

Die philosophischen Grundlagen der Staats- und Wirtschaftslehren bei J. H. G. Justi*

von Otto Friedrich Bollnow

Inhalt

1. Die Fragestellung 1
2. Der Streit um die Monadenlehre 3
3. Die Vollkommenheit der Welt und die Natur des Bösen 6
4. Vollkommenheit und Glückseligkeit 11
5. Die Macht der Erziehung 14

1. Die Fragestellung

Das Verständnis der kameralistischen Auffassungen vom Staat und von der Wirtschaft hat bisher darunter gelitten, daß man sich dabei fast ausschließlich auf diejenigen Schriften beschränkte, die ausdrücklich von diesen Gegenständen handeln, und sich wenig Rechenschaft von den philosophischen Grundlagen gab, aus denen diese Auffassungen hervorgewachsen waren. Das mußte sich um so erschwerender auswirken, als jene ursprünglichere Zeit noch nicht die später so verhängnisvoll gewordene Zerreißung zwischen der philosophischen Bewegung auf der einen Seite und der wissenschaftlichen Einzelarbeit auf der andern Seite kannte (wie sie sich heute so oft zum Schaden der Wirtschaftswissenschaften auswirkt, wenn diese beim Streben nach einer methodischen Grundlegung auf zufällig herausgegriffene und vom lebendigen Geschehen der Zeit längst überholte Formen der Philosophie zurückgreifen, statt es in der Auseinandersetzung mit der wirklich lebendigen philosophischen Bewegung der Gegenwart zu einer für beide Seiten fruchtbaren Begegnung kommen zu lassen). Aber jene Zeit lebte noch ganz aus der inneren Einheit von Philosophie und Einzelwissenschaft heraus. Das gilt allgemein von den führenden Männern des Kameralismus, aber es gilt in einer ganz besonderen Weise für J. H. G. Justi, und hierauf beruht mit seine beispielhafte Bedeutung für das Verständnis des kameralistischen Denkens überhaupt.

Justi hatte auch als Einzelwissenschaftler unmittelbaren tätigen Anteil am philosophischen Leben seiner Zeit. Seine „*Moralischen und philosophischen Schriften*“, die größtenteils in seinen früheren Lebensjahren entstanden waren, und dann [381/382] 1760 in drei starken Bänden gesammelt erschienen, machen einen wesentlichen Teil seines Gesamtwerks aus. Es handelt sich in ihnen nicht etwa um irgendwelche Liebhabereien der Mußestunden (so wie etwa ein Wissenschaftler nebenher auch dichten oder musizieren mag), es sind nicht etwa irgendwelche Angelegenheiten, die fremd neben seiner eigentlichen wissenschaftlichen Arbeit herlaufen, sondern die philosophische Besinnung macht einen wesentlichen und unablässbaren Bestandteil seiner eigenen wissenschaftlichen Arbeit selbst aus. Hier sind diejenigen allge-

* Erschienen in: Finanzarchiv, Neue Folge 9 (1942), S. 381-402. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

meinen Grundlagen gelegt, ohne die auch seine volkswirtschaftlichen Lehren schlechterdings nicht hinreichend ursprünglich verstanden werden können. So hat *Rath* neuerdings in dieser Zeitschrift¹ die Verwurzelung von *Justis* kameralistischer Lehre in seiner eigentümlichen Staatsauffassung herausgearbeitet und dabei auf die in den bisherigen Darstellungen meist übersehene Verschiedenheit seiner philosophischen Grundanschauungen von der englisch-empiristischen Lehre nachdrücklich hingewiesen. Es erscheint daher angebracht, in einer kurzen Untersuchung seiner philosophischen Schriften diese auf die darin enthaltenen Grundbegriffe zu befragen, um damit zugleich dem Verständnis seiner staats- und wirtschaftswissenschaftlichen Lehren zu dienen.

Durch dieses Ziel ist Umfang und Richtung der folgenden Ausführungen bestimmt. Die Beschäftigung mit *Justis* Philosophie soll nicht bedeuten, daß wir jetzt in ihm einen zu unrecht vergessenen bedeutenden Philosophen wieder entdecken wollten. Seine wirklich eigene und unersetzbliche schöpferische Leistung liegt an anderer Stelle. Diese ist von *Rath* in der genannten Abhandlung überzeugend herausgestellt worden und soll in der von ihm angekündigten umfangreicheren Arbeit im einzelnen entwickelt werden. *Justis* philosophische Arbeit bleibt seiner kameralistischen Leistung gegenüber gewiß sekundär, und es ist keine Minderung seiner auf dem Gebiet seiner eigentlichen Wissenschaften erworbenen Verdienste, wenn man erkennt, daß seine philosophischen Abhandlungen so ganz im allgemeinen Geistesgeschehen seiner Zeit stehen, daß man von einer Selbständigkeit hier kaum sprechen kann. Bis in den Wortlaut der Definitionen hinein stimmt er oft mit *Wolff* und den andern Philosophen der Aufklä- [382/383] rung überein². Aber nicht darauf kommt es hier an. Die Beschäftigung mit seiner Philosophie verliert nicht darum ihren Sinn, weil sie sich an andere anlehnt, sondern sie bleibt wichtig, weil hier die unerlässlichen allgemeinen Voraussetzungen gewonnen werden, von denen dann sein ganzes übriges Schaffen getragen ist.

Justi wurzelt ganz in der Philosophie der *deutschen Aufklärung*. Aber um ihn in diesem Zusammenhang richtig sehen zu können, muß man zunächst das Vorurteil beiseiteschieben, das heute immer noch umgeht und das die Aufklärung als einen „seichten Rationalismus“ abtun zu können glaubt. Es ist gewiß, daß in der Aufklärung viele Anschauungen vertreten worden sind, die wir heute nicht mehr als die unsrigen übernehmen können und die uns in ihrer Einfachheit oft „kindlich“ anmuten. Aber vor aller Trennung muß zunächst erst einmal das Große dieser Zeit gesehen werden, das uns gerade heute wieder innerlich mit ihr verbindet. Der Glaube an die Kraft der Vernunft, den man oft so gerne veracht, ist zunächst erst einmal der Ausdruck des männlichen Willens dieser reifgewordenen Zeit, der sich dagegen aufbäumt, das Leben im Schlendrian überkommener Verhältnisse treiben zu lassen, und der seine eigene Wirklichkeit aus eigener Kraft und eigener Verantwortung zu gestalten unternimmt. Man darf in dieser Bewegung nicht räsonnierendes Freigeistlertum sehen, das sich als eine Folgeerscheinung dann allerdings auch in ihr entwickelt hat. Es ist in seinem Ursprung die ernste und

¹ K. W. *Rath*, Staat und Staatswirtschaft im kameralistischen Denken. Finanzarchiv, N. F. Bd. 7 (1939), S. 75 ff. Vgl. insbesondere die Anmerkung 2 auf S. 78.

² Im Sinn der Fragestellung der gegenwärtigen Arbeit muß dieser allgemeine Hinweis genügen. Die Abhängigkeit seiner philosophischen Grundanschauungen von der Philosophie seiner Zeit kann hier nicht im einzelnen verfolgt werden.

manchmal allerdings nüchterne männliche Haltung, aus der letztlich auch der preußische Staat hervorgegangen ist.

Justi greift in die Geschichte der Philosophie vor allem mit seiner Preisschrift ein: „*Untersuchung der Lehre von den Monaden und einfachen Dingen, worinnen der Ungrund derselben gezeigt wird.*“ Der hierin entwickelte Widerlegungsversuch der *Leibnizschen* Monadenlehre und der *Wolffschen* „einfachen Dinge“ gewann im Jahre 1747 den Preis der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Diese offensichtlich rasch hingeworfene Jugendarbeit hat in der Geschichte der Philosophie keinen weiteren Einfluß zu gewinnen vermocht. Sie ist [383/384] auch in der Folgezeit stets ungünstig beurteilt worden³, und es ist wohl wahr, daß die allgemeine leibnizfeindliche Strömung in der damaligen Akademie, wie sie schon in der Stellung der Aufgabe zum Ausdruck kam, auch bei der Preisverteilung mitgesprochen hat. Aber wenn es heute noch im Hauptwerk über die Geschichte der Philosophie heißt: „Die Arbeit eines Gegners der Monadenlehre, eines Advokaten *Justi* aus Sangershausen wurde gekrönt“⁴, so ist diese Darstellung nicht weniger in der Parteilichkeit des Streits verstrickt; denn sie verschweigt, daß dieser unbekannte „Advokat *Justi* aus Sangershausen“ keineswegs so ein namenloser kleinstädtischer Außenseiter war, wie es hier scheint, daß er vielmehr wenige Jahre darauf, freilich auf einem andern Gebiet, zu den führenden Wissenschaftlern seiner Zeit zählt.

2. Der Streit um die Monadenlehre

Es kann sich an dieser Stelle nicht darum handeln, die Ebene der Auseinandersetzung *Justis* mit *Leibniz* und *Wolff* inhaltlich voll auseinanderzulegen. Für die hierzu nötige kritische Überprüfung der Tragweite seiner Gedankengänge wäre ein viel zu weit führendes Eindringen in das gesamte philosophische Denken seiner Zeit erforderlich, das den Rahmen der gegenwärtigen Untersuchung sprengen würde. Hier kann es nur darum gehen, die in diesem Streit zum Ausdruck kommende philosophische Grundhaltung als solche so weit herauszuarbeiten, wie es zum Verständnis der später zu entwickelnden Gedanken notwendig ist.

Die Widerlegung, wie *Justi* sie gegen die *Leibnizsche* Monadenlehre durchzuführen versucht und wie er sie außer in der genannten Preisschrift noch in weiteren ausführlichen Auseinandersetzungen mit allen Gegnern dieser Schrift durchführt⁵, geschieht im wesentlichen in einer dreifachen Wendung: [384/8385]

1. Die Voraussetzung, daß allem Zusammengesetzten ein Einfaches zugrunde liegen müsse:

„Wo zusammengesetzte Dinge sind, da müssen auch einfache seyn“ (II, 488),

die entscheidende Voraussetzung also, die bei *Leibniz* zum Ansatz der Monaden führt, sei selber eine *willkürliche und unbewiesene Annahme*. Sie sei, wo immer sie auftrete,

³ Vgl. F. Frensdorff, Über das Leben und die Schriften des Nationalökonomien J. H. G. von Justi, Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, 1903, S. 355 ff. Vgl. insbesondere die dort S. 374 f. angeführten Stimmen.

⁴ Friedrich Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 3. Teil, 12. Auflage, völlig neubearbeitet von Max Frischeisen-Köhler und Willy Moog, Berlin 1924, S. 461.

⁵ III, 181 ff. Die drei Bände der „Moralischen und philosophischen Schriften“ sind im folgenden einfach mit I, II, III bezeichnet. Um den eigentümlichen Geist dieser Philosophie möglichst unmittelbar erwecken zu lassen, werden bis an die Grenze des Möglichen Justiz eigene Worte angeführt.

„allelmal gleichsam ein ganz neuer Anfang“ (II, 500),
der sich nicht weiter begründen lasse. Aber *Justi* begnügt sich nicht damit, die Nichtbeweisbarkeit dieses Ansatzes zu beweisen, sondern er unternimmt es umgekehrt, von seinem Standpunkt aus das Gegenteil zu beweisen:

„daß es schlechterdings unmöglich ist, daß aus einfachen Dingen, welche keine Theile haben, zusammengesetzte heraus kommen können“ (II, 523),

und daß umgekehrt im Wesen des Teilbaren, d. i. der Materie, auch die unendliche Teilbarkeit gelegen sei (III, 2878 ff.):

„Man muß sich schlechterdings jedweden Teil abermals als ein Zusammengesetztes oder Ganzes vorstellen“ (II, 509) oder „Alle Dinge, die gar keine Theile haben, können auch keine Theile seyn.“ (III, 294).

Er bemerkt dabei freilich nicht, daß dieser sein eigener Ansatz in genau demselben Sinn unbeweisbar ist.

2. Die Frage nach dem Grund von Figur, Ausdehnung und Größe, die *Leibniz* und *Wolff* mit Hilfe der Monadenlehre zu beantworten suchen, führe zu einer *unerlaubten Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde*. *Leibniz* und *Wolff* hätten sich

„allzusehr in diesen Grundsatz verliebt“ (II, 504), so daß „alle die wichtigen Fehler ... lediglich aus dem allzuhoch getriebenen Gebrauche oder vielmehr Mißbrauche des Satzes herrühren“ (II, 504).

In Wirklichkeit sei der Satz vom zureichenden Grund ausnahmslos gültig nur für eine göttliche Erkenntnis.

„Vor die menschliche Erkenntniß ist dieser Grundsatz gar nicht allgemein“ (II, 505).

Für die menschliche Erkenntnis sei es nicht mehr sinnvoll, nach dem Grund für das Wesen einer Sache zu fragen. Hier finde die Frage nach dem Grunde eine für den Menschen unübersteigbare Grenze. *Justi* betont, [385/386]

„daß wir mit diesem Grundsatz niemals weiter, als nach dem Wesen der Dinge gehen können; und wir dürfen keinen zureichenden Grund wissen wollen, warum die Dinge so und nicht anders möglich gewesen sind“ (II, 505). „So dürfen wir niemals mehr als das Wesen selbst erkennen wollen, die Ursache des Wesens aber, warum etwas eben so und nicht anders ist, dürfen wir nicht zu wissen verlangen“ (II, 302).

Wenn also das Wesen der Materie in der Zusammensetzung bestehe, so sei es nicht erlaubt, noch einmal hinter die Zusammensetzung zurückzugehen und Gründe hierfür aufzusuchen zu wollen (II, 528 f.).

3. *Justis* stärksten Widerspruch aber erregt es, wenn *Leibniz* den Monaden als den Bestandteilen der Materie selber eine *bewegende Kraft* und darüber hinaus eine *Empfindung* zuspricht. Er betont:

„Die Materie ist nur ein leidendes Wesen“ (II, 539),

und alle Bewegung setze einen äußeren Anstoß voraus:

„Ein Körper kann in keine Bewegung kommen, wenn er nicht vorher durch die Bewegung eines andern Körpers darein gesetzt wird“ (II, 535).

Den Monaden endlich Empfindungen zuzuschreiben, die als unbewußte von den bewußten Empfindungen verschieden seien, und dadurch die Einheit von Geist und Materie herzustellen, sei eine offensichtliche Ungereimtheit:

„Eine Vorstellungs-Kraft ohne Bewußtsein ist ebenso unmöglich, als ein Körper ohne Materie ... Empfindungen ohne Bewußtsein sind also ein Widerspruch“ (II, 515).

Es kommt in diesem Zusammenhang nicht darauf an, die Berechtigung dieser Argumentationen im einzelnen zu überprüfen, auch nicht, zu verfolgen, wieweit *Leibniz* dabei richtig aufgefaßt ist. Daß die wirkliche philosophische Tiefe der *Leibnizschen* Philosophie in solchen äußereren Argumentationen gar nicht erreicht wird, steht außer Zweifel. *Justis* Begründung wurde vielmehr mit verhältnismäßig vielen wörtlichen Anführungen berichtet, um die Grundvoraussetzungen sichtbar zu machen, aus denen heraus er so argumentiert. Der eine Grund liegt bei *Justi* offensichtlich in der natürlichen Abneigung eines vorwiegend praktisch eingestellten Menschen gegen die zu weit getriebene Kompliziertheit des metaphysischen Denkens und in dem Willen zu einer einfachen und handfesten Philosophie. Dafür spricht auch seine Vorrede zu den „Ergetzungen“, in der ein Philosoph verspricht, sich fortan nur noch mit nützlichen Dingen zu beschäftigen: [386/387]

„Zur Strafe und zur Kreuzigung sein selbst, weil er ehedem die Thorheit gehabt, in allen Gesellschaften von der besten Welt, von Monaden und von andern fürchterlichen Rüstungen der jungen Philosophischen Helden ein großes Geschrey zu machen“⁶.

Aber der entscheidende Grund liegt tiefer. Es ist der tief in ihm verwurzelte, in seinem letzten Grunde christliche *Dualismus zwischen einer Welt der Körper und einer Welt der „Geister“*, einer materiellen und einer ideellen Welt. Dieser Dualismus machte ihn von vornherein blind gegenüber *Leibnizens* „pantheistischer“ oder „objektiv idealistischer“ Tendenz, die diesen Gegensatz in einer höheren Einheit überwinden wollte. Er konnte daher in ihr nur eine bedauerliche Unklarheit sehen, die miteinander Unvereinbares kritiklos zusammennehme. In diesem Sinn wirft er *Leibniz* vor, er habe in unzulässiger Weise „geometrische“ und „metaphysische Begriffe vermengt“ (II, 489 ff.) Die Geometrie, die *Justi* mit der Mathematik schlechthin gleichsetzt und deren Wesen er im zahlenhaften sieht (III, 290), kenne die Einheit als den letzten Elementarbestandteil, aus dem alles andere aufgebaut werden könne. Aber sie kenne die Einheit nur aus dem Grund, weil sie es nicht mit wirklichen, sondern nur mit „eingebildeten Dingen“ zu tun habe, die als solche der Gesetzmäßigkeit der „Geister“ unterstehen, deren Schöpfungen sie ja als „eingebildete Dinge“ nur sind. Unerlaubt sei es dagegen, von hier aus das Prinzip der letzten Einheiten (wie später auch das der inneren Ordnung (II 517 ff., III 326 ff.) auf die Wirklichkeit selbst zu übertragen. In diesem Sinn faßt *Justi* zusammen:

„Wenn man nun die Begriffe von eingebildeten und wirklichen Dingen unter einen Begriff bringen will: so muß daraus nothwendig allemal ein falscher Schluß entstehen“ (II, 500).

Justi geht also im Gegensatz zu *Leibniz* nicht von der ursprünglichen Einheit, sondern vom Dualismus der beiden Substanzen aus, der Welt der „Geister“ und der Welt der Körper. Das Wesen der erstenen liegt im Denken, und aus diesem folgt dann auch die Einheit oder „Einfachheit“ (wie *Justi* meistens sagt; vgl. III, 368), das Wesen der letzteren dagegen liegt in der

⁶ Ergetzungen der vernünftigen Seele aus der Sittenlehre und der Gelehrsamkeit überhaupt, Stück 1 vom 1. Juli 1745, S. 7 ff. Vgl. *Frensdorff*, a. a. O., S. 369, 372.

Ausdehnung. Es ist also letztlich der alte *Descartische* Ansatz von der Zweiheit der Substanzen, der res cogitans und der res extensa, der hier als selbstverständlich zugrunde liegt und aus dem dann die weitere Begründung abgeleitet wird. Auch die andere, die Preisschrift in vielem ergänzende Abhandlung „Beweis, daß die Materie nicht denken kann“ (vgl. I, 253 ff., vgl. III, 81 ff.), ist im wesentlichen nur eine ausdrückliche diskursive Entfaltung dessen, was in diesem dualistischen Ansatz an Voraussetzungen schon ursprünglich enthalten ist.

Hinzu kommt noch, wie es sich schon in der Bevorzugung des Satzes vom Widerspruch und dem Zurückdrängen des Satzes vom zureichenden Grunde andeutete, ein vorwiegend statisches Denken, dem alles Dynamische fremd ist, und das sich dann später in der Ablehnung des in seiner Zeit schon langsam einsetzenden Entwicklungsgedankens ausdrückt⁷.

Justi entscheidet sich also in seiner Preisschrift in dem bekannten Streit gegen *Leibniz* und damit für *Newton*. Aber diese Stellungnahme darf keineswegs voreilig dahin ausgewertet werden, daß man jetzt *Justi* in den eigentümlich *englischen empiristischen Zug der Aufklärung* einordnet, so wie er dann in Adam Smith zu einer entsprechenden Grundlegung der Volkswirtschaft geführt hat. Hier ist nicht nur daran zu erinnern, daß auch *Newton* von diesem selben Dualismus beseelt ist und darum selbst der empiristischen Form der englischen Philosophie fernsteht, und nicht nur, daß *Justi* selbst sich scharf gegen die französischenglischen „Materialisten“ wendet (I, 523; III 1 ff.) und ihnen gegenüber die Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit der geistigen Wirklichkeit betont. Wesentlicher ist, daß *Justi* trotz seiner Angriffe gegen *Leibniz* und *Wolff* ganz in der großen metaphysischen Tradition der deutschen Philosophie verwurzelt ist, die sich durch ihre metaphysische Grundhaltung von der in England vorherrschenden empiristischen Form der Philosophie scharf unterscheidet. Mag *Justi* auch im einzelnen (worauf noch zurückzukommen ist) oft schwanken, mag er oft Bestandteile aus jener andern Form übernehmen, ohne sich über ihre Verschiedenheit und ihre Unvereinbarkeit mit seinem eigentlichen Ansatz überhaupt Rechenschaft zu geben. In seinen entscheidenden Voraussetzungen steht er in der Überlieferung der deutschen [388/389] Metaphysik. Allein auf ihrem Boden werden dann die Streitfragen ausgetragen. Allein auf diesem Boden ist daher auch ein zureichendes Verständnis *Justis* möglich. Darum muß die Verwurzelung seines ganzen Denkens in dieser Metaphysik kurz herausgestellt werden.

3. Die Vollkommenheit der Welt und die Natur des Bösen

Der große metaphysische Wille, die Welt im ganzen zu begreifen, heißt für diese an einen durchgehenden Sinnzusammenhang glaubende Zeit: diese unsere Welt als die vollkommenste unter allen möglichen Welten zu begreifen. Die *Vollkommenheit* ist die große Grundbestimmung, die der Sinngebung des eigenen Lebens ebenso zugrunde liegt wie der Deutung der Welt im ganzen. Und da in der faktisch vorhandenen Welt die Unvollkommenheiten und das „*Böse*“ selbst da sind und nicht einfach weggeleugnet werden können, so sammelt sich das metaphysische Anliegen dieser Zeit um die eine Frage, auch das *Böse* noch als notwendig für

⁷ Vgl. Louise Sommer, Die österreichischen Kameralisten in dogmengeschichtlicher Darstellung, 2. Teil, 1925, S. 189 ff.

die Vollkommenheit der Welt zu begreifen. Wie man in der staatlich-politischen Welt die bestehenden Mißstände als bloß historisch-zufällig zu begreifen suchte und durch bessere Einsicht und guten Willen beseitigen zu können glaubte, so mußte man auch versuchen, in der Welt als ganzer das Böse als eine Realität niederen Grades zu begreifen, als eine bloße Privation oder als eine „Beraubung des Guten“, wie *Justi* es an einer Stelle einmal ausspricht (I, 306).

So wurde die Frage der „*Theodicee*“, der Rechtfertigung Gottes, d. h. die Frage, wie die Existenz des Bösen in der Welt mit Gottes unendlicher Weisheit und Güte vereinbar sei, zum Grundproblem der deutschen Aufklärung und führte immer aufs neue zu einer Auseinandersetzung mit der überlieferten christlichen Lehrmeinung. Diese Frage hatte in *Leibnizens* so betiteltem Werk eine früher nicht erreichte metaphysische Tiefe gewonnen. Diese Frage hielt dann weiter *Wolffs* Metaphysik und mit ihm die ganze deutsche Schulüberlieferung in Atem. Und diese Frage bildete zugleich den Hintergrund, vor dem sich auch Justis Denken abhebt. Auch in seinen „Ergetzungen“ hatten sich über diese Frage ausgedehnte Auseinandersetzungen entsponnen, und *Justi* hatte sie als ganze – seine eigenen Arbeiten wie die von seinen Anmerkungen begleiteten Arbeiten seiner Mitarbeiter – in die „Philosophischen Schriften“ aufgenommen. Wenn er sich auch hier, stärker vielleicht noch als anderswo, von seinen großen Vorbildern abhängig zeigt, so ist dennoch seine starke Beschäftigung [389/390] mit diesen Fragen aus einem doppelten Grund wesentlich: einmal weil überhaupt von hier aus der metaphysische Grundzug seines Denkens in seiner stärksten Deutlichkeit hervortritt, der ihn von der andern, englisch empiristischen Richtung unterscheidet, zweitens sodann, weil nur von diesen Voraussetzungen her dann auch seine Staatsauffassung richtig verstanden werden kann.

Die gemeinsame Grundauffassung geht dabei dahin, daß Gott das Böse zwar nicht gewollt habe, daß aber durch die Endlichkeit der Welt bedingt sei, daß er es habe zulassen müssen. Man unterscheidet in diesem Sinn zwischen Gottes „notwendigem“ und seinem „zulassenden Willen“ oder auch zwischen seinem „vorhergehenden“ und seinem „nachfolgenden Willen“ (III, 101). Der erstere ist in der Erschaffung der Welt als ganzer wirksam, der letztere dort, wo zur Erfüllung dieses ersten die Einschränkung im einzelnen notwendig wird. So heißt es einmal:

„Es ist aber der Weisheit unstreitig gemäßer, eher die Unvollkommenheit in dem Ganzen als in den Theilen zu vermeiden – zumal diese unvollkommenen Theile, weil sie zu dem Ganzen gehören, zur Übereinstimmung des Mannigfaltigen, oder zur Vollkommenheit des Ganzen, das ihre unumgänglich beytragen müssen“ (I, 96).

So heißt es insbesondere von Gottes Fürsorge für die lebendigen Geschöpfe:

„Da nun seine Vorsorge das allgemeine Beste aller seiner Geschöpfe zum Endzweck hat; so muß er freylich ein Übel vor diese oder jene einzelne Geschöpfe zulassen, wenn anderer Gestalt das allgemeine Beste aller Creaturen darunter leiden würde“ (III, 101 f.).

Im selben Sinn geht auch die Beantwortung der Frage,

„Warum Gott in Kriegen der gerechten Sache nicht allmal den Sieg gebe“ (II, 86 ff.).

Ins Allgemeine gewandt, spricht *Justi* diesen Gedanken einmal so aus, daß es Gott zwar möglich wäre, eine Welt ohne alles Böse zu schaffen, aber in einer solchen Welt sei zugleich sehr

viel Gutes nicht verwirklicht worden, und sie sei darum auch nicht die vollkommenste unter den möglichen Welten.

„In einer Welt, wo gar kein Böses war, fehlte auch sehr viel Gutes: und da das Böse nichts wesentliches, sondern nur eine Beraubung des Guten ist, so ... wäre eine solche Welt in der That mangelhaftig gewesen; weil noch mehr Gutes möglich war, als in ihr anzutreffen war“ (II, 306).

Im einzelnen unterscheidet *Justi*, ebenfalls im Anschluß an [390/391] *Leibniz*, zwischen einem „*physischen*“ und einem „*moralischen Bösen*“. Im „*physischen Bösen*“ handelt es sich um die Mängel, die schon von der Natur her, ohne Zutun des Menschen, in der Welt vorhanden sind. In bezug auf das menschliche Leben rechnen hierhin vor allem Entbehrungen, Krankheit und Tod. Im „*moralischen Bösen*“ dagegen handelt es sich um die Verfehlungen des Menschen in der Sphäre seiner Freiheit.

Der dem „*physischen Bösen*“ gegenüber durchgeführte und von immer verschiedenen Seiten her immer neu durchdachte Gedanke geht (wie es schon in der Überschrift einer der Abhandlungen heißt) dahin,

„daß in der Welt nichts so böse ist, welches nicht zu etwas gut sey“⁸

Das Böse sei im Grunde nur ein Schein, der durch die Unvollkommenheit der menschlichen Einsicht bedingt sei, die den tieferen Zusammenhang nicht einzusehen verstehe. So heißt es in der genannten, von *Justi* in seinen „*Philosophischen Schriften*“ zustimmend abgedruckten Abhandlung:

„Die Arbeit dient dem Menschen zur Gesundheit: Krankheit und Schmerzen verrichten dasjenige glücklich, was der schärfste Gesetz-Prediger nicht vermag, die Schmerzen der Geburth haben noch kein Frauenzimmer abgehalten zu heyrathen, und der Tod selbst dient den Frommen zu einer Überfahrt in das Land der Glückseligkeit, denen Gottlosen aber ihre Bosheiten einzuschränken, daß sie nicht größer werden“ (II, 327).

Und *Justi* selbst fügt dem eine Anmerkung bei, in der er für diese Erscheinungen ausdrücklich den Begriff des Bösen ablehnt:

„Der Tod ist gewiß nichts Böses: und vielleicht sind es auch Schmerzen und Krankheiten nicht. Man kann ganz wohl sagen, daß diese Dinge aus dem Wesen des Menschen fließen ... Die Begriffe von den Menschen waren in dem göttlichen Verstande nicht anders vorhanden, als daß ihr Körper denen Veränderungen unterworfen seyn mußte“ (II, 326 f.).

Tiefer greift die Frage nach dem „*moralischen Bösen*“ ein, dem also, was aus der sittlichen Verfehlung des Menschen ent- [391/392] springt, und es entsteht die Frage, warum Gott den Menschen so habe schaffen können, daß die Möglichkeit des Bösen in ihm liegt. Die Antwort wird darin gesehen, daß im Wesen des Menschen der freie Wille gelegen sei, dieser aber die Möglichkeit des Mißbrauchs zum Bösen notwendig in sich schließe:

⁸ II, 294. Es läßt sich nicht vermeiden, einige Sätze auch aus den nicht von *Justi* selbst stammenden, aber von ihm in den „*Schriften*“ ungedruckten Aufsätzen mit anzuführen. Während er diese Aufsätze mit eigenen Anmerkungen kommentierend begleitet, setzt er vieles aus ihnen in seinen eigenen, darauf Bezug nehmenden Schriften voraus, ohne es selbst noch einmal ausdrücklich zu wiederholen. Solche Sätze sind im folgenden mit einem Stern (*) hinter der Seitenzahl bezeichnet. Selbstverständlich mußte die Übereinstimmung mit Justis eigener Ansicht von Fall zu Fall besonders festgestellt werden.

„Es waren keine Menschen ohne freyen Willen möglich ... Gott wußte, daß die Menschen diesen freyen Willen mißbrauchen würden. Sollte er sie deswegen gar nicht wirklich machen, und eine unvollkommene Welt erschaffen? Ich halte es nicht. Wenn ein guter Endzweck eines Dinges auf keine andre Art möglich ist, als daß es dem Mißbrauche unterworfen ist, so muß deswegen dieses Ding nicht ausgerottet werden“ (II, 312 f.).

Und sehr bezeichnend ist auch das Beispiel, an dem *Justi* fortlaufend diesen Satz weiter erläutert:

„Mit dem Degen vertheidiget man das Vaterland, und bedient sich desselben zur Nothwehr bey Anfällen. Es ist kein Degen möglich, ohne daß man damit ermorden kann. Sollten sie deswegen in einer Republik gar nicht vorhanden seyn?“ (II, 313).

Entsprechend ist auch beim Menschen die Möglichkeit einer Verfehlung, einer „Bosheit“ gegeben, wobei unter „Bosheit“ allgemein

„eine Begierde, den Gesetzen zu wider zu handeln“ (II, 325),

verstanden wird. Dieses aber gründet letztlich in der *Endlichkeit des Menschen*, die ihm als einem erschaffenen Sein notwendig zukommt.

Der eigentliche Sinn des freien Willens wird darin gesehen, daß er den Menschen zur Glückseligkeit hinführt:

„Dieser freye Wille sollte sie eben zu ihrer Glückseligkeit geschickt und würdig machen“ (II, 312).

Der Mensch strebt von sich aus notwendig zur Glückseligkeit. Ob aber dieser Wille zum Erfolg führt, hängt dann von der menschlichen Einsicht ab, ob er nämlich das wahre Gut, dessen Erlangung die Glückseligkeit in sich birgt, vom bloßen Scheingut zu unterscheiden vermag. Denn daß auf die richtige Einsicht auch die richtige Handlung folgt, das gilt dieser vernunftgläubigen Zeit als selbstverständlich. So heißt es in einer zeitgenössischen Rede sehr bezeichnend:

„Der Wille folgt auf das Urteil nicht anders als der Donnerschall auf den Blitz ... Man vermehre nur die Einsichten des Verstandes, so hat man dadurch auch schon die Güte des Herzens befördert“⁹. [392/393]

Und entsprechend heißt es auch bei *Justi*:

„Je tiefer die Einsicht, oder welches einerley, je höher die Vernunft ist, je gewisser sind wir, bey einer freien That, ein wahres Guth nicht zu verfehlern“ (II, 422), je höher die Vernunft ist, desto freyer determinieren wir uns zu dem wahren Guten“ (II, 423).

Eine vollkommene Einsicht würde also das Gute niemals verfehlten. Aber für den Menschen als ein endliches Wesen ist es entscheidend, daß seine Einsicht notwendig immer unvollkommen ist. Er besitzt nur einen „endlichen“ oder einen „eingeschränkten Verstand“ (I, 296, 301; II, 22, 338, 423; III, 6, 102 u. a.)

„Die menschliche Vernunft hat, auch im Stande der Unschuld, ihre Gränzen gehabt; mithin war sie eingeschränkt, weil unsre Seele ein endliches Wesen ist: Gott aber, außer ihm, kein

⁹ *Graf Morawitzky*, Akademische Rede vom Nutzen der Wissenschaften in Rücksicht auf die Bildung des Herzens, 1763, zitiert bei E. Heimpel-Michel, Die Aufklärung, Göttinger Studien zur Pädagogik, Heft 7, Langensalza 1929, S. 29.

unendliches Wesen schaffen konnte. Hätte die Vernunft ihre Grenzen, so könnte sie den Zusammenhang nur stückweise einsehen, und könnte also gar leicht anstatt des wahren Guten ein Schein-Guth ergreifen“ (II, 423).

Menschliche Vernunft ist also stets nur eine „eingeschränkte Vernunft“. Das ist der entscheidende Einsatzpunkt. Das bedeutet einmal, wie aus dem schon Angeführten hervorgeht, daß die Reichweite der menschlichen Erkenntnis immer begrenzt ist, daß sie immer nur einen beschränkten Ausschnitt und niemals das Ganze übersehen kann, daß sie die Welt also immer nur „stückweise“ (II, 343) erkennt. Es bedeutet aber zugleich, daß die Vernunft im Menschen durch das Vorhandensein anderer Vermögen, der Sinnlichkeit usw., eingeschränkt ist und mit denen um die Herrschaft kämpfen muß:

„Die Vernunft der ersten Menschen war eingeschränkt, sie hatten auch nicht die völlige Herrschaft über die Sinnen, Einbildungskraft und Affecten, als Feinde der wahren Freyheit“ (II, 423 f.).

Diese Einschränkung muß auch bei aller weiteren Ausbildung des Verstandes als grundsätzlich unbehebbar anerkannt werden.

Diese Endlichkeit, die also in der Natur des Menschen selber gelegen ist und zum Wesen alles geschaffenen Seins gehört, hatte Leibniz als das „*metaphysische Böse*“ bezeichnet und in ihm den Grund des „physischen“ wie des „moralischen Bösen“ gesehen. Und in derselben Richtung geht auch der Zusammenhang, wie ihn Justi hier zwischen der Endlichkeit des Menschen und dem „moralischen Bösen“ gesehen hat: Die Endlichkeit des menschlichen Ver- [393/394] standes ist, wie aus den angeführten Stellen schon hervorging, früher und ursprünglicher als die sittliche Verfehlung. Die Endlichkeit des Verstandes galt also schon für den Menschen im „Stande der Unschuld“ also vor dem Sündenfall.

„Da der Mensch ... überhaupt ein sehr eingeschränktes verständiges Wesen ist, das dem Irrthume unterworfen ist, und überdies vermöge seines Bandes an dem Körper von tausenderley Leidenschaften hingerissen wird; so konnte er in dem Stande der natürlichen Freyheit nicht beharren“¹⁰.

Der Sündenfall selbst wurde so zu einer bloßen Folge der unvollkommenen Einsicht. Er verlor damit die grundlegende Stellung, die er für das christliche Verständnis des Menschen gehabt hatte. Dies mußte dann zu einer lebhaften Auseinandersetzung mit den überlieferten christlichen Anschauungen von Sünde und Gericht führen, die damals allgemein verbreitet war und an der auch Justi lebhaftesten Anteil nahm.

Wesentlich für das rechte Verständnis ist jetzt aber, daß die ganzen hier kurz wiedergegebenen Gedanken alles andere sind als „freischwebende Spekulationen“. Sie erhalten ihre besondere Verbindlichkeit dadurch, daß sie die entscheidenden Grundlagen darstellen, auf denen sich dann insbesondere Justis Ethik und seine Staatslehre aufbaut. Über die Ethik wird sogleich noch einiges zu sagen sein, und die Staatsauffassung hat Rath in dem genannten Aufsatz ausführlich behandelt, aber der innere Zusammenhang muß gleich an dieser Stelle kurz hervorgehoben werden.

¹⁰ Die Natur und das Wesen der Staaten, 1760, § 185.

Justi macht selbst in einer nachträglichen Anmerkung zu seinen „Philosophischen und moralischen Schriften“ (II, 328 f.) auf den inneren Zusammenhang aufmerksam, der zwischen diesen früheren Abhandlungen und dem gut zehn Jahre später erschienenen Werk über „*Die Natur und das Wesen der Staaten*“ besteht. Die Notwendigkeit des Staates ist für ihn mit dem Verlust des „Standes der Unschuld“ begründet, was wiederum, wie eben entwickelt, auf der Endlichkeit des menschlichen Verstandes beruht. Der Staat ist also die Existenzform solcher Wesen, die in einem „mittleren Zustand“ zwischen dem Zustand vollendeter Vernunftbestimmtheit und dem reiner Vernunftlosigkeit stehen, die also zwar einen Verstand, aber einen „noch unvollkommenen Verstand“ besitzen, wobei zur Vermeidung von Mißverständnissen noch einmal darauf hingewiesen sei, daß das „noch [394/395] nicht“ keine zeitliche und behebbare Bestimmung bedeutet, sondern eine solche, die im Wesen des endlichen Seins unaufhebbar gelegen ist.

Schärfer gesehen liegt die Grundlage für das Verständnis des staatlichen Seins in der Unterscheidung zwischen Gottes „notwendigem“ und seinem „zulassenden Willen“ begründet. Dieselbe Freiheit, die ihm in der Möglichkeit des Bösen den Spielraum seines freien Willens überließ, diese selbe Freiheit ist es jetzt auch, die ihm den mit dem Eintreten des Bösen notwendig gewordenen staatlich-politischen Bereich als die Welt seiner eigenen selbstverantwortlichen Gestaltung überläßt.

4. Vollkommenheit und Glückseligkeit

In dem allgemeinen und umfassenden metaphysischen Grundgedanken, der die Welt als ganze unter dem großen Gesichtspunkt der Vollkommenheit sieht, gründet jetzt auch die Auffassung des sittlichen Lebens. Der letzte Richtpunkt des eigenen Lebens ist die *Vollkommenheit des Menschen*, die selber zugleich wieder im Zusammenhang der Vollkommenheit der Welt als ganzer gesehen wird. Erst in diesem grundlegenden Zusammenhang gründet dann die Weise, in der *Justi* von der Glückseligkeit als dem selbstverständlichen Ziel des menschlichen Lebens spricht. Der Sinn dieser Redeweise ergibt sich erst aus dem, was mit dem Begriff der Glückseligkeit gemeint ist.

Auf den ersten Blick scheint *Justi* in unmittelbarer Nähe zur englischen Aufklärung zu stehen, vor allem da, wo er die „*gemeinschaftliche Glückseligkeit*“¹¹ als den „Endzweck der Republiken“ bezeichnet. Aber bezeichnend für *Justi* ist schon die Wendung, in dem sich bei ihm die utilitaristische Prägung der „allgemeinen Glückseligkeit“, die sich in dem „größten Glück der größten Zahl“ verwirklichen solle, zur „*gemeinschaftlichen Glückseligkeit*“ entwickelt. Mag auch der sprachliche Übergang von allgemein im Sinn von universalis zu gemeinschaftlich im Sinn von communis noch so fließend bleiben, so daß es auch falsch wäre, hier einen terminologisch scharfen Unterschied sehen zu wollen, so ist doch die Richtung dieses Übergangs ganz deutlich die von einer gleichmäßig verteilten Glückseligkeit zu einer solchen, die im gemeinschaftlichen Zusammenleben verwirklicht ist und darum unmittelbar auf das Ganze bezogen ist.¹²

¹¹ Die Natur und das Wesen der Staaten, Vorbericht, S. 45 ff.

¹² Vgl. Rath, a.a.O., S. 83.

Man darf sich nicht vom ersten Anschein und einer gewissen Dop- [395/396] pelseitigkeit, die Justi in der Tat immer behält, verleiten lassen, ihn allzu einfach zu sehen. Zwar sieht er auf der einen Seite ganz realistisch die „Eigenliebe“ als die beherrschende Macht im Menschen und betont ausdrücklich,

„daß die Liebe vor uns selbst einzig und allein der Beweg-Grund alles unsers Unternehmens seyn wird“ (I, 84),

war geht *Justi* vom Streben des Menschen nach Glück als einer selbstverständlichen Voraussetzung aus:

„Alle Menschen in der Welt wünschen, daß sie in glücklichen Umständen leben möchten“ (I, 239),

aber die Frage ist dabei, was hier unter dem Glück verstanden wird, nach dem die Menschen streben. Und da ist es entscheidend für die Absetzung vom platten Utilitarismus, wie Justi zwischen *einer wahren und einer scheinbaren Glückseligkeit* unterscheidet, je nachdem es sich in dem erlangten Ziel um ein „wahres Guth“ oder ein „Scheinguth“ handelt. Eine solche Unterscheidung ist auf dem Boden einer utilitaristischen und hedonistischen Ethik grundsätzlich nicht zu gewinnen, sondern setzt schon eine Entscheidung voraus, die aus anderen, tiefen Quellen entsprungen ist. Im Sinn einer solchen Unterscheidung betont Justi,

„daß die wahrhafte Glückseligkeit in einer beständigen Zufriedenheit und Vergnugung der Seele besteht“ (I, 29; vgl. 61).

Von hier aus bestimmt er dann den Begriff der Glückseligkeit:

„Glückseligkeit ist der Stand einer dauerhaften Freude“ (II, 409).

Entscheidend für die wahre Glückseligkeit ist also die Dauerhaftigkeit, und dieser Gedanke der Dauerhaftigkeit erfährt sofort eine scharfe Wendung gegen alle bloß „zeitlichen Güter“ (I, 54, 185), und damit, da alle sinnlichen Genüsse notwendig zeitlich sind, gegen die Begründung der Ethik von der Sinnlichkeit aus überhaupt. So heißt es bei ihm:

„Wenn wir uns selbst kennen, wenn wir würdige Begriffe von unsrer Seele als einem unsterblichen und unkörperlichen Wesen haben; wenn wir wissen, daß dieses der vornehmste Theil von uns ist: so muß ohne Schwierigkeit beyfallen, daß wir die Glückseligkeit allein bey diesem geistigen Wesen suchen müssen. Es ist dannenhero ganz leicht begreiflich, daß diese Glückseligkeit lediglich in der Ruhe und Zufriedenheit unsrer Seelen bestehe“ (I, 54).

Es kommt also in erster Linie darauf an, „*würdige Begriffe von unserer Seele*“ zu haben. In diesem Wort „würdige Be- [396/397] griffe“ (nicht: zutreffende Begriffe) ist wiederum die sittliche Vorentscheidung schon ganz deutlich. „Würdige Begriffe“ sind solche, in denen sich der Mensch über die Ebene des sinnlich-alltäglichen Lebens erhebt. In diesem Sinn scheidet *Justi* die Ebene der bloßen Lebenserhaltung ausdrücklich aus:

„Es ist sehr gewiß, daß die Sorgen der Nahrung nicht den Endzweck unsers Seyns ausmachen“ (I, 133).

Die Erhebung aber aus dieser niederen Ebene zu einem höheren geistigen Dasein ergibt sich, ganz echt im Zug der Aufklärung, als eine Leistung der *Vernunft*, und auf diese gründet sich dann die wahre Glückseligkeit:

„Die Vernunft ist es allein, die die Zufriedenheit unsrer Seelen befördert. Wir müssen klug werden. Wir müssen in uns selbst ein Reich über unsre Leidenschaften und Begierden errichten. Diese Herrschaft ist weit glücklicher als der schimmernde Thron des höchsten Monarchen. Sie verschafft uns die Zufriedenheit unsrer Seelen, die wahrhaftige Glückseligkeit, welche Kron und Zepter zu wirken nicht vermögen“ (I, 65).

Die Bedingung der Glückseligkeit ist also die *Ausrottung der Leidenschaften* durch die Vernunft:

„Unsre Leidenschaften müssen durch uns selbst aus unsrer Seele ausgerottet werden ... Die Vernunft muß das Zepter über diese Verwegenen führen, wenn sie gehorchen sollen“ (I, 48).

Das ist möglich, denn weil die Leidenschaften selbst aus „undeutlichen und dunklen Vorstellungen“ entsprungen sind (I, 303), so können sie durch Aufhellung dieser Vorstellungen auch wieder beseitigt werden. Und es ergibt sich als letztes Ziel die Gelassenheit:

„Die Gelassenheit bahnt den Weg zur wahren Glückseligkeit der Menschen, nämlich zu der Zufriedenheit der Seele“ (II, 206).

Auf diese Weise ergibt sich, daß der Zustand der Glückseligkeit mit dem tugendhaften Leben zusammenfällt, und daß *die Bedingung der Glückseligkeit die Erfüllung der Pflicht* ist:

„Die Ruhe unsrer Seelen, die wahrhaftige und höchste Glückseligkeit unsres Lebens ist die unzertrennliche Begleiterin aller Tugenden: und es muß allerdings ein süßes und dauerhaftes Vergnügen sein, wenn wir zu uns selbst sagen können, daß wir unsre Pflichten erfüllen, und dem Endzweck gemäß leben, warum uns der allerhöchste Schöpfer in die Welt gesetzt hat“ (I, 120 f.).

In diesem Sinn kann *Justi* dann betonen, [397/398]

„daß die Tugenden ihrer Natur nach angenehm und reizend sind“ I, 114; vgl. 88 ff.).

So ergibt sich für *Justi* eine an die stoische Ethik erinnernde, fast asketische Grundhaltung. Aber wesentlich ist dann doch wieder, wie er den hier naheliegenden und von der späten Antike wirklich beschrittenen Weg vermeidet, der um der „Ruhe und Zufriedenheit unserer Seelen“ willen sich aus dem immer erregenden und immer gefährlichen politischen Leben in den stilleren Kreis eines weltabgeschiedenen privaten Daseins zurückzieht. Sehr bezeichnend ist dafür schon die erste seiner moralischen Abhandlungen: „Betrachtung über die Begierde nach vornehmen Bedienungen bey Höfen“ (I, 1 ff). Anfangs geht er ganz von dem in seinen Zeiten weitverbreiteten spätantiken Ansatz aus, der im höfischen Leben nur ein Getriebe niederer Leidenschaften sieht und den Weisen auffordert, sich verachtend daraus zurückzuziehen. Aber dann ist bezeichnend, wie sich zum Schluß – selbst auf Kosten der Konsequenz – dann doch der unmittelbare politische Wille in ihm durchsetzt:

„Allein, sollen denn die vernünftigen Menschen keine Begierde haben, die Wohlfahrt ihres Vaterlandes zu befördern ... Die Schuldigkeit, die Wohlfahrt des Vaterlandes zu befördern, ist eine der vornehmsten Pflichten eines vernünftigen Menschen. Sobald ihn das Vaterland ruft, so ist er schuldig, als ein Sohn den Befehlen seiner Mutter unwidersprechlich zu gehorsamen und die Wahl stehet nicht bey ihm, auf was vor eine Art er dem Besten seines Vaterlandes etwas beytragen will“ (I, 29 f.; vgl. 210 ff.).

Der tätige Einsatz für das Ganze gilt also mehr als eine nur privat bestimmte Glückseligkeit. Aber auch in dieser Ebene, die die Glückseligkeit im vernunftgemäßen Leben sieht und dieses von der Tugend her bestimmt, ist noch nicht der letzte Grund des sittlichen Daseins berührt, sondern dieser liegt noch eine Schicht tiefer in dem *Zusammenhang mit der Metaphysik der Vollkommenheit*. Wie man die Welt als ganze unter dem Gesichtspunkt der Vollkommenheit sieht, so ist damit zugleich die Zielsetzung für das einzelne menschliche Leben gegeben: die Verwirklichung seiner eigenen Vollkommenheit. Letztlich von hier aus bestimmen sich die sittlichen Grundbegriffe des Guten und des Bösen: gut ist, was dem Streben nach Vollkommenheit entspringt, böse, was ihm zuwiderläuft:

„Gut (ist) dasjenige, was unsren Zustand vollkommner macht“ (II, 409), „das [398/399] Böse dessen Gegenteil“ (II, 299). „Ein wahres Guth ist, was meinen Zustand wahrhaftig vollkommner macht“ (II, 422).

Es ist also die bekannte *Wolffsche* Begriffsbestimmung¹³, die hier wiederkehrt und die die Verwurzelung dieses Denkens in der *Leibniz-Wolffschen* Metaphysik besonders deutlich macht. Die Glückseligkeit ist nur eine Folge der Vollkommenheit,

„denn da unser Geist, als der vornehmste Theil von uns, zu einem ewigen und bessern Leben bestimmt ist: so kann nichts unsre wahre Glückseligkeit befördern, als was denselben bessert und vollkommen macht“ (I, 185; vgl. 88).

Der Gegensatz zu einer hedonistischen Ethik ist damit klar genug ausgesprochen.

5. Die Macht der Erziehung.

Justis Glaube an die Möglichkeit, diese Vollkommenheit des Menschen wirklich zu erreichen, kommt am deutlichsten in seiner pädagogischen Abhandlung zum Ausdruck:

„Ob eine gute Erziehung allemal ihre Wirkung thun müsse“ (II, 206 ff.).

Es ist eine Gelegenheitsschrift, wie sie sich ihm aus der unmittelbaren Besinnung auf die Erscheinungen des Lebens ergeben hatte.

Und man erkennt in ihr ganz den Zug der Zeit, den großen Glauben,

„man könne durch die Erziehung aus den Kindern machen, was man wolle“, oder „daß eine gute Erziehung der Kinder allmal ihre Wirkung thun müsse; und Kinder, die eine gute Erziehung gehabt haben, können also unmöglich böse und ungeraten werden“ (II, 206).

Es ist billig, heute über diese Hoffnungen zu lächeln, in denen die Grenzen der natürlichen Veranlagung völlig übersehen werden. Man muß zunächst einmal das Große dieser Hoffnung in den Blick bekommen: das ist der große tätige Wille, wie er sich entsprechend in der Entschlossenheit zur Neuordnung der Staats- und Wirtschaftsverhältnisse wiederkehrt. Es sei hier für den Glauben an die Macht der Erziehung nur an Kants bekannte Worte erinnert: [399/400]

¹³ Christian Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, 1720, § 421 ff. Vgl. die Darstellung des Vollkommenheitsbegriffs bei Wolff in *Gertrud Justi*, Vollkommenheit und Brauchbarkeit, Diss. Göttingen 1937. Weil L. Sommer (a. a. O.) ausschließlich von Justis politischen Schriften aus sieht, rückt sie seine Ethik in eine falsche Nähe zur utilitaristisch-englischen Haltung und trennt sie zu scharf von der *Leibniz-Wolffschen* Metaphysik.

„Es ist entzückend, sich vorzustellen, daß die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden, und daß man diese in eine Form bringen kann, die der Menschheit angemessen ist. Dies eröffnet uns den Prospekt zu einem künftigen glücklichen Menschengeschlechte“¹⁴.

Justi sieht natürlich sehr wohl, daß die Erfahrung dieser Hoffnung nicht ohne weiteres recht gibt und, daß sehr oft Kinder trotz einer guten Erziehung mißraten:

„Dennoch findet man nicht selten, daß vernünftige Ältern, ja öfters die größten Gelehrten, die, was zu einer guten Kinderzucht erfordert wird, sehr wohl verstehen, gottlose und übelgerathene Kinder haben“ (II, 206 f.).

Dabei sei als bezeichnend angemerkt, mit welcher Selbstverständlichkeit die Gelehrsamkeit, also der Besitz eines umfassenden Wissens, als die entscheidende Vorbedingung für einen guten Erzieher angesehen wird. Aber alle entgegenstehenden Erfahrungen können den großen Glauben *Justis* an die Macht der Erziehung nicht erschüttern, und in der Auseinandersetzung mit diesen Erfahrungen kommt er dann zur Formulierung seiner eigenen Anschauung, in der er trotz aller Bedenken am Glauben der Aufklärung festhält:

„Ich habe aber doch gefunden, daß eine gute Erziehung allemal ihre Wirkung über die Kinder erlangen müsse“ (II, 207),

und daß darum der schlechte Erfolg, wo er bisher aufgetreten ist, immer auf ein Versagen der Erziehung selbst zurückzuführen sei. Und in der Begründung dieser Anschauung kommt dann *Justis* Auffassung vom Menschen in ihrer reinsten Form ans Licht, wie sie schon den ethischen Betrachtungen zugrunde lag, aber an keiner Stelle mit der gleichen Deutlichkeit ausgesprochen war.

Die Begründung der Möglichkeit der Erziehung geschieht aus einer doppelten Voraussetzung über das *Wesen des Menschen*, die jetzt auch *Justis* Verknüpfung mit der englisch-empiristischen Haltung deutlich macht. Während er in der ethischen Zielsetzung im Rahmen der deutschen metaphysischen Tradition blieb, nähert er sich in der psychologischen Begründung dann doch der empiristischen Haltung. Die eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Erziehung ist die Annahme, daß die Seele des Menschen bei seiner Geburt ein leeres, unbeschriebenes Blatt sei und sich erst und ausschließlich von der Erfahrung der Außenwelt her eine Erkenntnis bilde: [400/401]

„Die Kinder werden ohne alle Begriffe gebohren. Die eingeborenen Begriffe sind ein Un ding ... Alle Begriffe erlangen wir durch sinnliche Werkzeuge“ (II, 207; vgl. III, 13),

also in der Verarbeitung der gegebenen sinnlichen Empfindungen. Und da so alles, aus dem sich dann die gedankliche Welt des Menschen zusammensetzt, über die Sinne von außen in ihn hineinkommt, so läßt sich diese Welt durch eine geeignete Lenkung der Umwelteinflüsse so aufbauen, wie es dem Willen der Erziehenden entspricht:

„Weil die Kinder ohne alle Begriffe gebohren werden: so folgt unstreitig, daß wir ihnen Begriffe beybringen können, welche wir wollen“ (II, 209).

¹⁴ Kant, Werke, herausgegeben von E. Cassirer, Bd. 7, S. 460 in der Einleitung zu den Vorlesungen über Pädagogik.

Hiermit verbindet sich sodann die zweite Voraussetzung, die im allgemeinen Wesen der Aufklärung liegt und auf die schon an früherer Stelle hingewiesen wurde: daß im Menschen die Erkenntnis das Ursprüngliche sei und *aus dem richtigen Begriff sich das richtige Wollen von selbst ergebe*:

„So bald sie nun diese Begriffe erlangt hat, so will die Seele als ein thätiges Wesen, eben dieses thun“ (II 210).

Im Aufbau einer richtigen Begriffswelt ist also das sittliche Verhalten schon mitgegeben, und darum ist in ihm zugleich schon das Werk der Erziehung vollendet. Aus beiden Voraussetzungen folgt dann die restlose und vollständige erzieherische Formbarkeit des Menschen. Als das treibende Prinzip der sittlichen Entwicklung ergibt sich dabei die Nachahmung und als ihre entscheidende Grundlage das gute Vorbild: denn aus den Handlungen, die das Kind in seiner Umgebung geschehen sieht, entnimmt es diejenigen Begriffe, die es sodann auch in seinen eigenen Handlungen verwirklichen will. Mehr also als von aller ausdrücklichen Belehrung hängt der Erfolg der Erziehung vom guten Vorbild ab.

Von hier aus ergibt sich für *Justi* dann der hohe aufklärerische Glaube an die Macht der Erziehung und fügt sich ein in das metaphysische Weltbild, wie es zuvor entwickelt wurde: Alles Böse am Menschen entspringt nur aus falschen Begriffen und ist darum durch eine richtige Erziehung zu beseitigen. So endet auch diese Abhandlung mit dem Satz,

„daß alle Bosheit und Unordnung, die in der Welt herrschet, lediglich von der Vernachlässigung der Kinderzucht herrühret“ (II, 214; vgl. III, 71).

Da es den Eltern vielfach noch an den hinreichenden erzieherischen [401/402] Fähigkeiten mangelt, ist der Fortschritt der Menschheit letztlich in die Hände der Lehrer gelegt:

„Diejenigen so in öffentlichen Schulen arbeiten, solten billig aus den gelehrtesten, witzigsten und klügsten Männern bestehen, und ein jeder Dorforschulmeister sollte ein wahrhaftiger Sittenlehrer seyn, wenn man die allgemeine Wohlfahrth der Menschen und eines jeden Staats ins besondere, recht vor Augen haben wolte“ (I, 50; vgl. 106).