unmittelbar vorkantischen Zeit geliefert.

Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf die theoretische Philosophie, insbesondere die erkenntnistheoretische Grundlegung des Systems²⁾. Die Disposition umfaßt:

I. Die Quellen der Erkenntnis

- a) Wesen und Aufgabe des gesunden Menschenverstandes,
- b) Vernunft und gesunder Menschenverstand.

II. Die Klassen von Erkenntnissen

- a) die anschauende Erkenntnis,
- b) Vernunft und Erfahrung
 - α) das „Denkbare“
 - β) das „Wirkliche“.

²⁾ Einige textliche Kürzungen erwiesen sich als notwendig.

III. Erkenntnis und Existenz

- a) das ‚Ich‘
- b) Gott
- c) die ‚Dinge außer uns‘.

Da eine kritische Gesamtausgabe der M'schen Schriften fehlt, ist von den vorhandenen Ausgaben in der Hauptsache die von G. B. Mendelssohn besorgte¹⁾ benutzt worden; sie ist die vollständigste. Schriften, an denen M. nur zum Teil mitgearbeitet hat, ohne daß sein Anteil festzustellen ist, blieben unberücksichtigt²⁾.

I. Die Quellen der Erkenntnis.

Mendelssohn unterscheidet in seiner Philosophie zwei Erkenntnisvermögen, zwei Wege, auf denen der Mensch die Wahrheit auffinden kann: 1) die Vernunft, sowie 2) eine unmittelbare Empfindung von Wahrheit, den gesunden Menschenverstand. In der Leibniz-Wolffschen Philosophie wird der gesunde Menschenverstand nicht als ein derartiges erkenntnistheoretisches Prinzip behandelt. Denn was Wolff als „*reductio ad sensum communem*“ bezeichnet, hat mit gesundem Menschenverstand in dieser Bedeutung nichts zu tun, da W. die Rückführung auf den „Gemeinsinn“ nur als Mittel gebraucht, um „*veritates universales*“ allgemein verständlich zu machen; *Sensus communis* wird aber nicht als selbständiges Erkenntnisvermögen betrachtet³⁾.

Auch „Mutterwitz“ und „Schulwitz“, von denen Wolff in den „Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Ver-

¹⁾ 7 bzw. 8 Bände bei Brockhaus 1844.

²⁾ Für Mitteilungen über unveröffentlichte oder schwer erhältliche Schriften M's bzw. deren Zugänglichmachung für mich sage ich Herrn Prof. Dr. Julius Guttmann in Berlin und Herrn Dr. Fritz Bamberger in Berlin meinen besten Dank. Herrn Prof. Dr. Hans Meyer in Würzburg fühle ich mich aufrichtig für die weitgehende und gütige Förderung meiner Studien und die Beurteilung meiner Arbeit verbunden. Meinem Lehrer, Herrn Sem.-Doz. Dr. A. Lewkowitz in Breslau, dessen Schüler ich als Studierender am Jüdisch-Theolog. Seminar in Breslau war, danke ich herzlich für die gewährte, fruchtbare Anregung zu dieser Arbeit wie überhaupt zu einer Beschäftigung mit der Aufklärung. Den unmittelbaren Anlaß zu der Arbeit bot mir die im Jahre 1927 gestellte Preisfrage des Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau nach dem Verhältnis M's zur englischen Philosophie. Eine an Umfang und Inhalt über die vorliegende Arbeit mehrfach hinausgehende Teilbehandlung dieser Preisfrage erbrachte mir im Jahre 1929 den halben M.-Joël-Preis.

³⁾ Chr. Wolff: *Philosophia moralis*, T. I. Halle 1750 S. 360 ff., T. III. S. 32.

standes⁽¹⁾ spricht, gelten nicht etwa als gleichberechtigte Erkenntnisvermögen.

Erst die Popularphilosophie behandelt den gesunden Menschenverstand in diesem Sinne. In England und Frankreich treten solche Anschauungen ungefähr zu gleicher Zeit auf. Ihr Hauptvertreter in Frankreich ist Rousseau durch seine „Gefühlphilosophie“⁽²⁾, in England ist es die schottische Schule. Während bei Locke und Berkeley der Begriff „gesunder Menschenverstand“ unbeachtet bleibt³⁾, findet er sich öfters bei Hume, allerdings von ihm nur zur Unterstützung von Beweisführungen gebraucht, ohne daß ihm ein Wert für die Methode der Erkenntnis beigelegt wird⁴⁾. Einen solchen erhält er erst bei Thomas Reid und bei James Beattie⁵⁾.

Die Schotten wenden sich mit dem „gesunden Menschenverstand“ gegen den „Skeptizismus“ von Descartes und Malebranche, von Locke und Hume, besonders aber gegen den radikalen Idealismus eines Berkeley, weil deren Philosophie schließlich zum „Umsturz aller Wissenschaft, Tugend, Religion und des gesunden Menschenverstandes führen muß“⁽⁶⁾.

1) . . . these three great men, (gemeint sind Descartes, Malebranche, Locke, auf sie weisen Berkeleys und Humes Theorien zurück⁸⁾), with the best good will, have not been able, from all the treasures of philosophy, to draw one argu-

1) 5. Aufl. Halle 1727. S. 218 ff., § 2.

2) Vgl. Vorländer, Geschichte der Philosophie. 1908. Bd. II, Seite 145 ff. — M. hat Rousseaus Schriften nur oberflächlich gekannt.

3) Wenn sich auch Lewes in seiner Gesch. der n. Philosophie 1875 S. 312 ff. bemüht, Berkeley in ein bejahendes Verhältnis zum gesunden Menschenverstand zu bringen, indem er sich der Hauptsache nach auf Principles of Human Knowledge § 35—37, 40 bezieht, so bleibt doch unabweislich, daß der gesunde Menschenverstand in Berkeleys Philosophie keineswegs methodischen Wert erhält.

4) Vgl. u. a. Traktat II 1906 (übs. Lipps) S. 148, 173, 304, 316 ff., ferner Untersuchung über d. Prinz. d. Moral. Wien 1883 (übs. G. Masaryk) S. 28, 75, 104; ferner in Untersuchungen über den menschlichen Verstand, Phil. Bibl. Nr. 35 1907 auf S. 188, 190 . . .

5) Dugald Stewart, der auch zur schottischen Schule gehört, hat das Problem kaum behandelt Sein Hauptwerk: „Elements of the Philosophy of the Human Mind“, lehnt sich wieder mehr an Hume an.

6) Vorländer, Bd. II S. 123 ff.

7) Reid, An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. 3. Aufl. London 1769. S. 13/14. Vgl. auch Beattie: An Essay on the Nature and Immutability of Truth, 4. Aufl. London 1773. S. 217.

8) Reid, Inquiry S. 16 ff. vgl.

ment, that is fit to convince a man that can reason, of the existence of any one thing without him. Admired Philosophy! . . . if indeed thou hast not power to dispel those clouds and phantoms which thou hast discovered or created, withdraw this penurious and malignant ray; I despise Philosophy, and renounce its guidance; let my soul dwell with Common Sense.“ . . .

„It is a bold philosophy that rejects, without ceremony, principles which irresistibly govern the belief and the conduct of all mankind in the common concerns of life; and to which the philosopher himself must yield, after he imagines he hath confuted them. Such principles are older, and of more authority, than Philosophy: she rests upon them as her basis, not they upon her. If she could overturn them, she must be buried under their ruins . . .“⁽¹⁾

„The evidence of sense, the evidence of memory, and the evidence of the necessary relations of things, are all distinct and original kinds of evidence, equally grounded on our constitution: none of them depends upon, or can be resolved into another. To reason against any of these kinds of evidence, is absurd; nay to reason for them, is absurd. *They are first principles; and such fall not within the province of Reason, but of Common Sense*“⁽²⁾.

Aehnlich Beattie³⁾: „I am able to prove, that except we believe many things without proof, we never can believe any thing at all; for that all sound reasoning must ultimately rest on the principles of common sense; that is, on principles intuitively certain, or intuitively probable; and, consequently, that common sense is the ultimate judge of truth, to which reason must continually act in subordination“.

Mit fast den gleichen Worten, wie die schottische Schule sie gebraucht, übt Mendelssohn Kritik an den Methoden und den Ergebnissen der philosophischen Spekulation:

„Der Mensch, dessen Vernunft noch nicht durch Sophisterei verdorben ist, darf nur seinem graden Sinne folgen, und seine Glückseligkeit steht fest“⁽⁴⁾ . . . „Wenn ich der Spekulation eine Zeitlang durch Dornen und Hecken nachgeklettert bin, so suche ich mich mit dem bon-sens zu orientieren und sehe

¹⁾ Reid, Inquiry S. 19 ff.

²⁾ Reid Inquiry S. 39.

³⁾ Beattie Essay S. 55.

⁴⁾ Werke Bd. III S. 16.

mich wenigstens nach dem Wege um, wo ich wieder mit ihm zusammenkommen kann¹⁾.“

Mit besonderer Anerkennung spricht er darum von Reid und Beattie, sie lassen sich durch die Spitzfindigkeiten eines Berkeley „nicht irren“ und „trauen keiner Spekulation, die den gesunden Menschenverstand wider sich hat“. „Insbesondere,“ so hebt er hervor, „muß die Philosophie nicht wieder durcheinanderwerfen, was der gesunde Menschenverstand auseinander-gesetzt und unterschieden hat“²⁾; sonst „verirrt sie sich zu solchen Behauptungen, wie sie der Idealismus Berkeleys und der Skeptizismus Humes vorträgt“³⁾. Darum erscheinen ihm solche Spekulationen nur als „Ungereimtheiten“, er kann nicht glauben, daß eine von ihnen jemals im Ernste behauptet worden ist. „Man hat, wie es scheint⁴⁾, bloß die Vernunft auf die Probe setzen und versuchen wollen, ob sie mit dem gesunden Menschenverstande gleichen Schritt halte, ob sie alles dieses nach den Gesetzen des Denkbaren unumstößlich dartun könne, was jener, gleichsam als eine unmittelbare Erkenntnis, für ausgemacht hält. Man hat bloß das Wissenschaftliche in der Erkenntnis in Zweifel ziehen wollen, um den Dogmatiker zu beschämen, der seinen Lehren die höchste Augenscheinlichkeit der reinen Vernunfterkennnis zutraut. So oft die Vernunft so weit hinter dem gesunden Menschenverstande zurückbleibt, oder gar von demselben abschweift, und in Gefahr ist, auf Irrwege zu geraten, wird der Weltweise seiner Vernunft nicht trauen und dem gemeinen Menschenverstande widersprechen, sondern ihr vielmehr ein Stillschweigen auferlegen, wenn ihm die Bemühung nicht gelingt, sie in die betretene Bahn zurückzuführen und den gesunden Menschenverstand zu erreichen. . . .“

Mendelssohns Kritik an der philosophischen Spekulation ähnelt der der schottischen Schule, indem er der spekulativen Vernunft den gesunden Menschenverstand als ein zweites Erkenntnisvermögen gegenüberstellt, doch das Verhältnis der beiden Erkenntnisvermögen zueinander ist bei Mendelssohn ein anderes als bei Reid und Beattie.

¹⁾ Werke Bd. III S. 19.

²⁾ Werke III 395/396.

³⁾ Vgl. Zart: Einfluß der engl. Philosophen auf die deutsche Phil. des 18. Jahrh. Berlin 1881, S. 112., der auf M.'s Werke III 395 anzuspielen scheint.

⁴⁾ Werke II S. 316.

Bei Reid lesen wir¹⁾: „Such ‚original and natural judgements‘, are . . . a part of that furniture which nature hath given to human understanding. . . . They serve to direct us in the common affairs of life. . . . They are a part of our constitution, and all the discoveries of our reason are grounded upon them. They make up what is called the common-sense of mankind . . .“ „In reality, Common Sense holds nothing of Philosophy, nor needs her aid. But, on the other hand, Philosophy . . . has no other root but the principles of Common Sense; it grows out of them, and draws its nourishment from them: severed from this root, its honours wither, its sap is dried up, it dies and rots²⁾.“

Weiter wird das Verhältnis bestimmt³⁾: „That our thoughts, our sensations and every thing of which we are conscious, hath a real existence, is admitted in this system as a first principle.“

Ebenso Beattie⁴⁾: „ . . . The dictates of common sense are, in respect to human knowledge in general, what the axioms of geometry are in respect to mathematics: on the supposition that those axioms are false or dubious, all mathematical reasoning falls to the ground; and on the supposition that the dictates of common sense are erroneous or deceitful, all science, truth, and virtue are vain.“ — Reid sowohl wie Beattie geben ursprüngliche Urteile an, die auf Grund des gesunden Menschenverstandes einleuchten. Der gesunde Menschenverstand ist mithin die Grundlage, von der jegliches Philosophieren auszugehen hat.

In anderem Sinne bestimmt Mendelssohn das Verhältnis von Vernunft und gesundem Menschenverstand. Denn: „Nicht nur, daß beide aus derselben Quelle stammen⁵⁾, sie sind auch beide ein und dieselbe Erkenntniskraft. Diese nimmt nach der Art, in der sie sich jeweils äußert, die eine oder die andere Gestalt an.“ „Ich würde⁶⁾ . . . durch hinlängliche Beispiele zeigen, daß gesunder Menschenverstand und Vernunft im Grunde einerlei sei und beim Empfinden eben das in der sinnlichen Erkenntnis vorgehen müsse, was beim Denken durch die Vernunft geschieht. Der Unterschied ist bloß dieser: Der Menschenverstand tut beim

¹⁾ Reid, Inquiry Seite 378.

²⁾ Inquiry S. 15.

³⁾ Desgl. S. 369.

⁴⁾ Essay S. 141.

⁵⁾ Vgl. Werke II S. 283.

⁶⁾ Vgl. dgl. II S. 265.

Empfinden eilige Schritte und geht rasch vorwärts, ohne von der Furcht zu fallen wankend gemacht zu werden. Die Vernunft hingegen fühlt gleichsam mit dem Stabe umher, bevor sie einen Schritt wagt; sie wankt denselben Weg. . . . Beide können auf Abwege geraten, beide können straucheln und fallen, und wenn dieses geschieht, so wird es der Vernunft zuweilen schwerer, sich wieder aufzurichten.“ — „Das Gewissen und ein glücklicher Wahrheitssinn¹⁾ (bon sens), wenn man mir dieses Wort erlauben will, müssen in den meisten Angelegenheiten die Stelle der Vernunft vertreten . . ., der Wahrheitssinn ist eine Fertigkeit, das Wahre vom Falschen durch undeutliche Schlüsse richtig zu unterscheiden. . . . Ein geübter Geschmack findet in einem Nu, was die langsame Kritik nur nach und nach ins Licht setzt. Ebenso schnell . . . beurteilt der Wahrheitssinn, was die Vernunft, nicht ohne mühsames Nachdenken, in deutliche Schlüsse auflöst.“

Der Unterschied zwischen Mendelssohn und der schottischen Schule in ihren Anschauungen über den gesunden Menschenverstand besteht darin, daß der gesunde Menschenverstand bei Mendelssohn in der Hauptsache als regulatives Prinzip gegenüber der Vernunftkenntnis und der Spekulation betrachtet wird²⁾, während die schottische Schule in den Urteilen des gesunden Menschenverstandes die notwendige Voraussetzung für jegliche Erkenntnis erblickt. So ist für Th. Reid und auch für J. Beattie zum Beispiel das Dasein der Dinge außer uns auf Grund von „natürlichen Urteilen“ erwiesen; Mendelssohn dagegen kann es im Rahmen seiner Erkenntnislehre nur mit hoher

¹⁾ Vgl. Werke II S. 60.

²⁾ Vgl. M.'s Werke II 316; III 16, 19, 395/6; V 564; u. a. Auch andere Stellen sind nur in dem Sinne zu verstehen, daß der gesunde Menschenverstand der Philosophie die Aufgaben vorschreiben soll, so z. B. II, 278. wo M. die Aufgabe stellt: „Kann der Ausspruch des gesunden Menschenverstandes, der im Wachen so unwiderstehlich ist, in Vernunftkenntnis verwandelt werden?“ — ebenso II 283 sowie III 15. — In III 15 schreibt M: „Solange beide, gesunde Vernunft und Spekulation“ (mit gesunder Vernunft kann hier nur der gesunde Menschenverstand gemeint sein, und zwar in Gegenüberstellung zur spekulativen Vernunft) „noch in gutem Einvernehmen sind, so folge ich ihnen, wohin sie mich leiten.“ Wenn er dann fortsetzt: „Sobald sie sich entzweien, so suche ich mich zu orientieren und sie beide, womöglich auf den Punkt zurückzuführen, von welchem wir ausgegangen sind“, so richtet er sich deshalb in diesem Falle nicht nach dem gesunden Menschenverstand, weil, wie er weiterhin bemerkt, Aberglaube, Pfaffenlist, Geist des Widerspruchs und Sophisterei uns . . . den Gesichtskreis verdreht und den gesunden Menschenverstand derart verwirrt haben, daß wir Kunstmittel anwenden müssen, um ihm zu Hilfe zu kommen.

Wahrscheinlichkeit vermuten und erst mit den Lehren der Leibnizschen Metaphysik den Nachweis für die Wirklichkeit der „Dinge außer uns“ führen¹⁾.

Auch Mendelssohns Gegensatz zu Wolff wird nunmehr deutlich: Wolff hätte zweifellos die Vernunft dem gesunden Menschenverstand vorgezogen und behauptet, daß, wenn beide zwar straucheln könnten, der gesunde Menschenverstand leichter strauchelt als die Vernunft. Mendelssohn behauptet das Gegenteil.

Der methodische Wert, den M. dem gesunden Menschenverstand als erkenntnistheoretischem Prinzip zuschreibt, kommt zum vollen Ausdruck, wenn betrachtet wird, daß M. ihm als seinen Wirkungsbereich die Stelle der unmittelbaren Erkenntnis bei der Einteilung der Erkenntnisarten einräumt: „Hierbei verzichtet Mendelssohn ausdrücklich auf genauere Abgrenzung des Bereiches dieser unmittelbaren Erkenntnis, da diese gar zu oft zur „Berichtigung und Verbesserung des Verstandes“ dient²⁾.“

II. Die drei Klassen von Erkenntnissen.

Mendelssohn stellt unmittelbare, apriorische und aposteriorische Erkenntnis als drei selbständige „Klassen von Erkenntnissen“ nebeneinander³⁾. Er bezeichnet sie als:

- 1) „*sinnliche Erkenntnis* oder unmittelbares Bewußtsein der Veränderungen, die in uns vorgehen, indem wir sehen, hören, fühlen etc., indem wir Lust haben oder Unlust, indem wir begehren oder verabscheuen, urteilen, schließen, hoffen, fürchten . . . — Sie wird auch anschauende Erkenntnis genannt (z. B. II 270 u. a.).
- 2) „*Vernunfterkentnis*“: „Erkenntnis des Denkbaren und Nichtdenkbaren, oder Urteile und Schlüsse aus jener unmittelbaren Erkenntnis.“
- 3) „*Erkenntnis des außer uns Wirklichen*, oder die Vorstellungen, die wir davon haben, daß wir uns in einer physisch-wirklichen Welt befinden.“

Mehrfach unterscheidet Mendelssohn auch nur zwei Klassen von Erkenntnissen, die der anschaulichen und die der symbolischen⁴⁾.

¹⁾ Vgl. Teil III dieser Abhandlung: über „Erkenntnis und Existenz“.

²⁾ Vgl. B. Cohen: Ueb. d. Erkenntnisl. M. M.'s . . . Diss. Gießen 1921. S. 6.

³⁾ Werke II S. 259.

⁴⁾ Vgl. Werke IV, 1 S. 43. — Die Zusammenfassung der ad 1) und ad 2) genannten Erkenntnisarten zur „anschaulichen“ erscheint gerechtfertigt, da M.

Die Einteilung in unmittelbare, apriorische und aposteriorische Erkenntnis findet fast zu allen Zeiten in der Geschichte der Philosophie Anwendung; auch in der Philosophie des Rationalismus auf dem Festland und in der Philosophie des Empirismus in England, wofür sich viele Belegstellen angeben ließen. Die Art, in der Mendelssohn diese Einteilung vornimmt, scheint der Lockeschen am nächsten zu stehen¹). Die weiteren Ausführungen werden diese weitgehende formale Aehnlichkeit mit Locke darlegen, eine Tatsache, die schon mehrfach behauptet worden ist. Darüber hinaus soll aber insbesondere gezeigt werden, wie M die einzelnen Arten der Erkenntnis, zumal ihrem Inhalt nach, anders als Locke bestimmt und gegeneinander abgrenzt²).

1. Die anschauende Erkenntnis.

„Alle unmittelbare sinnliche Erkenntnis,“ so schreibt Mendelssohn³): „oder wie sie andere nennen, alle anschauende Erkenntnis, es sei Empfindung der äußeren oder Wahrnehmung der inneren Sinne, führen die höchste Ueberzeugung mit sich. Als Vorstellungen in der Seele betrachtet, findet weder Irrtum noch Täuschung bei ihnen statt. Wenn ich höre, sehe und fühle, so leidet es weiter keinen Zweifel, daß ich wirklich höre, sehe und fühle. So auch, wenn ich Lust und Unlust empfinde, hoffe, fürchte, Mitleiden habe, liebe, hasse . . . Irrtum findet bei ihnen nicht statt, denn dieser folgt . . . aus einem unrichtigen Gebrauch

schon S. II. 259 bei Besprechung der sinnlichen Erkenntnis ausgeführt hat, daß sich „so manches Nachurteil, so manche Berichtigung und Verbesserung des Verstandes mit dem „Sinnlichen“ mehrenteils so innigst verbindet, daß die Grenzen desselben nicht mehr zu erkennen sind“. — Eine solche Zusammenfassung der ad 1) und 2) genannten Erk.-Arten nimmt u. a. auch Hume vor, z. B. Untersuchungen über den menschl. Verstand (Philos. Bibl.) 1907. S. 45/46.

¹) Vgl. John Locke: Essay conc. Human Understanding (A. C. Fraser, Oxf. 1894) Band II, Buch IV Seite 176 ff. (Chap. II) — Warum B. Cohen, Diss. S. 6, eine besondere Aehnlichkeit mit den von Spinoza unterschiedenen Klassen der Erk. annimmt, erscheint nicht völlig einleuchtend; er selbst äußert sich nicht weiter darüber.

²) Die Tatsache, z. B., daß M. den gesunden Menschenverstand als ein neues Erkenntnisvermögen einführt, zeugt für die von der Lockeschen Philosophie abweichende Abgrenzung und Definierung der „anschauenden Erkenntnis.“ — Außerdem wird, um ein anderes Beispiel anzuführen, der dritte Hauptteil der Abhandlung darzulegen haben, in welcher Weise die gesamte, an Lockes Empirismus orientierte Erkenntnislehre M.'s ihre letzte Stütze erst in der Leibniz-Wolff'schen Metaphysik findet.

³) II S. 270.

der höheren Seelenkräfte¹⁾, welche bloß bei der Vernunft- und Naturerkenntnis mitwirken und Dienste tun müssen. Die unmittelbare, anschauende Erkenntnis bedarf weder der Vernunft, noch des Verstandes, und kann also durch keinen unrichtigen Gebrauch derselben mißgeleitet werden . . .“

Das Gebiet der intuitiven Erkenntnis wird, verglichen mit Lockes Erkenntnislehre, erweitert und in bezug auf seine Anwendbarkeit verändert²⁾. „Ausdrücklich verzichtet Mendelssohn auf genaue Abgrenzung des Bereichs der unmittelbaren Erkenntnis, da diese ja gar zu oft zur Berichtigung und Verbesserung des Verstandes dient³⁾. Hier ist darum der erkenntnistheoretische Ort des „gesunden Menschenverstandes“. Zugleich aber erstreckt sich „die Gewißheit der unmittelbaren sinnlichen Erkenntnis auch auf das Gebiet der Schönheit und der sittlichen Empfindungen“⁴⁾.

Das bedingt im Rahmen dieser Arbeit eine kurze Besprechung der Grundlagen der Mendelssohnschen Empfindungslehre⁵⁾. Neben das Erkenntnisvermögen und das Begehrungsvermögen stellte man zu Mendelssohns Zeit ein drittes Seelenvermögen; Mendelssohn bezeichnet es als das Empfindungsvermögen. In Aes-

¹⁾ Gemeint ist hiermit das demonstrativ tätige Vernunftvermögen.

²⁾ II. S. 270 ff. Hierüber, insbesondere über die Theorie des Irrtums bei der Erkenntnis von Gegenständen außer uns, vgl. den letzten Abschnitt des zweiten Hauptteils dieser Abhandlung.

³⁾ Vgl. B. Cohen Diss. S. 6, und den Schluß des ersten Hauptteils dieser Abhandlung.

⁴⁾ Wie B. Cohen Diss. S. 7. erinnert, gehört zur intuitiven Erkenntnis auch das hier von M. nicht erwähnte intuitive Ueberführtsein von der Wirklichkeit der Gedanken und Vorstellungen sowie ferner das von der Kausalität bei Tieren und einfach denkenden Menschen (vgl. II. S. 245, 249); in der Hauptsache freilich auch das intuitive Erkennen der Existenz des „Ich“. (Ueber die ersteren Beispiele vgl. den dritten Abschnitt dieses Hauptteils, über das letztere den Hauptteil: Erkenntnis und Existenz).

⁵⁾ Systematisch ist M.'s Empfindungslehre oft bearbeitet worden: vgl. u. a. bei Braitmaier: Geschichte der poet. Theorie und Kritik, Frauenfeld 1888; Max Dessoir: Geschichte der neueren deutschen Psychologie Band I, Bln. 1894; Goldhammer: Die Psychologie M.'s. Wien 1886; Ludwig Goldstein: Die Bedeutung M. M.'s für die Entwicklung der ästhet. Kritik und Theorie in Deutschland, Diss. 1897; derselbe: M. M. und die deutsche Aesthetik, „Teutonia“, 3. Heft, Königsberg 1904; Gustav Kanngießer: Die Stellung M. M.'s in d. Gesch. d. Aesthetik, Diss. Marburg 1868; Lotze: Geschichte der Aesthetik in Deutschland, Münch. 1868; Rob. Sommer: Grundzüge einer Gesch. der deutsch. Psychologie und Aesthetik, Würzburg 1892; H. v. Stein: Die Entstehung d. n. Aesthetik, Stuttgart 1886; R. Zimmermann: Geschichte der Aesthetik, Wien 1858.

thetik und Ethik nannte er es späterhin das „Billigungsvermögen“¹⁾. Hierfür ein Beispiel: Baumgarten betrachtete, entsprechend der Leibniz-Wolffschen Schule die Aesthetik als die Lehre von den dunklen Vorstellungen, dem untersten Teil des Erkenntnisvermögens, und wollte dem ästhetischen Empfinden Regeln geben, wie die Logik den klaren Vorstellungen²⁾. Dagegen bemerkt M., daß, wenn Baumgartens Auffassung die rechte wäre, das Gefühl des Schönen beim Fortschreiten der Aufklärung wegfallen müßte und die Wesen höherer Art, die im Besitze größerer geistiger Klarheit wären, dann zu Klagen berechtigt sein würden über das elende Vorrecht, das die Quelle des Vergnügens verschließt, mit welcher die unteren Wesen reichlich versehen sind.³⁾

¹⁾ Vgl. Dessoir, Bd. I, S. 196 ff; Gotth. Ephr. Lessing von Danzel und Guhrauer, Bd. I. Bln. 1880. Aufl. II, S. 347 ff.

²⁾ Vgl. H. Höffding, Geschichte der Philosophie 1895, Bd. 1, Seite 5 f., es bezieht sich auf M. Philosoph. Schriften, verbesserte Aufl. Berlin 1771 S. 22 (vierter Brief). — Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Aesthetica* (Ausg. 1750); § 1: *Aesthetica (theoria liberalium artium . . . ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae.* § 3: *Ad naturalem accedentis artificialis aesthetices . . . usus inter alios maior erit . . . cognitionis emendationem etiam extra distincte cognoscendorum a nobis pomoeria proferre . . . bona principia studiis omnibus mansuetioribus artibusque liberalibus subministrare . . .* § 14: *Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae.* — Ferner vgl. Alexander Gottl. Baumgarten: *Metaphysica*, Halle 1763 (editio V), § 521: *representatio non distincta sensitiva vocatur. Ergo vis animae meae repraesentat per facultatem inferiorem perceptiones sensitivas.*

³⁾ Auf die Frage, wer zuerst die Gleichstellung des Empfindungsvermögens mit den anderen Seelenvermögen durchgeführt hat, sind verschiedene Antworten gegeben worden. Am meisten leuchtet wohl die Ansicht Erdmanns ein: M. habe das zuerst von Sulzer genauer untersuchte Gefühl der Lust einer gründlichen Erörterung unterworfen und dabei schon vor Tetens, der ihm darin nachfolgte, dem Gefühl eine mittlere Stellung zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen angewiesen (Gesch. d. Phil. Teil II, 4. Aufl., S. 296). — Eine Abhängigkeit M.'s von Tetens anzunehmen (vgl. Zeller, Gesch. d. n. Phil. II. S. 278), erscheint nicht gerechtfertigt; denn, obwohl M.'s Morgenstunden 1785 erschienen, Tetens Versuche aber bereits 1777, schreibt doch M. schon in der ersten Ausgabe der Briefe über die Empfindungen (1755, Brief IV, Werke Bd. I. S. 119): „Der Grund zum Vergnügen muß in der positiven Kraft unserer Seele gesucht werden, nicht aber in ihrer Einschränkung.“ — Auch bereits im Juni 1776 schreibt M. in einer Abhandlung über das „Erkenntnis-, Empfindungs- und Begehrungsvermögen.“ (vgl. Werke IV, 1 S. 122). Auch M.'s Lehre von den Empfindungen zeigt teilweise englischen Einfluß: So nahm Shaftesbury z. B. (Untersuchung über die Tugend. 1905. S. 32, Teil III) „ein natürliches Gefühl für Recht und Unrecht“ an. Mit ihm nimmt z. B. M. auch an;

In der neuen psychologischen Theorie liegt der Grund dafür, daß Mendelssohn den Bereich der unmittelbaren anschaulichen Erkenntnis auch auf das Gebiet der ästhetischen und sittlichen Empfindungen ausgedehnt hat: Da das Empfindungsvermögen als eine dem Erkenntnisvermögen durchaus gleichwertige Form der Seelentätigkeit betrachtet wird, muß ihm ein besonderer Erkenntniswert zukommen. Das sittliche Gefühl und der Geschmack haben nun aber weder den Wert einer aposteriorischen noch den einer Vernunft-Erkenntnis; ihr Erkenntniswert gehört

daß die natürlichen Empfindungen, die auf Liebe, Zuneigung, Sympathie etc. gegründet sind, Grundlage des sittlichen Handelns sein müssen. (Vgl. Sh. „Untersuchung über die Tugend“ S. 64 f., „Moralisten“ Ph. B. 1909. S. 59 und Mendelssohn: Teil IV der Preisschrift über die Evidenz, Schr. I, S. 274, sowie ein Brief an Iselin, veröffentlicht in den Phil. Monatsheften ed. J. Bergmann Bd. V. S. S. 1870). — M.'s Ethik weist zufolge des gemeinsamen Vorbildes auch teilweise Aehnlichkeit mit der Humeschen auf, z. B. in der ähnlichen Behandlung und Beurteilung des Sympathieprinzipes. — Beiläufig sei hier wenigstens darauf hingewiesen, daß Mendelssohn zufolge der Verwandtschaft von Shaftesbury und Leibniz in ihren Anschauungen über das „Harmonieprinzip“ in Ethik und Metaphysik eine Möglichkeit hatte, von einer durchaus an Leibniz orientierten Metaphysik zu einer auch mit Shaftesbury verwandten Ethik den Uebergang zu finden. (Das müßte bei einer Neubehandlung der Ethik der damaligen Zeit herausgearbeitet werden). Auch M.'s Theorie der gemischten Empfindungen zeigt englischen Einfluß, besonders von Seiten Burkes. Während M. an dessen Hauptwerk „A philos. Enquiry into the origin of our ideas of the Sublime and Beautiful (1757) mehrfach Kritik übt, weil es ihm oberflächlich erscheint und keine Ableitung der Empfindungen aus den „Vermögen der Seele“ enthält, (vgl. Werke Bd. V. S. 151, die Schrift über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen, K. Lessing: Lessings Leben II, S. 228, ferner eine bislang unveröffentlichte Abhandlung, die in der Neuausgabe der M.'schen Werke erscheinen wird), so hat er doch Burkes Schrift sich als Anregung dienen lassen: M. schreibt (Einl. S. XIV z. Ausg. 1777), daß die meisten Zusätze und Veränderungen die Abhandlung vom „Erhabenen und Naiven“ erhalten hat. Während nämlich die Erstausgabe der Abhandlung das „Erhabene“ in Wolffschem Sinne definiert (jede Eigenschaft eines Dinges überhaupt wird erhaben genannt, wenn sie durch ihren außerordentlichen Grad der Vollkommenheit Bewunderung zu erregen fähig ist), schreibt er in der Einleitung 1777, d. i. nach Erscheinen der Burkeschen Schrift; „Ich zeige zuvörderst den Unterschied zwischen dem Erhabenen, Großen und Starken, betrachte die Wirkungen derselben, die dem Schauervollen und Schrecklichen nahekommen und also insoweit einander verwandt sind; hierdurch läßt sich begreifen, warum das Erhabene mehrenteils vom Schrecklichen begleitet zu werden . . . pflegt.“ (Vgl. Burke S. 99, Sect. VII.) — Der Einfluß der Engländer gerade auf M.'s Psychologie darf jedoch nicht überschätzt werden, wie es bei Brasch: M. M.'s phil. Schriften Bd. II, Einl. zu den Briefen über die Empfindungen, und bei Danzel-Guhrauer: Gotth. E. Lessing, Bd. I. Bln. 1880 S. 347 ff. geschehen ist.

mithin zur intuitiven Erkenntnis, deren Definition auch ganz auf sie zutrifft¹⁾). Denn „da der Geschmack und das sittliche Gefühl keine Vernunftkenntnisse sind, findet Irrtum oder Fehlschluß bei ihnen nicht statt . . . solange (die Seele) sich auf ihre inneren Empfindungen als *Empfindungen* einschränkt, . . . so lange ist ich glaube zu empfinden ebensoviel als ich empfinde.“²⁾ — „Wenn ich höre, sehe, *fühle*, so leidet es weiter keinen Zweifel, daß ich *wirklich* höre, sehe, fühle. So auch, wenn ich Lust und Unlust empfinde. . . Die unmittelbare, anschauende Erkenntnis bedarf weder der Vernunft noch des Verstandes . . .“³⁾.

Von hier aus wird nun auch die interessante Tatsache verständlich, daß M. an einer Stelle⁴⁾ statt des Ausdruckes „Geschmack“ den Terminus „gesunder Menschenverstand“ gebraucht. Geschmack und „gesunder Menschenverstand“ sind ihm zwei Ausdrücke für ein und denselben Sachverhalt der Empfindung, nur einmal mehr von der psychologischen Seite, das andere Mal mehr von der erkenntnistheoretischen Seite her betrachtet.

2. Vernunft und Erfahrung.

Während für die unmittelbare Erkenntnis jedes Wahrheitsmerkmal als überflüssig gilt, weil sie die höchste Ueberzeugung mit sich führt⁵⁾, fordert M. als Kriterium für die apriorische Erkenntnis die „Wahrheit des Denkbaren“, für die aposteriorische die des „Wirklichen“⁶⁾. Diese Einteilung in die Wahrheiten von ‚Denkbarem‘ und ‚Wirklichem‘ erinnert an Leibniz's Unterscheidung von Vernunft- und Tatsachenwahrheiten⁷⁾. Die Vernunftwahrheiten (die des Denkbaren in M's Terminologie) werden in Leibniz'schem Sinne behandelt. Während aber Leibniz — wie auszuführen ist, — die Erfahrungserkenntnis nur durch die Gesetze der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft verifizieren kann⁸⁾, folgt M. den Anschauungen und

¹⁾ Vgl. die ersten Seiten dieses Hauptteils.

²⁾ Werke II. S. 272.

³⁾ Werke II. S. 270.

⁴⁾ Vgl. Erstausgabe der ‚Morgenstunden‘ vom Jahre 1785, S. 58.

⁵⁾ II. S. 270.

⁶⁾ II. S. 242.

⁷⁾ Vgl. u. a. Leibniz Hauptschr. Phil. Bibl. Nr. 108/1906. Bd. II. S. 443.

⁸⁾ Vgl. Hauptschr. II. S. 129 sowie Neue Abhandlg. Phil. Bibl. Nr. 69/1915, S. 437 und die Ausführungen im vorliegenden Teil dieser Abhandlung.

Methoden des englischen Empirismus. Von Lord Bacon spricht er mit Achtung, weil B. zeigte, daß das „Zeugnis der Sinne in der Naturlehre . . . das gültigste sei“¹⁾. M. nimmt eine eigenartig vermittelnde Stellung ein, in der er weder die üblichen Konsequenzen des Rationalismus noch die des Empirismus zu ziehen braucht. Sie wird uns besonders bei der Erörterung des Kausalproblems beschäftigen.

Die Wahrheit des Denkbaren.

Die „Gedanken“, deren Denkbareit oder Undenkbarkeit nachgewiesen werden soll, zerfallen in Begriffe, Urteile, Schlüsse²⁾. „Die Begriffe sind wahr, wenn sie Merkmale enthalten, die sich einander nicht aufheben, die also zugleich denkbar sind. In den Urteilen werden bloß von dem Subjekt die Merkmale ausgesagt, die im Totalbegriff desselben enthalten sind. Urteile sind also wahr, wenn sie von den Begriffen der Subjekte keine anderen Merkmale aussagen, als die in demselben stattfinden. . . . Insoweit unsere Gedanken als denkbar oder nichtdenkbar betrachtet werden, besteht ihre Wahrheit in der Uebereinstimmung der Merkmale unter sich und mit den Folgen, die daraus gezogen werden. Alle menschlichen Erkenntnisse, die wie Mathematik und Logik bloß das Denkbare und Nichtdenkbare angehen, erhalten also ihre Gewißheit durch den Satz des Widerspruchs, der den höchsten Grad der Evidenz mit sich führt.“ — „Diese demonstrativen Wahrheiten, apodiktisch durch den Satz des Widerspruchs nachgewiesen, gelten notwendig und unabhängig von der Zeit; nur ihre Anwesenheit in uns ist an die Zeit gebunden. Ihre Erkenntnis ist eine Folge des richtigen Gebrauchs der Vernunft, Irrtum entsteht nur durch Mangel der Vernunft oder ihren unrichtigen Gebrauch.“

Mendelssohn ist in diesen Gedanken der Leibnizschen und Wolffschen Philosophie gefolgt. Er folgt ihr weiterhin, indem er diese Erkenntnisart als die Methode der Logik, der Mathematik, der Metaphysik und der Demonstrationen³⁾ der Sittenlehre bezeichnet. (Die Metaphysik wird, soweit sie zum Thema dieser Abhandlung gehört, in dem Hauptteil „Erkenntnis und Existenz“ behandelt werden.) In seinen Anschauungen vom We-

¹⁾ M.'s Werke II. S. 29.

²⁾ II. S. 242 bis 244.

³⁾ Zum Unterschied von den „moralischen Empfindungen“.

sen der Mathematik scheint er in besonderem Maße von Leibniz abhängig zu sein. Leibniz lehrt, daß¹⁾ „Die ganze Arithmetik und die ganze Geometrie eingeboren und auf eine potentielle Weise in uns sind, dergestalt, daß man sie, wenn man aufmerksam das im Geiste schon Vorhandene betrachtet und ordnet, darin auffinden kann, ohne sich irgendeiner Wahrheit zu bedienen, die wir durch Erfahrung oder Ueberlieferung kennengelernt haben; — wie Plato dies in einem Gespräch zeigt (Menon).“ . . . Aehnlich auch Mendelssohn²⁾: „Wenn man die Unterredung (in Platos Menon) liest, so muß man gestehen, daß der Versuch leicht zu wiederholen wäre, wenn der zu Unterrichtende nur geduldig genug ist, uns zu folgen und die vielfältigen Fragen, die wir tun müssen, mit einiger Aufmerksamkeit zu erwägen, bevor er bejaht oder verneint. Denn ein Mehreres hat er bei der ganzen Lektion nicht zu tun, als nach Beschaffenheit der Sache zu bejahen oder zu verneinen, und gleichwohl läßt ihn Sokrates alles selbst finden. Er setzt nichts mehr bei ihm voraus, als den bloßen Begriff von Ausdehnung. . . . Es ist kein Zweifel, daß er es durch wiederholte Versuche mit der ganzen Mathematik nicht eben also hätte machen können, und man sieht hieraus, daß unsere Begriffe bis auf den letzten Faden, sozusagen, ablaufen, wenn ein Sokrates sich die Mühe nimmt, sie abzuwickeln . . .“ — Mendelssohn folgt Leibniz in der Anschauung, daß die Methode der Mathematik das „A u f w i c k e l n“ von den im Begriffe des Raumes enthaltenen Wahrheiten ist.

Die Wahrheit des „Wirklichen“.

M. will die Wirklichkeit der Erscheinung erweisen; von der Wirklichkeit des denkenden Subjekts und der der Gedanken ist er intuitiv überzeugt³⁾. Um die mannigfaltigen Abhängigkeiten, die sich in diesem Teil seiner Erkenntnislehre nachweisen lassen, mit voller Klarheit zu entwickeln, soll die Darstellung zunächst auf die Lehre von der Erkenntnis des „Wirklichen“ bei Mendelssohns Vorbildern, insbesondere bei Locke, Leibniz, Wolff eingehen.

1) Locke schreibt im Essay, Buch IV⁴⁾: „The knowledge

¹⁾ Neue Abhandlungen, Phil. Bibl. No. 69, S. 42.

²⁾ Schriften II. S. 9.

³⁾ Vgl. II, S. 246 f. und besonders II. S. 287, sowie den nächsten Hauptteil dieser Abhandlung.

⁴⁾ Cap. 11 S. 325 ff., in der deutsch. Uebersetzg. d. Phil. Bibl. Nr. 76/1911 S. 303 ff.

of the existence of any other thing (als von uns selbst und von Gott) we can have only by sensation. . . It is the actual receiving of ideas from without that gives us notice of the existence of other things and makes us know, that something does exist at that time without us, which causes that idea in us. . . . The notice we have by our senses of the existing of things without us, . . . is an assurance that deserves the name of *knowledge*. If we persuade ourselves that our faculties act and inform us right concerning the existence of those objects that affect them, it cannot pass for an ill-grounded confidence: for I think nobody can, in earnest, be so sceptical as to be uncertain of the existence of those things which he sees and feels . . .“ Als weitere Gründe für die Gewißheit der Sensation führt Locke an¹⁾: I. „We cannot have ideas of sensation but by the inlet of the senses.“ II. Because sometimes I find that I cannot avoid the having those ideas produced in my mind. III. pleasure or pain, which accompanies actual sensation, accompanies not the returning of those ideas without the external objects . . . IV. Our senses assist one another's testimony of the existence of outward things and enable us to predict . . .“ — Auf diese vier Beweise gestützt, meint er²⁾, daß ,the certainty of things existing in rerum natura when we have the testimony of our senses for it is not only as great as our frame can attain to, but as our condition needs‘.

Wollen wir nun unser Wissen über die augenblickliche Wahrnehmung hinaus erweitern, so müssen wir uns eine besondere Methode suchen. In Form einer Demonstration kann eine solche Erweiterung nicht erfolgen, denn die Demonstration ist ,the showing the agreement or disagreement of two ideas, by the intervention of one or more proofs, which have a *constant, immutable and visible connexion* one with another³⁾).

Da nun aber die „Gewißheit von der Existenz der Außendinge nur so weit reicht als das momentane Zeugnis unserer Sinne, die sich nur mit gewissen, jeweils auf sie einwirkenden Einzeldingen befassen, aber nicht weiter⁴⁾“, können wir folglich einen *dauernden und unveränderlichen* Zusammenhang nur in ganz

¹⁾ Essay . . . S. 328 f.

²⁾ Seite 332.

³⁾ Essay S. 363.

⁴⁾ Essay S. 334: this knowledge extends as far as the present testimony of our senses, employed about particular objects that do then affect them, and no further.

beschränktem Maße¹⁾ erfassen. Wollen wir also unsere augenblickliche Wahrnehmung erweitern, so müssen wir einen solchen dauernden und unveränderlichen Zusammenhang *vermuten*, und zwar mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit. Unseren Erfahrungsurteilen liegt die Voraussetzung zugrunde, daß gänzliche Gleichförmigkeit des Geschehens herrscht. Eine solche Wahrscheinlichkeit ist gerechtfertigt²⁾:

1. durch ‚the conformity of anything with our own knowledge, observation, experience‘;

2. durch ‚the testimony of others, vouching their observations and experience‘. Das Zeugnis anderer Menschen muß auf seine Zuverlässigkeit nach mehreren Gesichtspunkten hin geprüft werden.

Wenn nun die Erfahrung aller anderen Menschen zu allen Zeiten mit der unseren übereinstimmt, so entsteht eine Zuversicht, die dem Wissen nahekommt (*assurance*)³⁾. „such are all the stated constitutions and properties of bodies and *the regular proceeding of causes and effects in the ordinary course of nature*. . . . For what our own and other mens' *constant observation* has found always to be after the same manner, that we conclude with reason to be the effect of steady and regular causes; though they come not within the reach of our knowledge. . . . Our belief, thus grounded, rises to assurance.“ — Locke nimmt mehrere Abstufungen in bezug auf Wahrscheinlichkeiten vor.

2) *Leibniz* schreibt⁴⁾: „In meinem Selbstbewußtsein gewahre ich nicht nur mich selbst als denkendes Subjekt, sondern außerdem eine große Mannigfaltigkeit von Gedanken in mir, woraus ich schließe, daß es außer mir etwas gibt. Denn bei alledem, was keine metaphysische Notwendigkeit hat, muß uns die Uebereinstimmung der Phänomene unter sich als Wahrheit gelten, da sie nicht planlos zustandekommen, sondern eine Ursache haben wird. . . . So sagen wir . . . den Ausgang der Sonne für den morgigen Tag nur deshalb voraus, weil unsere Erwartung dieses Phänomens so oft erfüllt worden ist. . . . Hierzu kommt die

¹⁾ In unserer Erinnerung.

²⁾ Essay S. 365, deutsch in „Versuch“. Ph. B. Nr. 76/1911. S. 337.

³⁾ Essay S. 375 f., vgl. deutsche Uebersetzung S. 337 f. — The first, therefore, and highest degree of probability is, when the general consent of all men, in all ages, as far as it can be known, concurs with a man's constant and never failing experience in like cases . . .

⁴⁾ Hauptschr. I. S. 46 f.

große Macht der Autorität und des allgemeinen Zeugnisses, da es nicht glaublich ist, daß so viele sich übereinstimmend täuschen sollten. Dem allen kann man noch hinzufügen, was der heilige Augustin über den Nutzen des Glaubens gesagt hat¹⁾.“

„Auch für Leibniz sind somit die gewöhnlichen empirischen Schlußfolgerungen lediglich auf Gewohnheit und subjektive Erwartung gegründet; die Art, in der der Kausalbegriff in der naiven, unmittelbaren Erfahrung zur Anwendung kommt, wird von ihm nicht minder scharf wie später von Hume kritisiert. Aber diese Kritik ist für ihn nur der Ausdruck des positiven Gedankens, daß die echten kausalen Gesetze erst in der fortschreitenden Arbeit der Wissenschaft, in der Rückführung auf die ‚idealen Gesetze der Arithmetik, Geometrie und Dynamik gewonnen werden²⁾.“

Damit ist auch Leibniz's Stellung zur induktiven Wahrscheinlichkeitsrechnung gegeben³⁾: „Was nun die Größe (der Gewißheit) der Folge und die Grade der Probabilität betrifft, so fehlt uns noch jener Teil der Logik, der ihre Schätzung lehren soll. So haben denn die meisten Casuisten, welche über die Probabilität geschrieben haben, nicht einmal deren Wesen be-

¹⁾ „Augustin, De utilitate credendi ad Honoratum“,

²⁾ Anm. E. Cassirers zu der Stelle: Hauptschr. I. S. 46 f. — Dafür ein Beispiel: „Es gibt unter den Perzeptionen der Tiere eine Verknüpfung, die eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Vernunftschluß hat; doch beruht sie nur auf der Erinnerung an die Tatsachen. oder Wirkungen, keineswegs aber auf der Erkenntnis der Ursachen. So flieht ein Hund einen Stock, weil man ihn geschlagen hat, weil die Erinnerung ihm den Schmerz vorstellt, den dieser Stock ihm verursacht hat. Sofern übrigens der Mensch rein empiristisch verfährt, d. i. in drei Vierteln seiner Fähigkeiten, handelt er genau wie ein Tier. So erwartet man z. B., daß es morgen Tag sein wird, weil man es stets so erfahren hat; der Astronom indes sieht aus Vernunftgründen dies voraus. Selbst diese Voraussicht aber wird schließlich versagen, wenn einst die Ursache des Tages, die ja gar nicht ewig ist, aufhören wird, zu bestehen. Das wahrhaft rationale Schlußverfahren aber hängt von den notwendigen oder ewigen Wahrheiten ab, wie es die Logik, Arithmetik und Geometrie sind, welche eine unzweifelbare Verknüpfung der Ideen und unfehlbare Folgerungen herstellen.“ — „Die Mathematik oder Meßkunst kann solche Dinge (Ursache—Wirkung) gar schön erläutern, denn alles ist in der Natur mit Zahl, Maß, Gewicht oder Kraft gleichsam abgezirkelt. Hieraus sieht man nun, daß alles mathematisch, d. i. unfehlbar zugehe in der ganzen Welt.“ (Hauptschr. II. S. 426, vgl. auch S. 441/442, 129. ferner Vorrede S. 6 zu den Neuen Abhandlungen, dort auch S. 124 u. 437.

³⁾ Neue Abhandlungen S. 209.

griffen. . . .“ — Mit Cassirer¹⁾ können wir sagen, „daß von der induktiven Wahrscheinlichkeit zu sprechen, nur dann einen Sinn hat, wenn der streng rationale Begriff der Wahrheit bereits vorausgesetzt wird, wenn wir, m. a. W., Grundsätze zulassen und an die Spitze stellen, die nicht aus der Betrachtung der Einzelfälle, sondern aus der ‚allgemeinen Idee oder der Definition der Termini‘ selbst stammen. Somit ist klar, daß die Induktion an und für sich kein Wissen, ja nicht einmal eine bloße moralische Gewißheit hervorbringt, ohne die Stütze anderer Sätze, die nicht auf der Induktion, sondern auf allgemeinen Vernunftgründen beruhen.“ — „Keine Erfahrung vermag in das Ich irgendeinen allgemeinen oder besonderen Inhalt hineinzuschaffen, der nicht aus den Bedingungen, die der Geist selbst in sich birgt, völlig verständlich gemacht werden könnte. . . . Jeder Erfahrungssatz bietet uns nur das Beispiel und die *Verkörperung* eines *notwendigen Axioms* dar. . . . Es ist eine Durchdringung und eine Synthese allgemeiner Vernunftprinzipien, woraus die Wahrheit des Besonderen und Tatsächlichen hervorgeht²⁾.“

3) Auch *Wolffs* Erkenntnislehre folgt zumeist den Leibnizschen Ausführungen³⁾. „Wir haben . . . zweierlei Wege, durch die wir zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, die Erfahrung und die Vernunft. Jene gründet sich in den Sinnen, diese aber in dem Verstande. . . . Die Erwartung ähnlicher Fälle hat eine Aehnlichkeit mit der Vernunft. . . . Denn so erkennt man, daß der Ausgang mit den Umständen zusammenhängt, ob man gleich nicht begreift, wie solches zugeht, und also in den Zusammenhang keine deutliche Einsicht hat. Unterdessen kann die Erfahrung ähnlicher Fälle auch ohne alle Vernunft sein. . . . Weil die Vernunft eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheit ist, die Wahrheit aber erkannt wird, wenn man den Grund versteht, warum dieses oder jenes sein kann, so zeigt uns die Vernunft, warum dieses oder jenes sein kann. Und also kommt von ihr die Erkenntnis des Weltweisen. . . . Wenn man den Zusammenhang der Dinge dergestalt einsieht, daß man die

¹⁾ Ernst Cassirer, *Gesch. d. Erkenntnisproblems*, Band II 1922 S. 135 ff.

²⁾ E. Cassirer, *Das Erk.-Probl.* Bd. II, S. 137 ff. Vgl. auch „Die Wahrscheinlichkeitslehre bei David Hume“, Diss. A. Böhme, Erlangen 1909, S. 6 u. 10.

³⁾ Vgl. *Vern. Gedanken v. Gott, der Welt* . . . §§ 225 ff. S. 372 f. — Freilich sucht Wolff den Gegensatz von Rationalismus und Empirismus zu mildern und damit zu verwischen.

Wahrheiten miteinander verknüpfen kann, ohne einige Sätze aus der Erfahrung anzunehmen, so ist die Vernunft lauter; hingegen, wenn man Sätze aus der Erfahrung mit zu Hilfe nimmt, so wird Vernunft und Erfahrung miteinander vermischt, und wir sehen den Zusammenhang der Wahrheit mit anderen nicht völlig. . . . Wir finden es in den Wissenschaften zu Genüge, daß unsere Vernunft nicht immer lauter ist, sonderlich in der Erkenntnis der Natur und unser selbst. Und ich halte es auch für den sichersten Weg, daß wir in Erkenntnis der Natur nichts annehmen, als was in untrüglichen Erfahrungen gegründet ist.

Oft wird bei Wolff der Satz vom zureichenden Grunde das Mittel zur Erklärung jeglicher Erfahrung; freilich führt das zu dem bekannten, vielfach gerügten Mißbrauch dieses logischen Prinzips bei Wolff, der eben alles mit einem ‚zureichenden‘ Grunde erklären will¹⁾, Realität sowohl als Gültigkeit.

4) *Mendelssohn*: Um sich der Wirklichkeit der Erscheinungen zu vergewissern, muß man sich zunächst gegen Sinnentzug schützen, denn ‚wir sind geneigt, dasjenige außer uns für wirklich zu halten, was auf unsere Sinne einen Eindruck macht, wir werden aber auch gewahr, daß uns die Sinne zuweilen trügen²⁾. „Die Sinne können uns hintergehen, sobald wir auf Gegenstände außer uns schließen, wenn unsere Erkenntnis nicht bloß Vorstellung, sondern auch Darstellung sein soll³⁾.“ Mehrere Wege schlägt M. vor, um die Unsicherheit des Sinnentzuges zu umgehen und das Dasein der Phänomene zu erweisen. Der erste erinnert an Lockes Ausführungen⁴⁾: „Wir sehen zuvörderst auf die Uebereinstimmung verschiedener Sinne. Je mehr Sinne uns das Dasein eines gewissen Vorwurfs aussagen, desto sicherer glauben wir von seiner Wirklichkeit zu sein.“ — Oder⁴⁾: „Ich erkundige mich nach den Eindrücken, welche dieselben Gegenstände auf andere Menschen machen, wenn sie in ihren Empfindungskreis kommen. Je mehr Uebereinstimmung sich in allem diesen findet, desto mehr glauben wir von der äußeren Wirklichkeit versichert zu sein.“ — Das jetzt folgende zweite Argument M.s

¹⁾ Vgl. Riehl, *Philos. Kritizismus* Bd. I, 3. Aufl. 1924. S. 215 f.

²⁾ II. 246, vgl. auch besonders II 287.

³⁾ II. S. 270.

⁴⁾ II. S. 246, 287.

wird dieser ersten Gruppe von Beweisen, die aus dem englischen Empirismus stammen, an die Seite gestellt¹⁾.

„Sind wir von der objektiven Wirklichkeit eines sinnlichen Gegenstandes überzeugt, so wenden wir auf denselben alle Wahrheiten der Mathematik und Logik an, die uns bekannt sind. Wir eignen ihm zuvörderst alle die Prädikate zu, die dem Begriff desselben zufolge der unumstößlichen Wahrheiten zukommen müssen, so wie wir alle die Eigenschaften von ihm entfernen, die ihm vermöge des Grundsatzes des Widerspruchs nicht zukommen können. Auf solche Weise bilden wir Wahrheitssätze, deren Subjekt die Evidenz der sinnlichen Erkenntnis für sich hat, deren Prädikate aber vermöge der angewandten mathematischen und logischen Regeln so und nicht anders mit ihnen denkbar sind. Von diesen Sätzen gehen wir zu Vernunftschlüssen fort, und so entstehen die Lehrgebäude der angewandten Mathematik und Logik in der Naturlehre“²⁾. — Das Verfahren entspricht der Methode des Rationalismus. So meint Leibniz³⁾: „Das Sein selbst und die Wahrheit läßt sich aus den Sinnen allein nicht verstehen, denn es wäre keinesfalls unmöglich, daß ein Geschöpf lange und geregelte Träume hätte, die unserem Leben glichen. . . . Es muß also etwas über den Sinnen Stehendes geben, das Wahrheit und Schein unterscheidet. Die Wahrheit der streng demonstrativen Wissenschaften unterliegt diesem Zweifel nicht; ist sie es doch vielmehr, die über die Wahrheit der Sinnendinge zu entscheiden hat.“ —

Auch der Satz vom Widerspruch in seiner Anwendung auf die Vorstellungen und Erscheinungen verrät M's Abhängigkeit

¹⁾ Es stammt jedoch nicht von dort her, sondern vom Rationalismus, so, daß empiristische und rationalistische Elemente nebeneinander stehen.

²⁾ II. S. 247, vgl. auch II. S. 287.

³⁾ Vgl. u. a. Hauptschr. Bd. II. S. 414 f. — Vgl. auch schon Descartes, worauf Ueberweg: Grundriß der Gesch. der Phil., Teil III (1924) § 25, S. 234, sowie auch B. Cohen, Diss. S. 6 hinweisen. — So schreibt Ueberweg: „Bevor die Frage der Existenz materieller Dinge außer mir geprüft werden kann, müssen ihre Ideen in meinem Bewußtsein auf ihre Deutlichkeit hin betrachtet werden“. — Besonders beachtenswert erscheint: Oeuvres de Descartes, Adam & Tannery, Paris 1904, Bd. VII. S. 63—65.: „meminique me semper . . . , cum sensuum objectis quamaxime inhaererem, eiusmodi veritates, quae nempe de figuris, aut numeris, aliisque ad Arithmeticam vel Geometriam vel in genere ad puram atque abstractam Mathesim pertinentibus, evidenter agnoscebam, pro omnium certissimis habuisse.“

von der Leibnizschen Schule. So lehrt Leibniz¹⁾, daß eine Idee wahr sei, wenn die Vorstellung möglich sei, daß sie aber falsch sei, wenn diese einen Widerspruch enthalte. Besonders viel, teilweise sogar mißbräuchlich — wie erwähnt — benutzt Wolff den Satz vom zureichenden Grund²⁾, — den er aus dem Satze vom Widerspruch ableitet, — um die Erfahrung zu begründen. — Vom echten Rationalismus unterscheidet sich Mendelssohn aber trotz dieser Ausführungen durch folgendes:

„In dem ganzen Umfang der Mathematik findet sich kein Beispiel, daß man aus bloß möglichen Begriffen auf die Wirklichkeit ihres Gegenstandes sollte schließen können. Die Natur der Quantität als des Gegenstandes der Mathematik widerspricht einem solchen Schlusse. Unsere Begriffe der Quantität stehen mit anderen Begriffen, aber mit keinen Wirklichkeiten in einer notwendigen Verbindung“³⁾ — Mathematik und Logik haben nur nachträglich die Widerspruchslosigkeit, d. i. die mathematische Möglichkeit der Erscheinungen zu prüfen; keineswegs aber darf die Mathematik die Erfahrung oder deren oberste Prinzipien etwa konstituieren⁴⁾. In entsprechender Weise äußert sich M. auch über die Anwendbarkeit des logischen Satzes vom Widerspruch⁵⁾: „Die Sphäre des Wirklichen ist enger eingeschränkt als die des Denkbaren; alles Wirkliche muß denkbar sein, aber sehr vieles muß gedacht werden können, dem nie eine Wirklichkeit zukommen wird. *Die Quelle des Wirklichen ist also nicht der Satz vom Widerspruch*; nicht alles, was sich nicht widerspricht und also denkbar ist, hat deswegen gegründe-

¹⁾ Hauptschr. Bd. I. S. 26.

²⁾ Vern. Gedanken von Gott, der Welt . . . S. 6, § 10; S. 7, § 12; u. a.

³⁾ II. S. 17/18.

⁴⁾ Wenn B. Cohen (Diss. S. 10/11) schreibt, daß M. in bezug auf die mathematische Methode, die er gewöhnlich als regulative für die Erfahrungswissenschaften betrachtet, doch wieder den Versuch macht, sie auch zum Konstituieren der obersten Prinzipien jeglicher Erfahrung heranzuziehen, so ist hierzu zu bemerken: In der eigentlichen Erkenntnislehre bleibt M. seinem obigen Grundsatz treu. Wenn er später in der Metaphysik — und hierauf beziehen sich alle von Cohen angegebenen Beispiele — die mathematische, d. i. die demonstrative Methode anwendet, um die Erfahrung mit Hilfe der Gottesbeweise zu ‚konstituieren‘, so darf ihm daraus kein eigentlicher Vorwurf gemacht werden, da die alte Schulmetaphysik ihre eigenen Gesetze hatte und er dieser in seiner Metaphysik folgt.

⁵⁾ II. S. 244.

ten Anspruch auf die Wirklichkeit; und wir haben einen anderen Grundsatz aufzusuchen, der die Grenzlinie des Wirklichen und Nichtwirklichen mit eben der Bestimmtheit angebe, mit welcher der Satz des Widerspruchs das Denkbare vom Nichtdenkbaren unterscheidet“. — Die Erscheinungen dürfen *nachträglich* zufolge ihrer Widerspruchslosigkeit für wahr gehalten werden; der Satz des Widerspruchs ist aber kein *konstitutives* Prinzip der Erfahrung¹⁾. Und hiermit kommen wir zu dem zweiten Unterschied zwischen M. und dem Rationalismus:

Während Leibniz jeder Induktion und Wahrscheinlichkeitsrechnung einen positiven Erkenntniswert abspricht, stellt M., dem Wolffschen Vorbild folgend, die ‚Wirklichkeitserkenntnis‘ aus ‚Induktion‘ und solche aus ‚Denkbarkeit‘ (d. i. logisch-mathematische Wirklichkeitserkenntnis) nebeneinander²⁾. Freilich gilt ihm als sicherste Erkenntnis eine Kombination aus diesen beiden Arten, die eben unter dem Gesichtspunkt der Denkbarkeit und Widerspruchslosigkeit steht³⁾.

Neben der Methode der logisch-mathematischen Erkenntnislehre der Wirklichkeit, die kaum mit empiristischen Elementen durchsetzt ist, kennt M. die Wirklichkeitserkenntnis aus Induktion. „Man hat schon längst erkannt,“ schreibt M.⁴⁾, „daß die allgemeinen Lehren der Weltweisheit und Mathematik allzu weit von den vorkommenden Begebenheiten in der Natur entfernt sind. Wenn ihre ‚abgezogenen‘ Schlüsse auf einzelne Fälle angewendet werden sollen, so muß öfters ein Schritt geschehen, bei welchem uns die Regeln der gemeinen Vernunft verlassen. Wir müssen Sätze annehmen, von deren Richtigkeit wir nicht genug überzeugt sind; wir müssen Ursachen und Wirkung miteinander verbinden, deren Verknüpfung eben nicht notwendig erscheint; wir müssen Begebenheiten aus Begebenheiten vermuten, die nicht völlig in-

¹⁾ Vgl. Anmerkung 4 dieser Seite.

²⁾ II. S. 247.

³⁾ Auch hier ist der Satz vom Widerspruch Prüfstein der Erkenntnis, nicht etwa deren konstitutives Prinzip. So ist wohl auch Benj. Cohen zu verstehen, wenn er (Diss. S. 20) behauptet, daß M. alle Wirklichkeitserkenntnis unterschiedslos auf den Satz vom Widerspruch zurückführt. — Das bedeutet übrigens einen Rückschritt gegenüber der von Crusius eingeführten Unterscheidung von Real- und Idealgrund. (vgl. Weg z. Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschl. Erkenntn. 2. Aufl. 1762, §§ 140/141, 260, 275) (Vgl. B. Cohen zur Stelle.)

⁴⁾ I. S. 351 f.

einander gegründet sind; kurz, wir müssen uns auf Wahrscheinlichkeit stützen, die, wenn sie nicht eine andere Art zu schließen, doch wenigstens andere Grundmaximen, eine andere Art von Vordersätzen vorauszusetzen scheinen.“ Diese Anschauungen erinnern an Locke. Ferner¹⁾: „Je öfter zwei sinnliche Erscheinungen der Zeit nach aufeinander gefolgt sind, je öfter wir gesehen, daß auf die sinnliche Erscheinung A eine von ihr unterschiedene sinnliche Erscheinung B sich ereignet hat, mit desto mehrerem Grunde schließen wir auf die beständige Verbindung dieser Erscheinungen, und so oft wir die sinnliche Wirklichkeit der Erscheinung A gewahr werden, so erwarten wir mit Ueberzeugung auch die Erscheinung B. . . Wir schliessen von der Wirklichkeit einer Erscheinung auf die Mitwirklichkeit aller übrigen sinnlichen Erscheinungen, die mit ihr verbunden zu sein pflegen; nicht mit der unumstößlichen Gewißheit, die man mathematische oder logische nennen kann, sondern mit dem Grade der Ueberzeugung, die auf die Lehre von der Wahrscheinlichkeit gegründet ist, und *Induktion* genannt wird“. Weiter²⁾: „Wir haben gesehen, daß die öftere Folge zweier Erscheinungen aufeinander uns die gegründete Vermutung gebe, daß sie miteinander in Verbindung stehen. Wir nennen die vorhergehende Erscheinung die Ursache, die folgende aber die Wirkung, und sind ü b e r f ü h r t, daß sich beide in einen logischen Satz verbinden lassen. . . . Dieses Etwas oder das Merkmal in der Ursache, aus welchem sich die Wirkung folgern läßt, nennen wir den Grund“.

Ueber Locke und Wolff, deren Gedanken über die Erwartung ähnlicher Fälle er sich in der Hauptsache zu eigen gemacht hat, weist aber Mendelssohn hinaus: Er anerkennt nämlich ausdrücklich, daß bei einer solchen Induktion das i n n e r e Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Grund und Folge nicht hinreichend geklärt werden kann.^{3) 4)} — „Man hat gesehen, daß unendlich wiederholte Erfahrungen nur beweisen können, daß zwei Begebenheiten nicht zufälligerweise zu gleicher Zeit werden eingetroffen sein. Hingegen bleibt es immer noch zweifelhaft,

1) II. S. 247 f.

2) II. 249 f., vgl. auch I. S. 351 f., S. 363.

3) Von M.'s Verhältnis zu Hume wird noch später die Rede sein.

4) I. S. 363/364, vgl. dieselben Ausführungen auch in II. 257/8.

1. ob diese beiden Begebenheiten ineinander gegründet,
2. oder ob sie einer dritten nahen,
3. oder entfernteren Ursache untergeordnet sind.

Daher kann niemals durch die Erfahrung ausgemacht werden, welches von den drei Systemen, dadurch die Wirkung einer Substanz in die andere erklärt werden kann, der Wahrheit gemäß sei, nämlich:

a) Ob die Veränderung in der Substanz B zureichend und unmittelbar in der Veränderung einer anderen endlichen Substanz A gegründet sei, welches die allgemeinen Influxisten behaupten. . . .

b) Ob die Veränderung der Substanz B sowohl als die Veränderung in der Substanz A unmittelbar dem höchsten Wesen untergeordnet sei? Dieses nehmen die Cartesianer mit den allgemeinen Occasionalisten an. . . .

c) Ob endlich sie durch zwei harmonierende Reihen von Veränderungen dem höchsten Wesen mittelbar untergeordnet seien, welches Baumgarten das System der allgemeinen Harmonie nennt.“

Je nachdem nun die Menschen die Folge von Ursache und Wirkung rein mechanisch-assoziativ erwarten oder über sie nachdenken, unterscheidet Mendelssohn verschiedene Arten der induktiven Erkenntnis von Wirkungszusammenhängen. „Man bemerke eine dreifache Quelle der Erkenntnis (des Wirklichen). 1) Auch das Tier erwartet in ähnlichen Fällen ähnliche Erfolge, aber nicht aus demselben Erkenntnisgrunde. Die bloße Assoziation der Begriffe tut bei den Tieren in solchen Fällen eben das, was die Erfahrung bei dem gemeinen Haufen der Menschen und bei den Weltweisen die Vernunft verrichtet. . . . 2) Der Mensch . . . wird nicht bloß von der lebhaft gewordenen Vorstellung regiert, sondern bildet sich aus den öfters gemachten Erfahrungen den allgemeinen Vernunftsatz: daß alle schweren Körper von schief liegenden Flächen herabglitschen. Er vermutet mit Grund die Wahrheit, daß in der entwickelten Idee einer schiefen Fläche etwas anzutreffen sei, woraus sich die Möglichkeit des Sinkens begreiflich machen läßt. 3) Der Weltweise setzt die Erkenntnis des Grundes aus der Mechanik hinzu und bringt den allgemeinen Satz näher zur reinen Vernunftkenntnis¹⁾.“

¹⁾ II. S. 249 f. vgl. auch IV, 1 S. 65/66.

Das sind ungefähr die Formen der Wirklichkeitserkenntnis, die sich in der Philosophie der Wolffschen Schule finden. Mendelssohn hat sie alle benutzt, soweit sie sich für seine empiristische Erkenntnislehre verwenden ließen. Die erste Form findet sich, wie wir sahen, bei Leibniz, bei Wolff; als *einzig* Form der Wirklichkeitserkenntnis bei David Hume¹⁾. Die zweite Form entspricht der Wahrscheinlichkeitsrechnung im engeren Sinne, sie wird von Locke und Wolff angewandt, wie bereits dargelegt worden ist; die dritte und höchste Form der Erkenntnis von den Dingen außer uns und deren Wirkungszusammenhängen entspricht mehr der logisch-mathematischen Erkenntnis der Wirklichkeit, wie wir sie bei Wolff finden, sie ist aber von Mendelssohn im Sinne des Empirismus etwas verändert.

Bei der reichlich unmathematischen Betrachtungsweise der Natur werden nun auch die Naturgesetze von M. empiristisch erklärt²⁾; dem entspricht auch ferner die Tatsache, daß M. eine Art Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung für die Erwartung ähnlicher Fälle aufgestellt hat. Seine Abhandlung über die Wahrscheinlichkeit ist ein Versuch, Wolffs und Humes Wahr-

¹⁾ Vgl. A Treatise of Human Nature by David Hume, Bd. I. (Ausg. London 1890) S. 428 f. (Sekt. XII) und S. 450 f. (Sekt. XIV) sowie An Enquiry conc. Human Understanding (aus: Essays Moral, Political and Literary, London 1889) S. 50, Sect. VII f.

²⁾ Vgl. II. S. 251/2: „Aber die allgemeinen Gesetze der Natur selbst, die Gesetze der Schwere und der Bewegung, auf welche wir die . . . besonderen Fälle zurückgeführt haben, erkennen wir so wissenschaftlich, so rein vernünftig nicht, als wir die Folgen und Abänderungen derselben durch die vorliegende Figur zu erkennen fähig sind. Die sinnlichen Erscheinungen und deren Uebereinstimmung haben uns auf ein Objekt schließen lassen, das den Grund derselben enthält. Dieses Objekt nennen wir Körper; aber die uns bekannten Merkmale desselben reichen noch nicht hin, auf eine allgemeine Schwere oder überhaupt auf eine Kraft der Bewegung zu schließen, welche mit demselben in einen logischen Satz verbunden sein soll. Die Sätze: ‚Alle Körper haben eine Schwere, alle Körper haben eine Kraft der Bewegung‘, welche sie sich auf diese oder jene Weise mitteilen können, diese allgemeinen Gesetze der Natur sind auch dem Weltweisen vor der Hand nur noch Erfahrungssätze, die er vermittels einer unvollständigen Induktion allein gemacht hat; da sie alle Zeit unter ähnlichen Umständen wiederkamen und niemals ausblieben, so schloß er auf eine innere Kausalitätsverbindung zwischen Subjekt und Prädikat, ob er gleich diese Verbindung nicht deutlich einsehen kann. Die Vernunft half ihm bloß, die einzelnen Erfahrungsgrundsätze in allgemeine Gesetze der Natur verwandeln. Der Grund der allgemeinen Behauptung aber ist nicht wissenschaftlich, nicht reine Vernunftkenntnis, sondern unvollständige Induktion, welche die Stelle der reinen Vernunft vertreten muß.“

scheinlichkeitslehre miteinander zu verbinden. Während Hume mehrere Formen der Wahrscheinlichkeit unterscheidet¹⁾, die probability of chance, die probability of causes, die Wahrscheinlichkeit der Gesetze: „proofs“, sowie eine „unphilosophical probability“, faßt Mendelssohn das Problem mehr von der mathematischen Seite her an, ohne freilich besondere, neue Einzelheiten vorzutragen. In der Vorrede zu der Ausgabe seiner philosophischen Schriften vom Jahre 1777, Teil I, schreibt er²⁾: „Bei dem . . . Aufsatz über die Wahrscheinlichkeit finde ich zu erinnern, daß meine Absicht keineswegs gewesen ist, eine Theorie der Wahrscheinlichkeit auszuführen.“ Er will nur³⁾ „die Richtigkeit aller unserer Experimentalschlüsse wider die Einwürfe des englischen Weltweisen David Hume verteidigen.“

Dieser Aufsatz beleuchtet Mendelssohns Verhältnis zu David Hume. Zumeist ist behauptet worden, daß Mendelssohn die Humesche Philosophie mißverstanden habe. Das mag wohl stimmen, insofern er als Schüler Wolffs kein Verständnis für die Absichten des Humeschen ‚Skeptizismus‘ gehabt hat⁴⁾. Dagegen erscheint es aber nicht einleuchtend, wenn mehrfach behauptet wird, Mendelssohn habe Hume schon darin mißverstanden, daß er „gegen ihn die Gültigkeit der Erfahrung und der Erfahrungsschlüsse aufrechtzuerhalten sucht, ohne zu bemerken, daß der schottische Kritiker derselben die Wahrscheinlichkeit, welche M. für sie in Anspruch nimmt, gar nicht abgesprochen hat, sondern nur die unbedingte Gültigkeit und Notwendigkeit der Verknüpfung, welche M. ebenfalls nicht zu behaupten wagt⁵⁾.“ — Hierzu ist zu bemerken: Was bei David Hume die einzige Möglichkeit war, Kausalzusammenhänge aufzufinden,

¹⁾ Vgl. Treatise. Bd. I. Part. III. Sekt. 11—13, S. 423 f. sowie Enquiry Sekt. VI, S. 47 f. ferner auch: die „Wahrscheinlichkeitslehre bei David Hume“. Diss. A. Böhme, Erlangen 1919 S. 41, [sowie „M. Cantor, Geschichte der Mathematik“, Cap. 75, Masaryk (Th. G.), Skepsis und Wahrscheinlichkeitsrechnung . . ., Wien 1884] u. a.

²⁾ Vorrede S. IX. (1777).

³⁾ Abgesehen von einer anderen, in diesem Zusammenhang unwichtigen Absicht.

⁴⁾ Vgl. I. S. 359 und besonders S. 363, ferner V. 11/12, 151, 250, 268, 373 u. a., sowie Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. I. 1888, S. 299 (Erdmann: Kant und Hume um 1762)

⁵⁾ Vgl. Zart . . . S. 114, ferner M.'s Werke I. S. 78 (Einleitung in M. M.'s philos. Schriften).

nämlich sie durch Assoziation und Vermutung zufolge von Gewöhnung anzunehmen, ist bei Mendelssohn nur die niederste Stufe der ‚Wirklichkeitserkenntnis‘, auf der er eine höhere aufbaut, nämlich die durch „Vernunftgründe“ (Denkbarkeit, Widerspruchslosigkeit etc.) gerechtfertigte Voraussicht ähnlicher Fälle¹⁾. Da nun die Humesche Erkenntnislehre nur den niedersten Grad von Gültigkeit der Erfahrungsschlüsse im Sinne der Mendelssohnschen Ausführungen umfaßt, da dieser Grad aber, wie die weiteren Ausführungen noch lehren werden, von M. für die ausgesprochene Fehlerquelle bei Erfahrungsurteilen gehalten wird, mußte er gegen Hume polemisieren; denn M. kannte eine Form von zuverlässigerer ‚Wirklichkeitserkenntnis‘ bereits im Rahmen seiner empiristischen Erkenntnislehre. Das ist kein bloßes Mißverständnis der Humeschen Kausalitätslehre, sondern eine interessante Stellungnahme eines Schülers von Locke und Wolff zu ihr.

Haben wir nach Mendelssohns Ueberzeugung somit die Existenz der Erscheinungen mit *hochgradiger* Wahrscheinlichkeit zu vermuten, so ist doch bisher noch nichts darüber ausgesagt worden, ob unsere Vorstellungen ein getreues Abbild der Dinge geben können. M. beantwortet diese Frage im Lockeschen Sinne²⁾: „Nichts leuchtet dem geraden Menscheninne mehr ein, als der Unterschied zwischen Haupt- und Nebenbeschaffenheiten der Dinge, wie Locke sie genannt hat. Die Körper außer uns sind, wie jedermann aus voller Ueberzeugung spricht, wirklich ausgedehnt, haben wirklich und in der Tat Figur und Beweglichkeit und können vermittelt dieser Grund- und Hauptqualitäten, woraus sie bestehen, Schall, Geruch und Geschmack, in den Gliedmaßen der Sinne und vermittelt dieser in unserem denkenden Wesen erzeugen und zur Wirklichkeit kommen lassen. Wenn wir den inneren Bau jedes Organs kennten, glaubt jedermann, so würden wir auch begreifen, wie durch Abänderung jener Grundbeschaffenheiten, d. i. durch das Gewebe der feinsten Fasern und durch die Bewegung, die ihnen von den äußeren ausgedehnten und bewegten Gegenständen mitgeteilt wird, diese Nebenbeschaffenheiten entstehen, oder vielmehr die Empfindun-

¹⁾ Dieses ist bereits in diesem Teil besprochen worden, es wird nochmals auf Werke II. S. 249 f. verwiesen.

²⁾ Werke III. S. 396.

gen und Vorstellungen derselben in uns erzeugt werden kann¹⁾.“
— Das entspricht völlig Lockes „Qualities of Bodies“²⁾.

In diesem Zusammenhang bleibt ferner die Frage noch unbeantwortet, ob nicht ein zwingender Beweis für das Vorhandensein der Außenwelt zu führen ist. Mendelssohn wird später, in der Metaphysik, aus dem kosmologischen Beweis für das Dasein der Gottheit im Anschluß an die Leibniz-Wolffsche Metaphysik Rückschlüsse vom notwendigen Wesen auf das Vorhandensein des Zufälligen ziehen.

Mit einigen Worten soll noch M.s Lehre vom Irrtum in der Erkenntnis der ‚Wirklichkeit‘ in Erwähnung gebracht werden. Brachte die unmittelbare, intuitive Erkenntnis die höchste mögliche Ueberzeugung mit sich und war daher ein besonderes Wahrheitsmerkmal für sie überflüssig, so birgt die symbolische Erkenntnis, da sie nur auf Wahrscheinlichkeit und Vermutung der Wirklichkeit der Phänomene beruht, eine ständige Fehlerquelle; sie kann auf vermeintlichen, irrigen Kausalitätsschlüssen beruhen, die eine Folge von *unvollständigen Induktionen und Gewöhnungen* sind³⁾. „Bloß durch die öftere Wiederholung, durch das öftere Zusammentreffen und Aufeinanderfolgen von Erscheinungen verbinden sie sich in unserer Seele so fest, daß wir auf Kausalitätsverbindung zwischen ihnen schließen. Dieser Schluß wird, durch die öftere Wiederholung und frühere Gewohnheit, gleichsam zur unmittelbaren Empfindung und geht seinen Weg aller besseren Ueberzeugung deutlicher Sinne zum Trotze⁴⁾. Auch alle Täuschungen der schönen Wissenschaften und Künste fließen aus derselben Quelle⁵⁾).

¹⁾ Vgl. auch II S. 287, 289, 44 u. a. — Beiläufig sei erwähnt, daß sich bei M. auch bereits Stellen finden, die auf einen Uebergang zur Kantischen Erkenntnis-kritik hinweisen. Cohen, Diss., benutzt dazu bereits die obige Stelle, was mir aber abwegig zu sein scheint, weil sie vollkommen Lockes Gedanken wiedergibt und Cohen sie erst zu deuten versuchen muß. — Auf die Erkenntnis-kritik verweisen in viel deutlicherer Form die Stellen II. 293 (Ding an sich!), II. 291, sowie II. 224.

²⁾ Vgl. besonders Lockes Essay Bd. I. S. 169, in der Uebersetzung ‚Versuch‘ Bd. I. S. 140/151.

³⁾ II. S. 261.

⁴⁾ Neben der Wolffschen Formulierung des Assoziationsgesetzes kennt M., wie aus I. 394 und IV, I. S. 29 hervorgeht, auch die Unterscheidung in mehrere Assoziationsgesetze. Diese sind, wie Dessoir, Gesch. d. deutsch. Psychologie, Bd. I. im Teil über die Assoz.-Psychologie ausführt, in der neueren Psychologie erstmalig von den Engländern von Hobbes bis Hume entwickelt worden.

⁵⁾ II. S. 264.

„Der falsche Schein“ (der eine Fehlerquelle in der Erkenntnis der Wirklichkeit darstellt), „fließt mit dem Irrtum der Vernunft-erkenntnis aus einer Quelle¹⁾.“ Denn auch die durch falsche Assoziation erzeugte Sinnenttäuschung zeigt sich letzten Endes in einem logisch-sachlichen Fehler wie der Irrtum in der Vernunft-erkenntnis, indem unsere sinnliche Erkenntnis auf ein Objekt schließt, wo keines wirklich vorhanden ist, oder ihm Eigenschaften beigelegt werden, die ihm in Wirklichkeit nicht zukommen. Beide Arten von Fehlern in der Erkenntnis fließen daher aus einem U n v e r m ö g e n in der Erkenntnis, aus ‚der Einschränkung unserer Vorstellungskraft‘. Da die Vorstellungskraft aber die Seele ausmacht, ist: „Wahrheit jede Erkenntnis, insoweit sie das positive Vermögen unserer Seele zum Grunde hat, Unwahrheit hingegen, insoweit sie durch das Unvermögen, durch die Schranken unserer positiven Kraft, eine Abänderung erlitten hat²⁾.“

III. Erkenntnis und Existenz.

Locke spricht im Essay³⁾ außer von den drei Arten unserer Erkenntnis noch von einer vierten, und zwar von der der „realen tatsächlichen Existenz der Dinge“. „As to the fourth sort of our knowledge, viz. of the real actual existence of things, we have an intuitive knowledge of our own existence, and a demonstrative knowledge of the existence of a God: of the existence of anything else, we have no other but a sensitive knowledge, which extends not beyond the objects present to our senses.“

¹⁾ Die intuitive Erkenntnis gilt als unbedingt überzeugend. II. S. 265.

²⁾ II. S. 265. — Mehrfach ist bereits von anderer Seite darauf hingewiesen worden, daß M. Shaftesburys bekannten Satz, das Lächerliche sei der Probierstein des Wahren (vgl. Sh.: Ein Brief über den Enthusiasm., Phil. Bibl. Nr. 111 S. 20) falsch verstanden hat. M. schreibt im dritten Gespräch der philos. Schriften von 1771 bzw. 1777 (nach diesen Ausgaben wird zitiert, weil in den späteren dieses Gespräch völlig umgearbeitet worden ist): „Wenn der Lord das Lächerliche als einen Probierstein des Wahren anpreist, so muß er eigentlich das Objektive des Lächerlichen, nämlich das Ungereimte meinen; und sein Satz lehrt uns weiter nichts als, die Wahrheit könne, aus dem rechten Gesichtspunkt betrachtet, nichts Ungereimtes enthalten und verdiene nicht, belacht zu werden...“ Werke III. 413 schreibt er: „Nicht Verspottung! — Das einzige Mittel, wahre Aufklärung zu befördern, ist Aufklärung.“ vgl. auch V. 21.

³⁾ Essay S. 212 § 21.

„As for our own existence, we perceive it so plainly and so certainly, that it neither needs nor is capable of any proof¹⁾. For nothing can be more evident to us than our own existence. I think, I reason, I feel pleasure and pain: can any of these be more evident to me than my own existence? If I doubt of all other things, that very doubt makes me perceive my own existence, and will not suffer me to doubt of that. For if I know I feel pain, it is evident I have as certain perception of my own existence, as of the existence of the pain I feel: or if I know I doubt, I have as certain perception of the existence of the thing doubting as of that thought which I call doubt. Experience then convinces us, that we have an intuitive knowledge of our own existence, and an internal infallible perception that we are. In every act of sensation, reasoning or thinking, we are conscious to ourselves of our own being; and, in this matter, come not short of the highest degree of certainty.“

Das Argument für das Dasein des denkenden und empfindenden „I c h“ findet sich in der Geschichte der neueren Philosophie seit Descartes, der es vermutlich durch seine Studien von Augustin her gekannt hat.

Auch bei Leibniz findet das „cogito ergo sum“ Anwendung; Leibniz hat besonderen Wert auf das Wissen um die Existenz der *Vorstellungen* des denkenden I c h gelegt²⁾. „Da urteile ich nun,“ schreibt er³⁾, „erstens ohne weiteren Beweis gemäß der Perzeption der Erfahrung, daß das existiert, dessen ich mir als mir selbst bewußt bin, d. i. Ich selbst, der ich eine Mannigfaltigkeit denke, und zweitens dieser mannigfaltigen Phänomene oder Erscheinungen, die in meinem Geiste vorhanden sind. Dies beides nämlich wird, da es sich direkt und ohne Vermittlung unserem Geiste darstellt, durch unser Bewußtsein unmittelbar bezeugt . . .⁴⁾.“

Mendelssohn benutzt ebenfalls das Argument des „cogito ergo sum“. Er legt wie Leibniz nicht nur Wert auf die Existenz des Denkenden, sondern auch auf die Existenz der Vorstellungen, weil diese Ueberzeugung gerade die Grundlage der Evidenz

¹⁾ Essay S. 304/305 Chap. IX § 3.

²⁾ Diese sind für ihn ein erstes Glied in der Beweiskette für das Dasein der Dinge.

³⁾ Hauptschriften Band II. S. 123.

⁴⁾ Ähnliches führt Leibniz auch an mehreren anderen Stellen aus, so z. B. Hauptschriften Bd. I, S. 289 und Hauptschr. Bd. II, Einl. S. 85.

in der Klasse der intuitiven Erkenntnisse ist. „Das Erste, von dessen Wirklichkeit ich überführt bin, sind meine Gedanken und Vorstellungen. Ich schreibe ihnen eine ideale Wirklichkeit zu, insoweit sie meinem Innern beiwohnen und als Abänderungen meines Denkvermögens von mir wahrgenommen werden. Jede Abänderung setzt etwas zum Voraus, das abgeändert wird. Ich selbst also, das Subjekt dieser Abänderung, habe eine Wirklichkeit, die nicht bloß ideal, sondern real ist. Ich bin nicht bloß Modifikation, sondern das modifizierte Ding selbst; nicht bloß Gedanken, sondern ein denkendes Wesen, dessen Zustand durch Gedanken und Vorstellungen abgeändert wird. Wir haben hier also die Quelle eines zwiefachen Daseins, oder einer zwiefachen Wirklichkeit: Die Wirklichkeit der Vorstellungen und die Wirklichkeit des *vorstellenden Dinges*; Abänderungen und Vorwurf der Abänderungen; und von beiden glauben wir wenigstens hinlänglich überführt zu sein¹⁾.“

An anderer Stelle²⁾ scheint er mehr der Descarteschen und der Lockeschen Formulierung des Argumentes zu folgen: . . . „Cartesius setzte mit Recht als die Grundfeste alles Nachdenkens den Schluß voraus: Ich denke, also bin ich! Wenn meine inneren Gedanken und Empfindungen in mir wirklich sind, wenn das Dasein dieser Abänderungen meiner selbst nicht geleugnet werden kann, so muß auch das Ich zugegeben werden, dem diese Abänderungen zukommen. Wo Abänderungen sind, da muß auch ein Subjekt vorhanden sein, das Abänderung leidet. Ich denke, also bin ich! Der Weltweise hätte mit gleichem Recht sagen können: Ich hoffe, also bin ich, ich fürchte, also bin ich u. s. w. . . . Wir sind uns bewußt, daß wir in jedem Augenblick unseres Lebens wirken und leiden; und das Merkmal, das sie beide gemeinschaftlich haben, nennen wir Dasein. Ich habe Begriffe und Empfindungen; also bin ich ein begreifendes und empfindendes Wesen. Ich wirke oder leide, also bin ich wirklich vorhanden. Muß ich vermöge der augenscheinlichsten Ueberzeugung das erste zugeben, so wird als eine notwendige Folge das letzte nicht in Zweifel zu ziehen sein.“ — Der Unterschied zwischen den beiden zitierten Stellen ist nur sehr gering und ohne besondere Wichtigkeit; Mendelssohn hat, seinen Vor-

¹⁾ II. S. 245.

²⁾ II. S. 276.

bildern folgend, deren Argumente für das Dasein des denkenden und empfindenden Ich übernommen.

Von der *Existenz Gottes* haben wir eine demonstrative Erkenntnis. Da wir hier von einem Begriff auf ein Dasein schließen, benutzen wir nunmehr den Satz des Widerspruchs zur Konstituierung der Wirklichkeit. Wenn Mendelssohn sonst behauptete¹⁾, daß der Satz des Widerspruchs zwar die „Möglichkeit“, aber keinesfalls die „Wirklichkeit“ eines Gegenstandes demonstrieren dürfe, so hat dieser Satz eine Ausnahme: Wenn nachgewiesen werden kann, daß das „notwendige Wesen“ möglich ist, so ist es eben als notwendiges Wesen auch wirklich; denn zur Notwendigkeit gehört auch die Wirklichkeit²⁾. „In der Lehre von Gott gibt es einen spekulativen Teil, der . . . mit aller Strenge der wissenschaftlichen Methode behandelt werden kann. Mit der Evidenz der reinen Mathematik können auch hier Begriffe entwickelt und ihre einfachsten Merkmale und Verhältnisse aufgelöst werden. Aber auch hier in Anwendung auf das wirkliche Dasein nur bedingungsweise. Wenn ein notwendiges Wesen vorhanden ist, so müssen ihm diese oder jene Eigenschaften notwendig zukommen; wenn ein zufälliges Ding, nach der vorausgesetzten Erklärung vorhanden ist, so hat es den Grund seines Daseins nicht in sich u. s. w.“

Mendelssohn versucht mit ungefähr denselben Argumenten wie Leibniz das Dasein der Gottheit zu beweisen³⁾; wie er überhaupt in der Metaphysik ganz Leibniz-Wolffscher Schüler ist. Er benutzt der Hauptsache nach den ontologischen und den kosmologischen Gottesbeweis.

¹⁾ Vgl. den zweiten Hauptteil dieser Abhandlung, Unterabt. „Wahrheit des Wirklichen.“

²⁾ Vgl. Werke II S. 313.

³⁾ Obwohl ihm die Gewißheit der Existenz Gottes Sache der Ueberzeugung ist, sucht er sie durch Beweise zu stützen und wendet sich gegen Basedows „Glaubenspflichten“: „Basedow versuchte es einst, ein neues Prinzipium der Erkenntnis in die Philosophie einzuführen, das er die Glaubenspflicht nennt. Wenn es einen Satz gibt, spricht er, der mit der Glückseligkeit des Menschen so verknüpft ist, daß sie ohne dessen Wahrheit nicht bestehen kann, so ist der Mensch verpflichtet, denselben als wahr anzunehmen und ihm Beifall zu geben . . .“ M. hält dem entgegen: „Man scheint die beiden Seelenvermögen . . . miteinander zu verwechseln, nimmt man einen Billigungsgrund für einen Grund der Erkenntnis an und hält das für wahr, was man gut und begehrt gefunden hat . . .“ „Dank sei es der Vorsehung, daß sie von Zeit zu Zeit einigen Freunden der Wahrheit die Stärke des Geistes gibt, mit Aufopferung und Selbstverleugnung die Sätze zu prüfen, von denen ihre eigene Glückseligkeit abhängt.“ (vgl. II. S. 304—306).

1) *Das ontologische Argument*: Mendelssohn schließt von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit Gottes, oder von der Widerspruchslosigkeit des Begriffs vom allervollkommensten Wesen auf dessen Wirklichkeit¹⁾.

2) *Das kosmologische Argument*: Mit Hilfe des Satzes vom zureichenden Grunde wird auf die Existenz Gottes als des notwendigen Wesens gegenüber der zufälligen Welt geschlossen²⁾. Diesem Beweis gibt M. bezeichnenderweise eine an Locke erinnernde Wendung, indem er vom Dasein seines Ich als eines zufälligen Wesens auf die Existenz der Gottheit schließt³⁾.

Auch andere Beweise vom Dasein Gottes läßt er gelten, da sie zwar keine solche demonstrative Gewißheit, aber eine um so stärker auf das Gemüt wirkende Ueberzeugungskraft besitzen⁴⁾. Hierzu gehören verschiedene Arten des teleologischen Beweises in bezug auf Naturbegebenheiten, Schicksal von Staaten und Menschen, ferner Beweise aus der Ordnung und Schönheit der sichtbaren Teile der Schöpfung⁵⁾. Die Ausführungen im neunten und sechzehnten Teil der Morgenstunden geben keine grundsätzlich neuen Argumente für das Dasein Gottes; die Behandlung der Beweise weicht nur etwas von der Art ab, in der er sie in der Preisschrift durchgeführt hat⁶⁾. Von geringem Werte ist das von M. selbst stammende Argument⁷⁾, wie bei Zeller⁸⁾ und anderwärts⁹⁾ ausführlich besprochen wird.

¹⁾ II. 34 ff. vgl. u. a. bei Leibniz Hauptschr. I. 291 f., Neue Abh. 522 f., Monadologie § 37/39, 45. Die von Leibniz vorgenommenen Verbesserungen an den Descarteschen Gottesbeweisen macht sich M. in gleicher Weise zu eigen. Vgl. M. Werke II 383 f., und Leibniz Hauptschr. I 293, Neue Abhdl. S. 524.

²⁾ Vgl. II, 38 und II, 41; Leibniz Hauptschr. I, 293, II, 444.

³⁾ II, 43, vgl. Locke Essay Band II, S. 307 ff.: From the consideration of ourselves, and what we infallibly find in our own constitutions, our reason leads us to the knowledge of this certain and evident truth, that there is an eternal, most powerful and most knowing Being; which whether any one will please to call God it matters not. The thing is evident . . .“ (S. 309.)

⁴⁾ Die Schwäche solcher Beweisarten wird mehrfach schon von Leibniz und auch von Wolff bemerkt.

⁵⁾ Sie haben einen gewissen Einfluß auch auf die Grundlegung der Ethik, insoweit M., Shaftesbury folgend, Vollkommenheit, Ordnung und Schönheit der Welt aus den vernünftigen Zielen und Zwecken der Gottheit ableitet.

⁶⁾ Vgl. Werke II. 315 f., II. 373 f.

⁷⁾ II. S. 381 ff.

⁸⁾ Gesch. d. n. Phil. 2. Aufl. S. 280 f.

⁹⁾ Vgl. Die Religionsphilosophie M. M.'s, Diss. David Sander, Erlangen 1893/4 Seite 39 ff., dort werden auch alle Gottesbeweise ausführlicher besprochen, als es im Rahmen dieser Abhandlung geschehen kann.

Das kosmologische Argument mit seiner Unterscheidung von notwendigem und zufälligem Wesen beansprucht eine ausführlichere Behandlung, da es uns auf die Frage nach der *Existenz der Gegenstände* außer uns führt.

Waren die bisher über die Existenz des denkenden Ich und die Existenz der Gottheit gemachten Ausführungen mit Lockes Anschauungen grundsätzlich noch vereinbar¹⁾, so sehen wir jetzt, das M. Locke gänzlich verläßt und seine Erkenntnislehre in die Leibniz-Wolffsche Metaphysik einmünden läßt.

Es war bereits an anderer Stelle dargelegt worden, daß M. in Uebereinstimmung mit dem Empirismus Lockes zunächst das Dasein der Dinge nur mit hochgradiger Wahrscheinlichkeit vermuten, nicht aber mit Sicherheit beweisen konnte. Locke scheint sich mit diesen Ergebnissen zu begnügen²⁾: „. . . we may observe how foolish and vain a thing it is for a man of narrow knowledge, who, having reason given him to judge of the different evidence and probability of things, and to be swayed accordingly; how vain, I say, it is to expect demonstration and certainty in things not capable of it, and refuse assent to very rational propositions, and act contrary to very plain and clear truths, because they cannot be made out so evident, as to surmount every the least (I will not say reason but) pretence of doubting . . .“³⁾

Mendelssohn geht über Locke hinaus und sucht einen stringenten Beweis für das Dasein der „zufälligen“ Dinge, indem er an Leibnizs Metaphysik anknüpft. „Wenn wir überführt sein könnten, daß der allerhöchste Verstand sich die Dinge außer uns als wirkliche Objekte darstellte, so würde unsere Versicherung von ihrem Dasein den höchsten Grad der Evidenz erlangt haben

¹⁾ Obschon die Argumente für das Dasein Gottes mehr der L.-Wolff'schen Metaphysik entnommen sind, benutzt M. auch das von Locke gebrauchte, wie dargelegt wurde.

²⁾ Essay S. 335 Band II.

³⁾ Deutsche Uebersetzung (nach Versuch Bd. II. S. 200, Philos. Bibl.): Wir können ferner entnehmen, wie töricht und aussichtslos es für uns Menschen mit beschränkter Einsicht ist, denen die Vernunft verliehen wurde, um die verschieden große Evidenz und Wahrscheinlichkeit der Dinge zu beurteilen und sich dadurch leiten zu lassen — wie aussichtslos es ist, wenn man Beweise und Gewißheit verlangt bei Dingen, die dafür ungeeignet sind, oder wenn man ganz vernünftigen Sätzen seine Zustimmung verweigert und ganz klaren und deutlichen Wahrheiten zuwiderhandelt, weil sie sich nicht in so einleuchtender Form darlegen lassen, daß sie auch den allerleisesten Vorwand zum Zweifel beseitigten.

und keinen ferneren Zuwachs mehr leiden. Dieses ist keine bloße Spekulation. . . . Wenn wir uns vom Dasein eines höchsten Wesens und von seinen Eigenschaften überzeugt haben werden, so wird sich ein Weg zeigen, uns auch einigen Begriff von der Unendlichkeit seiner Erkenntnis zu machen und von dieser mit mehrerer Wahrheit, vielleicht auf eine wissenschaftliche demonstrative Art, das Vorgeben der Idealisten zu widerlegen und *das wirkliche Dasein einer sinnlichen Welt außer uns unumstößlich zu beweisen*¹⁾ oder²⁾: „Das Dasein zufälliger Dinge ist nicht schlechterdings, sondern nur unter der Bedingung notwendig, daß sie Gott erschaffen und erhalten wolle“ oder³⁾: „Das Dasein der Welt kann ohne das Dasein eines göttlichen Wesens nicht gedacht werden.“

Auf der Grundlage des kosmologischen Gottesbeweises muß er den Beweis für das Dasein der Dinge führen. „Besagte der ontologische Beweis, daß, wenn der Gottesbegriff denkbar ist, sich daraus die Existenz Gottes ergebe, so behauptet das kosmologische Argument, daß die zufälligen Wesen, eben wegen ihrer Zufälligkeit, die Existenz eines notwendigen Wesens fordern.“ „Gott existiert mit metaphysischer Notwendigkeit. Daraus folgt nicht, daß Gott auch nach metaphysischer Notwendigkeit *handelt*, das hieße in den Spinozismus zurückfallen⁴⁾. Doch folgt ebensowenig, daß Gott nach gar keiner Notwendigkeit handelt, daß die ewigen Wahrheiten seine beliebigen oder willkürlichen Ideen sind, . . . dies hieße, . . . den Gesichtspunkt der Philosophie überhaupt verlassen. Gott handelt nicht willkürlich, also handelt er nach Gesetzen. Aber er handelt nicht nach metaphysischer Notwendigkeit. Also nach welchen Gesetzen handelt Gott? Welches ist die göttliche Notwendigkeit, da sie weder die metaphysische ist, noch die physikalische?“⁵⁾ Wie können wir das Dasein der zufälligen Dinge ableiten?

Für Leibniz ist das⁶⁾, „was notwendig ist, notwendig der Wesenheit nach, sofern das Entgegengesetzte einen Widerspruch einschließt; das Zufällige aber, welches existiert, verdankt sein Dasein dem Prinzip des Besten als dem zureichenden

¹⁾ II. S. 288 f.

²⁾ II. S. 39.

³⁾ V. S. 579.

⁴⁾ den M. gerade aus diesem Grunde mit Entschiedenheit ablehnt.

⁵⁾ Vgl. Kuno Fischer, *Gesch. d. n. Phil.* 3. Aufl. Band II. S. 559.

⁶⁾ *Hauptschriften* Band I. S. 168.

Grunde der Dinge.“ Die „Tatsachenwahrheiten hängen von Gottes Willen ab, da ihr Prinzip die *A n g e m e s s e n h e i t* oder die *W a h l d e s B e s t e n* ist¹⁾.“

Ebenso schließt Mendelssohn: Gott handelt zufolge einer Notwendigkeit, die in der Wahl des Besten und dessen Verwirklichung besteht²⁾. Darum formuliert er den kosmologischen Gottesbeweis: „Das Dasein zufälliger Dinge folgt nicht aus ihrer inneren Möglichkeit, sie sind nicht wirklich, weil sie gedacht werden können; denn sonst wären sie schlechterdings notwendig. Es folgt aber auch nicht auf eine zureichende Weise aus ihren nächsten oder entfernten hervorbringenden Ursachen und ebenso wenig aus einer anfanglosen Reihe von wirkenden Ursachen, solange diese Ursachen selbst zufällig sind und das Gegenteil nicht ausschließen. Wenn also zufällige Dinge wirklich sein sollen, so muß der Wahrheitsgrund ihres Daseins in ihrer Abhängigkeit von einer schlechterdings notwendigen Ursache zu suchen sein, wodurch das Gegenteil oder ihre Nichtexistenz ausgeschlossen wird³⁾. Nun kann dieses Gegenteil nicht zufolge des

¹⁾ Dgl. Bd. II. S. 446. — Näher braucht auf Leibniz in diesem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden.

²⁾ Vgl. II. S. 334 f., wo M. schreibt: „... allein ich erkläre mich ausdrücklich, daß ich weder für den Menschen noch für die Gottheit selbst eine andere Freiheit anerkenne, als die von der Erkenntnis und Wahl des Besten abhängt. Das Vermögen, das Beste einzusehen, zu billigen und zu wählen, ist wahre Freiheit, und ein Vermögen, dieser Erkenntnis, Billigung und Wahl zuwiderzuhandeln, ist nach meinen Begriffen ein wahres Unding . . . Umfasst mit den vielschichtigen Worten Notwendigkeit, Zwang, Können und Nichtkönnen so vielerlei Begriffe ihr wollt; genug für mich, es gibt eine zwiefache Notwendigkeit; die eine beruht auf Wahrheit und Unwahrheit, die andere auf Güte und Vollkommenheit. Jene wird die blinde, diese die sittliche Notwendigkeit genannt. Jene setzt weder Kenntnis des Besten, noch Billigung und Wahl desselben, weder Absicht noch Selbstentschließung zum voraus; bei dieser hingegen werden die Endursachen mit zu hervorbringenden wirkenden Ursachen und die Handlung erfolgt bloß, weil sie der Billigung und der Absicht gemäß ist, die uns dazu angetrieben, oder, wenn ihr wollt, gezwungen haben. Einen Zwang oder Notwendigkeit von dieser Art gebe ich auch in Absicht auf Gott zu, und ich muß mir es gefallen lassen, wenn man mich dieserhalb einen Fatalisten nennen will.“ — Hier macht sich deutlich der Einfluß der Leibnizschen Theodizee geltend.

³⁾ Wenn M. als Voraussetzung seiner Argumentation die Existenz der zufälligen Dinge betrachtet, so muß ihn doch nicht der Vorwurf treffen, einen Zirkelschluß begangen zu haben, indem er durch diese Beweisführung gerade das Dasein der zufälligen Dinge ableiten will. An einer anderen Stelle (II 335)

Erkenntnisvermögens des notwendigen Wesens ausgeschlossen werden; d. h. das zufällige Wesen ist nicht deswegen vorhanden, weil seine Abhängigkeit von einem notwendigen Wesen das Gegenteil undenkbar macht; denn so würde es ja selbst notwendig und unveränderlich sein müssen. Was aus einer notwendigen Wahrheit auf eine notwendige Weise folgt, muß selbst notwendig sein. In der Eigenschaft eines zufälligen Wesens, ein Gegenstand der Erkenntnis zu sein, kann also der Grund seines Daseins oder der Grund seiner Abhängigkeit vom Notwendigen nicht gefunden werden. Wenn dieses wäre, so würde es selbst nicht bloß irgendwo und irgendwann zur Wirklichkeit kommen, sondern allzeit unveränderlich dasselbe bleiben müssen; denn als Gegenstand der Erkenntnis ist es unveränderlich und ewig. Vielmehr wird also seine Abhängigkeit vom notwendigen Wesen darin zu suchen sein, daß es ein Gegenstand des Billigungsvermögens geworden. Vermöge seiner inneren Güte und Vollkommenheit muß es unter gewissen Umständen irgendwo und irgendwann das Beste geworden und als ein solches von der notwendigen Ursache gebilligt und hervorgebracht worden sein. . . . *Es kommt zum Vorschein, sobald es in der Reihe der Dinge so und nicht anders das Beste geworden.* . . . Nur durch diese Billigung wird das Dasein eines zufälligen Wesens irgendwo und irgendwann zur ausgemachten Wahrheit, wird das Gegenteil oder das Nichtsein desselben für jetzt undenkbar, und also zur Unwahrheit¹⁾."

Nunmehr kann der stringente Beweis für das Dasein der Dinge erbracht und damit zugleich dem Idealismus mit zuver-

schreibt er nämlich: „Wenn der sinnlich evidente Satz: Eine Sinnenwelt ist wirklich vorhanden, oder — welches noch weniger leugbar ist — der Satz: Ich selbst bin vorhanden, objektive Wahrheit sein muß“ . . . Er geht also dort (II 335) nicht von der Existenz aller zufälligen Dinge aus, sondern nur von der des denkenden ‚Ich‘, die — wie bereits erwiesen — höchste Evidenz hat. Wenn er also nur auf die anderweitig abgeleitete Existenz des denkenden ‚Ich‘ als eines zufälligen Wesens den kosmologischen Beweis gründet, so darf er alsdann Rückschlüsse auf das Dasein aller zufälligen Dinge ziehen. — Zu beachten ist, daß diese Form des kosmologischen Beweises, die als Ausgangspunkt das Dasein des Ich benutzt, von Locke angewandt wird. Freilich gebraucht dieser das Argument nur als Gottesbeweis, ohne weitere metaphysische Folgerungen zu ziehen. (Vgl. Essay Bd. II. S. 307 ff.) — Diese Stelle bei Mendelssohn ist ein typisches Beispiel dafür, wie M. es verstanden hat, Leibniz und Locke zu verbinden.

¹⁾ Vgl. II. S. 332 ff.

lässigen Beweismitteln entgegengesetzt werden¹⁾. „Diejenige Verbindung der Dinge²⁾, in welcher die Materie als Gegenstand der Vorstellung wirklich vorhanden ist, muß notwendig vollkommener sein als eine solche, in welcher die sinnlichen Beschaffenheiten äußerlich keinen Gegenstand haben. . . . Größere Uebereinstimmung ist größere Vollkommenheit; also wird eine Welt, in welcher außer den Geistern auch Materie anzutreffen ist, vollkommener sein als eine solche, die bloß aus Geistern besteht. Da nun Gott nur das Vollkommenste zur Wirklichkeit bringt, so wird die Welt, die er erschaffen hat, nicht bloß idealisch sein, sondern auch wirkliche Materie enthalten, so wie es die größte Harmonie erfordert.“ In einer auf die Erkenntniskritik weisenden Form bemerkt er³⁾: „daß durch diese Gründe bloß das Dasein eines Objekts der materiellen Vorstellungen geschlossen werden kann; inwieweit sich aber bei der Darstellung materieller Beschaffenheiten das Subjektive unserer sinnlichen Erkenntnis mit einmischt und solche in Erscheinungen verwandelt, bleibt hierdurch unentschieden. In der sinnlichen Erkenntnis liegt unstreitig Wahrheit. Aber diese Wahrheit ist bei uns mit Schein, das Urbildliche ist mit dem Perspektiven verbunden und kann durch unsere Sinne nicht von demselben getrennt werden.“

In diesem Zusammenhang mag nun der Vorwurf berechtigt sein, daß M. in seiner Stellung zum Satze des Widerspruchs nicht konsequent gewesen ist. Während M. an mehreren Stellen⁴⁾ in seinen Werken behauptet, daß der Satz vom Widerspruch nur die Denkbarkeit, d. i. die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit der Dinge außer uns darlegen kann, wird er hier zur Grundlage der Ableitung von deren Existenz gemacht. Freilich ist dieser Vorwurf damit abzuweisen, daß wir hier nicht mehr in der Erkenntnislehre, sondern in der Leibnizschen Metaphysik stehen, für die eben deren Gesetze gelten und die im Gottesbeweis

¹⁾ Benj. Cohen, Diss. . . . S. 31/32 hat bereits darauf hingewiesen, daß mit der Ableitung der Existenz der Dinge aus dem Billigungsvermögen Gottes M. sich in einen Widerspruch verwickelt hat, der ihm anscheinend nicht zu Bewußtsein gekommen ist: Gegen Basedow's ‚Glaubenspflichten‘ hatte er (vgl. II. S. 304/5) einzuwenden, daß man die beiden Seelenvermögen zu verwechseln scheint, wenn „man einen Billigungsgrund für einen solchen der Erkenntnis annimmt und das für wahr hält, was man gut und begehrlieh gefunden hat . . .“

²⁾ II. S. 339.

³⁾ II. S. 339.

⁴⁾ II. S. 244 u. a.

das Bindeglied zwischen Denkbarkeit und Wirklichkeit hat, weil „die Möglichkeit des vollkommensten Wesens dessen Wirklichkeit in sich schließt“.

Wenn mit wenigen Worten der Inhalt der vorliegenden Abhandlung zusammengefaßt werden darf, so ist zu sagen, daß M. eine umfassende Kenntnis der Strömungen und Bewegungen der vorkantischen Philosophie, insbesondere aber eine gute Kenntnis der großen Systeme besessen hat. Obschon seine philosophischen Leistungen keineswegs denen der großen Systematiker an die Seite zu stellen sind, so bleibt doch anzuerkennen, daß er es zumeist mit Geschick und Verständnis vermocht hat, die mannigfachen philosophischen Anschauungen und Methoden des Empirismus mit denen des Rationalismus in Einklang zu bringen. Auch darf hervorgehoben werden, daß M. an manchen Stellen interessante Fortbildungen der großen Systeme mit Erfolg versucht hat. Obwohl seine Philosophie schon zu seinen Lebzeiten nicht mehr die „Philosophie der Zeiten“ gewesen ist, darf sie doch beanspruchen, als ein Beitrag und zugleich Beispiel zur Geschichte der Einwirkung der englischen Philosophie auf die Philosophie der unmittelbar vorkantischen Epoche beachtet zu werden.

Quellen.

- Moses Mendelssohns gesammelte Schriften, ed. G. B. Mendelssohn, 7 (8) Bde. Leipzig 1843/4.
- Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik, ed. M. Brasch. Leipzig 1880, 2 Bde.
- Philos. Schriften in den Ausgaben von 1771 und 1777 sowie die Ausg. der „Morgenstunden“ von 1785.
- Ein Brief M's an Isaak Iselin (ersch. in den Philos. Monatsheften, ed. J. Bergmann, Bd. V, S.-S. 1870).
- Eine bislang unveröffentlichte Abhandlung M.'s über Edmund Burke. Baumgarten, Alexander Gottl., Aesthetica 1750.
- , Metaphysica ed. V. Halle 1763.
- Beattie, James, An Essay on the Nature and Immutability of Truth. 4. Aufl. London 1773.
- Berkeley, George, Works of... (Alexand. Campbell Fraser). Bd. I, Oxford 1871.
- Burke, Edmund, The Works of... Bd. I. London 1792.
- Crusius, C. A., Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschl. Erkenntnis. II. 1762.
- Descartes, René, Oeuvres de... (Adam & Tannery) Paris 1904. Bd. 7.
- Hume, David, A Treatise of Human Nature (Green & Grose). 2 Bde. London 1890.
- , Essays Moral, Political and Literary. Bd. II. (Green & Grose). London 1889.
- , Traktat über die menschl. Natur. 2. Teil, übs. Th. Lipps, 1906.
- , Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. (R. Richter.) Phil. Bibl. Meiner. Nr. 35/1907, 6. Aufl.
- , Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, übs. Th. G. Masaryk. Wien 1883.
- Leibniz, G. W., Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. (Buchenaucassirer.) Bd. I Phil. Bibl. M. Nr. 107/1904, Bd. II dgl. Nr. 108/1906.
- , Neue Abhandlungen über den menschl. Verstand (E. Cassirer). 3. Aufl. Phil. Bibl. M. Nr. 69/1915.
- Locke, John, An Essay conc. Human Understanding (Alexand. Campbell Fraser). 2 Bde. Oxford 1894. deutsch: Phil. Bibl. M. Bd. I Nr. 75/1913, Bd. II Nr. 76/1911.
- Reid, Thomas, An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. 3. Aufl. London 1769.
- Shaftesbury, Lord, Untersuchung über die Tugend, Phil. Bibl. M. Nr. 110/1905.
- , Ein Brief über den Enthusiasmus, die Moralisten (Frischeisen-Köhler). Phil. Bibl. M. Nr. 111/1909.
- Tetens, J. N., Philos. Versuche über die menschl. Natur und ihre Entwicklung. Bd. I 1777, Neudruck der Kantgesellschaft 1913.

- Wolff, Chr., Vernünftige Gedancken von den Kräfften des menschl. Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntniß der Wahrheit. 5. Aufl. Halle 1727.
- , Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. Halle 1722.
- Philosophia moralis. Teil I: Halle 1750, Teil III: Halle 1751.

Angeführte Schriften.

- Böhm e, A., Die Wahrscheinlichkeitslehre bei David Hume. Diss. Erlangen 1909.
- Cassirer, Ernst, Gesch. des Erkenntnisproblems. Bd. II 1922.
- Cohen, Benj., Ueber die Erkenntnislehre Moses Mendelssohns und ihre Stellung innerhalb der Gesch. der Philosophie der Aufklärungszeit und Kants. Diss. Gießen 1921.
- Danzel-Guhrauer, Gotth. E. Lessing. 2. Aufl. 1880. Bd. I.
- Dessoir, M., Gesch. der neueren deutsch. Psychologie. Bd. I 1894.
- Erdmann, J. E., Grundriß der Gesch. der Philosophie 1896.
- , Kant und Hume um 1762 (ersch. i. Archiv f. Gesch. d. Philosophie, Bd. I, 1888).
- Fischer, Kuno, Gesch. d. neueren Philosophie. 3. Aufl. München 1888.
- Höffding, H., Gesch. d. neueren Philosophie. 2 Bde. 1896.
- Lewes, G. H., Gesch. d. Philosophie. 2 Bde., 1875.
- Riehl, A., Der Philosophische Kritizismus, Gesch. und System. Bd. I, 3. Aufl., 1924.
- Sander, David, Die Religionsphilosophie Moses Mendelssohns. Diss. Erlangen 1893/4.
- Ueberweg, Friedr., Grundriß d. Gesch. d. Philosophie. III. Teil. Berlin 1924. (Frischeisen-Moog).
- Vorländer, Karl, Gesch. d. Philosophie. II. Bd. Phil. Bibl. M. Nr. 106/1908.
- Zart, G., Einfluß der englischen Philosophen auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts. Berlin 1881.
- Zeller, E., Gesch. der deutschen Philosophie seit Leibniz. 2. Aufl. München 1875.