

265
11
1

Im menschlichen Körper wohnt ein vernünftiger Geist, den wir Seele nennen.

Wir wissen: daß Etwas in uns sey, das nach Regeln denkt, und nach Gründen handelt, die durch den Willen bestimmt werden; nun aber muß dieser Etwas ganz was verschiedenes und entgegen gesetztes vom Körper seyn, indem die Materie, so fein und subtil sie auch immer seyn möge, weder Denkkraft noch einen freyen Willen besitzt, und da bloß Geister und organische Körper leben, so ist gewiß dieser Etwas ein vernünftiger Geist, der in unserem Körper eingehüllet, Seele heißt.

Die menschliche Seele ist unsterblich.

Erstens: Das Loos aller lebendigen Körper ist, daß sie sterben; nun aber ist unsere Seele ein mit Vernunft begabtes freyes Wesen, also kann sie auch nicht mit unserem Körper einerley Schicksall gemein haben.

Zweytens: Die menschliche Vernunft begreift er, daß ein Geist unsterblich seye, wie aber ein Geist sterben soll, das wird ihm Ewigkeit nicht begreifen. Wollte man etwa sagen: sie verlöscht wie ein Licht, oder vergeht wie der Hauch; so heißt dieser so viel wie nichts gesagt, Denn Licht und Hauch sind Materie, daher auch wie diese vergänglich.

Vollständiger

Lehrbegriff

der gesammten 140

Philosophie,

dem

Bedürfnisse der Zeit gemäß

eingerichtet

von

Gottfried Immanuel Wenzel,

k. k. öffentlichen ordentlichen Professor der theoretischen und praktischen Philosophie zu Linz.

Lehmann Jr.

Zweyter Band.

Metaphysik der Natur und theoretische Anthropologie.

Linz und Leipzig, 1804.

Im Verlag der k. k. priv. akademischen Kunst- Musik- und Buchhandlung.

Z KSIĘGOWNI
STEFANA HEMPLA

WOŃWÓDZKA
BIBLIOTEKA PUBLICZNA
26-600 RADOM

księgozbiór
przedwojenny

16049



U e b e r s i c h t

des
zweyten Bandes.

*Metaphysik und theoretische Anthro-
pologie.*

Theoretische Philosophie.

II.

Metaphysik der Natur.

Metaphysische Propädeutik, oder: Vorübungen
zur Metaphysik der Natur als Wissenschaft.

- §. 1. Urheber der Metaphysik. — Begriff desselben von dieser Wissenschaft.
- §. 2. Ursprung der Benennung — Metaphysik.
- §. 3. Leibnitz, Wolf, Daries und Kant kommen in dem Begriffe der Metaphysik mit dem Aristoteles überein.
- §. 4. Unsere Erklärung der Metaphysik.
- §. 5. Endzweck der Metaphysik.
- §. 6. Nutzen des metaphysischen Studiums.
- §. 7. Vorsicht bey dem Studium der Metaphysik.
- §. 8. Geschichte der Metaphysik.

I.
Metaphysik des Sinnlichen;
 oder
 niedere Metaphysik.

- §. 1. Begriff.
 §. 2. Ueber die Realität der Dinge auſer uns.
 §. 3. Wie wird das Bewußtſeyn der Dinge auſer uns möglich?
 §. 4. Idealismus.
 §. 5. Realismus oder Materialismus.
 §. 6. Falfchheit des eigentlichen Idealismus.
 §. 7. Abſoluter Grund unſers Bewußtſeyns.
 §. 8. Unrichtige Erklärung von der Entſtehung des Bewußtſeyns.
 §. 9. Die Falfchheit des Realismus oder Materialismus.
 §. 10. Sinnlichkeit und Verſtand.
 §. 11. Formen a priori.
 §. 12. Von den Formen der Sinnlichkeit, — Raum und Zeit.
 §. 13. Abweiſung eines Einwurfs gegen unſere Theorie von Raum und Zeit.
 §. 14. Worin liegt der Grund, daß wir die Vorſtellungen von Raum und Zeit auf die Dinge auſer uns allgemein und nothwendig beziehen?
 §. 15. Von den Formen des Verſtandes.
 §. 16. Specielle Darſtellung der Verſtandes-Formen.
 §. 17. Kategorien.
 §. 18. Prädikabilien.
 §. 19. Prädikate und Grundſätze der *Quantität*.
 A. Begriff der Quantität.
 B. Das Quantum als Ganzes.
 C. Grundſätze in Hinſicht auf das Quantum.
 D. Eintheilung der Gröſſe.
 E. Maas der Gröſſen.

- F. Was im Raum und in der Zeit exiſtirt, iſt meſſbar.
 G. Voller und leerer Raum, volle und leere Zeit.
 H. Materie.
 I. Bewegung und Ruhe.
 K. Metaphyſiſche Theilung einer Gröſſe.
 L. Phyſiſche Theilung einer Gröſſe.
 M. Monas.
 §. 20. Prädikate und Grundſätze der *Qualität*.
 A. Begriff von Qualität oder Beſtimmung.
 B. Eintheilung der Qualitäten.
 C. Unbeſtimmtes und Beſtimmtes.
 D. Der Grundſatz der Individuation.
 E. Wir kennen das Realweſen der Dinge nicht.
 F. Lehrſätze von dem abſoluten Weſen der Dinge.
 G. Aehnliche Dinge. — Der Satz vom Nicht-Zuunterſcheidenden.
 H. Vom Gegenſatze der Realität; — Schranke, Beſchränkung, abſolut Reales.
 §. 21. Prädikate und Grundſätze der *Relation*.
 A. *Subſtanz* und *Accidenz*.
 Nr. 1. Grundſätze der Subſtanzialität.
 -- 2. Ganz negativ ſcheinende Beſtimmungen, die aber doch im Grunde etwas Positives enthalten.
 -- 3. Positiv ſcheinende Prädikate können in gewiſſer Anwendung negativ ſeyn.
 -- 4. Grund, Bedingung, Gegründetes, Bedingtes.
 -- 5. Lehrſätze von den Gründen.
 -- 6. Der Satz des zureichenden Grundes.
 -- 7. Regeln in Anſehung dieſes Satzes.
 B. *Urfache* und *Wirkung*.
 Nr. 1. Unterſchied zwiſchen Grund und Urfache.
 -- 2. Unwirkſame Umſtände.
 -- 3. Eintheilung der Urfachen.
 -- 4. Haupturſachen.
 -- 5. Nebenurſachen.

- Nr. 6. Mitursachen.
- 7. Zureichende Ursachen.
 - 8. Entscheidende Ursachen,
 - 9. Physische Ursachen.
 - 10. Logische Ursachen.
 - 11. Moralische Ursachen.
 - 12. Lehrrätze von Ursachen und Wirkungen.
 - 13. Aktion und Passion.
 - 14. Eintheilung des Wirkens.
 - 15. Wirkende und leidende Potenz.
 - 16. Widerstand des Wirkens,
 - 17. Kraft.
 - 18. Eintheilung der Kräfte.
 - 19. Wo Kraftäusserung ist, dort ist auch eine Substanz.
 - 20. Kennen wir die Grundkräfte der Substanzen?
 - 21. Haben die Substanzen mehr als Eine Grundkraft?
 - 22. Unterschied zwischen Kraft und Vermögen.
 - 23. Vermögen und Kraft sind Begriffe a priori, doch nicht ganz rein.
 - 24. Es giebt keine todten Kräfte.
 - 25. Natur,
 - 26. Dependenz der Zeit von der Zeit.
 - 27. Es giebt keine absolute, reine Zeit.
 - 28. Auch keine absolut erste Zeit.
 - 29. Lange und kurze Zeit.
 - 30. Ist eine Dauer ohne Zeit möglich?
 - 31. Simultane und successive Dinge.
 - 32. Entia conjuncta, affinia, remota.
 - 33. Stellung eines Dinges. — Ort. — Alter.
 - 34. In jedem Dinge ist Einheit, Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit.
 - 35. Eintheilung der Vollkommenheit.

Nr. 36. Drey Anmerkungen in Hinsicht auf die Vollkommenheit endlicher Dinge,

C. *Gemeinschaft.*

- Nr. 1. Alle Dinge, welche zugleich sind und im Raume wahrgenommen werden, stehen in Gemeinschaft.
- 2. Das Gesetz der Abhängigkeit und Nothwendigkeit.

§. 22. Prädikate und Grundsätze der *Modalität.*

A. *Möglich — unmöglich.*

- Nr. 1. Der Satz des Widerspruchs,
- 2. Eintheilung des Möglichen und Unmöglichen.
- 3. Besondere Anmerkungen hierüber.
- 4. Das Unbegreifliche.
- 5. Regeln bey Beurtheilung des Möglichen und Unmöglichen.

B. *Wirklich — nicht wirklich.*

- Nr. 1. Gegenstand.
- 2. Phänomenon, — Erscheinung.
- 3. Ding an sich.
- 4. Noumenon.
- 5. Entstehen — Vergehen.
- 6. Veränderlich — unveränderlich.
- 7. Hieher gehörige Sätze.
- 8. Das Gesetz der Stetigkeit,
- 9. Daraus abgeleitete Sätze.
- 10. Das Gesetz der Sparsamkeit.

C. *Nothwendig — Zufällig.*

- Nr. 1. Eintheilung der Nothwendigkeit.
- 2. Besondere Bemerkungen über das Nothwendige.
- 3. Das Beständige.
- 4. Nothwendiges — zufälliges Wesen.
- 5. Naturnothwendigkeit, verständige und blinde.
- 6. Vom Schicksale.
- 7. Vom Zufall oder Ohngefähr.

- Nr. 8. Quelle des Fatalismus.
 -- 9. Ohngefähr; Zufall im Sprachgebrauche.

II.

Metaphysik des Überfinnlichen,

oder

höhere Metaphysik.

- §. 23. Begriff der Metaphysik des Ueberfinnlichen.
 §. 24. Inhalt dieser Wissenschaft.
 §. 25. Eintheilung.

A.

Rationale Psychologie.

- §. 26. Begriff dieser Lehre.
 §. 27. Bewußtseyn.
 §. 28. Willkührliches, unwillkührliches Bewußtseyn.
 §. 29. Folgerungen.
 §. 30. Begriff von der Seele.
 §. 31. Psychologischer Materialismus.
 §. 32. Widerlegung desselben.
 §. 33. Rationale Gründe für die Immaterialität der Seele.
 §. 34. Der subtile Materialismus,
 §. 35. Widerlegung.
 §. 36. Die Seele ist numerisch-identisch.
 §. 37. Die Seele ist ein selbstbestimmendes, selbsthandelndes, absolut freythätiges Ich,
 §. 38. Einwurf und Auflösung desselben.
 §. 39. Lehrsätze von der absoluten Freyheit unsers Ichs.
 §. 40. Wie kann die Freythätigkeit der Seele bey der Naturnothwendigkeit bestehen? Wie sind beyde zu vereinigen?
 §. 41. Einfluss unserer Freyheit auf die Dinge aufser uns.

- §. 42. Lehrsätze von den Dingen, in so fern sie durch unsere Freyheit bestimmt werden.
 §. 43. Erklärung eines Paradoxons.
 §. 44. Freyheit des Willens.
 §. 45. Theorie des Willens und seine Gesetze.
 §. 46. Das Wohlthätige dieser Einrichtung unsers Ichs.
 §. 47. Perfektibilität.
 §. 48. Beweis für das Daseyn der moralischen Freyheit.
 §. 49. Einwürfe gegen den Satz, dals unser Ich ein freyhandelndes Wesen sey, und Beantwortung derselben.
 §. 50. Größe und Würde des Menschen durch Freyheit.
 §. 51. Leben und Tod.
 §. 52. Die Freyheit des Ichs führet auf Unsterblichkeit desselben.
 §. 53. Auferstehung des Leibes.
 §. 54. Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der Seele und Beantwortung derselben.
 §. 55. Gemeinschaft der Seele und des Leibes.
 §. 56. Darstellung der Meinung des *Aristoteles*, und Beurtheilung derselben.
 §. 57. Darstellung der Meinung des *Kartefius*, und Beurtheilung derselben.
 §. 58. Darstellung der Meinung des *Leibnitz*, und Beurtheilung derselben.
 §. 59. *Kants* Lehre von der Gemeinschaft der Seele und des Leibes.
 §. 60. Bemerkungen hierüber.
 §. 61. *Fichte's* Lehre von der Gemeinschaft der Seele und des Leibes.
 §. 62. Bemerkungen hierüber.
 §. 63. Wie verhalten wir uns bey dieser Frage?
 §. 64. Seelenasprung.
 §. 65. Seelenwanderung.
 §. 66. Unser Ich ist ein Geist.
 §. 67. Geisteskräfte.
 §. 68. Unendlicher Geist.
 §. 69. Geister sind eigentlicher Glückseligkeit fähige Wesen.

- §. 70. Aber sie können auch unglücklich seyn.
 §. 71. Der Zweck der Geister ist Sittlichkeit.
 §. 72. Nur Geister leben im höhern Verstande des Wortes.
 §. 73. Geister sind die einzigen Zwecke der Schöpfung.
 §. 74. Mehrheit der Geister.
 §. 75. Hierarchien.
 §. 76. Aufser den Seelen der Menschen und Thiere giebt es keine besondern Geister auf Erden.
 §. 77. Der Geisterglaube des Pöbels.
 §. 78. Das Nichtdaseyn der Gespenster.
 §. 79. Quellen des Geisterglaubens.
 §. 80. Einwürfe und Beantwortung derselben.
 §. 81. Kurze Geschichte des Gespensterglaubens.
 §. 82. Unterschied der Geister.
 §. 83. Müssen denn alle Geister einen Körper haben?
 §. 84. Beschaffenheit dieses Körpers.

Anhang von den Seelen der Thiere.

(*Empirischer Zusatz.*)

- §. 85. Man hat die Thiere nicht immer für belebt gehalten.
 §. 86. Gründe des *Kartefius*, daß die Thiere bloße Maschinen sind,
 §. 87. Widerlegung der Gründe des *Kartefius*.
 §. 88. *Le Grands* Beweise, daß die Thiere keine Seelen haben. — Widerlegung.
 §. 89. *Antons d'Illy d'Ambriin* neue Beweise, daß die Thiere bloße Maschinen sind. — Widerlegung.
 §. 90. *Darmanfons*' Beweis gegen die Seelen der Thiere, und Entkräftung desselben.
 §. 91. Gründe, warum wir die Thiere nicht für Maschinen halten.
 §. 92. Gründe, durch welche unmittelbar bewiesen wird, daß die Thiere Seelen haben.
 §. 93. Besondere Meinung des Grafen *Büffon*. — Widerlegung derselben.

- §. 94. Lächerliche Behauptung des *Ptr. Boujean* in Ansehung der Thiere.
 §. 95. *Unzers* Gründe, daß es gewisse Thiere ohne Seelen gebe
 §. 96. Entkräftung dieser Gründe.
 §. 97. Die Thiere haben eine empfindende, aber keine vernünftige Seele.
 §. 98. Einwürfe gegen die Vernunftlosigkeit der Thierseelen, und Beantwortung dieser Einwürfe.
 §. 99. Folgen aus dem Satze, daß die Thiere keine vernünftige Seele haben.
 §. 100. Die Thierseele hat keine deutliche Erkenntniß.
 §. 101. Die Vorstellungen der Thiere enthalten immer den Total-Eindruck des Ganzen.
 §. 102. Beschaffenheit der Aufmerksamkeit bey den Thieren.
 §. 103. Die Erinnerungskraft und das Gedächtniß der Thiere.
 §. 104. Verbindung der Vorstellungen bey dem Thiere.
 §. 105. Die Thiere haben keine allgemeine Erkenntniß der Arten und Geschlechter.
 §. 106. Die Thiere urtheilen und schliessen nicht.
 §. 107. Erwartung ähnlicher Fälle bey den Thieren,
 §. 108. Das Begehungsvermögen der Thiere,
 §. 109. Die Selbstliebe bey Thieren.
 §. 110. Die Kunsttriebe der Thiere.
 §. 111. Instinkt und eigentliche Kunsttriebe.
 §. 112. Welche Handlungen der Thiere zum Instinkto, und welche zu den Kunsttrieben gehören.
 §. 113. Wie läßt sich erklären, daß Thiere Kunstwerke ohne Verstand und Vernunft zu liefern im Stande sind?
 §. 114. Ueber die Sprache der Thiere,
 §. 115. Beschaffenheit der Thiersprache.
 §. 116. Drey Eigenheiten der Thiersprache, die man Vollkommenheiten nennen könnte.
 §. 117. Vorzug der Menschensprache vor der Thiersprache.

- §. 118. Resultate aus den bisherigen Untersuchungen über die Seelen der Thiere.
 §. 119. Sind die Seelen der Thiere unsterblich?

B.

Rationale Cosmologie.

- §. 120. Was ist rationale Cosmologie?
 §. 121. Begriff von der Welt.
 §. 122. Lehrsätze von der Welt.
 §. 123. Cosmischer Zusammenhang. — Eintheilung desselben.
 §. 124. Gründe für den dynamischen Zusammenhang.
 §. 125. Gründe für den ätiologischen.
 §. 126. Betrachtung über den Weltzusammenhang.
 §. 127. Vorbeugung gegen Einwürfe.
 §. 128. Es giebt nichts Unbedeutendes in der Schöpfung.
 §. 129. Der cosmische Zusammenhang ist so streng nicht, wie einige dafür halten.
 §. 130. Einwurf und Beantwortung desselben.
 §. 131. Naturnothwendigkeit ist ein wesentliches Gesetz der Objectenwelt.
 §. 132. Nähere Darstellung der Naturnothwendigkeit.
 §. 133. Freye Ursache neben der Naturnothwendigkeit.
 §. 134. Die Naturnothwendigkeit stehet mit der Freyheit in unzertrennlicher Wechselwirkung.
 §. 135. Auch Zufälligkeit oder Abhängigkeit ist ein Gesetz der Objectenwelt.
 §. 136. Ohngeachtet des Gesetzes der Zufälligkeit oder Abhängigkeit, erkennt die Vernunft dennoch ein absolut nothwendiges, d. i., unabhängiges Wesen.
 §. 137. Die Objectenwelt, das Zufällige, und das Urwesen, das Nothwendige, bestimmen einander wechselseitig; — in welchem Verstande?
 §. 138. Einwurf.
 §. 139. Beantwortung.
 §. 140. Ist die Objectenwelt dem Raume und der Zeit nach endlich oder unendlich?

C.

Rationale Theologie.

- §. 141. Begriff.
 §. 142. Wichtigkeit und Nutzen dieser Wissenschaft.
 §. 143. Gott ist dem Menschen das größte und dringendste unter allen geistigen Bedürfnissen der Natur.
 §. 144. Was ist Gott? und existirt Gott?
 §. 145. Beweis für das Daseyn Gottes aus der praktischen Vernunft; — moralischer Beweis.
 §. 146. Werth des moralischen Beweises für das Daseyn Gottes.
 §. 147. Bemühungen unserer Vorgänger, das Daseyn Gottes zu erweisen.
 §. 148. Der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes, den *Kartesius* oder vielmehr *Anselmus* geliefert hat.
 §. 149. Prüfung dieses Beweises.
 §. 150. Darstellung des cosmologischen Beweises für das Daseyn Gottes.
 §. 151. Prüfung dieses Beweises.
 §. 152. Darstellung des physiko-theologischen Beweises für das Daseyn Gottes.
 §. 153. Eine andere Art, denselben Beweis zu führen.
 §. 154. Derselbe Beweis von *Kant* dargestellt.
 §. 155. Würdigung des physiko-theologischen Beweises.
 §. 156. Das Vernunftgemäße des cosmologischen und physiko-theologischen Beweises.
 §. 157. Wie kann und soll man dem Ungelehrten und dem Volke Gottes Daseyn beweisen?
 §. 158. Was ist von dem Beweise aus einer angeborenen Idee Gottes zu halten? Nichtigkeit des Beweises *ex consensu gentium*,
 §. 159. Ansicht unserer Lehre von Gott.
 §. 160. Gott ist die absolute, unumschränkte Freyheit in der Wirklichkeit.
 §. 161. Gott ist die Heiligkeit in ihrer Wirklichkeit.
 §. 162. Gott ist aus sich und durch sich, absolut unabhängig, absolut nothwendig.

- §. 163. Gott ist ewig.
 §. 164. Gott ist allnächtigt.
 §. 165. Gott ist die höchste Weisheit.
 §. 166. Gott ist unveränderlich.
 §. 167. Gott ist allwissend und allgegenwärtig.
 §. 168. Wie ist das Daseyn Gottes gedenkbar?
 §. 169. Es giebt nur Einen Gott. — Polytheismus und Manichäismus.
 §. 170. Die wichtigsten Einwürfe der Atheisten gegen das Daseyn Gottes, und Beantwortung derselben.
 §. 171. Schöpfung der Welt.
 §. 172. Widerlegung der Behauptung, Gott habe die Welt aus einer ewigen neben ihm selbstständigen Materie gebildet.
 §. 173. Falschheit der Meinung, die Weltmaterie sey aus Gott ausgeflossen.
 §. 174. Gründe für die Schöpfung der Welt aus Nichts.
 §. 175. Beantwortung einiger Einwürfe gegen die Schöpfung aus Nichts.
 §. 176. Ist eine ewige abhängige Schöpfung der Welt denkbar oder nicht?
 §. 177. Gott schuf die Welt aus freyem Willen.
 §. 178. Einwurf und Beantwortung desselben.
 §. 179. Die Welt ist auch nicht um ihrer selbst, sondern um eines Andern willen hervorgebracht, und zwar der Lebendigen willen.
 §. 180. Warum ist aber die Welt der Lebendigen wegen hervorgebracht worden? Was für einen Endzweck hatte der Schöpfer dabey?
 §. 181. Beurtheilung der seyn sollenden Endzwecke der Schöpfung.
 §. 182. Der Endzweck oder letzte Zweck der Welt-schöpfung ist die Beförderung der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, wovon die Folge dann Glückseligkeit jenseits des Grabes ist.
 §. 183. Noch ein erklärender Beytrag zum Gefagten.
 §. 184. Einwürfe gegen unsere Behauptung, daß Glückseligkeit vernünftiger Wesen nicht der End-

- zweck der Schöpfung sey. — Beantwortung derselben.
 §. 185. Folgen aus dem Vorhergehenden.
 §. 186. Die möglich beste Welt.
 §. 187. Einwürfe gegen die beste Welt. — Beantwort.
 §. 188. Begriff der göttlichen Fürscheidung.
 §. 189. Beweis, daß es eine göttliche Fürscheidung gebe.
 §. 190. Die Art und Weise, wie Gott die Welt erhält und regiert.
 §. 191. Unstatthaftigkeit der ersten Behauptung.
 §. 192. Gründe für die zweyte Behauptung, die Fürscheidung Gottes betreffend.
 §. 193. Vielleicht aber gehet die göttliche Fürscheidung nur auf das Ganze und Grose, auf Geschlechter und Arten, und forget nicht für jedes einzelne Geschöpf? Vielleicht giebt's nur eine allgemeine Fürscheidung?
 §. 194. Warnung vor einem falschen Begriffe von der besondern Fürscheidung Gottes.
 §. 195. Beantwortung der Einwürfe gegen die Lehre von der besondern Fürscheidung Gottes.
 §. 196. Der Mensch ist insbesondere ein Gegenstand der göttlichen Fürscheidung.
 §. 197. Aber die Uebel in der Welt, wie lassen sich diese mit der Fürscheidung, mit der göttlichen Weltregierung vereinbaren?
 §. 198. Was ist ein Wunder? Möglichkeit der Wunder.
 §. 199. Einwürfe gegen die Möglichkeit der Wunder, und Beantwortung derselben.
 §. 200. Wann wirket Gott Wunder?
 §. 201. Warnung in Bezug auf die Wunder.
 §. 202. Kein Wesen außer Gott kann Wunder wirken.
 §. 203. Kann Gott die Macht, Wunder zu wirken, an ein endliches Wesen nicht übertragen?
 §. 204. Gott ist höchst gütig.
 §. 205. Gott ist ein gerechter Gott.
 §. 206. Gottes höchste Weisheit begründet die Unsterblichkeit der Seele.

- §. 207. Gottes Güte bürget für die Unsterblichkeit der Seele.
- §. 208. Gottes Gerechtigkeit versichert uns von der Unsterblichkeit unserer Seele.
- §. 209. Gott ist unser höchster Gesetzgeber, und sein Wille des Menschen höchstes Gesetz.
- §. 210. Verhältniß der Vernunftgeschöpfe zum Schöpfer.

Theoretische Philosophie.

III.

Theoretische Anthropologie.

Einleitung.

- §. 1. Begriff der Anthropologie.
- §. 2. Kräfte der menschlichen Natur.
- §. 3. Eintheilung der theoretischen Anthropologie.
- §. 4. Nutzen des Studiums der Anthropologie.
- §. 5. Hilfskenntnisse der Anthropologie.

Erster Abschnitt.

O r g a n o n o m i e ;

oder:

die Lehre von den organischen Kräften des Menschen.

- §. 6. Begriff vom Organisiren. — Organisirt ist Alles, aber nicht Alles ist organisch.
- §. 7. Was ist organisch?
- §. 8. Organismus und Organisation.
- §. 9. Begriffe Anderer vom Organismus und Beurtheilung derselben.
- §. 10. Organisches Leben.

- §. 11. Organische Gesetze.
- §. 12. Aeußerungen der organischen Gesetze.
- §. 13. Der Mensch als organisches Wesen betrachtet.
- §. 14. Aehnlichkeit des Menschen mit der Pflanze.
- §. 15. Vorzüge des menschlichen Organismus vor jenem der Pflanze.

Zweyter Abschnitt.

Zoonomie;

oder:

die Lehre von den organisch-thierischen Kräften
des Menschen.

- §. 16. Der Mensch als ein organisch-thierisches Wesen betrachtet.
- §. 17. Vom menschlichen Körper überhaupt.
- §. 18. Die Knochen.
- §. 19. Die Muskeln.
- §. 20. Die Nerven.
- §. 21. Hypothesen, die Fortpflanzung der Eindrücke zur Seele, und die Rückwirkung der Seele auf den Körper durch die Nerven betreffend.
- §. 22. Gründe für die Spannung und Elasticität der Nerven. — Gegen Gründe.
- §. 23. Gründe für das Dafeyn der Lebensgeister in den Nerven als Kanälen. — Gegen Gründe.
- §. 24. Neue Hypothese zur Auflösung des voranstehenden Problems.
- §. 25. Die äußeren Sinne des Menschen.
- §. 26. Die Organensinne.
- §. 27. Der Sinn der Betaftung.
- §. 28. Der Sinn des Gesichtes.
- §. 29. Der Sinn des Gehörs.
- §. 30. Der Sinn des Geschmacks.
- §. 31. Der Sinn des Geruchs.
- §. 32. Schlafen. — Träumen.

- §. 33. Thierisches Werden des Menschen.
- §. 34. Eintritt des Menschen in die Objectenwelt. — Kindheit.
- §. 35. Die Jugend und Mannbarkeit.
- §. 36. Das Alter. — Abnehmen des Menschen. — Tod.
- §. 37. Organisation des Menschen zur Vernunftfähigkeit.
- §. 38. Die Temperamente.
- §. 39. Einfluss des Klima auf den menschlichen Körper.
- §. 40. Einfluss der Nahrung.
- §. 41. Verschiedenheit der Menschenfarben. — Ursachen davon.

Dritter Abschnitt.

Empirische Psychologie.

- §. 42. Begriff dieser Lehre.
- §. 43. Empirischer Begriff von der Seele. Beweis für das Dafeyn derselben.
- §. 44. Empirische Gründe für die Immaterialität.
- §. 45. Einwürfe und Beantwortung.
- §. 46. Die Kräfte der Seele. — Eintheilung derselben.
- §. 47. Schema der Seelenkräfte, und der dadurch bewirkten Seelenzustände und Veränderungen.
- §. 48. Von der Grundkraft der Seele, — dem Bewusstseyn.
- §. 49. Sinnlichkeit.
 - A. Empfindung. — Theorie des äußern und innern Sinnes. — Materielle Ideen. — Sitz der Seele.
 - B. Gedächtniß.
 - C. Einbildungskraft und Phantase. — Träume.
 - D. Vernunftähnliches Vermögen.
 - E. Erwartung ähnlicher Fälle.
 - F. Abndung.
 - G. Begehren und Verabscheuen.
 - H. Affekte und Leidenschaften.
 - a) Die angenehmen Affekte.

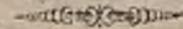
- b) Die unangenehmen.
c) Gemischte Affekte.
Leidenschaften.

- a) Ehrfucht.
b) Herrschfucht.
c) Habfucht.
d) Wollust.

- §. 50. Denkkraft.
A. Verstand.
B. Urtheilskraft.
C. Vernunft.
D. Wille.
- §. 51. Nebenkräfte.
A. Erinnerung und Besinnung.
B. Willkührliche Imagination und Phantasie.
C. Aufmerksamkeith, Abstraktion und Reflexion.
D. Witz, Scharfsinn und Geschmack.
E. Vernünftige Vermuthung.
F. Ideenassociation.
G. Bezeichnungsvermögen. — Sprache.
- §. 52. Untere und obere Erkenntnißkräfte.
- §. 53. Triebe im Menschen, welche auf das Begehren und Wollen Einfluss haben.
- §. 54. Die Temperamente psychologisch betrachtet.
- §. 55. Einfluss des Klima auf die Seele.
- §. 56. Einfluss der Nahrungsmittel auf die Seele.
- §. 57. Ursachen der Verschiedenheit der Genies.
- §. 58. Prüfung der Köpfe zu Künsten und Wissenschaften.
- §. 59. Besondere Vorzüge menschlicher Geister.
- §. 60. Geisteschwächen.
- §. 61. Geisteskrankheiten.

Theoretische

Philosophie.



II.

Metaphysik der Natur.

Metaphysische Propädeutik;

oder:

Vorübungen zur Metaphysik der Natur als Wissenschaft.

§. 1.

Urheber der Metaphysik. — Begriff desselben von dieser Wissenschaft.

Metaphysik, als System betrachtet, erkennt den *Aristoteles* als ihren Urheber. Sie war ihm eine Wissenschaft alles dessen, was über die Sinne hinausgeht, eine Wissenschaft, die ihre Wahrheiten unmittelbar aus der Vernunft schöpft, und über die Natur der Dinge, über die *οὐτως οὐρα* a priori raisonnirt. Es rechnete dieser Philosoph zur *Metaphysik*, nebst der Lehre von dem Dinge überhaupt, auch die Lehre von Gott und den Geistern, und setzte sie der *Physik* entgegen, als welche sich nur auf das einschränkt, was durch die Sinne erkennbar ist.

§. 2.

Ursprung der Benennung Metaphysik.

Wenn *Aristoteles* der Erfinder der Wissenschaft selbst ist, so sind die *Scholastiker* die Erfinder des Namens derselben. Der griechische Philosoph hinterließ XIV Bücher, in denen er gedachte Gegenstände abhandelte, und die er ausdrücklich der *Physik* nachgesetzt wissen wollte. Dieß gab den Scholastikern Gelegenheit, diese XIV Bücher τῶν μετὰ τὰ Φυσικά, d. h. libros post Physicam sequentes, zu nennen.

§. 3.

Leibnitz, *Wolf*, *Daries* und *Kant*, kommen im Begriffe der Metaphysik mit dem *Aristoteles* überein.

Der Begriff, den sich *Aristoteles* von der *Metaphysik* machte, erhielt sich im Grunde bis auf unsere Zeiten. *Leibnitz* und *Wolf*, die grössten Reformatoren der Philosophie, gaben uns keinen andern. Sie erklärten die *Metaphysik* als eine Wissenschaft, die von dem Dinge und der Welt überhaupt, wie auch von den Geistern handelt, abgesehen von aller Erfahrung. *Daries* definiert die *Metaphysik*, in seinen *Elementis*, als die Wissenschaft alles dessen, was durch das Ding, als ein solches betrachtet, und durch seine Arten, als solche betrachtet, möglich ist. Da nun Geister und Gott Dinge sind, die nur durch die Vernunft gefasst werden können, so sind auch diesem Philosophen Geister und Gott Gegenstände der *Metaphysik*. Der grösste Philosoph unseres Zeitalters, *Immanuel Kant*, sieht ebenfalls die *Metaphysik* für nichts anders an, als für diejenige Wissenschaft, die sich mit den Grundbegriffen, mit den allgemeinsten Wahrheiten der Vernunft beschäftigt, und also von dem Dinge überhaupt, und

seinen Arten, mithin auch von den geistigen Substanzen handeln muß.

§. 4.

Unsere Erklärung der Metaphysik.

Wir unserer Seits betrachten die *Metaphysik* ebenfalls aus diesem Gesichtspunkte, sie hat bey uns eben dieselbe Ansicht, wie aus der schon in der *Einleitung in die gesammte Philosophie* (§. 22.) gegebenen vorläufigen Erklärung satzfam erhellet. Dieselbe Erklärung wollen wir nun bloß etwas näher bestimmen: *Metaphysik* ist die Wissenschaft aus blossen Begriffen a priori, der vom Denken und den Vorstellungsgesetzen verschiedenen Dinge, deren Bestimmungen und Gesetze jedoch im erkennbaren Zusammenhange mit dem Vorstellungsvermögen stehen.

Da wir die *Metaphysik* eine Wissenschaft aus blossen Begriffen, a priori, der vom Denken und den Vorstellungsgesetzen verschiedenen Dinge nennen, so unterscheiden wir sie von allen den Wissenschaften, die es mit empirischen Wahrheiten zu thun haben, unterscheiden sie von der *Theologie*, ja selbst von der *Mathematik*, die nicht aus blossen Begriffen, sondern aus der Construction der Begriffe hervorgehet, und sich etwas a priori zum Gegenstande der Anschauung macht.

§. 5.

Endzweck der Metaphysik.

Welchen Endzweck hat die *Metaphysik*? Keinen andern, als den menschlichen Verstand auf die Grundbeschaffenheit und Grundkräfte der Natur zu führen, und ihn zu belehren, worin das Princip bestehe, was die Dinge, ungeachtet ihrer Veränderlichkeit, und beständiger Circulation, bey ihrem Wesen erhält.

Nutzen des metaphysischen Studiums.

Dieser Endzweck unterrichtet uns zugleich von dem Nutzen des metaphysischen Studiums, welcher folgender ist:

1. Die Metaphysik ist der Grund jeder andern materialen Wissenschaft; denn in jeder Wissenschaft hat man es mit Dingen zu thun, und die Metaphysik lehret die Grundkräfte und Grundbeschaffenheiten derselben kennen.
2. Sie verbreitet Licht über die ganze menschliche Erkenntniß; indem sie uns auf Wahrheiten hinleitet, die bey allen und jeden Dingen Statt finden, bey allen und jeden Dingen ohne Ausnahme gelten.
3. Da die Metaphysik die allgemeinsten Grundsätze des menschlichen Denkens, das Mögliche und Unmögliche, das Etwas und Nichts, die Wirklichkeit und den Schein aufkläret und bestimmet, so ist es offenbar, daß sie diejenigen Begriffe festsetzet, welche unserer ganzen Erkenntniß Haltung und Zusammenhang geben.
4. Entdecket sie den Ursprung unserer allgemeinen Begriffe aus der Empfindung und die Quelle aller menschlichen Begriffe aus der gemeinen Erkenntniß.
5. Ist sie ein Proberstein, ein Criterion, unserer Meinungen, unserer Vermuthungen, unseres gesammten Wissens; indem sie die ersten Begriffe bestimmet, von denen der menschliche Geist ausgehet.
6. Macht sie uns insbesondere mit den wichtigsten und interessantesten Wahrheiten bekannt; denn was kann für den Menschen wichtiger und interessanter seyn, als die Kenntniß von seiner Seele, den Kräften und

Anlagen derselben, von Gott und Unsterblichkeit!

7. Bezeichnet sie die Grenzlinie des menschlichen Verstandes; indem sie zeigt, was möglich und unmöglich, denkbar oder nicht denkbar, Wirklichkeit oder nur bloß Schein ist.
8. Sie schärfet endlich durch ihre Spekulationen über die abstraktesten Dinge den Verstand, und erleichtert dem Geiste die Ausübung seiner Kräfte, begegnet unzähligen Streitigkeiten, die aus dem Mangel richtig bestimmter Grundbegriffe gewöhnlich entstehen, und bewirket ruhige Bescheidenheit bey Dingen, die wir nicht wissen sollen, nicht wissen können, und gewähret Überzeugung, wo Überzeugung möglich ist.

§. 7.

Vorsicht bey dem Studium der Metaphysik.

Wenn die Metaphysik diesen Nutzen haben soll; so ist bey dem Studium derselben Vorsicht nöthig; denn leicht verliert sich der unvorsichtige Metaphysiker auf Abwege. Davor sichern nachstehende Regeln:

1. Man lasse alle eitlen und unnützen Grübeyen bey Seite, verlange nicht Kenntniß von Dingen zu bekommen, die nicht Gegenstände unseres Wissens, die außer dem Horizonte unseres Verstandes oder über demselben sind.
2. Man glaube nicht, daß die Vernunft alles allein erforschen und finden könne, so lange sie eine mit Sinnlichkeit verbundene Vernunft ist, daß man der Erfahrung nicht bedürfe. Oft geschieht es, daß eine übertriebene Abstraktion auf Chimären verfällt, und man in eine Welt versetzt wird, die keine Existenz außer unserer Einbildung und Phantasia hat.

5. Man vermeide alle Wortspiele, alle Spitzfindigkeiten. Die Metaphysik soll den Verstand aufhellen, demselben Festigkeit, Haltung geben, und der Vernunft sowohl in ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche zu Hilfe kommen.

§. 8.

Geschichte der Metaphysik.

Die Geschichte der *Metaphysik* steigt in das tiefe Alterthum höher hinauf, als die Geschichte der *Logik*. Wir bemerken sieben Epochen dieser Wissenschaft.

1. In der *ersten Epoche*, worin der Geist des *Wunderbaren* herrschte, hatte nur dasjenige für die *phantasirende Vernunft* anziehendes Interesse, was in einem undurchdringlichen Dunkel lag. Die Einbildungskraft, die immer reger ist, je düsterer es im Vernunftgebiete aussieht, konnte sich da lebhaft Gestalten träumen, wo sie durch keinen erleuchteten wirklichen Gegenstand so leicht in der Täuschung gestört wurde. Die ganze Wissbegierde bestand in einem kindischen Fürwitz, und das Fragen und Forschen war auf das *Unersforschliche* gerichtet. Daher die fabelhafte Lehre der Alten von der *Ewigkeit der Welt*, und gewisser Dinge in derselben, *Cosmogenie*, die Träume vom Ursprunge der Götter; *Theogenie*, die Dichtungen von näherm Umgange mit Göttern und Geistern, *Theurgie* und *Magie*. Daher in der Philosophie der *Perfer* die zwey Grundquellen des *Guten* und *Bösen*, *Oromasdes* und *Arichman*, die *Emanationslehre* der Indischen Gymnosophisten. Die *Moral* bestand in einigen *Klugheitsregeln*, die wir an den Sprüchen der sogenannten *sieben Weisen* finden, und in eben

so phantastischer Tugendmittellehre oder *Ascefis*, wie man von der Lebensart der *Brachmanen* erzählt, welche sich auf den Bergen und an den Flüssen Indiens aufhielten, von den Früchten lebten, sich des Fleisches der Thiere enthielten, ihren Körper unmenzlich kasteyeten, und die Verehrung der Götter ohne Bild befolgten.

2. Allmächtig drang in das Chaos der gesammten Kenntnisse ein hellerer Lichtstrahl, und erleuchtete wenigstens die Seite, die dem Standpunkte, auf dem in der Folgezeit der menschliche Geist stand, die nächste war. Man kultivirte besonders die *Moral*, in der sich *Sokrates* einen unsterblichen Namen erwarb. Man fieng an, richtiger von dem *Weltursprunge* zu philosophiren. *Anaxagoras* lehrte, daß sie, der Form nach, von einer *weltordnenden Intelligenz* wenigstens abhängen müsse. — Das höchste Gut ließ *Aristipp* in der Befriedigung des *sinnlichen Triebes* bestehen, und *Antisthenes* behauptete gegen ihn, daß es in der *Befriedigung des höheren Triebes der Vernunft* gesucht werden müsse. Das *aristippische* System wurde durch *Epikur*, das *cyräische*, welche Schule *Antisthenes* gestiftet hatte, durch die *Stoiker* verfeinert.
5. Bey den *Römern* hatte der *Geist der Nachahmung* fast allen Geisteschwung gelähmt; selbst die *Selbstdenker* wagten es nicht, die Resultate ihres Denkens den griechischen Lehren entgegen zu setzen. *Eklekticismus* (Auswahl des Besten) ist daher das *Charakteristische* der römischen Philosophie. *Cicero's*, *Seneka's* und Anderer Schriften bleiben indessen noch immer lesenswerth, und sollte es auch nur darum seyn, weil wir darin finden, was Andere, deren Werke wir nicht besitzen, gedacht haben.

4. In den sechs ersten Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung hatte ein gewisser Schwindelgeist, der *Geist der Hyperphysik*, die besten Köpfe angegriffen. Alles *Natürliche* wurde als der Mühe der Untersuchung unwürdig verachtet, und die Philosophie abscheulich misshandelt. Die *Neuplatoniker* und *Neupythagoräer* hatten göttliche und menschliche Dinge in heiliges Dunkel gehüllet, und so aller vernünftigen Betrachtung entzogen. Die Philosophie sollte nichts Geringeres zum Zwecke haben, als den Weg zu bahnen, uns ganz mit dem Wesen des höchsten Gottes zu vereinigen.
5. Endlich nach langem Schwärmen und Falseln ermattete der menschliche Geist, und begnügte sich anstatt die Vernunft über die Dinge um Rath zu fragen, auf das Orakel zu horchen, das durch einen angeblichen Repräsentanten derselben, den *Aristoteles*, gesprochen wurde. Dieser entscheidende Denker hatte durch seine Machtsprüche bey den blindgläubigen *Arabern* und *Christen des Mittelalters* sich ein nur um so festeres Zutrauen erworben. Alles Philosophiren bestand im *Kommentiren*, und alle Weisheit im *Nach-sagen*, was der *Stagirite* gesagt. Aber was hat er denn gesagt? Um dieses zankte und balgte man sich. Durch Uebersetzungen und Kommentarien hat man den griechischen Philosophen mit sich selbst in klaren Widerspruch gesetzt, und um ihn wieder mit sich, und zum Theile auch mit den Dogmen der herrschenden Religionsparthey zu vereinigen, sieng man an zu *distinguiren*; es entstand der Geist der *Spitzfindigkeit*, und die Scholastiker unterhielten ihn. Ueber *Materie*, *Form*, *Substanz*, *substanzielle Formen* ward manches Gute gedacht, das *Leibnitz* zu brauchen

- wußte, und es wäre zu wünschen, man hätte die guten Körner beysammen, die unter der vielen Spreu der Schriften des *Thomas von Aquino*, *Hudort*, des *Mendoza* und *Suarez* verborgen liegen.
6. Durch *Gassendi*, *Kartesius*, *Bako* von *Verulam* und *Hobbes* wurde ein ganz anderer Geist in die Philosophie gebracht, der Geist der *Physik*. Man sieng an das *Grübeln* mit dem *Beobachten* zu vertauschen, und die Erfahrung zum Fundamente seiner Philosophie zu legen. Von diesem *Empirismus*, wovon *Locke* das vollständigste System gab, war für die *Metaphysik* wenig zu hoffen, noch verderblicher aber war dieser Geist für die *Metaphysik der Sitten*. *Kartesius* that manches für die *Metaphysik*; da er angebohrne Ideen angenommen, so durfte er es auch wagen, über die Erfahrung hinauszugehen. Ihm verdankt die Philosophie den reinen Begriff der *Geistigkeit* der Seele, wodurch sie aller *Materie* entgegengesetzt ist; die Wiedereinführung des *Anselmischen* Beweises fürs *Daseyn Gottes*, und da *Kartesius* nicht begreifen konnte, wie zwey sich so ungleiche Substanzen, die einfache Seele und der ausgedehnte Körper, aufeinander wirken könnten, so erfand er die Hypothese der *Affistenz*. Diese drey Eigenheiten der *kartesischen* Philosophie sind wegen ihren Folgen äußerst merkwürdig. Aus der ersten entstand *Leibnitzens* *Monad-Lehre*, aus dem Beweise a priori für das *Daseyn Gottes*, verbunden mit dem *Occasionalismus* des *Malebranche*, der diese Hypothese statt der *Kartesischen* *Affistenz* für annehmlich fand, und aus dem *Kartesischen* Begriff der *Substanz*, entstand der *Spinozismus*. Noch eine Folge *Kartesischer* Grundsätze ist der *Idealismus* des *Berkeley*;

denn besteht das Wesen des Geistes im Denken, kann keine Materie auf ihn wirken, muß Gott immer den Schein des wechselseitigen Einflusses vermitteln, sehen wir alles in Gott, wozu soll denn die Materie?

Leibnitz kam von den angenommenen Grundsätzen des *Kartefius* und *Malebranche* auf ganz andere Resultate als *Spinoza*. Nicht nur der menschliche Geist, so schloß er, ist einfach, sondern Einheit ist die Bedingung aller Mannichfaltigkeit; die körperliche Substanz besteht aus einfachen *Monaden*, das Wesen der einfachen Substanz besteht in innerer Kraft, also in Vorstellkraft. Keine kann also äußerlich auf die andere wirken. Die *Kartefische Assistenz* ist ein beständiges Wunder. Wenn man aber annimmt, Gott habe schon bey der Schöpfung jede einfache Substanz so gestimmt, daß ihre inneren Wirkungen und äußeren Erscheinungen mit Allem harmoniren, so gehet doch der Schein des physischen Einflusses natürlich zu. *Hansch*, *Wolf* und *Bilfinger* machten sich vorzüglich um systematische Ordnung und hellere Darstellung der *Leibnitzischen Grundsätze* verdient. In *England* und *Frankreich* erzeugte der Geist der Physik mehr ihm ähnliche Kinder. *Materialismus* und *Mechanismus* verdrängten zuletzt alle *Spiritualität*, *Freyheit*, *Endursachen* und *Moralität*. *Hartley*, *Priestley*, *Mirabaud*, *Lametrie*, *Roche-faucault*, *Helvetius* und Andere mehr gehören hieher.

Der gefährliche Schlag auf das Haupt der Königin der Wissenschaften, wie ihre Liebhaber die *Metaphysik* nannten, geschah durch *Hume*, welcher den *Skepticismus* vertheidigte, der *Metaphysik* also alle Gewißheit

absprach, und überhaupt alle Realität der Erkenntniß untergraben wollte.

7. Endlich sieng man an, den menschlichen Geist von den Fesseln der *Physik* zu befreyen. Es trat *Kant* mit der Fackel der *Kritik* auf. Dieser tieffinnige Analytiker zerlegte den menschlichen Geist in seine mannichfaltigen Kräfte und Vermögen, erforschte genau das Charakteristische derselben, bestimmte den Wirkungskreis jeder Kraft, das Gebieth eines jeden Vermögens, und beantwortete zum erstenmal die Frage: — Ob und wie *Metaphysik* möglich sey? Sein System entstand aus der glücklichen Verbindung der *Leibnitzischen* und *Lockischen Philosophie*.

Die Gründe, von denen *Kant* in seiner *Kritik der reinen Vernunft* ausgegangen war, suchte *Reinhold* in seiner *Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens* noch höher abzuleiten, und nun ilt *Fichte*, in seiner *Grundlage der Wissenschaftslehre*, bemüht, die absolut ersten Gründe dieser Gründe anzugeben. Die merkwürdigsten und verdienstvollsten Gegner *Kants* sind: *Platner*, *Eberhart*, *Flatt*, *Jakobi*, *Feder*, *Tiedemann*.

Metaphysik des Sinnlichen;

oder:

niedere Metaphysik.

§. 1.

B e g r i f f.

Die Metaphysik des Sinnlichen ist ein System reiner Vernunftkenntnisse vom Erfahrbaren. — Sie handelt also a priori von den Grundbeschaffenheiten der sinnlichen Dinge, der Dinge aufser uns.

§. 2.

Ueber die Realität der Dinge aufser uns.

Der gemeine Menschenverstand, geleitet durch ein unaustilgbares Gefühl, nimmt das Daseyn der Dinge aufser uns, die *Realität*, *Wirklichkeit der Objectenwelt*, ohne Bedenken an. Allein die *Metaphysik*, welche bey allem, was da ist, nach dem *unbedingten letzten Grunde*, nach *Absoluthheit* forschet, und nur jene Erkenntniß für schlechthin unverwerflich gelten läßt, die aus *eigentlichen Prinzipien*, aus dem durch sich selbst Gewissen hervorgehet, hält weitere Nachfrage: *Ob der Glaube an die Dinge aufser uns auch seine Gewisheit habe, und nicht Täuschung und Selbstbetrug sey.*

„Ey, welch eine sonderbare Frage!“ sagen Sie. „Versichert uns denn unser Bewußtseyn nicht, daß gewisse Vorstellungen sich uns mit

dem Gefühle der Nothwendigkeit aufdringen? Wenn ich einen Baum sehe, muß ich die Vorstellung von ihm haben; ich kann nicht anders. Das Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit also verbürget uns, daß solche Vorstellungen auch ihre Objekte aufser uns haben.“

Gut! aber der Metaphysiker fragt dagegen: Ist denn das Bewußtseyn, worauf man appelliret, nicht selbst abhängig? Es muß also einen Grund haben, und kann daher keineswegs selbst als *Grund*, als *Prinzip* aufgestellt werden, um *philosophisch* die Wirklichkeit der Dinge, und das *Daseyn einer Objectenwelt* zu beweisen.

Wollen wir demnach auch nur *Einen* Schritt in der Metaphysik vorwärts thun, so müssen wir uns auf die Fragen einlassen:

Wodurch wird das Bewußtseyn möglich?

Und worin liegt der letzte Grund des Fürwahrhaltens von der Realität der Dinge aufser uns?

§. 3.

Wie wird das Bewußtseyn der Dinge aufser uns möglich?

Es lassen sich *drey Fälle* von der Möglichkeit dieses Bewußtseyns denken, welche sind:

- a) *entweder wird es ausschließlich von unserm eigenen Ich hervorgebracht, ohne alles Zuthun irgend eines Objectes aufser uns;*
- b) *oder aasselbe ist gewirkt, gegeben von einem Objecte aufser uns, (vom Nicht-Ich);*
- c) *oder es ist ein Produkt von unserm Ich, mit Beyhilfe dessen, was nicht Ich, sondern Ding aufser uns ist.*

Welche von diesen *drey Behauptungen* ist nun die wahre?

Idealismus.

Die erste Behauptung (§. 3. a.) ist die Behauptung jener Philosophen, welche den Namen *Idealisten* führen. Man nennet ihre Lehre den *Idealismus*. (*Einleit. in die gef. Phil.* §. 42.) Es wird behauptet: das die Dinge aufser uns nichts als bloße Ideen, nichts als Produkte unseres selbstthätigen Ichs sind, und, aufser der Realität der Vorstellung, keine Realität des Vorgestellten, der Dinge selbst, zugestanden, und zwar aus dem Grunde; weil wir wegen unseres Unvermögens die Dinge an sich zu kennen, aufser unserm Ich nirgend einen unbedingten Grund von dem Daseyn derselben zu finden im Stande seyn sollen.

Wir nennen diesen *Idealismus* den *eigentlichen*, zum Unterschiede von dem *formalen* oder *transcendentalen Idealismus*, dessen Benennung *Kant* eingeföhret hat, und, worin bloß gelehret wird, das die Dinge nicht *an sich* so aufser uns existiren, als wir sie uns vorstellen, welches allerdings wahr ist; denn in der *Logik* haben wir (§. 31. erwiesen, das wir die Dinge an sich nicht kennen. Dieser Lehrbegriff verdienet eigentlich den Namen *Idealismus* nicht, weil er nicht das Daseyn der Dinge aufser uns läugnet, sondern nur sagt, das die *Art*, wie die Dinge in unserm Bewusstseyn erscheinen, nicht die *Art* sey, wie sie unabhängig von unserm vorstellenden Ich existiren.

Der *eigentliche Idealismus* ist von zweyerley *Art*, entweder *problematisch*, *skeptisch*, *empirisch*, oder er ist *dogmatisch*.

Problematisch, *skeptisch*, *empirisch*, heist er, wenn das objektive Daseyn der Dinge für zweifelhaft, und keines Beweises fähig erklärt wird, wie *Hume* und *Kartesius* gelehret haben. (*Einleit. in die gef. Phil.* §. 47. und 54.)

Dogmatisch ist er, wenn behauptet wird, das man das Nichtdaseyn der Dinge erweisen kann, wie *Berkeley*, und, sehr wahrscheinlich auch im Herzen, *Malebranche* dafür hielten. (*Einleit. in die gef. Phil.* §. 48 und 49.)

Realismus oder Materialismus.

Die zweyte Behauptung (§. 3. b.) ist jene der *Realisten* oder *Materialisten*. Nach ihrer Lehre ist jede Vorstellung, mithin das Bewusstseyn selbst, von den Dingen aufser uns gewirkt, mithin vom *Nicht-Ich* producirt. Daher ist nach dieser Ansicht *unser* Ich nichts weniger als *selbstthätig*, ein bloßes materiales Wesen, das durch eine uns freylich unbegreifliche Organisation zum Bewusstseyn kommt. (*Einleit. in die gef. Phil.* §. 42.)

Falschheit des eigentlichen Idealismus.

Sowohl der *problematische* als *dogmatische Idealismus* bestehen vor dem Richterstuhle der philosophirenden Vernunft nicht.

Nicht der problematische Idealismus: Unser Ich hat Anschauungen. Anschauungen sind nur durch Affection möglich. Was nun mein Ich afficirt, muß von ihm verschieden seyn; also ein aufser dem Ich existirendes Objekt. Ich kann also bey gefunden Sinnen, und wohlgeordnetem Verstande aus meiner innern Wahrnehmung allerdings auf das Daseyn von Dingen aufser mir schliessen. —

Oder: — Die Bestimmung meines Daseyns ist nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrungen, folglich unter Voraussetzung aufser mir existirender und auf mich einwirkender Dinge möglich. Ich weiß, das ich da bin, weil Dinge auf mich

wirken, deren Einwirkung ich aufnehme, die ich im Bewusstseyn von mir unterscheide. Ich habe also keinen vernünftigen Grund, das objektive Daseyn der Dinge zu bezweifeln.

Dafs aber die Bestimmung meines Daseyns, die innere Erfahrung: *Ich bin*, nur durch äussere Erfahrung möglich sey, wird also bewiesen:

Alle Zeitbestimmung, so wie jede Veränderung, setzt etwas *Beharrliches*, *Bleibendes* voraus, weil ohne solches keine Zeit, keine Veränderung denkbar ist. Das Bewusstseyn meines in der Zeit bestimmten Daseyns als eines solchen setzt also auch etwas *Beharrliches* als den Grund seiner Möglichkeit voraus. Dieses Beharrliche aber ist nicht in mir, sondern ausser mir; denn die Bestimmungsgründe meines Daseyns, die in mir angetroffen werden können, sind nur solche, die in dem *innern Sinne* vorkommen. Alles aber, was in meinem innern Sinne vorkommt, stehet unter der Bedingung der Zeit, ist mithin dem Wechsel unterworfen, und also nichts Beharrliches. Mithin kann das Beharrliche, durch welches ich mir meines Daseyns, als eines *in der Zeit* bestimmten Daseyns, bewusst werde, nicht in mir, sondern es muß ausser mir seyn; d. h. der Grund, dafs ich mir meines Daseyns bewusst bin, ist ausser mir, nämlich die Existenz der wirklichen Dinge, die ich ausser mir wahrnehme. Es giebt also Dinge ausser mir, und der *problematische Idealismus* widerspricht der gefunden Vernunft. Und eben diese Vernunft wird vollends beleidigt, wenn behauptet wird, dafs *das Nichtdaseyn der Dinge ausser uns erwiesen werden könne*. Sie erkläret gerade zu, dafs ein solcher Beweis unmöglich sey. Denn sollten Dinge ausser unserer Vorstellung unmöglich seyn, so wäre diese Unmöglichkeit entweder eine *reale* oder *logische*; d. i. die Dinge könnten entweder nicht real existiren, oder sie könnten nicht ohne Widerspruch

als von der Vorstellung verschiedene Objekte gedacht werden. Nun aber ist es unmöglich, sowohl das eine, als das andere zu erweisen: Nicht die *reale Unmöglichkeit der Dinge*; denn von Dingen, die nicht sind, von denen man also keine Erkenntniß hat, kann weder eine reale Möglichkeit, noch eine reale Unmöglichkeit gezeigt werden: Nicht die *logische Unmöglichkeit*; denn diese bestünde entweder in einem Widerspruche in dem *Begriff* eines von unserer Vorstellung verschiedenen Objectes, und dann ist der Widerspruch unser Werk, und es folgt nur, dafs unser Begriff, wie er ist, leer sey; oder sie bestünde in einem Widerspruche unserer gewissen Vorstellungen mit dem vorgeblichen Daseyn ihnen entsprechender Objekte; und dann folgte nur, dafs mein Begriff vom Objekte falsch wäre, nicht aber, dafs das Objekt nicht existirte. Man kann also schlechterdings nicht beweisen, dafs Dinge ausser uns unmöglich sind.

§. 7.

Absoluter Grund des Bewusstseyns.

Wenn demnach die Lehre der *Idealisten* und auch die der *Materialisten*, wie in Ansehung dieser (§. 9.) der Beweis noch insbesondere geliefert werden soll, mit der unbefangenen Vernunft nicht bestehen kann, so erhellet, wie wichtig in der Philosophie die Nachforschung sey, worin der absolute Grund des Bewusstseyns gesucht werden müsse.

Die *Idealisten* und *Materialisten* übersahen den dritten möglichen Fall, wie das Bewusstseyn möglich ist (§. 3.), nämlich den Fall, dafs es wohl ein Produkt von unserm Ich mit Beyhilfe dessen, was nicht Ich ist, *der Dinge ausser uns*, seyn könnte.

Hier ist der absolute Grund desselben zu

fuchen, und wirklich zu finden. Wir haben ein Bewusstseyn von Dingen. Dies läugnet Niemand; dies ist gewiss, also ist auch *das* gewiss, ohne welches das Bewusstseyn nie wirklich seyn könnte. Nun aber ist kein Bewusstseyn möglich ohne vorstellendes Ich und vorgestelltes Nicht-Ich; denn einmal ist alles Bewusstseyn seinem Entstehen der Zeit nach *empirisch*, (Logik §. 16.) und im vorhergehenden (§. 6.) haben wir erwiesen, daß die innere Erfahrung: *Ich bin*, auf die äussere, nämlich auf die Dinge ausser uns sich gründe, auf *Nicht-Ich*. — Der absolute Grund also alles Bewusstseyns liegt im *vorstellenden Ich*, und *vorgestellten Nicht-Ich* zugleich: doch so:

Daß das *Objekt* (*das Nicht-Ich*) durch einen Stofs, oder wie immer durch einen Einfluß auf unsere Organisation, das *Selbsthandeln* unsers Ichs veranlasset, auf daß es sich in der Wirklichkeit offenbare, sich zum Stosse, oder zum Eindrucke, zum Nicht-Ich, *hinkehre*, sich daran *erkenne*, und das Nicht-Ich als *nichtselbsthandelnd* denke, (setze) und auf solche Weise seiner und des Dinges ausser sich *bewusst werde*.

So gewiss es also ist, daß es ein Bewusstseyn giebt, eben so gewiss ist das Wirklichseyn der Objekte ausser uns:

Die wir, wenn uns auch wirklich ein streng philosophischer Beweis für sie mangelte, schon aus dem Grunde annehmen müßten, weil die gesunde Vernunft nicht anders urtheilen kann. Die Ueberzeugung von dem objektiven Daseyn der Dinge ist *allgemein*; selbst der *Idealist* bekennt sich ausser seiner Studirstube praktisch zu dieser Lehre, und hält nicht die *Vorstellung*, sondern das *Vorgestellte* für das wirkliche Objekt. Dagegen ist der *Idealismus* ein Produkt der grübelnden Vernunft, und die Annahme der Objekte ausser uns Produkt des gefunden Menschensinnes. Und, wie gesagt, sollten wir wirklich nicht streng

philosophisch das objektive Daseyn der Dinge beweisen können, so folgt aus diesem Nichtkönnen doch keineswegs, daß sie nicht existiren. Die Vernunft hat ja nicht den Auftrag, *Alles zu beweisen*, und durch *Beweise* Ueberzeugungen hervorzubringen, aber ihr Berufsgeschäft ist, die unbeweisbaren Ueberzeugungen zu rechtfertigen.

§. 3.

Unrichtige Erklärung von der Entstehung des Bewusstseyns.

Ehemals dachten sich berühmte Philosophen die Entstehung des Bewusstseyns also: daß die *Vorstellungen* von den äusseren Gegenständen in unserm Ich zwar *producirt*, das *Bewusstseyn* der *Vorstellungen* aber von unserm *Ich* gesetzt werde; allein eine in *unserm Ich* *producirte Vorstellung* *sireitet schlechterdings mit dem freythätigen selbsthandelnden Ich*, und da läuft dann die angeführte Erklärung in der Consequenz auf jene der *Realisten* oder *Materialisten* (§. 5.) hinaus, und ist daher nicht anzunehmen, weil diese Lehre falsch ist, wie wir so eben insbesondere zeigen wollen.

§. 9.

Falschheit des Realismus oder Materialismus.

- 1) Bewusstseyn ist nicht anders möglich, als dadurch, daß man Dinge objektiv annimmt, die es veranlassen, (wie §. 6 und 7.) erwiesen worden, also wird nicht das Bewusstseyn, mithin auch keine Vorstellung im Ich *producirt*, sondern das Ich *bewirkt* solche durch Selbstthätigkeit, die nur von Dingen ausser uns erreget wird.
- 2) Die Dinge ausser uns sind nicht Ursache, daß wir von ihnen Vorstellungen und Be-

wufstfeyn haben, sondern lediglich nur *Bedingung* (§. 7.). Die Ursache liegt in unserm Ich; dieses hat das Vermögen, sich bewußt zu seyn. Ungeachtet also unserer Abhängigkeit von den Objekten, sind es doch *Wir*, die mit *Selbstthätigkeit* Vorstellungen und das Bewußtseyn hervorbringen, und den Dingen ihre *Bestimmungen* geben.

§. 10.

Sinnlichkeit und Verstand.

Wenn in uns ein *bestimmtes Bewußtseyn* von einem *bestimmten Dinge* entstehen soll; so drängt sich uns die Vorstellung des Dinges mit dem Gefühle der Nothwendigkeit auf, z. B. ich *muß* mir den Thurm vorstellen, wenn ich meine Augen auf ihn richte. Ich muß diese Dose fühlen, wenn ich sie in die Hand nehme. Dieses *Gefühl von Nothwendigkeit* nennen wir, so fern es, wie in den gegebenen Beyspielen geschehen, auf die vorgestellten Dinge bezogen wird, *Empfindung* oder *Wahrnehmung*.

In jeder *Empfindung*, z. B. *Rose*, *Nelke*, *Haus*, *Kirche*, *Thurm*, liegt ein *Mannichfaltiges*, d. i. zerstreute Theile, z. B. in der Empfindung der Rose die rothe Farbe, die Gestalt der Blätter, der Geruch, u. s. w. und dann *Einheit*, z. B. *Rose*, *Nelke*, u. s. w. nämlich das *Mannigfaltige* zusammen verbunden in Ein *Ganzes*.

Unser *vorstellendes Ich* äußert sich daher bey der *Empfindung* eines Objekts auf eine *zweyfache Weise*:

- a) es gehet anfangs *unmittelbar* auf die einzelnen Theile des Dinges. Ich sehe z. B. ein Bild an; ich habe nicht sogleich die Empfindung von dem ganzen Bilde, sondern von einzelnen Theilen desselben, entweder von der Rahme, oder von der GröÙe, von dem

Kopfe der abgebildeten Person, von ihrem Gewande u. s. w.

- b) hernach *verknüpft* das vorstellende Ich die einzelnen zerstreuten Theile in *Eine Vorstellung*, bringt alle in Ein Bewußtseyn. So fasse ich die Rahme, die GröÙe, die abgebildete Figur mit allen ihren Theilen in Ein Ganzes und sage: ich sehe ein Bild, und bestimme, welches.

Es gehet also bey dem *Empfinden* aus unserm selbstthätigen Ich ein zweyfaches Handeln hervor, nämlich:

- a) ein Handeln, wodurch wir die einzelnen Theile, die zerstreuet in der Empfindung sind, *vorstellen*, und
 b) ein Handeln, wodurch wir die *einzelnen Theile in Eine Vorstellung*, in *Einen Begriff verknüpfen* — dieselben *denken*, — *verstehen*. —

Das *erste Handeln* nennen wir die *Sinnlichkeit*, das *zweyte* den *Verstand*.

Die Vorstellungen der *Sinnlichkeit* gehen auf das Einzelne, mithin *unmittelbar auf den Gegenstand*.

Die Begriffe des *Verstandes* gehen auf den Gegenstand *mittelbar*, nämlich *mittelft* der Vorstellungen der *Sinnlichkeit*.

Alle *Sinnesvorstellungen* führen den Nahmen *Anschauungen* (sinnliche).

Das Begreifen der *Anschauungen* ist das *Denken im engern Sinne*, und wird dem *Verstande ausschließlic*h zugeeignet. Der Verstand beschäftigt sich aber nicht bloß mit *sinnlichen Gegenständen*, er fasset auch *übersinnliche* auf. Unser Ich wirket also auch als *reine Intelligenz*, und wir sagen dann, daß es *reine Anschauungen* habe.

Formen a priori.

Unser Ich als *sinnliches Ich* kann nicht anders als *seiner Natur gemäß* anschauen, d. i. es muß sich in seiner Anschauung nach den *Gesetzen der Sinnlichkeit* richten.

Als *verständiges Ich* kann es nicht anders, als *seiner Natur gemäß* denken; d. i. es muß sich nach den *Gesetzen des Verstandes* richten.

Es erhellet also, daß es *Vorstellungsarten* gebe, unter welchen alles Empfindbare von unserm Ich angeschauet und gedacht werden muß.

Diese *Vorstellungsarten* nennen wir *Formen a priori*.

Solche *Vorstellungsarten* oder *Formen a priori* beziehen sich nothwendig auf die Dinge, und werden auf diese Weise *Bestimmungen* und *Prädikate* derselben, so, daß wir sie a priori ohne alle vorhergegangene Erfahrungen an das *Nicht-Ich*, an die Dinge anknüpfen, und uns auf solche Weise eine *weitere Erkenntniß a priori* von denselben verschaffen. Ein Beweis für die *Wirklichkeit einer Metaphysik des Sinnlichen*.

Das Wort *Form* ist aus dem gemeinen Leben genommen, und in die Schule verpflanzt worden. Man gießet nämlich Wachs, Metall, u. s. w. (eine *Materie*) in gewisse *Form*, um dadurch aus der *noch unbestimmten Materie* etwas *Bestimmtes* z. B. eine Kugel, eine Pyramide u. dgl. zu machen, und so die *Materie* unter eine gewisse Klasse von Dingen zu setzen. Eben so erhält ein *Objekt* (die *Materie*, das *Bestimmbare*) erst durch die Art der Vorstellung (durch die *Form*) seine *Bestimmung*. — Giebt es nun *Formen a priori*, in die sich jedes Ding fügen muß; — wie oben erwiesen worden, so giebt es auch *Bestimmungen* und *Prädikate* von Dingen a priori, folglich *Erkenntniße a priori* von eben denselben. So wie die

mechanische Form erst ein *bestimmtes Ding*, daß aus der *Materie* werden soll, *möglich macht*, so sind auch die *Formen der Sinnlichkeit* und des *Verstandes*, die *subjektiven Bedingungen*, unter welchen für uns *bestimmte Dinge möglich* werden.

Weil nach dem, was wir bisher sagten, unser *sinnliches* und unser *verständiges Ich* *Formen hergiebt*, und damit als mit *Prädikaten*, die *Dinge ausstattet*, so haben wir nun die *Natur des sinnlichen* und des *verständigen Ichs* auszuforschen, sowohl die *Formen der Sinnlichkeit*, als die des *Verstandes* namhaft zu machen, um die *Gesetze*, nach welchen sie mit den Dingen zu *verknüpfen* sind, auffinden zu können.

Von den Formen der Sinnlichkeit. —
Raum und Zeit.

Die *Sinnlichkeit* ist doppelt, eine *äußere* und *innere*.

Vermittelt der *äußeren Sinnlichkeit*, oder des *äußeren Sinnes*, stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesammt im *Raume* vor.

Vermittelt der *inneren Sinnlichkeit*, oder des *inneren Sinnes*, schauet das Gemüth sich selbst oder seinen innern Zustand an, hat zwar keine Anschauung von sich selbst als einem Objekte, allein es ist doch eine *bestimmte Form*, unter der die Anschauung des inneren Zustandes möglich ist, so, daß alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der *Zeit* vorgestellt wird.

Raum und *Zeit* sind also die *Form* der *Sinnlichkeit*, und zwar der *Raum* die *Form* der *äußeren Anschauung*, und die *Zeit* die *Form* der *inneren Anschauung*, und zugleich auch der *äußeren*.

Zuerst vom Raume.

Was ist nun der *Raum*? Ist er ein wirkliches Wesen? Ist er eine Bestimmung oder auch Verhältniß der Dinge, doch aber ein solches, welches den Dingen auch an sich zukommen würde, wenn sie auch nicht angeschauet würden; oder ist er eine solche Bestimmung, die nur an der Form der Anschauung allein haftet? Die nämlichen Fragen lassen sich auch in Ansehung der *Zeit* machen.

Nach *Aristoteles* und *Plato* sind *Raum* und *Zeit* etwas *Objektives*, wie z. B. die Körper. Es sind reale Behältnisse, und zwar *Raum* das reale Behältniß des Aufeinanderbefindlichen, *Zeit* aber das reale Behältniß des Aufeinanderfolgenden.

Nach *Leibnitz* und *Wolf* sind *Raum* und *Zeit* Verhältnisse, die theils durch die Dinge selbst, theils durch unsere Vorstellungen von ihnen bestimmt werden, also Bestimmungen, die an den Dingen haften.

Aristoteles und *Plato*, *Leibnitz* und *Wolf* haben geirret. *Raum* und *Zeit* sind weder was *Objektives in der Sinnenwelt*, noch *an den Dingen haftende Bestimmungen*, sondern bloße Vorstellungen, denen kein Objekt, nichts Reales, entspricht, bloße Formen der Sinnlichkeit, Vorstellungsarten der Dinge. Dieses müssen wir erweisen:

1) *Der Raum ist nichts Objektives in der Sinnenwelt.*

a) Wäre der Raum etwas Objektives, d. i. außer der Vorstellung in der Sinnenwelt Existirendes; so fragt sich, wo existirt er? Wieder im Raume. Und wo dieser? Abermals im Raume. Also Raum im Raume bis ins Unendliche. Heißt das vernünftig denken? Heißt das erklären, wie man sich die objektive Existenz des Raumes denkt? — Der

Raum ist also bloß etwas Subjektives, eine Vorstellung des Verstandes, ein Gedanking (ens rationis), Form des Vorstellens der Dinge außer uns.

b) Wäre der Raum etwas Objektives in der Sinnenwelt, so müßte der Begriff, den wir von ihm haben, ein empirischer Begriff seyn, d. i. ein Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen wäre. Nun aber setzt alles, was äußere Erfahrung ist, schon die Vorstellung des Raumes voraus. Ohne Raum läßt sich nichts Äußeres vorstellen. Man kann also nicht sagen, daß die Vorstellung des Raumes ein empirischer aus der äußeren Erfahrung abgezogener Begriff sey, indem derselbe aller äußeren Erfahrung vorhergeht. Ist er nun kein empirischer Begriff, so entspricht ihm auch kein Objekt in der Sinnenwelt. Der Raum ist also nichts Objektives in der Sinnenwelt.

c) Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sey, obgleich man sich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Der Raum wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen angesehen, und ist also eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Weise allen äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt.

d) Werden von uns in Gedanken alle sinnlichen Objekte aufgehoben, so bleibt noch die Vorstellung vom Raume übrig. Der Raum ist also bloß etwas Subjektives, unserm Ich a priori Angehöriges.

2) *Der Raum ist keine an den Dingen haftende Bestimmung.*

a) Wäre der Raum eine Bestimmung, die an den Dingen haftete, so müßte die Vorstellung desselben verschwinden, wenn wir von den

Dingen abstrahirten, uns keine vorstellten. So aber bleibt die Vorstellung des Raumes auch ohne die Dinge in uns. Also ist der Raum keine an den Dingen haftende Bestimmung.

- b) Die Vorstellung des Raumes gehet der Vorstellung der sinnlichen Objekte vorher; denn wir stellen sie uns im Raume vor. Sie ist also unabhängig von den Dingen, wohl aber ist die Vorstellung der sinnlichen Dinge abhängig von ihr. Der Raum ist also keine an den Objekten der Sinnenwelt haftende Bestimmung.
- c) Er ist auch kein allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine *reine Anschauung*; denn man kann sich nur einen einzigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter nur Theile eines und desselben allgemeinen Raumes.
- d) Der Raum wird als eine unendlich gegebene GröÙe vorgestellt, als solche a priori angeschauet, also nicht als Verhältnißbegriff gedacht, nicht als Bestimmung der Dinge an ihnen haftend betrachtet.

Dieser Raum, den wir den *reinen, absoluten, metaphysischen* nennen, stellet mithin keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnisse auf einander vor; sondern er ist bloß die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, nämlich die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Denn, soll ein äußerer Gegenstand vorstellbar seyn, so muß ihm ein Auseinander- oder Nebeneinanderseyn der Theile, d. i. *Ausdehnung* als ein nothwendiges, allgemeines Merkmal zukommen. *Ausdehnung* können wir uns aber schlechterdings ohne Raum nicht vorstellen. Daher ist also auch der *reine Raum*, die Form, in

welche sich die Dinge der Sinnenwelt alle fügen müssen.

Anmerkung: Vom *leeren und angefüllten, materiellen, beweglichen, physischen, empirischen Raume* werden wir am gehörigen Orte handeln.

Nun kommen wir auf die Erörterung des Begriffes — *Zeit*.

- 1) *Auch die Zeit ist nichts Objektives in der Sinnenwelt*; denn
- a) ist sie kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen wäre; indem es unläugbar ist, daß das *Zugleichseyn und Aufeinanderfolgen*, dessen Wahrnehmung *Zeit* heißt, in die Wahrnehmung nicht kommen könnte, wenn die Vorstellung *Zeit* nicht schon a priori zum Grunde läge. Wir haben schon die Vorstellung von der *Zeit*, ehe wir noch die Vorstellung haben, daß etwas ist, oder geschieht. Nur unter der Voraussetzung dieser Vorstellung kann man sich vorstellen, daß einiges zu einer und derselben *Zeit* (zugleich) oder in verschiedenen *Zeiten* (nacheinander) sey.
- b) Sollte die *Zeit* etwas Objektives in der Sinnenwelt seyn; so müßte ihr objektives Daseyn wieder in der *Zeit* vorgestellt werden, und das hiesse *Zeit in Zeit* setzen, welches nichts gesagt ist. — Die *Zeit* ist also bloß etwas Subjektives.
- c) Die *Zeit* ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt; nichts läßt sich ohne *Zeit* anschauen; man kann sie selbst in Ansehung der Erscheinungen nicht aufheben, wohl aber kann man die Erscheinungen aus der *Zeit* wegnehmen. Sie ist also a priori gegeben.
- 2) *Die Zeit ist ferner keine an den Dingen haftende Bestimmung.*

a) Als eine den Dingen selbst anhangende Bestimmung könnte sie nicht den Dingen vorhergehen, und a priori erkannt, und angeschauet werden. Dieses aber findet sehr wohl Statt. *Sie gehet den Dingen vorher*; denn ich kann mir nichts in der Sinnenwelt vorstellen, aufser ich stelle es mir in der Zeit vor. *Sie kann a priori erkannt und angeschauet werden*, — als *leerer Raum*. — Denn ich kann aus derselben alles Objektive wegdenken. Sie ist also eine reine Anschauung. Auch

b) kein allgemeiner Begriff von den Verhältnissen der Dinge überhaupt; denn es giebt nur eine Zeit, und wenn wir von verschiedenen Zeiten reden, so sind das nur Theile einer und derselben alleinigen Zeit.

Diese *Zeit*, die wir *reine, absolute, metaphysische, subjektive Zeit* nennen, ist also nur Form der empirischen inneren Anschauung, sie hat, wie der *Raum* nur *empirische Realität*, d. h. *in Ansehung der Zeit*: Es kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte, und *in Ansehung des Raumes*: Es kann uns niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung des Raumes gehörte. In dieser Hinsicht haben *Raum* und *Zeit objektive Gültigkeit*; aber niemals haben sie *absolute Realität*, d. h. das sie, ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingungen anhängen.

Bisher haben wir die Bedürfnisse des Verstandes in Ansehung sinnlicher Dinge, *Raum* und *Zeit*, nach ihren gemeinschaftlichen Merkmalen, untersucht; es ist nothwendig, sie nun auch nach ihrer Verschiedenheit kennen zu lernen, und diese Verschiedenheit bestehet darin:

1. Der *Raum* ist Form blofs der äußeren An-

schauung, mithin auf die äußere Erscheinungen eingeschränkt. Die *Zeit* hingegen ist die Form aller Erscheinung überhaupt, sowohl von der äußeren als inneren.

2. Der *Raum*, als *reiner Raum*, wie wir ihn hier nehmen, wo wir keine Dinge in ihm sehen, ist ein Verstandsbegriff, denkbar, aber nicht vorstellbar. Die *Zeit*, als *reine Zeit*, hingegen, wo wir von allem Wechsel der Dinge in derselben abstrahiren, ist nichts, ist eine *Chimäre*, ein *ens imaginarium*; denn, wenn wir uns keine Dinge vorstellen, die zugleich da sind, und aufeinander folgen, so haben wir auch eigentlich keine Vorstellung *von der Zeit*, sondern nur eine *Anschauung von reinem Raum*, so, das also die Vorstellungen *Raum* und *Zeit* in abstracto in *Eine* zusammenfließen, nämlich in die *Vorstellung des leeren Raums*.

Anmerkung: So wie dem *reinen, absoluten, metaphysischen, immateriellen Raume*, ein *physischer, materieller, relativer, empirischer Raum* entgegengesetzt ist, so ist auch, der *reinen, absoluten, metaphysischen immateriellen, subjektiven Zeit*, eine *relative, physische, materielle, objektive Zeit* entgegengesetzt, von welcher auch am gehörigen Orte die Rede seyn wird.

§. 13.

Abweisung eines Einwurfs gegen unsere Theorie von Raum und Zeit.

Wider diese Theorie, welche der *Zeit* und dem *Raume* empirische Realität zugestehet, aber die absolute bestreitet, könnte eingewendet werden: „Veränderungen sind wirklich (dies beweiset der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen)

der Wechsel der Dinge auſer uns. Nun ſind Veränderungen nur in der Zeit und im Raume möglich; ſolglich ſind Zeit und Raum etwas Wirkliches.“ Wir geben das ganze Argument zu. *Zeit* und *Raum* ſind allerdings etwas Wirkliches, nämlich wirkliche Formen der äußeren und inneren Anſchauungen. Die *Zeit* hat alſo ſubjektive Realität in Anſehung der inneren, der *Raum* in Anſehung der äußeren Erfahrung, das heißt: wir haben wirklich die Vorſtellung von der Zeit und unſerer Beſtimmung in ihr; wirklich die Vorſtellung vom Raume, und den äußeren Erſcheinungen in demſelben.

§. 14.

Worin liegt der Grund, daß wir die Vorſtellungen von Raum und Zeit auf die Dinge auſer uns allgemein und nothwendig beziehen?

Raum und *Zeit* werden auf *alles Sinnliche* nothwendig bezogen, und ſind daher *allgemeine* und *nothwendige Prädikate* der Dinge auſer uns.

Woher nun die *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* dieſer Prädikate?

In der *Leibnitzſch-* und *Wolffſchen Philoſophie* ſuchte man die *Allgemeinheit* ſowohl der Prädikate und Begriffe, als der Grundſätze, nach welchen ſie mit den Objekten verknüpft werden müſſen, aus der *Erfahrung* zu *abſtrahiren*. „Wir faſſen, hieß es, die erfahrbaren Gegenstände ſcharf ins Auge, vergleichen ſie untereinander, halten diejenigen Merkmale, worin die beobachteten Objekte übereinkommen, feſt, und ſagen ſie von *allen* aus, d. i., wir erheben ſie zu *allgemeinen* Prädikaten und Begriffen. Auf dieſe Art gelangen alſo *Raum* und *Zeit* als Merkmale, worin die von uns beobachteten Objekte überein-

kommen, zur Würde allgemeiner Begriffe und Prädikate.

Dagegen erinnern wir nun zweyerley.

- 1) Es iſt nicht logiſch richtig, das, worin viele Dinge übereinkommen, auf *alle* *absolut* zu beziehen, und dieſs geſchieht doch hier offenbar. Es wird geſchloſſen: die Dinge, die wir aus der Erfahrung kennen, kommen darin überein, daß ſie in *Zeit* und *Raum* exiſtiren; ſo ſind *Zeit* und *Raum* nothwendige Prädikate aller erfahrbaren Dinge, und heißt dieſs nicht zu viel behaupten? Iſt dieſe Folge nothwendig?
 - 2) Iſt die Nothwendigkeit der Beziehung gewiſſer Prädikate auf *alle* *Dinge* bey dieſer Art zu philoſophiren geradezu unbegreiflich; denn die Erfahrung belehret uns wohl über das, was in der Sinnenwelt iſt, belehret uns, daß *Raum* und *Zeit* die Merkmale der Dinge ſind, aber nicht über das, was in der Sinnenwelt *ſeyn muß*; nicht, daß *Raum* und *Zeit* nothwendige Prädikate ſind. Sie führet uns daher eben ſo wenig zur *Nothwendigkeit*, als zur *absoluten Allgemeinheit*. Wenn nun auf dieſem Wege die gegebene Frage nicht beantwortet werden kann, ſo iſt noch der Verſuch übrig, ihre Beantwortung aus der Natur des erkennenden *Ich* ſelbſt herauszuholen; und dieſer Verſuch gelingt vollkommen, ja er *muß* gelingen, weil die Dinge ihre Beſtimmungen, *ihr Seyn für uns*, von unſerm ſelbſthätigen *Ich* hernehmen müſſen.
- Wir philoſophiren demnach alſo:
Der Grund, daß wir die Vorſtellungen von *Raum* und *Zeit* auf die Dinge auſer uns *allgemein* und *nothwendig* beziehen, liegt entweder in der *Abſtraktion* aus der *Erfahrung*, oder in der *Sinnesnatur ſelbſt*. Allein in der Abſtraktion aus der Erfahrung kann der Grund einer Nothwendigkeit

und absoluten Allgemeinheit nicht liegen, wie so eben erwiesen worden; also liegt er in der *Sinnesnatur*; in unserm sinnlichen Ich selbst; es ist daher *Sinnesnatur*, das alles Empfindbare ausser uns im *Raume* und in der *Zeit* vorgestellt und angeschauet werde.

Raum und Zeit sind also nichts zu den Dingen Gehöriges, noch etwas für sich Bestehendes, sondern blosse Formen der Sinnlichkeit, subjektive Bedingungen unseres sinnlichen Ichs.

§. 15.

Von den Formen des Verstandes.

Es ist in der *Logik* (§. 107.) gezeigt worden, das das Bilden der Begriffe immer durch ein Urtheil geschieht. Begriffe sind das Werk des Verstandes. Giebt es nun *reine Urtheilsformen*, und sind diese *bestimmt*, so haben wir an denselben zugleich bestimmte *Verstandesformen*, unter welche wir jedes Ding ausser uns nothwendig stellen, und folglich dieselben

als *nothwendige*

und *absolut allgemeine Prädikate*

den Objekten zutheilen müssen. Das es nun wirklich *viererley reine Urtheilsformen*, deren jede *drey andere* unter sich hat, gebe, erhellet aus Folgendem:

Jedes Urtheil ist:

- 1) entweder *singulär*, oder *partikulär*, oder *allgemein*, d. i. jedes Urtheil hat die Form der *Quantität*;
- 2) entweder *bejahend*, *verneinend*, oder *limitirend*, d. i. hat die Form der *Qualität*;
- 3) entweder *kategorisch*, oder *hypothetisch*, oder *disjunktiv*, d. i., hat die Form der *Relation*;
- 4) entweder *problematisch*, oder *assertorisch*, oder *apodiktisch*, d. i., hat die Form der *Modalität*.

Da nun kein Urtheil ohne Prädikat seyn kann, so muß es auch vier bestimmte Prädikate geben, nämlich *Quantität*, *Qualität*, *Relation*, *Modalität*, deren jedes *drey andere* unter sich hat, und weil diese als so viele Verstandesformen nothwendig ausgemagt werden, (§. 11.) so erhellet zugleich ihre *absolute Allgemeinheit*.

§. 16.

Specielle Darstellung der Verstandesformen.

Als *Form* eines *singulären Urtheils* gilt: *Einheit*.

Erläuterung: Ich fälle z. B. das *singuläre Urtheil*: Dieses Blatt da ist das grösste am Baume. Dazu bedarf ich eines Objekts, nämlich eines bestimmten individuellen Baumblattes. Es ist also eine *Einheit* da, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *partikulären Urtheils* gilt: *Vielheit*.

Erläuterung: Ich fälle z. B. das *partikuläre Urtheil*: Einige meiner Schüler sind nicht aufmerksam; dazu bedarf ich mehrere Schüler: d. i. mehrere Objekte. Es ist also eine *Vielheit* da, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *allgemeinen Urtheils* gilt: *Allheit*.

Erläuterung: Ich fälle z. B. das *allgemeine Urtheil*: Alle Menschen sind sterblich. Dazu brauche ich sowohl einen, als einige und alle, also alle Objekte einer Sphäre. Es ist also eine *Allheit* da, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *bejahenden Urtheils* gilt: *Realität*.

Erläuterung: Ich fälle z. B. das *bejahende Urtheil*: Die Tafel ist viereckig; dazu bedarf ich

eines Etwas, das ich sehe, einer Realität, nämlich des Vierecks. Es ist also eine *Realität* da, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *verneinenden* Urtheils gilt: *Negation*.

Erläuterung: Ich fälle z. B. das *verneinende Urtheil*: Diese Tafel empfindet nicht. Dazu bedarf ich eines Mangels. Mangel ist *Negation*. Es ist also eine *Negation* da, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *limitirenden* Urtheils gilt: *Beschränkung*, oder *Limitation*.

Erläuterung: Ich fälle z. B. das *limitirende Urtheil*: Die Rosen sind nicht Thiere. Dazu bedürfte ich einer Beschränkung dessen, was Realität im Objekte ist; ich sage: die Rosen sind allerdings Rosen, sie vegetiren, sie sind Pflanzen, aber sie empfinden nicht, sie sind also nicht Thiere. Ich beschränke mithin den Begriff Rose. Beschränkung heißt *Limitation*. Also ist eine *Limitation* da, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *kategorischen* Urtheils gilt: *Substanz*, *Accidenz*.

Erläuterung: Ich fälle z. B. das *kategorische Urtheil*: Kant ist ein tiefdenkender Philosoph. Dazu ist nothwendig, daß ich ein *Bestehendes* habe, dem ich Bestimmungen beylege, wie hier *Kant* ist, und etwas, was dem Bestehenden als Bestimmung beygelegt wird, wie hier das *Tiefdenken*. Das Bestehende heißt *Substanz*, das, was ihm beygelegt wird, *Accidenz*. Also ist *Substanz* da, worauf ich im kategorischen Urtheile das Prädikat (*Accidenz*) desselben beziehe. *Accidenz* nennet man auch *Inhärenz*, *Merkmal*.

Als *Form* eines *hypothetischen* Urtheils gilt: *Ursache* und *Wirkung*.

Erläuterung: Ich fälle z. B. das *hypothetische Urtheil*: Wenn der Frühling kommt, so

schlagen die Blätter der Bäume aus; so werden dazu Gegenstände erfordert, die irgend ein Grund von Erscheinungen sind; also *Ursache* und *Wirkung*.

Als *Form* eines *disjunktiven* Urtheils gilt: *Gemeinschaft*, *Gegenseitige Bestimmung*.

Erläuterung: Ich fälle z. B. das *disjunktive Urtheil*: Die Blätter fallen *früh* oder *spät* wieder vom Baume. Dazu ist erforderlich, daß ich einen Begriff habe, daß sich Dinge wechselseitig bestimmen, also Begriffe von *Gemeinschaft*, *gegenseitiger Bestimmung*.

Als *Form* eines *problematischen* Urtheils gilt: *Möglichkeit*.

Erläuterung: Ich fälle z. B. das *problematische Urtheil*: Morgen wird es wohl regnen. Könnte ich dieses Urtheil fällen, wenn nicht *Möglichkeit* da wäre? Allerdings nicht. Also ist hier *Möglichkeit*, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *assertorischen* Urtheils gilt: *Wirklichkeit*.

Erläuterung: Ich fälle z. B. das *assertorische Urtheil*: In dieser Dose da befindet sich Taback. Ich könnte dieses Urtheil nicht fällen, wenn ich den Begriff von *Wirklichkeit* (*Existenz*) nicht hätte, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Als *Form* eines *apodiktischen* Urtheils gilt: *Nothwendigkeit*.

Erläuterung: Ich fälle z. B. das *apodiktische Urtheil*: Diese Dose muß im Raume seyn. Um dieses Urtheil zu fällen, muß ich den Begriff *Nothwendigkeit* haben, worauf ich das Prädikat meines Urtheils beziehe.

Es giebt mithin viererley Verstandesformen, deren jede drey andere unter sich hat, nämlich:

- 1) Form der Urtheile nach der *Quantität*.
- 2) — — — — — *Qualität*.
- 3) — — — — — *Relation*.
- 4) — — — — — *Modalität*.

Der Verstand formt Urtheile nach der *Quantität*:

Einzelne.

Befondere.

Allgemeine.

Nach der *Qualität*:

Bejahende.

Verneinende.

Limitirende.

Nach der *Relation*:

Kategorische.

Hypothetische.

Disjunktive.

Nach der *Modalität*:

Problematische.

Affertorische.

Apodiktisch.

Durch diese zwölf Formen der Urtheile sind eben so viele Formen der Begriffe bestimmt; nämlich nach der *Quantität*:

Einheit.

Vielheit.

Allheit.

Nach der *Qualität*:

Realität.

Negation.

Limitation.

Nach der *Relation*:

Substanzialität.

Causalität.

Gemeinschaft.

Nach der *Modalität*:

Möglichkeit.

Wirklichkeit.

Nothwendigkeit.

Da nun aufser den aufgezählten Urtheilsformen, und der in jeder enthaltenen drey andern, keine mehr auffindbar ist, so sind sie die *nothwendigen*, folglich auch die *absolut allgemeinen Prädikate* der Dinge, d. h. Eines von jeder Klasse muß

jedem Gegenstande, einem jeden vorgestellten Etwas, jeder Materie des Denkens, *nothwendig* zukommen. Jedes Ding, das gedacht wird, wird immer durch einen Begriff der angeführten vier Klassen gedacht, unter *Eine* als die nothwendige Form desselben subsumirt, nämlich:

I. Entweder ist der Gegenstand nur *Einer* (ein Etwas) oder es sind deren *mehrere*, oder es sind *alle insgesamt*. Z. B. Es ist *Ein* Gott. *Mehrere* Menschen sind gelehrt. *Alle* Menschen sind sterblich. — *Einheit*. — *Vielheit*. — *Allheit*.

II. Entweder wird der Gegenstand gedacht, durch eine *Realität*, z. B. der Zucker ist süß, oder durch eine *Negation*, z. B. Cajus ist nicht geschickt; oder durch *Limitation*, z. B. Sokrates war weise, aber nicht unfehlbar.

III. Entweder ist der Gegenstand nach angestellter Vergleichung, Substanz, z. B. Seele, Geist, Gott, oder *Accidenz*, z. B. Einfachheit, Unsterblichkeit, Unendlichkeit, *Ursache*, oder *Wirkung*, oder in *Gemeinschaft*.

IV. Entweder denken wir den Gegenstand in Beziehung auf unser *Ich*, als *möglich* (unmöglich) oder als *wirklich* existirend, (nicht wirklich) oder als *nothwendig* (zufällig).

§. 17.

Kategorien,

Unter *Kategorie* verstehen wir einen Urbegriff, der gewisse andere Begriffe in eine ihnen angemessene Einheit verknüpft, *Urform* ist.

Wir haben (gemäß §. 16.) vier Klassen allgemeiner Begriffe, nämlich:

Erste Klasse, welche die Begriffe: *Einheit*, *Vielheit*, *Allheit*;

Zweyte Klasse, welche die Begriffe: *Realität*, *Negation*, *Limitation*;

Dritte Klasse, welche die Begriffe: Substantialität, Causalität, Gemeinschaft;

Vierte Klasse, welche die Begriffe: Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, enthält.

Können wir nun für jede Klasse dieser Begriffe einen *Urbegriff, Kategorie*, aufstellen? Wir können es, und zwar

für die *erste Klasse* die *Kategorie Quantität*.

— *zweyte Klasse* — — *Qualität*.

— *dritte Klasse* — — *Relation*.

— *vierte Klasse* — — *Modalität*.

Anmerkung: Das griechische Wort *Kategorie* bedeutet eigentlich eine Auslage oder Anklage, und hat seinen Ursprung, wie viele dafür halten, vom *κατος*, andere leiten es von *κατηγορεω*, ich klage, ab; *Aristoteles* brauchte es zuerst in der Philosophie, und verstand darunter eine Art Register aller Beschaffenheiten der Dinge, so fern es Substanzen, oder Accidenzen sind, welche *Boethius* lateinisch *Prædicamenta* nannte. Die Aristotelischen Kategorien oder Prädikamente waren: Substantia, Qualitas, Quantitas, Relatio, Actio, Passio, Quando, ubi, situs, Habitus, dann 5 Postprädikamente: Oppositum, prius, simul, Motus, habere. Da das Ganze theils aus Sinnesformen, theils aus Denkformen zusammengesetzt, und also blofs Rhapsodie ist, sich auch dergleichen Formen noch mehrere willkührlich hinzufügen lassen; so sind diese aristotelischen Kategorien freylich von keinem Werthe und Gebrauche, aber doch immer Beweise, das *Aristoteles* schon zu seiner Zeit sehr nahe dem Punkte war, auf welchem unsere heutigen Philosophen stehen.

§. 18.

Prädikabilien.

Die *scholastische Philosophie* nannte diejenigen Prädikate *Prädikabilien*, welche von den Kategorien: *Quantität, Qualität, Relation* und *Modalität* abstammen, und darauf zurückgeführt werden müssen. Wir behalten den Nahmen bey, und zählen sie in folgenden §§. auf, so wie wir auch zugleich die Gesetze auffuchen, nach denen die *Kategorien* auf die Objekte zu beziehen sind, welche Gesetze wir dann als gemeine Grundsätze vom Erkennen des Sinnlichen als Naturgesetze ansehen müssen.

§. 19.

Prädikate und Grundsätze der Quantität.

A.

Begriff der Quantität.

Quantität oder *Größe* ist die Vorstellung von Einheit, oder Mehrheit, oder Allheit, oder die Bestimmung eines Dinges dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, oder gedacht werden kann.

B.

Das Quantum als Ganzes.

Quantum, Ganzes, ist die Vielheit des Gleichartigen, das zusammen *Eines* ausmacht; oder das Bewusstseyn des mannichfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, so fern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird. So ist z. B. die *Größe des Gartens* das Bewusstseyn des mannichfaltigen Gleichartigen in der Anschauung desselben, abstrahirt von der Verschiedenheit seiner Theile, an die ich nicht denke, wenn ich von seiner Größe rede. Das mannich-

faltige Gleichartige, welches das Ganze ausmacht, giebt die Vorstellung von seinen *Theilen*. So sind z. B. 60 Kreuzer die Theile des Ganzen, das ein Gulden heisst; sie sind lauter gleichartige Theile, folglich ein mannichfaltiges Gleichartige. Ein Ganzes, über welches kein grösseres Ganze mehr denkbar ist, liefert uns die Idee vom *grösstem Ganzen*; und ein Theil, der keinen kleineren mehr unter sich hat, die Idee vom *kleinsten Theile*.

C.

Grundsätze in Hinsicht auf das Quantum.

- I. Das Ganze ist mit den gesammten Theilen *einerley*. Die Gesammtheit der Theile, und das Ganze können daher für einander gesetzt werden, einander substituirt werden; z. B. 60 Kreuzer für einen Gulden, und *Ein* Gulden für 60 Kreuzer.
- II. Ein Ganzes ist allemal grösser, als einer seiner Theile, und ein Theil ist immer kleiner, als das Ganze, dessen Theil er ist.

D.

Eintheilung der Grösse.

Die Grösse ist *extensiv*, oder *intensiv*, oder *negativ*, oder *Grösse der Last*, oder *Grösse der Zahl*.

Extensiv oder *äussere Grösse* ist ein Ganzes, dessen Theile neben einander, oder ausserhalb einander vorgestellt werden.

Diese Vorstellung eines extensiven Ganzen wird nur durch allmähliche Wahrnehmung seiner Theile möglich; denn da ein Ganzes allen Theilen zusammengenommen gleichen muss; so können wir uns ein ausgedehntes Quantum nur unter der Bedingung einer successiven Wahrnehmung (Apprehension) der Theile, als ein Ganzes vorstellen, und da ist dann die Vorstellung eines

extensiven Ganzen nur möglich, durch allmähliche Wahrnehmung seiner Theile.

Intensiv oder *innere Grösse* ist das *Ganze*, welches ohne allmähliche Wahrnehmung seiner Theile vorgestellt wird; als Einheit apprehendirt wird. Z. B. an einer Linie stellen wir uns ein extensives Quantum, eine Vielheit vor; das Licht auf diesem Papiere hingegen apprehendire ich als Einheit, und habe die Vorstellung der intensiven Grösse, die man auch *Virtualgrösse* nennet.

Alle Objekte, die wir uns als Ganzes, nur durch allmähliche Wahrnehmung der Theile vorstellen können, haben eine *extensive Grösse*.

Alle Objekte, die wir uns als Ganzes ohne allmähliche Wahrnehmung der Theile vorstellen: und in denen wir nur durch eine *Vielheit* erkennen, dass ein Zu- und Abnehmen in der Vorstellung derselben Statt habe, haben eine *intensiv* Grösse.

Das Licht auf diesem Papiere — um bey dem obigen Beispiele zu bleiben, — apprehendire ich als Einheit, nicht als Vielheit; die Vielheit in demselben stelle ich mir nur dadurch vor, dass ich es nach und nach durch Entfernung der Lichtflamme abnehmen lasse, bis es gar nicht mehr davon erleuchtet wird. Dadurch bekomme ich eine Anzahl Apprehensionen, in denen allen die Empfindung des Lichts als Einheiten apprehendirt, aber in der Vergleichung verschieden befunden werden.

Alle Objekte, die *extensiv* gross sind, lassen sich auch als Einheiten apprehendiren, indem wir von aller Verschiedenheit ihrer Theile, von der Vielheit abstrahiren. Hierin aber bestehet die *intensiv* Grösse. Also haben auch alle Objekte, d. i. *extensive* Grössen, *intensiv* Grösse; d. i. einen *Grad*.

Negative Grösse. Eine Grösse ist in Ansehung einer andern negativ, in so fern sie mit ihr

nicht anders, als durch die Entgegensetzung kann zusammengenommen werden, nämlich so, daß eine in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebt. Also Gröfsen, vor denen — steht, sind negative Gröfsen zu nennen, wobey man aber doch nicht aus der Acht lassen muß, daß diese Benennung nicht eine besondere Art Dinge ihrer inneren Beschaffenheit nach, sondern ihr Gegenverhältniß anzeige, mit gewissen andern Dingen, die man durch + bezeichnet, in einer Entgegensetzung zusammengenommen zu werden. — Dieser Begriff ist in der *Mathematik* von der äußersten Erheblichkeit.

Gröfse der Last (Quantitas molis) ist die Menge der Theile eines extensiven Ganzen zusammengenommen.

Gröfse der Zahl (Quantitas discreta) auch *numerische Gröfse*, sind die Theile eines Ganzen als Einheiten, oder auch Quanta als Einheiten betrachtet.

Gegenstände von einerley *Gröfse*, heißen *gleich* (objecta aequalia).

Gegenstände von verschiedener *Gröfse*, heißen *ungleich* (inaequalia).

Je nachdem man nun die *Gröfse* in diesem oder jenem Verstande nimmt, so können auch die Dinge gleich, und auch ungleich seyn zu einer, und derselben Zeit. So sind, z. B. der *äußern* Gröfse nach zwey Körper gleiche Dinge, *ungleich* können sie der *innern* Gröfse nach seyn, und so auch umgekehrt. Dinge können einander *äußerlich* und *innerlich* gleich seyn, und sich dennoch der *Gröfse der Last* nach, oder *numerisch* von einander unterscheiden. Ob es aber gleiche Dinge nach allen Momenten der Gröfse giebt? ist eine Frage, die wir an ihrem Orte insbesondere untersuchen werden.

E.

Maafs der Gröfsen.

Wir messen die Gröfsen, das heist: wir bestimmen sie durch Einheiten. *Maafs*, *Maafsstab* (mensura) ist demnach nichts anders, als die eine Gröfse bestimmende Einheit, *Zahl* (numerus) ist die Menge von den Einheiten, durch welche eine Gröfse bestimmt wird. *Messen* heist daher, eine unbekante Gröfse durch eine bekannte, nämlich durch bekannte Einheiten, z. B. Ruthen, Ellen, Schuhe, Zentner, Pfund, bestimmen.

F.

Was im Raume, und in der Zeit existirt, ist messbar.

Was wir im *Raume* (Spatium) setzen, stellen wir uns als eine *Gröfse* vor, die Theile *aufserhalb*, und *neben einander* hat; z. B. ein Haus, ein Stein u. dgl.

Was wir in der *Zeit* (tempus) setzen, erscheint in unserer Vorstellung als eine Gröfse, deren Theile *nach einander* folgen; z. B. die Verschwörung des Catilina.

Was im *Raume* existirt, sagten wir, habe Theile, die neben einander liegen. Bey Theilen aber, die neben einander liegen, lasset sich *Länge*, *Breite* und *Tiefe* denken. Also ist alles im *Raume* Existirende messbar, hat eine *dreyfache Ausmessung*, nämlich nach der *Länge*, *Breite* und *Tiefe*.

Was hingegen in der *Zeit* existirt, läst nur *Eine* Messung zu, nämlich in die *Länge*; denn da werden Theile gedacht, die nach einander folgen.

G.

Vom vollen und leeren Raume; von voller und leerer Zeit.

Raum und *Zeit* werden erfüllt genannt, so

fern im *Raume* und in der *Zeit* Dinge wirklich gesetzt sind. Im entgegengesetzten Falle nennet man *Raum* und *Zeit* leere, (*spatium, tempus vacuum*).

Im *Raume* und in der *Zeit* wirklich gesetzt seyn, heisst im *Raume* und in der *Zeit* wirken. Die *Materie* erfüllet also *Raum* und *Zeit* durch ein Wirken in denselben.

H.

M a t e r i e.

Materie überhaupt ist der empirische Stoff aller Körper, d. h. derjenigen Dinge, die eine bestimmte Gestalt, Grösse, Ausdehnung haben, und also einen *Raum* einnehmen; — mithin ein *Bewegliches*, das im *Raume* erscheint.

Auf den Begriff der *Bewegung* müssen demnach alle a priori erkennbaren Bestimmungen der *Materie* zurückgeführt werden.

I.

Bewegung. — Ruhe.

Wir betrachten die *Bewegung* nach den Kategorien *Quantität*, *Qualität*, *Relation*, und *Modalität*.

Bewegung nach der *Quantität* betrachtet, wird bloß als *Bewegung*, als ein reines *Quantum*, ohne Rücksicht auf etwas *Bewegliches* genommen. Die Lehre von derselben in dieser Hinsicht heisst *Phronomie*.

Der *Qualität* nach siehet man die *Bewegung* als *Eigenschaft* der *Materie* an, und beziehet sie also auf die *Materie* als etwas *Bewegendes*. Die Lehre davon heisst *Dynamik*.

Der *Relation* nach betrachtet man die *Bewegung* als *Kraft* der *Materie* in *Beziehung* auf andere *Materie*, und die Lehre hievon heisst *Mechanik*.

Der *Modalität* nach erwäget man die *Bewe-*

gung als *Erscheinung* der äusseren Sinne in *Beziehung* auf den *Zuschauer*. Die Lehre von derselben heisst *Phänomenologie*.

Wir untersuchen mithin 1) die Grösse der *Bewegung* als *Bewegung*, d. h. als reines *Quantum* betrachtet (*Phronomie*); 2) den Grund der *Bewegung* als *Eigenschaft* der *Materie* (*Dynamik*); 3) das *Verhältniß* eines Körpers in *Bewegung* zu einem andern (*Mechanik*); und endlich 4) das *Verhältniß* desselben zum erkennenden *Subjekte* (*Phänomenologie*).

Das *Bewegliche*, das einen *Raum* einnimmt, heisst in *phronomischer* Hinsicht *Materie*. Dieser *Raum* ist nun entweder selbst *beweglich*, oder *unbeweglich*. Ist er das letztere; so ist es ein *Raum*, in welchem zuletzt alle *Bewegung* gedacht werden muß, und heisset der *absolute, reine, formelle, metaphysische Raum*. Ist er aber selbst *beweglich*; so nennet man ihn den *materiellen, relativen, empirischen, physischen Raum*. Dieser nun muß sich wieder in einem andern *Raume* befinden, und damit seine *Bewegung* in demselben wahrnehmbar sey, muß auch dieser wieder *materiell* seyn, und in so fern auch *beweglich*. Da aber bey *Annehmung* unendlich vieler *Räume* die *Vernunft* keinen *fixen Punkt* hätte, sondern ins *Unendliche* sich verlöre, so müssen wir uns zuletzt einen *Raum* denken, der nicht mehr *beweglich*, nicht *materiell*, also nicht *wahrnehmbar*, und daher auch kein *Gegenstand* der *Erfahrung* ist: und dieses ist der *absolute, reine Raum*, von welchem §. 12. bereits die Rede war. Da nun, wie dort erwiesen worden, dieser *Raum* nichts *Reelles*, sondern bloß ein *Werk* der *Abstraktion* ist, so folget:

Dass alle *Bewegung* als *Gegenstand* der *Erfahrung* relativ ist, dass es keine *absolute Bewegung* giebt.

Denn gäbe es eine *absolute Bewegung*, so müßte

es eine Bewegung seyn, die sich in Beziehung auf einen immateriellen Raum wahrnehmen liefse. Nun aber kann ich keine Bewegung als Veränderung des Orts wahrnehmen, wo keine verschiedenen Orte wahrnehmbar sind. Im nicht materiellen Raume sind keine verschiedenen Orte wahrnehmbar; weil dieser Raum an sich nichts ist, sondern bloß als Form der äußern Anschauung idealisches Daseyn hat. Eine Bewegung aber, die nicht wahrnehmbar ist, ist keine Bewegung. Es giebt also keine *absolute, reine* Bewegung, sondern jede ist relativ, jede bezieht sich auf einen relativen Raum.

Gewöhnlich erklärt man die Bewegung als eine *Veränderung des Orts*. Allein ist denn jede Bewegung Ortsveränderung? — Wenn sich eine Kugel um ihre Axe bewegt, verändert sie in so fern nicht ihren Ort gegen den äußeren Raum, wohl aber ihre Verhältnisse zu diesem Raume.

Des *Aristoteles* Erklärung von der Bewegung ist sehr zirkelhaft; er sagt: Bewegung ist der Akt des Beweglichen, als Beweglichen.

Eben so fehlerhaft ist die des *Epikurs*: Bewegung sey der Uebergang von einem Orte zum andern. Die Erde bewege sich um ihre Axe, und gehe doch nicht von einem Orte zum andern über.

Die *kritische Philosophie* setzt an die Stelle dieser fehlerhaften Definitionen folgenden auf jede Bewegung anwendbaren Begriff:

Bewegung ist die Veränderung der äußeren Verhältnisse zu einem gegebenen empirischen Raume.

Wir theilen die Bewegung in die *drehende*, und *fortschreitende* ein.

Drehende Bewegung (motus rotatorius) heißt jene, wobey der Ort des Beweglichen nicht verändert wird. Zum Beyspiel dienet uns das um seine Axe sich bewegendes Rad.

Fortschreitende Bewegung (motus progressivus) ist jene Bewegung, bey welcher der Ort des Beweglichen verändert wird. Z. B. ich gehe von einer Stelle zur andern, oder die laufende Kugel auf dem Billard.

Die *fortschreitende Bewegung* wird wieder untergetheilt, in die *in sich zurückkehrende*, und *nicht zurückkehrende Bewegung*.

Zur erstern gehören:

- a) die *Kreisbewegung* (motus circularis);
- b) die *schwingende Bewegung* (motus oscillatorius); und
- c) die *bebende Bewegung* (motus tremulus).

Die *Kreisbewegung* ist eine fortschreitende in sich wieder in einerley Richtung zurückkehrende Bewegung; z. B. wenn ich einen Kreis mit einem Zirkel beschreibe.

Die *schwingende Bewegung* ist eine fortschreitende wechselsweis in entgegengesetzter Richtung in sich wieder zurückkehrende Bewegung; z. B. die Pendulen.

Die *bebende Bewegung* ist zwar eine fortschreitende, jedoch nicht den Ort im Ganzen, sondern nur recipirend verändernde Bewegung; z. B. die Zitterungen einer geschlagenen Glocke, durch Schall bewegte Luft.

Alle diese Bewegungen sind auf einen gegebenen Raum eingeschränkt.

Zu den *in sich nicht zurückkehrenden fortschreitenden Bewegungen* gehören alle, die den Raum erweitern, und diese sind entweder *geradelinigte*, d. i. den Raum in einerley Richtung erweiternde Bewegungen, oder es sind *krummelinigte*; d. i. den Raum in kontinuierlicher Abänderung der Richtung erweiternde Bewegungen.

Der *Bewegung* ist *Ruhe* entgegengesetzt. Es fragt sich also: Was ist *Ruhe*? Wir erklären sie als *die beharrliche Gegenwart einer Materie in demselben Orte*.

Die Gegenwart einer Materie an einem Orte ist *fließend*, wenn die Materie daselbst einen Augenblick ist; z. B. fließendes Wasser, der Fall des Blitzes, die fortrollende Kugel; sie ist *beharrlich*, wenn die Materie, oder das Bewegliche an demselben Orte eine Zeitlang *dauert*; und diese Gegenwart heißt nur allein *Ruhe*.

Die gewöhnliche Erklärung der Ruhe, sie sey *Mangel der Bewegung*, ist bloß negativ; sie belehret nicht, und auch unrichtig, wie wir sogleich sehen werden, denn:

Alle Ruhe ist relativ, es giebt keine absolute.

Alle Ruhe beziehet sich nämlich auf einen materiellen Raum; denn ein Körper in einem absoluten Raume hat keinen Ort. Ich kann also von ihm nicht sagen, daß er ruhe, und auch nicht sagen, daß er sich fortbewege. Ein Körper kann daher in Beziehung auf einen Raum in *Ruhe*, in Beziehung auf einen andern, in dem er sich bewegt, in Bewegung seyn. Der Herr v. Wansl in der fortrollenden Kutsche ist in Beziehung auf den Kutschenraum in Ruhe, aber zugleich auch in Bewegung, wenn man auf den Raum hinsieht, in dem sich die Kutsche sammt ihm bewegt. Es giebt also keine absolute Ruhe, so wenig es eine absolute Bewegung giebt; sondern es sind beyde relativ. Daher man auch die Ruhe nicht als Mangel der Bewegung definiren kann.

Bisher untersucht wir die Bewegung phoronomisch, d. i. als reines Quantum. Nun wollen wir sie *dynamisch*, d. i. als Eigenschaft der Materie betrachten; und das können wir nicht anders, als wir lassen die Materie als etwas Bewegliches, in so fern es einen Raum erfüllet, den Gegenstand unserer Betrachtung seyn.

Eine Materie *nimmt* einen Raum ein, in so fern sie in allen Punkten desselben gegenwärtig ist; und sie *erfüllet* ihn, in so fern sie in demselben *wirkt*.

Die Materie *wirkt* im Raume, oder *erfüllet* ihn, wenn sie allem Beweglichen widersteht, das durch seine Bewegungen in ihren Raum einzudringen sucht. — Das *Erfüllen des Raumes* kann daher nur negativ gegeben werden; es heißt: Allem Beweglichen, das in den Raum, wo eine Materie existirt, einzudringen sucht, *widerstehen*. Da nun jeder Widerstand nicht anders möglich ist, als durch *Wirksamkeit*; so muß die widerstehende Materie eine wirkende Kraft haben. *Leibnitz* irret mithin, wenn er die antitypia, den Widerstand eines Körpers, der nudae materiae beylegt, und etwas bloß Passives seyn läßt.

Hieraus wird der Satz verständlich:

Die Materie erfüllet den Raum nicht durch bloße Existenz in demselben, sondern durch eine besondere bewegende Kraft.

Denn die Materie erfüllet den Raum durch ihr Wirken in demselben. Im Raume wirken, heißt: jeder andern in diesen Raum eindringen wollenden Materie widerstehen. Widerstehen läßt sich aber ohne Bewegung nicht denken. Jede Bewegung muß eine Ursache haben. Die Ursache einer Bewegung heißt *bewegende Kraft*. Also erfüllet die Materie den Raum nicht durch bloße Existenz, sondern durch bewegende Kraft. — Nimmt man an, eine Materie erfülle den Raum durch bloße Existenz, so wird dadurch nichts erklärt, weil Existenz ein Begriff ist, der nichts im Dinge, sondern das Ding selbst in Beziehung auf das Erkenntnißvermögen setzt.

Die bewegende Kraft wirkt durch Bewegung. Jede Bewegung hat eine Richtung. Drückt ein physischer Punkt dem andern die Bewegung ein; so kann diese nur als in gerader Linie ertheilt angesehen werden. In gerader Linie sind nur zweyerley Richtungen, also nur einerley Bewegung möglich; die eine, wodurch sich die zwey

Punkte von einander *entfernen*; die andere, wodurch sie sich einander *nähern*.

Der *Widerstand*, wodurch eine Materie in *Ruhe* gesetzt wird, und einen Raum erfüllet, kann also als zweyfach betrachtet werden; als Widerstand gegen die *Annäherung* einer andern Materie, und als Widerstand gegen die *Entfernung* einer andern Materie.

Die Kraft, wodurch die Materie den ersten Widerstand leisten kann, heisst *Zurückstosungskraft*, *treibende Kraft*, die andere: *Anziehungskraft*, *ziehende Kraft*.

Wir erklären demnach die *Anziehungskraft*, *vis attractiva*, *attractionis*; als jene bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung einer andern Materie zu ihr seyn kann, oder dadurch sie der Entfernung einer andern Materie von ihr widersteht; und die *Zurückstosungskraft*, *vis repulsiva*, als diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie Ursache seyn kann, eine andere Materie von sich zu entfernen, oder wodurch sie der Annäherung einer andern Materie zu ihr widersteht.

Wir haben gesagt: das die Materie den Raum durch ihre *bewegende Kraft* erfülle. Da nun diese bewegende Kraft doppelt, nämlich als *Anziehungs-* und *Zurückstosungskraft* wirken kann; so entstehet die besondere Frage: Erfüllet die Materie den Raum durch Anziehung, oder Zurückstossung? Wir antworten: *Die Materie als etwas Reales im Raume erfüllet denselben durch die Zurückstosungskraft aller ihrer Theile, oder, was dasselbe heisst, durch expansive Kraft, Ausdehnungskraft*. Hier der Beweis:

Die Materie erfüllet den Raum durch bewegende Kraft. Jeder Raum ist ausgedehnt. Also ist die bewegende Kraft, wodurch die Materie den Raum erfüllet, eine expansive, oder zurückstossende Kraft. Ein Raum aber, der von der

Materie erfüllet, und nicht bloß eingeschlossen ist, muß es durch alle ihre Theile, in allen seinen unterscheidbaren Theilen seyn. Die Materie erfüllet also den Raum durch die zurückstossenden Kräfte aller ihrer Theile.

Die *Ausdehnungskraft* der Materie heisst auch *Elasticität*. Alle Materie ist also ursprünglich elastisch. Diese ursprüngliche *Elasticität*, die von keiner andern Eigenschaft der Materie abgeleitet ist, muß unterschieden werden von der *abgeleiteten* Eigenschaft gleiches Nahmens, vermöge welcher sich Körper bestreben, ihre von einer äußern Kraft veränderte Gestalt und Gröſſe wieder bey Nachlassung des Eindrucks anzunehmen.

Die ausdehnende Kraft der Materie hat ihren bestimmten Grad; d. i. die Materie kann sich nicht ins Unendliche ausdehnen; denn sollte sie dies können, so müſte eine höhere Kraft über sie etwas Unmögliches seyn, und sie selbst wäre eine unendliche Kraft. Nun aber läſſet sich über eine jede Kraft der Materie auch eine gröſſere denken; so wie sich unter eine jede Kraft noch eine geringere denken läſt; also ist eine unendliche Kraft in der Materie ein Unding. Also kann sich auch die ausdehnende Kraft in der Materie nicht ins Unendliche ausdehnen, und hat folglich ihren bestimmten Grad.

Zweytens: Eine ausdehnende unendliche Kraft in der Materie würde in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum zurücklegen, welches aber unmöglich ist; denn dieser Raum wäre durchlaufen, mithin vollendet, folglich eben darum nicht unendlich.

Indessen kann aber doch die ausdehnende Kraft der Materie *ins Unendliche zusammenge-drückt werden*; d. h. der Raum jeder Materie kann durch eine andere ins Unendliche vermindert werden; denn über eine jede ausdehnende

Kraft kann in einer andern Materie eine grössere gedacht werden, die für jene eine zusammendrückende ist.

Wenn nun gleich die Materie ins Unendliche zusammengedrückt werden kann, *so kann sie doch niemals, wie gross auch die drückende Kraft sey, durchdrungen werden*; denn eine Materie durchdringt die andere, wenn sie durch Zusammendrückung ihren Raum aufhebt. Sollte also eine Materie von einer zusammendrückenden Kraft durchdrungen werden, so dürfte sie keinen Raum mehr erfüllen, und müßte also von ihr zernichtet werden. Zernichtung der Materie setzt aber eine *unendlich* zusammendrückende Kraft voraus. Nun aber kann man keine zusammendrückende Kraft als unendlich denken, weil der Raum jeder Materie ins Unendliche vermindert, aber niemals völlig aufgehoben werden kann. Also kann auch keine Materie von einer andern durchdrungen werden.

Es giebt demnach keine *absolute Undurchdringlichkeit*, sondern jede ist relativ. Sie wächst nach der Grösse des Widerstandes, und diese nach den Graden der Zusammendrückung.

Da in der *Zurückstossungskraft* weder in einer Materie, noch in der andern ihr *entgegen* wirkenden *allein* der Grund liegt, daß die Materie den Raum erfüllt enthält; so muß eine ihr in entgegengesetzter Richtung wirkende Kraft, nämlich eine *Anziehungskraft* angenommen werden. Nun kann aber nicht die *Anziehungskraft* von der *Ausdehnungs-* oder *Zurückstossungskraft*, der sie *entgegengesetzt* ist, abgeleitet werden; also ist sie eine zweyte wesentliche Bedingung zur Möglichkeit der Materie, mithin eine Grundkraft.

Die *Anziehungskraft* macht es möglich, daß die *Zurückstossungskraft* sich äussern kann; denn sie enthält den Grund vor der Möglichkeit der physischen Berührung, die bey der Aeusserung

der Zurückstossungskraft Statt findet. Sie muß also der Berührung vorgehen.

Die Wirkung der allgemeinen Anziehung aller Materie in allen Entfernungen, heisst die *Gravitation*, und das Bestreben nach dem Uebergewichte der grössern Gravitation sich zu bewegen, — die *Schwere*.

Der Grad, in welchem eine Materie den Raum erfüllt, ist für uns nicht gleichgültig. —

Ein Körper ist Materie zwischen *bestimmten Grenzen*. Der Raum zwischen diesen Grenzen heisst der *Rauminhalt*, und der Grad der Erfüllung dieses Raumes, d. h. der Grad des Wirkens der Materie in demselben, — *Dichtigkeit*, die nie *absolut*, sondern immer *relativ* ist, welches wir also erweisen:

Dichtigkeit ist der Grad der Erfüllung des Raumes, der durch die Wechselwirkung der Zurückstossungs- und Anziehungskraft bestimmt wird. Die Materie nämlich, die in einem Raume wirkt, zieht andere Materie an sich, und um sich in dem Raume zu behaupten, d. i. um ihn zu erfüllen, muß sie wieder diese andere Materie abstossen, und zwar, wie jede Kraft, in einem bestimmten Grade. Da nun dieser Grad der Erfüllung des Raumes *Dichtigkeit* heisst, so wird nothwendig dieselbe von den genannten beyden antagonistisch wirkenden Kräften bestimmt. Was aber bestimmt wird, ist nichts *Absolutes*, sondern etwas *Relatives*. Also ist die *Dichtigkeit* immer nur etwas *Relatives*.

Die Bewegung eines Theils der Materie, wodurch er *aufhört* ein Theil eines Ganzen zu seyn, heisst *Trennung*, und die Trennung der Theile der Materie von einander, die *physische Theilung*.

Da der *Raum* nichts anders ausdrückt, als die nothwendige Bedingung der äussern Verhältnisse existirender Dinge, also nichts *Reales*, da-

da er also blofs die formale Bedingung des äufsern Realen ist; so ist er wohl *mathematisch*, aber nicht *physisch* theilbar, d. h. er kann in Theile unterschieden, aber nicht getrennt werden; d. h. die Theile desselben können nicht von einander bewegt werden.

Ganz anders verhält sich mit der Materie als etwas *Realem*, die in Theile getrennt werden kann, deren jeder wiederum Materie ist.

Aber gehet diese physische Theilbarkeit der Materie wohl ins Unendliche?

Keineswegs, sagen Einige, und führen folgende Gründe an:

- 1) Alle materielle Zusammensetzung enthält eine Relation in sich, und ist Resultat; sie weist zuletzt auf etwas *Absolutes* hin, welches im Verhältnisse steht, und kohärrt. Dieses Absolute aber kann nichts anders seyn, als einfache mit Anziehungs- und Abstoßungskraft begabte Uranfänge.
- 2) Bestünde die materielle Zusammensetzung nicht aus solchen Uranfängen, so wäre sie ins Unendliche *theilbar*; der aber Theilbarkeit der Materie ins Unendliche annimmt, der nimmt entweder an, daß die materielle Zusammensetzung *unendlich viele*, oder *gar keine absoluten* Theile enthalte. Beydes ist ungereimt. Denn materielle Zusammensetzung ohne absolute Theile, ist eben so viel, als eine rationale Zahl ohne Einheiten, eine Relation ohne etwas Absolutes, eine Wirkung ohne Ursache. Bestünde aber die materielle Zusammensetzung aus unendlich absoluten Theilen, so würde aller Unterschied der Gröfse aufgehoben werden; denn es wäre jeder Theil des Körpers so groß, als der ganze Körper.
- 3) Bey materiellen Zusammensetzungen ist das Ganze mit seinen Eigenschaften und Kräften

in den Theilen des Zusammengesetzten gegründet. Bestünden nun die materiellen Zusammensetzungen nicht aus absoluten, mit Kräften versehenen Bestandtheilen, so würden die Eigenschaften und Kräfte keinen letzten Grund haben; weil aufer diesen Bestandtheilen alles Zusammensetzung ist, und das Zusammengesetzte unmöglich bey den Eigenschaften und Kräften der letzte Grund seyn kann. — Man muß also annehmen, daß die Materie ursprünglich aus einfachen, also untheilbaren, keinen Raum einnehmenden, keine Gröfse, keine Figur, keine Ausdehnung habenden Substanzen, *Monaden*, bestehe, die blofs als Kräfte zu betrachten kommen. (s. L. M.)

Es mangelt nicht an Einwürfen, die man dieser Lehre entgegensetzt. Man sagt:

Wenn diese einfachen Substanzen keine Ausdehnung, keine Figur, keine Gröfse u. s. w. haben, so sind sie ja nichts, sind blofs mathematische Punkte.

Dieser Schluss ist sichtbarlich übereilt. Es folget nur, daß wir sie nicht kennen, daß sie Subjekte sind, denen Kräfte zukommen, übrigens aber uns unbekannte Subjekte.

Man sagt ferner: Wie soll aus Dingen, die keine Gröfse und Ausdehnung haben, ein Ding werden, so Gröfse und Ausdehnung hat?

Frage gegen Frage: Wie wird aus einzelnen Körnern ein Haufe? Wie aus einzelnen Soldaten eine Armee? Wie aus einzelnen Buchstaben ein Heldengedicht, welches Charaktere, Handlung, Interesse und hundert Eigenschaften hat, die seinen Elementen einzeln nicht zukommen?

Man fährt fort: Wie können die Monaden, wenn sie keine Theile, Gröfse, Figur, folglich keine Seiten haben, einander berühren, da-

mit die zusammengesetzten Dinge daraus werden, deren Theile zusammenhängen?

Das wissen wir freylich nicht! Aber müssen sie denn einander berühren? Könnte denn nicht eine anziehende, oder eine andere uns unennbare Kraft dieß Phänomen bewirken?

Die Vertheidiger der Theilbarkeit der Materie ins Unendliche stützen sich auf folgenden Grund:

Die Materie ist relativ undurchdringlich durch ihre Ausdehnungskraft. Diese ist die Folge der zurückstossenden oder repulsiven Kräfte in jedem Punkte des Raumes, den sie erfüllt. Nun ist der Raum ins Unendliche mathematisch theilbar. Also ist auch die Materie, die ihn erfüllet, ins Unendliche physisch theilbar; weil in jedem Punkte des erfüllten Raumes repulsive Kraft ist, die allem übrigen von allen Seiten entgegen wirkt, und der von allen Seiten entgegen gewirkt wird, die also beweglich, also auch trennbar, und physisch theilbar ist.

Dagegen könnte man einwenden:

Eine unendliche Theilbarkeit der Materie setzt unendliche Theile, die gegeben sind, voraus, und da zwischen *gegebenen* Unendlichen kein Unterschied ist, so ist die Anzahl der Theile eines Theils so groß, als des Ganzen.

Die Vertheidiger der unendlichen Theilbarkeit der Materie erschrecken vor diesem Einwurfe nicht; sie antworten:

Die Theile sind nicht *vor* der Theilung gegeben; sondern die Theile werden *durch* die Theilung gegeben; nun gehet die Theilung ins Unendliche; also kann es niemals *unendliche* Theile geben. Die *Voraussetzung* ist nur wahr bey Dingen an sich, wo das Einfache die Bedingung der Zusammensetzung ist.

Wir kommen nun zu der Untersuchung des Verhältnisses bewegender Kräfte zu einander;

nämlich zu der Lehre von der Bewegung in *mechanischer* Hinsicht.

In diesem Betrachte ist Materie das Bewegliche, so fern es als ein solches bewegende Kraft, durch Bewegung hat. Wir nehmen also hier die Materie im wirklichen Zustande der Bewegung, nämlich in der Qualität, wodurch die Materie einer andern Materie Bewegung mittheilen kann.

Eine Materie kann aber der andern Materie nicht anders Bewegung mittheilen, als daß sie auf selbe durch Bewegung wirkt; d. h. sie muß sie treiben, abstossen, oder anziehen. Dieses könnte jedoch nicht geschehen, wenn nicht beyde Materien schon zuvor Zurückstossungs- oder Anziehungskräfte besäßen. Alle *mechanischen* Gesetze sind also auf die *dynamischen* gegründet.

Die mechanischen Gesetze, welche der Metaphysiker entdeckt, sind nachstehende drey:

I. *Die Quantität der Materie bleibt bey allen Veränderungen der Natur im Ganzen unvermehrt, und unverändert.*

Die Quantität der Materie ist die Menge des Beweglichen in einem bestimmtem Raume. Wenn nun diese Menge des Beweglichen vermehrt, oder vermindert werden sollte; so könnte es nicht anders geschehen, als dadurch, daß eine neue Substanz entstehen, oder eine vorhandene vergehen müßte. Nun aber entstehet, und vergehet bey allem Wechsel der Materie keine Substanz; denn die Materie, als der Inbegriff von Substanzen, ist einmal gegeben; es entstehet also keine neue. Es kann aber auch keine vergehen; denn in der Materie ist nichts, was eine solche Vergehung bewirken könnte; Materie bleibt Materie. Also wird auch bey allen Veränderungen der materiellen Natur die Quantität der Materie im *Ganzen* weder vermehrt, noch vermindert; sondern sie bleibt immer dieselbe; d. h. sie dauert immer irgend in der Welt in derselben Quantität

fort, obgleich diese oder jene Materie durch Hinzukunft oder Absonderung der Theile vermehrt, oder vermindert werden kann. — Man nennet dieses Gesetz *das Gesetz der Selbstständigkeit* (lex subsistentiae).

Materie innerhalb bestimmter Grenzen heisst Körper. In einem Körper kann keine andere Veränderung vorgehen, als in Ansehung der *Figur* des Ganzen oder Theile, in Ansehung der *Grösse*, die entweder vermehrt, oder vermindert wird, in Ansehung der *Lage* der Theile mittelst der Versetzung, und in Ansehung des *Orts*, den das Ganze zwischen andern Dingen einnimmt. Alle diese Veränderungen lassen sich unter drey Momente bringen:

- 1) Versetzung der vorhandenen Theile, oder des Ganzen.
- 2) Zuwachs an Theilen.
- 3) Abgang der Theile.

Diese sind die Veränderungen alle, deren ein Körper, also die Materie, fähig ist.

Alle Veränderung der Materie in ihrer Bewegung oder Ruhe, hat eine äussere Ursache; denn alle Veränderung der Materie ist eine *äussere*, durch Bewegung; nun hat aber die Materie, in so fern sie Gegenstand des äussern Sinnes ist, keine inneren Bestimmungsgründe und Bestimmungen; also ist aller Wechsel der Bewegung mit Bewegung oder Ruhe, Bestimmung durch äussere Ursache. Hieraus folget:

- 1) Kein unbeseelter Körper bewegt sich selbst; sondern jeder muss von einer äussern Ursache in Bewegung gesetzt werden.
- 2) Kein in Bewegung gesetzter unbeseelter Körper kann seine Bewegung vernichten, abbrechen, ihr eine andere Richtung, oder Geschwindigkeit geben; sondern es muss alles dieses durch äussere Ursachen bewirkt werden. Wenn nun keine Materie sich selbst verän-

dern kann, so ist jede Materie, als solche *leblos*; d. i. jede Materie ist unvermögend ihrer Substanz nach sich aus einem innern Prinzip zur Veränderung (Bewegung oder Ruhe) zu bestimmen. Daher also das zweyte mechanische Gesetz:

II. *Jede Materie erhält sich ohne äussere Ursache in ihrem Zustande, in Bewegung oder Ruhe, nicht durch Selbstthätigkeit, positives Bestreben, sondern durch Unvermögen der Selbstthätigkeit.*

Wir nennen dieses Gesetz, *das Gesetz der Trägheit* (lex inertiae).

Das *Gesetz der Trägheit* hat *Kartefius* zuerst bekannt gemacht; er sagt in seinen princip. Philosoph. p. II. §. 57. *Unaquaeque res quatenus est, simplex et indivisa manet, quantum in se est, in eodem semper statu, nec unquam mutatur, nisi a causis externis.* Doch erkannte dieses aber auch schon *Aristoteles*, und nahm daher ein verständiges Grundwesen als den ersten Bewegter, *primus motor*, in die Naturlehre auf. Der berühmte *Kepler*, einst Professor mathematischer Wissenschaften zu *Linz*, hat in die Naturwissenschaft ein sehr unschickliches Wort, die *Kraft der Trägheit*, *vis inertiae*, eingeführt. Unschicklich ist diese Benennung; denn zum Nichtsthun bedarf es keiner Kraft.

Aus dem *Gesetze der Trägheit*, dem zu Folge jede Veränderung der Materie eine äussere Ursache fodert, ergeben sich nachstehende Folgesätze:

1. Jede Veränderung der Materie muss in ihrer Dauer fortwährend seyn; d. i. sie kann nur durch äussere Hindernisse aufgehoben werden. Kommen diese nicht hinzu, so dauert sie immer fort.
2. Jede Veränderung der Materie muss als Bewegung *gleichförmig* in ihrer Geschwindigkeit seyn; d. h. die Geschwindigkeit der Bewegung kann weder grösser noch geringer

werden, als sie in dem Augenblicke war da eine äufere Ursache die Materie in Bewegung versetzte. Soll diese Geschwindigkeit gröfser oder geringer werden, so muß eine andere die Geschwindigkeit entweder accelerirende oder retardirende äufere Ursache einwirken.

- 3) Die Bewegung der Materie muß, wenn nur Eine äufere Ursache in sie einwirkt, *geradelinigt* in ihrer Richtung seyn; denn jede krummlinigte Bewegung ist ein Produkt mehrerer continuell wirkenden Kräfte, die die Materie nach verschiedenen Richtungen treiben.

Das III. *mechanische Gesetz* heifst: *Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich*; denn die Bewegung zweyer Körper ist wechselseitig; so viel sich A gegen B nähert, oder von ihm entfernt, so viel nähert, oder entfernt sich B von A. Die Konstruktion der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung ist folgende:



Der Körper A bewegt sich mit der Geschwindigkeit = AB gegen B, der in Ansehung des relativen Raumes in Ruhe ist.

Man theile die Geschwindigkeit AB in zwey Theile Ac und Bc, die sich umgekehrt verhalten wie die Massen B und A (dafs also das Produkt aus B und Bc dem Produkte aus A und Ac gleich ist.) A bewege sich mit Ac im absoluten Raume B mit Bc in entgegengesetzter Richtung *mit dem relativen Raume*; dieser muß sich gleichförmig mit B bewegen (denn gegen ihn ist B ruhig) gegen A; so sind beyde Bewegungen entgegengesetzt, und gleich; beyde Körper sind, also *in Beziehung gegen einander* im absoluten Raume in Ruhe. Aber mit B bewegte sich zugleich der relative Raum mit der Richtung und Geschwindigkeit Bc, und beyde

Körper, die gegenseitig in Bewegung sind, bewegen sich zusammen in der Richtung und Geschwindigkeit $Bd = Bc$, in der Richtung der stossenden AB. Nun ist die Quantität der Bewegung des Körpers B in der Richtung und Geschwindigkeit $Bc (= Bd)$ gleich der Quantität der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit und Richtung Ac, also ist auch die Bewegung des Körpers B mit der Geschwindigkeit Bd, die B durch A erhält, gleich der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit Ac, die Bewegung Bd ist Wirkung der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit Ac, Bd ist gleich der Gegenwirkung Bc; also sind bey der Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander gleich. — Man nennet dieses Gesetz das *Gesetz des Antagonismus* (lex antagonismi).

In jeder Einwirkung einer bewegenden Kraft auf einen ruhigen Körper giebt es einen Anfangs- augenblick; die Einwirkung in diesem ersten Augenblick heifst *Sollicitation*.

Die erste gewirkte Geschwindigkeit in diesem ersten Augenblicke durch Sollicitation wird in folgendem Momente der Einwirkung um eine vermehrt; — denn die erste bleibt, vermöge dem Gesetze der *Trägheit*; — und im zweyten wieder um eine, und so fort. Die Geschwindigkeit wächst daher vermöge eben dieses Gesetzes mit der Zeit gleichförmig in jedem Augenblicke der Einwirkung, um die Gröfse der erst gewirkten Geschwindigkeit; diese heifst daher das Moment der *Acceleration*, *Beschleunigung* der Geschwindigkeit.

Noch ist uns die *phänomenologische* Untersuchung der Bewegung übrig. Wir betrachten hier die Bewegung im Verhältnisse zu dem erkennenden Subjekte; d. h. so fern solche wahrgenommen, und als Prädikat der Materie, welche sich bewegt, gedacht wird. *Materie* in phänomenologischer Hinsicht ist also das Bewegliche, in

so fern es als bewegtes Objekt ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann.

Bewegung ist Veränderung der äusseren *Verhältnisse* im Raume. Es müssen demnach zwey sich auf einander *beziehende* Bewegliche da seyn, wenn Bewegung mir wahrnehmbar seyn soll; nämlich ein Objekt, welches sich bewegt, und ein *Raum*, in welchem diese Bewegung geschieht.

Geschieht sie nun im leeren, oder erfüllten Raume?

Der leere Raum in *phoronomischer* Hinsicht ist nur eine Idee von leerem Raume; man abstrahirt von aller Materie, die ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht. Er ist also nichts Reales; es kann also auch in demselben als Idee keine Bewegung vorgehen; er existirt nicht in der objektiven Welt.

Der leere Raum in *dynamischer* Hinsicht ist der, der nicht erfüllt ist, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nicht anderes Bewegliches widersteht, folglich keine repulsive Kraft wirkt, und er kann entweder:

- a) als *leerer Raum in der Welt*, (vacuum mundanum) oder, wenn man die Welt begrenzt annimmt,
- b) als *leerer Raum ausser der Welt*, (vacuum extramundanum) vorgestellt werden. Der *leere Raum in der Welt* kann wieder in den *zerfireuten Raum*, (vacuum disseminatum) der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht, oder in den *gehäuften leeren Raum*, (vacuum coacervatum) der die Körper, z. B. die Weltkörper, von einander absondert, unterschieden werden. Einen *leeren Raum* in der Welt anzunehmen, verbietet die Gegenwart der Materie, als welche vermöge ihrer expansiven Kraft, der nichts widersteht, sich ausbreiten, in die leeren Räume treten, und sie also jederzeit erfüllen

müßte. Eben so wenig giebt es *einen leeren Raum ausser der Welt*; denn auch dahin müßte sich die Weltmaterie, zufolge ihrer expansiven Kraft, ergießen, ihn also erfüllen; denn es wäre ja nichts da, was ihr widersteht.

In *mechanischer* Hinsicht ist der leere Raum das gehäuften Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Körpern freye Bewegung zu verschaffen. — Es ist unnöthig, einen solchen leeren Raum anzunehmen; denn die Weltkörper können sich immer frey bewegen, weil sie andere Körper, die sie daran hindern wollten, vermöge ihrer repulsiven Kräfte zurückstoßen, ihnen widerstehen, sich also freyen Spielraum verschaffen können.

In *phänomenologischer* Hinsicht ist der leere Raum unerweislich, wird zur Möglichkeit der Bewegung nicht erfordert.

Wenn es also keinen leeren Raum in keiner Betrachtung giebt, so gehet alle Bewegung im erfüllten, realen, relativen Raume vor; Materie bewegt sich in Materie.

K.

Metaphysische Theilung einer Grösse.

Größen können *metaphysisch* und *physisch* getheilt werden. Wir reden hier von der erstern Theilung, und verstehen darunter die Unterscheidung der Theile einer Grösse, eines Mannichfaltigen in Gedanken. Jedes Mannichfaltige ist daher metaphysisch theilbar.

Das Entgegengesetzte vom Mannichfaltigen ist das *Einfache*, ein Etwas, worin sich keine Theile in Gedanken unterscheiden lassen; das folglich auch nicht metaphysisch theilbar ist; z. B. Geist, Seele.

Die *metaphysische Theilbarkeit* heisset auch die *mathematische*.

Physische Theilung einer Grösse.

Eine Grösse physisch theilen heisst, ein reelles Ganze so behandeln, dass Theile von ihm abgetrennt an einer andern Seite des Raumes erscheinen.

Die physische Theilung findet daher nur bey einem reellen Ganzen (compositum reale) Statt.

Liesse sich die physische Theilung eines reellen Ganzen bis auf das absolut Untheilbare fortsetzen, so gieng ein einfacher Punkt, ein Atom, eine Monas (elementum simplex) hervor.

Monas.

Wer die physische Theilbarkeit der Materie ins Unendliche nicht vertheidigt, muss nothwendig einfache aus keinen Theilen bestehende Substanzen annehmen, und solche die Elemente der zusammengesetzten Dinge seyn lassen. Man nennet sie *Monaden*, und philosophiret von ihnen also:

- 1) Es sind Einheiten, die keine Vielheit in sich gestatten, also nicht zertheilt werden können. Die also
- 2) keine Grösse, keine Figur, keine Ausdehnung haben, individuelle Punkte, mithin gleichsam Anfänge jeder physischen Grösse sind, ohne doch einen physischen Raum einzunehmen, und Anziehungs- und Abstossungskräfte äussern, durch deren plus und minus sie sich auch von einander unterscheiden.
- 3) Ihre Entstehung lässt sich nicht anders als aus Nichts, durch *Schöpfung*, in instanti, denken, und wenn sie untergehen sollten, so ist ihr Untergang nur durch *Vernichtung*, in instanti, denkbar.

Leibnitz gieng noch weiter: in seiner Lehre von den Monaden, *Monadologie*, statuirte er:

- a) Die Monaden haben eine Vorstellungskraft, und zwar nicht bloss eine objektive, d. i. Kraft, gewisse Zustände, Beschaffenheiten und Verhältnisse in sich auszudrücken, ohne Bewusstseyn dessen, was in ihnen abgebildet wird, sondern eine subjektive Vorstellungskraft, oder Gedanken. Sie sind also Arten von Seelen, mit dem Vermögen, Vorstellungen aus sich selbst hervorzubringen, begabt. Der Grad der Deutlichkeit dieser Vorstellungen unterscheidet sie von einander. Den niedrigsten Grad davon kann man sich denken vermittelt des Zustandes, in welchem eine menschliche Seele während einer Ohnmacht sich befindet.
- b) Jede Monade ist zufolge der durchgängigen Verknüpfung, und allgemeinen Harmonie aller Dinge, und deren Theile in der Welt, ein beständiger lebendiger Spiegel des ganzen Universums. Daher sich aus dem jedmahligem Zustande einer Monade, dem, der diesen zu verstehen, hinlängliche Verstandeskraft hat, der gegenwärtige und vergangene Zustand der ganzen übrigen Welt offenbart.
- c) Unter den Monaden ist eine Urmonade, *Gott*, und alle übrigen sind endliche, abhängige Monaden.

Gegen diese Lehre des grossen Mannes, — die allerdings ein Beweis seines Scharffsinnes ist, — können wir nicht umhin, folgende Gründe aufzustellen:

- 1) Das Wesen eines jeden metaphysischen Systems bestehet in dem Grundbegriffe von der Substantialität, welchen das System giebt. Nun stellet aber Leibnitzens *Monadologie* einen solchen Grundbegriff von der Substantialität auf, dass sie behauptet, das Wesen

einer jeden Substanz bestehe in der vorstellenden Kraft; — nur die absolute Kraft von *vorstellenden* Dingen begründe unsere Vorstellung von der absoluten Substanz; — den Körpern als ausgedehnten Dingen; d. i. als Körpern komme die Substantialität nicht zu, welches offenbar eine *idealistische Lehre* ist; oder deutlicher: Alle zusammengesetzten Dinge bestehen nach dieser Lehre aus vorstellenden Kräften. Also sind vorstellende Kräfte das Wesen aller Dinge; die Dinge mithin auch nichts anders, als Vorstellungen in den Monaden; folglich nichts Reelles. Mein Ich, als eine mit Deutlichkeit sich vorstellende Monade, weiß daher nichts von Dingen außer der Vorstellung, sondern die ganze Welt ist ihr nur bloß Idee. Unstreitig *Idealismus*.

- 2) Sind die Monaden Arten von Seelen, so bestehet jedes zusammengesetzte Ding aus Seelen, ist ein Aggregat von Seelen, welches ungereimt ist.
- 3) Sind die Monaden Arten von Seelen, so haben Thier und Mensch mehrere Seelen, welches abermals ungereimt ist.
- 4) Sind die Monaden Arten von Seelen, so hat ein jedes zusammengesetzte Ding ein Vorstellungsvermögen, welches materialistisch ist.
- 5) Ist jede Monade eine objektive Darstellung, oder ein Spiegel der ganzen übrigen Welt, so muß die ganze Welt in jede Monade gleich stark wirken, jedes einzelne Ding muß sich in derselben vollständig kopiren. Nun aber wirken nur jene Dinge vollständig in die Monade, mit denen sie zunächst in Verbindung steht. Also kann die Monade nicht alle Dinge, d. i. die ganze übrige Welt vorstellen, mithin auch kein Spiegel derselben seyn.

- 6) Mein Ich ist eine Monade. Es ist also in meinem Ich die ganze Welt, wie ein Bild im Spiegel, dargestellt; und da mein Ich eine mit Bewußtseyn vorstellende Monade ist; so muß mein Ich auch die ganze Welt erkennen, welches man doch nicht behaupten kann.
- 7) Weil eine Monade mit der ganzen Welt verknüpft ist, so muß sich auch die ganze Welt aus derselben erkennen lassen. — Dies ist eine falsche Folgerung; aus dem Einem Verknüpften kann wohl das Andere erkannt werden; aber nur, in wie weit man sich das Eine als verknüpft mit dem Andern denkt. Stelle ich mir z. B. den Vater als verbunden mit seinem Sohne vor, so werde ich auch an den Sohn denken, und ihn aus dem Vater erkennen. Ich kann mir aber ein Verknüpftes auch für sich vorstellen, und alsdann folgt nicht, daß ich aus dem Einem Verknüpften auch die übrigen damit verknüpften Dinge mir vorstellen werde. Ferner: Wir können uns nicht eine einzige Substanz als verknüpft mit allen übrigen vorstellen: also kann auch kein endlicher Verstand aus einer Monade alle übrigen Dinge der Welt erkennen, und der unendliche Verstand bedarf zur Erkenntniß der Welt keiner Monade; warum sollte also eine Monade ein Spiegel des ganzen Weltgebäudes seyn?
- 8) Die Monaden sind vorstellende Kräfte, verschieden nach den Graden des Bewußtseyns, also Ausflüsse der geistigen vorstellenden Kraft Gottes, der selbst Urmonade ist; also wohnet auch in jedem Körper ein Theil vom Geiste Gottes; welches offenbar absurd ist.

Leibnitzens Worte sind: Die Monaden haben ihren Ursprung, den Grund ihres Daseyns, im Unendlichen. Sie werden, so zu sagen, von ei-

nem Augenblicke zum andern gehoren, durch die Ausstrahlung der Gottheit in der Einschränkung des Wesens einer Kreatur." — Worte, und auch weiter nichts, als Worte.

§. 20.

Prädikate und Grundsätze der Qualität,

A.

Begriff von Qualität, oder Bestimmung.

Qualität ist jede Bestimmung eines Dinges, die ohne Zuziehung eines andern Dinges, also ohne Vergleichung, erkannt werden kann; z. B. die Farbe, der Geschmack.

Jede Qualität ist also ein Etwas, folglich denkbar; das Nichts läßt sich auf keine Weise bestimmen, — *Nihilum nulla conveniunt praedicata*, — es ist daher undenkbar.

B.

Eintheilung der Qualitäten, oder Bestimmungen.

Die *Qualitäten* oder *Bestimmungen* werden eingetheilt in

Realitäten,

Negationen,

primitive oder *ursprüngliche* auch *unveränderliche*, und in *derivative* oder *abgeleitete* und *veränderliche Qualitäten*.

Die *Realität* bejahet, z. B. das Ich ist selbstthätig. Die *Negation* verneinet, z. B. das Nicht-Ich ist nicht selbstthätig. Jene ist daher *positive*, diese *negative* Bestimmung. Beyde sind, so fern sie zur Bestimmung der Objekte des Etwas dienen, einander *limitirend*, d. i. so *entgegengesetzt*, daß

sie immer in einem *gemeinschaftlichen Punkte* zusammentreten, und alsdann ist

jede Realität etwas nicht, und jede Negation ist noch ein Etwas.

Primitive, ursprüngliche, unveränderliche Qualitäten heißen jene, die nicht von andern abgeleitet sind, sondern die man als die ersten, und als Quellen von andern bey einem Dinge denken muß, die von dem Dinge nicht getrennt werden können, ohne es aufzuheben. Zusammengekommen machen sie das *Wesen* (essentia) eines Dinges aus; z. B. die Winkel eines Dreyecks.

Derivative, abgeleitete Qualitäten sind jene, die aus den ursprünglichen abstammen. Man nennet sie *Attribute*, z. B. daß die drey Winkel in einem Dreyecke allemal zwey rechten gleich sind. — Das *Wesen*, und die *Attribute* sind beyde nothwendig; daher sie auch *nothwendige Qualitäten* genannt zu werden pflegen.

Die *veränderlichen Qualitäten* (*notae variables, contingentes*) sind Bestimmungen, die von dem Dinge getrennt werden können, ohne es selbst aufzuheben; sie sind also zufällige Bestimmungen, wie z. B. die Größe der Winkel eines Dreyecks. Sie werden *innere, modi*, und *äußere, relationes*, genannt.

Modus ist eine zufällige Bestimmung eines Dinges, die ohne Beziehung auf etwas anderes gedacht werden kann; *Relation* dagegen ist eine zufällige Bestimmung, die ohne Beziehung auf etwas anderes nicht gedacht werden kann, wie *groß, klein* u. dgl. *Relationen* sind eigentlich *Quantitäten*.

C.

Unbestimmtes, und Bestimmtes.

Unbestimmt ist ein Objekt, wenn ihm *Realität* und *Negation* gleich möglich beygelegt wer-

den, mithin unter zwey entgegengesetzten Prädikaten eines wie das andere zukommen kann. So läßt der Augenschein unbestimmt, ob sich die Sonne um die Erde bewege, oder nicht; denn bey der Bewegung der Erde um die stillstehende Sonne ist der Augenschein der nämliche.

Bestimmt dagegen ist ein Objekt, dem unter zwey entgegengesetzten Prädikaten eines *ausschließend* zukommt.

Völlig bestimmt sind jene Gegenstände, denen unter den wie immer entgegengesetzten Prädikaten eines zukommt. Die *völlige Bestimmung* nennet man das Prinzipium individuitatis, den *Grundsatz der Individuation*.

D.

Der Grundsatz der Individuation.

Der Grundsatz der *Individuation* heisst: *Jedes einzelne Ding, oder Individuum, ist ungeachtet aller seiner inneren und äusseren Veränderungen der Zahl nach, also numerisch, immer eins und dasselbe, bis es ganz zu seyn aufhört.* Ein junges fingerdickes Bäumchen, das ich gepflanzt habe, und das ich nach 20 Jahren als einen dicken, starken, beästeten, belaubten und mit Früchten beladenen Baum erblicke, ist noch dasselbe Individuum. Ein Kind, das in 30 Jahren Mann ist, und eine große Rolle spielt, ist noch dasselbe Individuum, dasselbe Ding in seiner bestimmten ausschließenden Partikular-Existenz.

E.

Wir kennen das Realwesen der Dinge nicht.

Der Inbegriff aller nothwendigen Bestimmungen eines Objekts, in so fern es außer der Vorstellung existirt, macht sein *Realwesen* (essen-

tiam realem) aus. Schon in der Logik haben wir angemerkt, daß wir dieses *Wesen* nicht kennen. Nun sind wir daran, den dießfälligen Beweis zu führen, der aus folgenden Gründen besteht:

- 1) Um das Real- oder absolute Wesen der Dinge zu kennen, müßten wir im Stande seyn, uns die Dinge nach allen ihren inneren und äusseren Bestimmungen vorzustellen. Dieses aber können wir nicht. Also kann uns auch das absolute Wesen der Dinge nie bekannt werden. Daß wir uns die Dinge nach allen ihren inneren und äusseren Bestimmungen nicht vorstellen, nicht denken können, davon liegt der Grund in der Endlichkeit und Eingeschränktheit unseres Verstandes, vermöge welcher wir die Dinge immer nur einseitig, fragmentarisch, nur nach einem Theile ihrer Bestimmungen zu betrachten gezwungen sind.
- 2) Wir können von der Natur der Dinge keine andere Notiz nehmen, als in wie fern sie vor unserer Vorstellungs- und Denkkraft erscheinen, in wie fern wir sie und ihre Bestimmungen in eine Einheit des Bewusstseyns bringen, oder nicht bringen können; also niemals *an sich*, was doch erfordert würde, sollten sie uns ihrem absoluten, oder realen Wesen nach bekannt werden.
- 3) Alle unsere Erkenntniß hebt ursprünglich mit der Erfahrung an; d. h. alle unsere Erkenntniß bestehet ursprünglich in Anschauungen, in Vorstellungen der Sinnenwelt; Anschauungen aber richten sich jedesmal nach den Organen, auf welche die Dinge wirken. Nun sind die Organe zu grob, zu begrenzt, als in das Innere der Dinge einzudringen, und alles, was in ihnen liegt, aufzufassen. Sie liefern uns nur oberflächliche

Nachrichten, Nachrichten, die durch die afficirten Organe selbst modificirt werden, folglich immer nur unzuverlässige Kopien. Wie kann nun die Vernunft aus so beschaffenen Nachrichten von den Dingen auf die Dinge an sich schliessen? Es liegen nur Phänomene vor ihr, nicht die Dinge selbst.

- 4) Was die überfinnlichen Dinge anlangt, von deren Daseyn uns die Vernunft versichert, so merken wir in Hinsicht auf das Realwesen derselben nur so viel an, daß wir solches um so weniger kennen können, je gewisser es ist, daß wir an der Grenze der menschlichen Vernunft stehen, sobald wir zu der Erkenntniß von dem Daseyn solcher Dinge gelangen. Wir können wohl sagen: es giebt einen Gott, es giebt geistige Substanzen, aber nicht, was sie an sich sind; denn da sind sie uns unbegreiflich. Reden wir von ihrem Wesen, so ist dieses Wesen bloß das Wesen der Begriffe, die wir uns nach den Gesetzen des Denkens, von diesen Substanzen machen, also bloß das Nominal- oder logische Wesen.

F.

Lehrsätze von dem absoluten Wesen der Dinge.

Aus dem Begriffe des absoluten Wesens ergeben sich nachstehende Lehrsätze:

- 1) *Die Wesen der Dinge sind nothwendig.* Das, was zum Daseyn eines Dinges gehört, darf bey diesem Dinge nie fehlen; es muß ihm absolut nothwendig zukommen. Nun aber gehören die wesentlichen Bestimmungen zu dem Daseyn eines Dinges; also dürfen sie dem Dinge niemals fehlen, sie sind ihm absolut nothwendig. Diese Beschaffenheiten machen aber zusammengenommen das We-

sen des Dinges aus: also sind die Wesen der Dinge nothwendig.

- 2) *Die Wesen der Dinge sind unveränderlich.* So lange ein Ding das ist, was es ist, kann es keine andere Bestimmungen annehmen, als die sind, welche es zu dem Dinge machen, was es in der Reihe der Dinge ist. Was aber keine anderen Bestimmungen annehmen kann, als die es als ein bestimmtes Ding wirklich hat, ist unveränderlich; also ist das Wesen der Dinge unveränderlich. Oder: Alles, was nothwendig ist, ist auch unveränderlich. Die Wesen der Dinge sind aber nothwendig, — wie schon erwiesen worden. — Also sind sie auch unveränderlich.
- 5) *Die Wesen der Dinge sind ewig.* So lange A, A ist, kann es kein anderes Wesen haben, als das Wesen eines A; denn sonst könnte auch A, B zugleich seyn, welches widersprechend ist. Die Wesen der Dinge sind also ewig: d. i., ist das Ding von Ewigkeit da, so ist auch sein Wesen von Ewigkeit da; und bleibt das Ding ewig, so bleibt auch sein Wesen ewig bey ihm.
4. *Die Wesen der Dinge sind unzertrennlich, und unnüttheilbar.* Die Wesen der Dinge sind, wie gezeigt worden, nothwendig, unveränderlich und ewig; also können sie auch nicht von den Dingen getrennt, und andern Dingen mitgetheilt werden.

G.

Aehnliche Dinge. — Der Satz vom Nichtzuunterscheidenden (principium indiscernibilium).

Dinge, welche in einem oder in mehreren auszeichnenden charakteristischen Merkmalen

übereinkommen, sind *ähnliche Dinge*, (*entia similia*.)

Wenn wir Dinge von einander unterscheiden, so geschieht es durch Merkmale, die in dem einen, nicht aber in dem andern vorkommen. Gäbe es daher Dinge von absolut einerley Merkmalen, so würden sie nicht *unterscheidbar* seyn, aber nur im Bewusstseyn nicht *unterscheidbar*; denn da würden sie nur in ein Bewusstseyn zusammenfallen. Der Satz also: *dafs es nicht zwey zu unterscheidende Dinge gebe, noch geben könne, principium indiscernibilium*, ist eigentlich nur ein *logischer Satz*; an und für sich kann man nicht sagen, dafs es unmöglich sey, dafs zwey nicht zu unterscheidende Dinge existiren können in der objektiven Welt; denn

- 1) kann man nicht behaupten, dem Schöpfer sey es unmöglich gewesen, zwey einander völlig ähnliche Dinge zu erschaffen; denn, wenn man sagt, der Schöpfer würde in diesem Falle ohne zureichenden Grund gehandelt haben, so ist dieses ein offenbarer Mißbrauch des Satzes vom zureichenden Grunde, indem es kein Mensch wagen darf, Gottes Weisheit nach dem Maafsstabe eines menschlichen Grundsatzes zu messen.
- 2) Die Auslage, dafs zwey nicht zu unterscheidende Dinge *Eins* seyn, ist übereilt; denn zwey Dinge der Zahl nach können doch nicht in der Wirklichkeit *Eins* seyn.

Der angeführte Satz, den *Leibnitz* zuerst gegen den Engländer *Clarke* behauptet, und der seitdem in der Metaphysik eine glänzende Rolle gespielt hat, ist daher nur von *empirischer Allgemeinheit*; d. h. wir kennen bisher noch nicht zwey Dinge, die einander durchgängig, in allen inneren und äusseren Bestimmungen so vollkommen ähnlich wären, dafs sie gar nicht unterschieden werden könnten.

Unter allen Blättern der Bäume können wir nicht zwey finden, die wir für vollkommen ähnlich erklären könnten. Unter Millionen Menschengesichtern, und eben unter so viel Menschenstimmen, sind nicht zwey vollkommen ähnliche anzutreffen. Gesezt aber auch, dafs an zwey Dingen in Ansehung der inneren Merkmale durchaus nichts zu unterscheiden seyn sollte, so unterscheiden sie sich doch durch äussere Bestimmungen; d. i. Verhältnisse und Beziehungen, z. B. durch den Raum, durch Zeit, durch andere Dinge, die um sie her existirten. Und blicken wir auf die intellektuelle Welt hin, wo sind zwey Seelen, die an Kräften, Anlagen und Stimmungen einander vollkommen ähnlich wären? Wo zwey Handlungen, die von einander nicht unterschieden werden könnten? Gewifs, je mehr Verschiedenheit in der Schöpfung, desto ein gröfserer Beweis für die Allmacht und Weisheit des Schöpfers. — Wir können uns zwey vollkommen ähnliche Dinge nicht als zwey vorstellen, das ist richtig, aber dies berechtigt uns noch nicht, ihre Schöpfung für unmöglich, ihr objektives Daseyn für unmöglich zu erklären.

H.

Vom Gegensatze der Realität. — Schranke, Beschränkung. — Absolut Reales.

Der Gegensatz der *Realität* ist eine *Schranke*, (*limes, negatio ulterioris realitatis*.) Wo *Schranken* sind, da ist *Beschränkung der Realität*, d. i. Prädikate, die der *Realität* entgegengesetzt sind, sie zum Theil aufheben, negiren; z. B. der Mensch ist nicht allwissend; hier wird die *Realität*, der Mensch weifs etwas, beschränkt durch die *Schranke*, das entgegengesetzte Prädikat, er weifs nicht alles; es wird negirt, dafs er alles weifs. Wo

Schranken sind, da ist also auch Realität, und Negation zugleich. Und da sich die entgegengesetzten Prädikate wechselsweise bestimmen, so kann das Beschränkte nur gedacht werden unter der Voraussetzung eines Realen.

Jede Schranke, Negation, muß etwas beschränken, zum Theil negiren. Dieses Etwas kann selbst nicht ganz Negation seyn, es muß zum Theile Realität seyn. Wenn demnach ein Beschränktes gedacht wird, so kann es nur unter der Voraussetzung eines Realen gedacht werden.

Ein Wesen ohne Schranken ist ein *absolut Reales*, das *Realste*, (ens realissimum) ein *Unbeschränktes* (ens illimitatum).

Ein solches Wesen ist möglich; denn was keine Schranken hat, hat lauter Realitäten. Realitäten sind Affirmationen. Affirmationen ohne alle Negation können sich nicht widersprechen; was sich nicht widerspricht, ist möglich; also ist ein *absolut reales*, ein *unbeschränktes Wesen* möglich.

Ist es aber auch wirklich?

Diese Frage werden wir am gehörigen Orte beantworten.

§. 21.

Prädikate und Grundsatz der Relation. Die Prädikate der Relation.

Wenn man *bestimmte Dinge* auf einander beziehet, und auf die *Verhältnisse, Relationen*, Acht hat, die unter ihnen Statt haben können; so ergeben sich folgende:

Substanz und Accidenz,
Ursache und Wirkung,
Gemeinschaft.

A.

Substanz und Accidenz.

Wir finden an den Dingen Bestimmungen, die wir von ihnen in der Vorstellung absondern können; z. B. Sulpitius ist ein Philosoph, tugendhaft, angesehen etc. Alle diese Bestimmungen des Sulpitius kann ich mir denken, ohne daß ich mir den Sulpitius denken muß; ich kann sie von ihm in der Vorstellung trennen, kann mir den Sulpitius ohne sie vorstellen. Die Bestimmungen eines Dinges sind mithin das Ding selbst nicht; sie sind nur Prädikate von dem Dinge, die zwar im metaphysischen Sinne auch Dinge genannt werden, aber an sich, realiter, keine eigentlichen Dinge sind; denn eigentliche Dinge müssen für sich selbst existiren. Man nennet sie Substanzen: Sulpitius ist eine. *Substanz* ist demnach der Begriff vom Beharrlichen, Bestehenden, vom letzten Subjekte der Bestimmungen eines Objekts; ist daher das, was selbst nicht wieder als Prädikat zu einem andern gehört, sondern als Subjekt, als etwas Beharrliches; dem Prädikate zukommen, gedacht werden muß.

Kartesius definierte die Substanz als ein Ding, das zu seiner Existenz keines andern Dinges bedarf. — Diese Definition wäre richtig, wenn das Merkmal der *Nothwendigkeit* ein wesentliches Merkmal der Substanz überhaupt wäre; da es aber *zufällige*, von andern hervorgebrachte Substanzen giebt, wie alle Dinge, welche die Welt ausmachen, sind; so ist diese Definition fehlerhaft; sie ist zu *eng*, indem sie nur Gott allein zum Gegenstande hat. Nur die göttliche Substanz bedarf zu ihrer Existenz keines andern Dinges, wohl aber alle übrigen Substanzen.

Benedikt Spinoza definiert in seiner *Ethik* die *Substanz* also: Per Substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est id, cujus

conceptus non indiget conceptu alterius, a quo formari debeat; d. h. Substanz ist dasjenige, welches von selbst (in se) existirt, und durch sich selbst (per se) gedacht wird. — Da aber *Spinoza* dieses *von selbst*, — und *durch sich selbst* so versteht, daß er dafürhält, die Existenz gehöre zur Natur, und zum Wesen der Substanz sey nothwendig, — jede Substanz sey ein ens a se, und jede Substanz sey nothwendiger Weise unendlich; so folget daraus, daß es nur *Eine* Substanz, nämlich Gott, gebe, und daß alles, was nebst Gott existiret, bloß Modifikation, Abänderung, desselben sey. Eine offenbar ungercimte Lehre; denn ist jedes existirende Ding eine Modifikation Gottes; so läset man wohl mit Worten einen Gott zu, läugnet ihn aber in der That; denn ein modificirter, modifikabler Gott, kann kein Gott seyn.

Leibnitz und *Wolf* nennen Substanz ein Ding, das die Ursache seiner Veränderungen in sich selbst hat. Aber werden denn die Dinge auch nicht von äußern Ursachen verändert? Verändert nicht eine Substanz die andere? z. B. die Seele den Körper, und umgekehrt. Ist der unveränderliche Gott nicht Substanz?

Einige aus den *Neuern* erklären die Substanz durch ein subjectum perdurable et modificabile, d. i. durch ein Subjekt, das verschiedener Veränderungen fähig ist. Auch dieser Begriff ist zu eng, weil er sich nicht auf Gott, oder die unendliche Substanz anwenden läset, die, als solche, keiner Veränderung fähig ist.

Die Wirklichkeit einer Substanz heist *Subsistenz*, ein für sich Bestehen; die Wirklichkeit der Bestimmungen, *Inhärenz*; die Bestimmungen selbst *Accidenzien*.

Die *Accidenzien* machen den Zustand eines Dinges aus; werden dieselben auf unser *Ich* bezogen, so heist der Begriff der *Accidenzien* ein innerer Zustand, geschieht die Beziehung auf das

Nicht-Ich, so wird der Begriff der *Accidenzien* der äußere Zustand genannt.

Nr. 1.

Grundsätze der Substanzialität.

1) *Kein Wesen kann wahrgenommen werden ohne Substanz.*

Was wechselt, d. i. zu seyn anfängt, oder aufhört, wird successiv wahrgenommen; es ist daher die Wahrnehmung des Wechsels nothwendig mit der Wahrnehmung der Zeit verbunden; gleichwie also die Zeit nicht wahrnehmbar ist, außer durch die Realität, welche in ihr existirt, so ist auch ein Wechsel in den Bestimmungen (*Accidenzien*) nicht wahrnehmbar; außer durch eine Realität, die nicht wechselt, sondern beharret, — und das ist Substanz, in der aller Wechsel vorgeht. Was also wechselt, ist nicht Substanz; mithin kann kein Wechsel wahrgenommen werden ohne Substanz.

2) *Jedem Empfindbaren liegt eine Substanz zum Grunde.*

In den Dingen; die empfindbar sind, entdeckt man beständigen Wechsel, d. i. Bestimmungen, die zu seyn aufhören, und anfangen, die unser *Ich* denselben giebt; und nimmt; die mithin in verschiedenen Zeiten existiren. Es muß also dem Empfindbaren etwas zum Grunde liegen, in dem dieser Wechsel vorgeht: Nun ist aber das, worin aller Wechsel vorgeht, *Substanz*; also liegt jedem Empfindbaren eine Substanz zum Grunde.

3) *Ein ganz negatives Ding ist keine Substanz, nichts Reales, aber deswegen doch kein Unding; es ist ein Vernunftding, ein Begriff, der seinen Nutzen hat.*

Das, was wir von den Substanzen prädiciren, ist entweder etwas *Bejahendes*, *Positives*, oder *Verneinendes*, *Negatives*.

Ein Ding demnach, das positive Prädikate zuläßt, heißt ein *positives Ding*, und ein *negatives* würde jenes heißen, von dem sich nichts *Positives* prädiciren ließe, wo nichts, als negative Prädikate vorkämen.

Es ist leicht zu begreifen, daß ein ganz negatives Ding *keine Substanz*, auch nicht eine *Beschaffenheit* der Substanz sey, und an sich keine Realität oder Sachlichkeit habe; aber demohngeachtet ist es noch kein *Unding*, nichts Widersprechendes; indem ein Widerspruch nur da seyn kann, wo Verneinungen und Bejahungen möglich sind. Nun aber kommen bey einem *ganz negativen Dinge* keine Bejahungen vor; also kann auch bey einem *ganz negativen Dinge* kein Widerspruch vorkommen; daher auch ein solches Ding kein *Unding* seyn kann. Es ist mithin immer ein *Etwas*, in so fern es Vorstellungen in uns erweckt, bey denen diese Negationen entstehen; es hat sein Daseyn im Verstande, es ist ein *Etwas*, *subjektiv* genommen, ein Vernunftding (*ens rationis*) das uns an irgend etwas *Positives*, an eine *Realität*, und zugleich an die Abwesenheit derselben irgendwo hinweist, wie z. B. die Kälte an die Wärme, und ihre Abwesenheit, der Schatten an das Licht, und die Abwesenheit desselben. Ganz negative Dinge sind daher bloß im Verstande existirende Dinge, denen keine Realität zukommt; es sind Verstandes-Ideen, denen außer der Vorstellung keine Objekte entsprechen; die aber bey dem Denkgeschäfte als Subsidien dienen, folglich auch ihren unlängbaren Nutzen haben.

Nr. 2.

Ganz negativ scheinende Bestimmungen, die aber doch im Grunde etwas *Positives* enthalten.

Es kann Bestimmungen oder Prädikate geben,

die ganz negativ zu seyn scheinen, aber doch eine Idee in sich fassen, die keineswegs ganz negativ ist, die wirklich positiv ist; z. B. das Prädikat *unendlich*, wenn es von einem positiven Dinge, von einer Realität gesagt wird. So sagt man: Gott ist unendlich, und zeigt durch dieses Prädikat an, daß Gott keine Grenzen habe, und hierin liegt die positive Idee, daß er die vollkommenste Substanz sey.

Nr. 3.

Positiv scheinende Prädikate können in gewisser Anwendung negativ seyn.

Dagegen kann aber auch ein positiv scheinendes Prädikat in gewisser Anwendung negativ seyn; z. B. Cajus ist krank; ein positiv scheinendes Prädikat, und doch in der Anwendung negativ, wenn man dadurch auslagen will, Cajus sey nicht gesund.

Nr. 4.

Grund, Bedingung, Gegründetes, Bedingtes.

Grund, (*ratio*) heißt in weiterer Bedeutung das, woraus etwas Anderes erkannt wird.

Das *Gegründete*, *Folge* (*rationatum*) ist das aus dem Grunde Erkannte.

Bedingung, *Möglichkeitsgrund* (*conditio*, *ratio possibilitatis*) heißt ein Grund, woraus das Möglichseyn von etwas Andreem erkannt wird.

Zureichender, *voller Grund* (*ratio sufficiens*) ist derjenige Grund, woraus alles, was im Gegründeten vorkommt, begreiflich ist, dagegen der Grund, woraus nur Einiges begreiflich ist, *unzureichender Grund* genannt wird.

Findet sich zwischen einem Grunde und sei-

nem Gegründeten ein anderer, so heisst jener der *mittelbare Grund* von diesem; im entgegengesetzten Falle ein *unmittelbarer*, ein *nächster Grund*: Der Sohn z. B. hat im Vater seinen nächsten, unmittelbaren; im Urgroßvater, Großvater seinen entfernten.

Ein Grund, der nicht Folge eines andern, sondern *unbedingter*, *absoluter Grund* ist, ist ein ganz *zureichender*, *erster*, oder *letzter Grund* (ratio absoluta, prima, ultima) z. B. der Welterschöpfer.

Ein Grund wird in Hinsicht des Umfanges seiner Folgen ein *allgemeiner*; oder *nicht allgemeiner Grund* genannt; d. i., erstreckt sich ein Grund auf alle Folgen, sind alle Folgen aus ihm begreiflich, von denen er als Grund angegeben wird, so ist er *allgemein*, sind nur einige aus ihm begreiflich, so ist er *nicht allgemein*. Gott ist z. B. der allgemeine Grund aller Dinge.

Nr. 5.

Lehrsätze von den Gründen.

- 1) *Wird ein zureichender Grund gesetzt, so muss auch die Folge gesetzt werden.* Ein Grund heisst *zureichend*, wenn sich alles, was im Gegründeten vorkommt, daraus begreifen lässt. Es wird also das Gegründete zugleich mit dem Grunde gesetzt. Das Gegründete heisst *Folge*. Wenn demnach ein zureichender Grund gesetzt wird, so muss auch die Folge gesetzt werden.
- 2) *Ein bestimmter Grund hat eine bestimmte Folge, oder, wie der Grund, so die Folge.* Die Folge wird mit ihrem Grunde gesetzt; sie muss also auch so beschaffen seyn, wie der Grund beschaffen ist; denn wäre sie anders beschaffen, so hätte sie nicht diesen, sondern einen andern Grund. Ein Apfelbaum kann keine Birnen tragen.

- 3) *Der nämliche Grund ist immer von der nämlichen Folge.* Gäbe ein und derselbe Grund heute diese, morgen eine andere Folge, so würde sich die andere Folge nicht daraus erkennen lassen. Nun aber muss der Grund die Folge erklären, also der nämliche Grund auch immer die nämliche Folge geben.
- 4) *Wo keine Folge ist, da ist auch kein Grund.* Die Folge ist das Gegründete, das Gegründete setzt demnach einen Grund voraus. Wo nun dieser nicht ist, da ist auch das Gegründete nicht; folglich, wo keine Folge ist, da ist auch kein Grund.
- 5) *Wenn eine Folge nur Einen Grund hat, so muss, nachdem die Folge gesetzt worden, auch der bestimmte Grund gesetzt werden; denn würde dieser nicht gesetzt, so wäre ein Gegründetes ohne Grund zugegen: ein Gegründetes aber ohne seinen bestimmten Grund ist undenkbar; also auch eine Folge ohne ihren bestimmten Grund.*
- 6) *Wenn man eine Reihe von abhängigen, bedingten, folglich unzureichenden Gründen setzt, so muss man auch einen unbedingten, völlig zureichenden Grund setzen.* Abhängige, bedingte Gründe sind solche, wo immer einer Folge des andern ist. Nähme man nun in einer solchen Reihe von Gründen keinen unbedingten, völlig zureichenden Grund an, der nicht mehr Folge ist, so hätte man nichts als Folgen, aber keinen Grund. Folgen ohne Grund sind undenkbar, also wenn man eine Reihe etc. etc.

Nr. 6.

Nichts ist ohne zureichenden Grund.

Der Satz des zureichenden Grundes (principium rationis sufficientis) ist ein Begriff a priori.

Dem Satze des zureichenden Grundes gemäß nehmen wir an, daß nichts ohne zureichenden Grund erfolge; das will sagen: Alles, was da entsteht, oder verändert wird, entstehet, und wird verändert bey der Wirksamkeit einer Kraft, oder gewisser Kräfte, und überhaupt unter gewissen Umständen, ohne welche es nicht würde entstanden, oder also bestimmt worden seyn.

Die Wahrheit dieses Satzes, der billig ein Grundsatz genannt werden kann, erhellet aus dem Begriffe von Ursache und Wirkung. *Ursache* ist nämlich das, was etwas hervorbringt, und *Wirkung* das, was von einer Ursache hervorgebracht wird. Man kann sich also Ursache nicht ohne Wirkung, und Wirkung nicht ohne Ursache hervorgebracht denken. Es muß mithin eine jede Wirkung ihre zureichende Ursache haben. Da nun in der Ursache der Grund enthalten ist; so muß auch jede Wirkung ihren zureichenden Grund haben.

Dieser Satz erstrecket sich auf alles Mögliche und Wirkliche, aufs Endliche und Unedliche, aufs Zufällige und Nothwendige; er ist folglich ein ausnahmsloser, allgemeiner Satz, und der menschlichen Natur gleichsam eingepägt; denn schon die ältesten Philosophen, ein *Plato*, ein *Aristoteles*, ein *Cicero*, bewiesen ihn in ihren Werken, bewiesen, daß sie ihn annahmen, für wahr erkannten, ihre Philosophie darnach einrichteten, ohne ihn noch besonders als Satz in ihren Systemen aufgestellt zu haben. Er ist der Vernunft eingepflanzt; denn jedes Kind, sobald die Vernunft den ersten Schein des Lichts über seine Empfindungen zu verbreiten anfängt, zeigt, daß es ihm natürlich sey, bey allen Dingen und Veränderungen derselben, bey allen Ereignissen, Begebenheiten und Vorfällen aus seiner Sphäre, einen zureichenden Grund vorauszusetzen; es fragt immer: Warum das? woher das? wozu das?

Jeder vernünftige Mensch endlich nimmt es als Beleidigung, wenn man ihn beschuldigt, er habe etwas ohne zureichenden Grund gethan. Es ist also ein Satz, der im Keime in der Menschenvernunft liegt, und sich mit ihr entwickelt; also ein Begriff a priori, und so auch der Begriff der Ursache. Erfahrung giebt uns bloß den ersten Stoff, daß wir diese Begriffe bilden, und dienet ihnen wohl zur Bestätigung, aber nicht zur Quelle; denn bekanntlich kann nichts streng Allgemeines und Ausnahmsloses aus der Erfahrung entspringen.

Nr. 7.

Regeln bey Beurtheilung und Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde.

Um die Richtigkeit und höchste Allgemeinheit des Grundsatzes vom zureichenden Grunde sicher zu beurtheilen, dazu dienen folgende Regeln:

- a) Man muß den zureichenden Grund von der Erkenntniß desselben wohl unterscheiden. Es giebt freylich tausend Fälle, in denen wir den zureichenden Grund nicht angeben können; allein aus diesem Nichtkennen folget nicht, daß in diesen Fällen kein zureichender Grund vorhanden sey. Eine Sache läugnen wollen, weil wir sie nicht kennen, würde unvernünftig seyn.
- b) Man muß den zureichenden Grund überhaupt von dem gehörigen, und regelmäßigen Grunde unterscheiden. Es kann mich z. B. Jemand hassen aus keinem gehörigen und regelmäßigen Grunde; aber einen zureichenden Grund muß er dennoch haben, bestche er nun in einem Vorurtheile, oder in Verläumdung.
- c) Nicht alle zureichenden Gründe machen ihre Folgen schlechterdings nothwendig; eine Fol-

ge kann zufällig bleiben, wenn sie auch einen zureichenden Grund hat; denn dieser zureichende Grund selbst kann zufällig seyn, z. B. Fleiß in Wissenschaften ist ein zureichender Grund, daß der Schüler etwas lernt, aber er ist zufällig, also auch die Folge.

B.

Ursache und Wirkung.

Ursache ist das, worauf etwas Anders nach einer Regel folget; z. B. auf das Regnen folget das Naßwerden, nach der Regel: daß, wohin die Tropfen fallen, sie auch sitzen bleiben.

Man kann auch *Ursache* die Bedingung von dem, was ist, oder geschieht, nennen; oder auch als dasjenige erklären, mit dessen Wirkksamkeit ein *Erfolg* (effectus), *Wirkung*, verbunden ist; z. B. mit der Wirkksamkeit eines Schreibenden ist die Schrift als Erfolg verbunden.

Die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung heißt *Kausalverbindung*, *Kausalität*.

Wirkung ist das, was durch die Wirkksamkeit der Ursache gesetzt wird.

Die Verbindung der Wirkung mit der Ursache heißt in Hinsicht auf die letztere *Dependenz* oder *Abhängigkeit*.

Nr. 1.

Unterschied zwischen Grund und Ursache.

Die Ursache könnte nicht wirken, wenn nicht etwas da wäre, das sie wirksam macht. Dieses *Etwas* ist der Grund (ratio). Jede Ursache enthält mithin den Grund in sich, nämlich einen Umstand, aus welchem begreiflich wird, daß eine Ursache sich wirksam erweist. Grund und Ursache sind daher nicht einerley. Noch mehr!

Zur Ursache wird nicht mehr gerechnet, als die Wirkung, wohl aber mehr zum Grunde; zu diesem gehören *einmal* die Wirkung, und dann auch alle die nothwendigen Bedingungen, unter denen die Ursache wirksam gemacht wurde, und auch die sogenannten *unwirksamen Umstände*; z. B. die Gegenwart der wirkenden Substanz, die Abwesenheit der Hindernisse, welche die Wirkung zurückhalten könnten, die Hilfsmittel, und Werkzeuge, deren sich die wirkende Ursache bedient, u. s. w.

Nr. 2.

Unwirksame Umstände.

Unwirksame Umstände nennen wir diejenigen, in denen nicht der Grund des Seyns oder Werdens selbst, oder unmittelbar liegt, die aber doch das *Seyn* oder das *Werden* aufhalten können. Z. B. wenn die Sonne ein Zimmer erleuchten soll, so muß es Fenster haben; wenn ein Mineralwasser wirken soll, so müssen Kopf anstrengende Arbeiten vermieden werden; denn Tageslicht kann in ein Zimmer ohne Fenster nicht dringen, und mineralisches Wasser kann ohne dazu schickliches Verhalten nicht wirken. Das sind an sich *unwirksame Umstände*, aber doch nöthige Bedingungen.

Nr. 3.

Eintheilung der Ursachen.

Die Ursachen werden eingetheilt

- 1) in *Hauptursachen*, (causae primariae, principales)
- 2) in *Nebenursachen*, (causae secundariae)
- 3) in *Mitursachen*, (causae cooperantes)
- 4) in *Zu- und unzureichende Ursachen*, (causae sufficientes, et insufficientes)

- 5) in *entscheidende Ursachen*, (causae decisivae)
- 6) in *physische Ursachen*, (causae physicae)
- 7) in *logische Ursachen*, (causae logicae)
- 8) in *moralische Ursachen*, (causae morales).

Nr. 4.

Hauptursachen.

Hauptursachen sind jene, die das meiste zur Wirklichkeit des Erfolges beytragen, sie mögen nun andere mitwirkende Ursachen wirksam gemacht, oder selbst das meiste bewirkt haben. Hieher gehören:

- a) die *wirkende Ursache* (causa efficiens), welche durch ihre Kraft und Thätigkeit etwas hervorbringt, z. B. das Wasser, das den Durst löschet.
- β) Die *materiale Ursache* (causa materialis), der Stoff, aus welchem etwas gebildet wird; z. B. das Wachs, aus welchem ich eine Figur gestalte; die Vorstellungen, aus denen ich einen Begriff forme.
- γ) Die *Finalursache* (causa finalis), die Absicht, und der Endzweck, wozu etwas gemacht wird; z. B. ich beäe ein Feld, um Früchte zu bekommen.

Nr. 5.

Nebenursachen.

Nebenursachen sind solche, die weniger zur Wirklichkeit eines Erfolges beytragen, doch aber mitwirken müssen, damit der Erfolg geschehe; z. B. der Verleger eines Buchs, oder der Buchdrucker; er ist Nebenursache des Buchs, der Verfasser aber die Hauptursache.

Zu den *Nebenursachen* gehören:

- a) die *Gelegenheitsursachen*, d. i., Umstände, bey deren Vorfall oder Vorstellung etwas ge-

schieht, oder ein Gedanke entsethet, etwas zu thun, oder zu lassen. So gab dem Mönche Schwarz eine mißlungene chymische Arbeit Gelegenheit, das Schießpulver zu erfinden; der Anblick eines Uhrwerks dem *Vaukanfon* Gelegenheit, daß sich sein mechanisches Genie regte, und entwickelte.

- β) Die *Instrumentalursachen*, die nur so wirken, wie sie durch die Kraft einer andern Ursache zu wirken bestimmt werden, die also nicht aus eigener, sondern aus fremder Bestimmung wirken; z. B. die Feder in einer Uhr, der Degen in der Hand des Fechtmeisters. Beyde sind Instrumentalursachen vom Schreiben oder Fechten. — Man bedienet sich des Ausdrucks *Instrumentalursache* meistens bey *unverständigen Ursachen*.
- γ) Die *Hilfsursachen*, die ihre Kraft zur Hervorbringung einer bestimmten Wirkung mit der Kraft einer andern Ursache verbinden. So kann ich z. B. Hilfsursache seyn, daß Einer einen guten Aufsatz macht; Hilfsursache, daß Einer eine Last hebt, die er allein nicht gehoben hätte. — Man bedienet sich des Ausdrucks *Hilfsursache* gewöhnlich nur bey *verständigen Ursachen*.

Nr. 6.

Mitursachen.

Mitursachen sind solche, welche mit der Hauptursache nur mitwirken. So ist die Zunge Mitursache der Sprache. Mitursachen sind:

- a) *Zugeordnete*, oder *coordinirte*; d. i. deren keine die Ursache der andern ist; z. B. Zimmermann, Maurer, Schlosser, Tischler, und Glaser sind coordinirte Ursachen eines Hauses, aber keiner von ihnen ist die Ursache des andern.

β) *Untergeordnete*, oder *subordinirte*, d. i. solche, deren eine wieder die Ursache der andern ist; z. B. Großvater und Vater sind subordinirte Ursachen des Kindes.

Bey den *subordinirten Ursachen* muß man wieder ihre Eintheilung in die *nächsten*, *letzten* und *mittleren Ursachen*, wie auch die Eintheilung der Subordination selbst unterscheiden.

Die *letzte Ursache* ist entweder *schlechterdings* oder *bedingt die letzte*, und die *Subordination* ist entweder *wesentlich*, oder *zufällig*. *Wesentlich* subordinirt sind Ursachen, wenn die erste nicht nur den Grund der Wirklichkeit, sondern auch den Grund der Wirksamkeit, oder Thätigkeit der zweyten enthält. *Zufällig* subordinirt sind Ursachen, deren eine zwar den Grund der Wirklichkeit, aber nicht den Grund der Wirksamkeit der andern enthält. Nur von den *wesentlich subordinirten Ursachen* gilt der Satz: *Die Ursache von der Ursache, ist auch die Ursache von dem Verursachten*, (*Qui est causa causae, est etiam causa causati*).

Nr. 7.

Zureichende Ursachen.

Zureichende Ursachen sind solche, die den zureichenden Grund der Wirklichkeit eines Erfolges enthalten. Außer ihrer Kraft, wird also zur Hervorbringung der Wirkung keine andere Kraft mehr erfordert; z. B. Gott ist vermöge seiner Allmacht, Weisheit und Güte die zureichende Ursache der Welt.

Unzureichend ist dagegen die Ursache, wenn sie keine hinlängliche Kraft hat, eine gewisse Wirkung hervorzubringen; z. B. Talent, um ein Gelehrter zu werden; denn es gehört auch Fleiß und Gelegenheit dazu.

Nr. 8.

Entscheidende Urfacher.

Entscheidend heißt die Ursache, wenn sie einen gewissen Erfolg unausbleiblich nach sich zieht; z. B. auf das Schlagen an die Glocke muß unvermeidlich ein Klang erfolgen. Feuer in trockenes Schießpulver geworfen, muß letzteres nothwendig entzünden. *Unentscheidend* dagegen ist die Ursache, wenn ein gewisser Erfolg nicht nothwendig ist; z. B. das Stolpern an einen Stein ist unentscheidende Ursache des Beinbruchs; es kann wohl ein Beinbruch darauf erfolgen, allein er muß nicht.

Nr. 9.

Physische Ursachen.

Physische Ursachen sind jene, welche bey den Körpern die verschiedenen Bewegungen und Erscheinungen hervorbringen. Man nennet sie auch *mechanische*.

Nr. 10.

Logische Ursachen.

Logische Ursachen sind die Gründe des menschlichen Denkens.

Nr. 11.

Moralische Ursachen.

Moralische Ursachen sind die Gründe unserer Entschliessungen, alles, was den Willen bestimmt.

Nr. 12.

Lehrsätze von Ursachen und Wirkungen.

1) *Alles, was entsteht, muß eine außer sich befindliche Ursache haben.* Es ist ein Wider-

spruch, sich ein Ding zu denken, das aus sich, und durch sich entstanden wäre. Sagt man, das Ding A hat sich selbst hervorgebracht; so muß man zulassen, daß es da gewesen, und auch zulassen, daß es nicht da gewesen, weil es sich hervorgebracht hat, und das ist widersprechend. Alles demnach, was entsteht, entsteht aus einer außer dem Entstandenen befindlichen Ursache. — Wenn es ein Wesen giebt, das die Ursache seines Daseyns in sich selbst hat, — und wir werden seines Orts erweisen, daß wir nothwendig ein solches Wesen, nämlich Gott, annehmen müssen, — so ist dasselbe niemals entstanden, sondern existirt von Ewigkeit. Es ist eine ewige Ursache, in der alles übrige, was da ist, seinen letzten Grund hat:

- 2) *In der Reihe subordinirter Ursachen muß man endlich auf eine absolute Grundursache kommen, bey welcher nicht weiter nach einer andern gefragt werden kann, d. i. auf eine letzte oder erste Ursache.* Denn wenn man keine absolute Grundursache, die weiter von keiner andern herrührte, annehmen wollte, so müßte man subordinirte Ursachen ins Unendliche denken, und da jede subordinirte Ursache zugleich eine Wirkung ist, so müßte man lauter Wirkungen und keine Ursache, Folgen ohne Grund annehmen, welches absurd ist. Der Rückgang also ins Unendliche bey subordinirten Ursachen ist unmöglich; Gott muß für die erste absolute Grundursache alles Wirklichen angesehen werden.
- 3) *Einerley oder ähnliche Wirkungen weisen auf einerley oder ähnliche Ursachen.* Ursachen lassen sich nur aus Kräften und Wirkungen entdecken. Wie also die Wirkung ist, so beschaffen muß auch die Ursache seyn. — Hier muß man aber *Ursache* nach dem metaphy-

fischen Begriffe für die *innere Kraft der Ursache*, nicht nach dem gemeinen Begriffe: für die *äußere Beschaffenheit* derselben nehmen; denn da wäre der Grundsatz von den analogischen Ursachen falsch. So kann z. B. Einer von Ausschweifungen, der Andere von starken Arbeiten, der Dritte durch Gram gebrechlich werden. Nehme ich hier die Ursachen im gemeinen Sinne, nach ihrer *äußern Beschaffenheit*, so hat einerley Wirkung verschiedene Ursachen; nehme ich sie hingegen im metaphysischen Verstande, nach ihrer *innern Kraft*, welche bey Ausschweifungen sowohl, als bey starken Arbeiten und Gram, die Schwächung der Nerven ist, so weist einerley Wirkung auf einerley Ursache hin. Und auch umgekehrt: *Einerley oder ähnliche Ursachen weisen auf einerley oder ähnliche Wirkungen*; versteht sich, wieder die Ursache im metaphysischen Sinne genommen, und Wirkungen, wenn die subjektive Empfänglichkeit dieselbe, und überhaupt die Umstände die nämlichen sind. Sonst und im gemeinen Sinne wäre der Satz falsch. Z. B. Anunt trinkt Caffee, und wird munter davon; Philint trinkt auch Caffee, bekömmt aber Benähstigung und Zittern. Hier ist wohl einerley Ursache gemeinen Sinnes; aber nicht im metaphysischen Verstande; denn da müßten auch alle Umstände vorhanden seyn; allein der Eine hat dickes, der Andere hat dünnes Blut; daher die verschiedene Wirkung des Caffees.

- 4) *Man muß verständige Ursachen, und darunter eine letzte verständige Grundursache annehmen.*

Der Satz von den verständigen Ursachen entwickelt sich aus dem Satze vom *zureichenden Grunde*, und aus dem eben jetzt erwie-

senen Satze, daß einerley oder ähnliche Wirkungen auf einerley oder ähnliche Ursachen hinweisen, und umgekehrt. Wir schliessen demnach: Wenn wir Wirkungen in und um uns her antreffen, die den Wirkungen unverständiger Kräfte ganz unähnlich, den Regeln und Absichten verständiger Wesen jedoch überaus ähnlich sind; so können wir nicht anders, wir müssen für diese Wirkungen auch verständige Ursachen annehmen. Daß aber Wirkungen vorhanden sind; die den Regeln und Absichten überaus ähnlich sind, dieß zeigen uns klar die Wirkungen, welche ich, welche andere Menschen hervorbringen. Halte ich mich nun für eine verständige Ursache meiner Wirkungen, so muß ich auch andere Menschen in Ansehung ihrer Wirkungen dafür halten, und weil ich in dieser Reihe von Ursachen nicht ins Unendliche gehen kann; so muß ich zuletzt auf eine verständige Grundursache, als die letzte, gelangen. Wenn wir ferner die Welt mit allem, was je unverständige Ursachen hervorgebracht haben, vergleichen, so finden wir den auffallendsten Abstand; keine unverständige Ursache hat noch je so etwas, wo so sichtbar Plan, Ordnung, Regelmäßigkeit, im Kleinen sowohl als im Großen, sichtbar sind, hervorgebracht; keine unverständige Ursache handelt aus Zwecken. Nun finden wir in der Welt wirklich Plan, und Zwecke: die Welt muß also eine verständige Grundursache haben.

- 5) *Im Effekte kann nicht mehr, und nicht weniger enthalten seyn, als in der Ursache; d. i., die Wirkung ist allemal ihrer Ursache gleich. Man nennet diesen Satz den Grundsatz der Causal- oder ursachlichen Harmonie. Wäre in dem Effekte mehr, als in der Ursache ent-*

halten, so wäre dieses *mehr* ein Erfolg, der keine Ursache hätte, und so auch, wenn *weniger* darin enthalten wäre. Nun aber kann kein Erfolg ohne Ursache existiren; also kann auch im Effekte nicht mehr und nicht weniger enthalten seyn, als in der Ursache.

- 6) *Die Ursache muß dem Effekte vorgehend gedacht werden.* Ursache ist das, was etwas hervorbringt. Man muß also das Hervorbringende eher denken, als das Hervorgebrachte, also die Ursache eher, als den Effekt; aber nur bloß denken; denn an sich sind Ursache und Wirkung zugleich da, weil Ursache ohne Wirkung nicht Ursache, und Wirkung ohne Ursache nicht Wirkung seyn kann. Beyde sind der Existenz nach von einander unzertrennlich. Es ist nur Schein, wenn man dafürhält, daß oft die Wirkung später erfolge, nachdem lange schon die Ursache aufgehört hat zu wirken. In dergleichen Fällen täuschet man sich dadurch, daß man das dem Scheine nach *später* Erfolgte für eine Wirkung der bereits abwesenden Ursache ansieht, da es doch eine Wirkung von ganz anderen *jetzt gegenwärtigen* aber *nicht* *erkannten* Ursachen ist.

- 7) *Zu einer jeden Wirkung unter endlichen Dingen tragen mehrere Ursachen bey.* Dieses folget aus der Betrachtung, die wir über den Zusammenhang der Dinge anstellen. Wir finden nämlich, daß alles in Verbindung stehe, eines auf das andere wirke, eines das andere bestimme, erzeuge, hervorbringe. — Wir sprechen freylich oft nur von einer Ursache bey einem Effekte, aber theils, weil wir mehrere Ursachen in *Eine* zusammenfassen, theils, weil wir gewöhnlich nur auf die nächste Ursache unser Augenmerk richten, und auf die entfernteren nicht achten.

- 8) *Wo Ursache als Ursache ist, muß auch der Effekt seyn, und Effekt als Effekt kann nicht ohne Ursache da seyn.*

Ursache ist das, was etwas hervorbringt, das Hervorgebrachte heist Effekt. Also wo Ursache als Ursache ist, muß auch der Effekt seyn. Nur muß die Ursache ungestört wirken; es darf ihr kein Hinderniß gesetzt werden, z. B. wenn ich Jemanden mit dem Degen stark auf den Leib stoße, so muß die Klinge eindringen; hat er aber ein Buch feuchtes Löschpapier über den Leib geschlagen, so erfolgt die Wirkung, Effekt, freylich nicht. — *Wo Effekt ist, muß auch die Ursache desselben seyn; denn Effekt heist ja eben das, was die Ursache hervorbringt.*

- 9) *Wird die Ursache aufgehoben, so wird auch der Effekt dieser Ursache aufgehoben.*

In jeder Ursache ist der Grund von dem Daseyn des Effekts enthalten. Wenn nun die Ursache aufgehoben wird, so muß auch nothwendig der Grund des Effekts aufgehoben werden. Fällt der Grund von dem Daseyn des Effekts hinweg, so muß nothwendig auch der Effekt verschwinden; denn dann ließe sich nicht begreifen, wie der Effekt da seyn könnte. Wenn also die Ursache aufgehoben wird, so wird auch der Effekt dieser Ursache aufgehoben, (sublata causa tollitur effectus).

- 10) *Es giebt keine unmittelbare Wirkung in die Ferne, (non datur actio in distans). Man verstehet darunter die Wirkung einer Ursache in eine entfernte Sache, ohne sich einer Zwischenfache zu bedienen, und das ist unmöglich. Setzen wir: A soll in das entfernte B ohne Zwischenfache wirken, so würde A eine Bestimmung in B wirklich machen müssen; folglich müßte eine Bestimmung von*

A nach B übergehen, und zwar entweder in einer geraden Linie, oder in einer krummen Linie. In beyden Fällen ist aber eine solche Bestimmung schon unter Wegs entweder in den vorhandenen Dingen, oder in einem Nichts zugegen. Wäre jenes, so bewirkte A Etwas in dem entfernten B mittelst einer Zwischenfache, und da wäre es keine actio in distans; und wäre das letztere, so müßte man zulassen, daß eine Bestimmung in einem Nichts existiren könne, welches ungereimt ist. Es giebt mithin keine actio in distans. — — Es war eine Zeit, wo man sehr fest daran glaubte. Man rechnete hicher die Wirkung der Wünschelruthe, die Curen durch Sympathie, die Wirkung der Begrabenen auf die Lebenden, das Erschießen abwesender lebender Geschöpfe, und mehrere dergleichen Geburthen des Aberglaubens und grober Unwissenheit.

Nr. 13.

Aktion und Passion.

Alle Veränderungen der Dinge an und mit ihnen, sind entweder ein *Wirken* (actio) — das Wort streng genommen — oder ein *Leiden* (passio).

Wirken heist Veränderungen selbstthätig hervorbringen; *Leiden*: eine Veränderung an sich annehmen, z. B. Ich schreibe einen Brief an einen Freund, ich denke über eine Wahrheit nach, ich bilde aus Wachs eine Figur; in allen diesen Fällen *wirke* ich; denn ich bringe Veränderungen selbstthätig hervor; und ich *leide*, wenn ich Veränderungen an mir annehme, wenn ich mich nicht selbstthätig verhalte; z. B. wenn ich Schmerzen empfinde. Die Sonne *wirkt*, und der Schnee *leidet*; wenn sie ihn schmelzet.

Nr. 14.

Eintheilung des Wirkens.

Das *Wirken* besteht nun entweder in dem Hervorbringen einer Veränderung aufser dem wirkenden Subjekte, z. B. ich errege in einem Andern einen Gedanken, oder das Wirken gehet in dem Subjekte oder in der Substanz durch eigene Thätigkeit vor; z. B. ich erzeuge in mir eine Vorstellung, ich heitere mich selbst auf, schaffe mir selbst Grillen. Diefs heisst *inmanente, intransitive*, jene aber *transitive, übergehende Wirkung*, oder auch *Einfluss* (Influxus).

Nr. 15.

Wirkende und leidende Potenz.

Wirken können, die Möglichkeit haben, Veränderungen hervorzubringen, heisst *Vermögen, wirkende Potenz*.

Leiden können, die Möglichkeit haben, Veränderungen anzunehmen, heisst *Empfänglichkeit, Receptivität, leidende Pótenz*, aber niemals *leidende Kraft* (vis passiva); denn *Leiden* und *Kraft* ist ein Widerspruch.

Nr. 16.

Widerstand, Schranke des Wirkens oder Handelns.

Das, was den Grund enthält, dafs das Wirken oder Handeln nicht seinen vollen Effekt hervorbringt, heisst *Hindernifs, Widerstand, Schranke, Beschränkung* (impedimentum, resistentia, limēs, limitatio); z. B. ein enger Schuh ist ein Hindernifs im Gehen, Sinnlichkeit eine Schranke des Wissens.

Ein *absolutes Handeln* kennt keinen Widerstand, kein Hindernifs, keine Schranke, wie z. B. das Handeln, die Wirkksamkeit Gottes.

Nr. 17.

K r a f t.

Die Beziehung einer Ursache auf eine Wirkung, Veränderung, so fern diese in jener gegründet ist, giebt den Begriff von *Kraft* (vis).

Nr. 18.

Eintheilung der Kräfte.

Die Kräfte werden eingetheilt in *Grund- und abgeleitete Kräfte*.

Grundkräfte heissen diejenigen, die nicht aus irgend einer höhern Kraft entspringen, und also den letzten Grund aller Thätigkeiten eines Dinges enthalten.

Abgeleitete Kräfte nennet man jene, die eine höhere Kraft als ihren gemeinschaftlichen Grund erkennen.

Nr. 19.

Wo eine Kraftäußerung ist, dort ist auch eine Substanz.

Wo eine Kraftäußerung gefunden wird, dort müssen wir auch eine Substanz annehmen; denn die Kraft ist Grund der Veränderungen, mithin der Accidenzien eines Dinges. Die Kraft kann daher so wenig in Accidenzien liegen, als in den Veränderungen, sondern muß, wie die *Accidenzien* aus der Substanz hervorgehen. Wo also eine Kraftäußerung ist, dort ist auch eine Substanz; oder: jede Substanz muß eine Kraft haben.

Nr. 20.

Kennen wir die Grundkräfte der Substanzen, oder der Dinge?

Es verhält sich mit den *Grundkräften* eben

so, wie mit dem *Wesen* der Dinge. Da wir aber die Dinge nicht an sich kennen, sondern nur in so fern, als wir sie uns vorstellen; so kennen wir auch die *eigentlichen Grundkräfte* der Dinge nicht; sondern nennen bloß das eine *Grundkraft*, was wir nicht weiter als Folge von einer andern Kraft ansehen können, sondern als die erste betrachten müssen. So sagen wir: die *Grundkraft* der Sonne ist die wärmende Kraft; daß die Sonne aber auch die Kraft habe, insbesondere Wachs, Fett, Eis zu schmelzen, das beobachten wir ebenfalls, und nennen diese Kräfte die *abgeleiteten* Kräfte der Sonne, oder verschiedene Aeußerungen ihrer Grundkraft. So sagen wir auch, die Kraft des Bewusstseyns sey die Grundkraft der menschlichen Seele, weil wir finden, daß dieses bey allen ihren Aeußerungen zum Grunde liegt, die wir dann mit dem Namen: *abgeleitete Kräfte* belegen.

Nr. 21.

Haben die Substanzen mehr als Eine Grundkraft?

Die Metaphysiker sind nicht einig, wenn die Frage aufgeworfen wird, ob man in den Substanzen *mehrere*, oder nur *Eine* Grundkraft annehmen müsse.

Jene, welche behaupten, daß eine Substanz mehrere Grundkräfte haben könne, berufen sich auf Erscheinungen bey Dingen, die sich nicht alle aus einer einzigen Grundkraft herleiten lassen sollen, und daher *mehrere* Grundkräfte nothwendig voraussetzen. Als Beweise führen sie bey der Seele die Empfindungen und Vorstellungen an, von denen sie behaupten, daß sie aus zwey verschiedenen Grundkräften derivirt werden müssen. Sie berufen sich ferner auf gewisse Erscheinungen in der physischen Natur, z. B. auf die Reproduk-

tions- und Consumtionskraft bey organischen Körpern, und schliessen daraus auf das Daseyn *mehrerer* Grundkräfte.

Die Vertheidiger *einer einzigen Grundkraft* bey einer Substanz antworten hierauf:

- 1) Der angeführte Grund beweiset nicht das, was er beweisen soll; sondern nur so viel, daß wir oft zu kurzlichtig sind, verschiedene Erscheinungen durch eine und dieselbe Kraft zu erklären; sie auf eine einzige Grundkraft zu reduciren.
- 2) Daß die Annahme *mehrerer Grundkräfte* uns weniger Mühe koste, als aus einer einzigen verschiedene Phänomene herzuleiten.
- 3) Daß wir keineswegs berechtigt sind, mehrere Grundkräfte anzunehmen, wenn man mehrere Erscheinungen aus einer einzigen Grundkraft herzuleiten nicht im Stande ist; indem hieraus nur folge, daß man entweder keinen deutlichen Begriff von der Grundkraft, oder keinen deutlichen Begriff von den Erscheinungen habe, oder wohl beyde nicht genau kenne.
- 4) Auch sey der Mangel an Kenntniß der Grundkräfte und der Phänomene die *wahre Ursache*, warum man eine Mehrheit derselben bey einer Substanz statuirte: nähere, genauere Kenntniß der physischen und geistigen Natur habe uns ja schon oft eines Bessern belehrt, und zur Vereinfachung der Grundkräfte geleitet. Bey diesen Gründen bleiben die Vertheidiger einer einzigen Grundkraft bey einer Substanz allein nicht stehen, sie gehen noch weiter, und erklären geradezu die Mehrheit der Grundkräfte für null, nämlich:
 - a) Mehrere Grundkräfte in einem Dinge (Substanz) widersprechen dem *Gesetze der Sparsamkeit*, welches doch die Natur allenthalben auf das genaueste beobachtet,

b) Mehrere Grundkräfte in einem Dinge widersprechen der Einheit des Dinges, und es ist gewiß, daß jedes Ding *Eins* seyn müsse.

Nr. 22.

Unterschied zwischen Kraft und Vermögen.

Gewöhnlich nennet man *Kraft* das *Vermögen* zu wirken. Wir sind nicht damit einverstanden. *Kraft* ist der Grund der Handlung; *Vermögen* der Grund der Möglichkeit der Handlung. Erkläret man also *Kraft* durch *Vermögen*, so erkläret man Existenz durch Möglichkeit, welches falsch ist. Uns gilt die *Kraft* für *dasjenige, was das Vermögen einer Substanz zu wirken, zu handeln, in Wirklichkeit versetzt, was die Fähigkeit (Potentia) zu wirken, activ macht, woraus es begreiflich wird, daß eine Handlung, eine Wirkung (actio, effectus) erfolget*. Ich hebe meinen Arm auf; ich könnte ihn aber nicht aufheben, wenn er nicht die Fähigkeit hätte, auf diese Art verändert zu werden. Da ich ihn nun wirklich aufhebe, so übergieng diese Fähigkeit des Arms in Wirklichkeit. Der Grund, warum dieses geschieht, ist die *Kraft*. *Kraft* setzet also *Vermögen* voraus.

Nr. 23.

Vermögen und *Kraft* sind Verstandesbegriffe, Begriffe a priori, doch nicht ganz rein.

Vermögen und *Kraft* sind nicht Gegenstände der unmittelbaren Empfindung der äußern Anschauung, sondern *Verstandes-Begriffe*. Wir nehmen gewisse Phänomene öfter in einer bestimmten gleichförmigen Zeitfolge wahr. Wir denken uns, daß ihr Daseyn in dieser Zeitfolge gesetz-

mässig bestimmt sey. Diesen Gedanken einer gesetzmäßigen Reihe von Erscheinungen in der Zeit fixirt der Verstand dadurch, daß er sich einen beharrlichen Grund der Einheit dieser gesetzmäßigen Verknüpfung, d. i. für die Möglichkeit der Erscheinungen, *Vermögen*, für die Wirklichkeit derselben *Kraft* denket. *Vermögen* und *Kraft* sind also Verstandesbegriffe, Begriffe a priori, doch nicht ganz rein, nicht *Vernunftbegriffe*; denn es ist ihnen die Anschauung von Erscheinungen, von Veränderungen beygemischt, also etwas a Posteriorisches ihnen beygefellt.

Nr. 24.

Es giebt keine todten Kräfte.

Kräfte, die nicht wirken, wären *todte Kräfte*. Nun aber kann *Kraft* ohne Wirklichkeit nicht gedacht werden; es giebt also keine *todten*, d. i. unwirksamen Kräfte. Wir wissen ja nur dann, daß ein Ding *Kraft* habe, wenn es wirkt. *Wirklichkeit* verbürget uns also das Daseyn der *Kraft*. Ist keine *Wirklichkeit* vorhanden, so ist auch keine *Kraft* da; es ist bloßes *Vermögen* zu wirken zugegen, und wir haben gezeigt, daß *Vermögen* und *Kraft* (Nr. 22.) nicht identische Begriffe sind. Wenn wir demnach sagen, die *Kräfte schlummern, wirken nicht, liegen todt*, so ist dieses eigentlich gesprochen, und ist bloß darunter das *Vermögen*, die *Potenz*, die *Fähigkeit zu wirken*, zu verstehen.

Nr. 25.

N a t u r.

Der Inbegriff von Kräften, die einem Dinge zukommen, aus denen ihre Accidenzien (Veränderungen) als ihrem *Grunde* hervorgehen, wird die *Natur* des Dinges genannt.

Die Summe der Kräfte, welche den gesammten Dingen beygelegt, und daraus ihre Accidenzien abgeleitet werden, heißt die *ganze Natur*. Diese ist nun entweder *materiale*, oder *formale*, d. i. *physische*, oder *geistige Natur*.

Materiale Natur ist der Inbegriff der Erscheinungen, so fern sie Anschauungen sind, und gesetzmäßig verbunden gedacht werden (*physische Natur*).

Formale Natur ist der Inbegriff von Kräften ohne Anschauung (*geistige Natur*, auch *moralische*).

Nr. 26.

Dependenz der Zeit von der Zeit.

So fern die *Zeit* wahrgenommen wird, heißt sie *gegenwärtige Zeit*.

Die *gegenwärtige Zeit* (*tempus praesens*) ist nur denkbar unter der Bedingung einer vorhergehenden *Zeit*; z. B. das Jahr 1804 nur mit Voraussetzung des Jahres 1803.

Auch eine *vergangene Zeit* ist undenkbar ohne eine *Zeit*, die der vergangenen nachfolgt, kein Gestern ohne Heut, diese Stunde nicht ohne die vorige.

Und eine *folgende Zeit* ist nur gedenkbar unter der Bedingung einer vorhergegangenen, keine Zukunft ohne Gegenwart, nicht Morgen ohne Heut.

Aus diesen Sätzen ergeben sich nachstehende drey Porismata:

I. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind nur Beziehungsbegriffe, Relationen.

II. Man kann keine *folgende Zeit* wahrnehmen, wenn nicht eine vorhergehende wahrgenommen wird.

III. Wenn eine *folgende Zeit* gesetzt wird, so muß auch die *ganze vorhergehende Zeit* ge-

setzt werden, ohne welche sie nicht möglich gewesen wäre; denn ein Gegründetes ist ohne Grund nicht möglich, (*rationatum non datur sine ratione*) und die vorhergehende *Zeit* ist der Grund (*ratio*) der folgenden (*rationatum*).

Die *Zeit*, die als Grund eine andere bestimmt, heißt *frühere*, die auf eine andere folgt, *spätere Zeit*.

Nr. 27.

Es giebt keine absolute, reine *Zeit*.

Eine *absolute, reine Zeit* hiesse diejenige, die da wäre, wenn wir uns keine Dinge, und ihre Veränderungen dächten.

Die *Zeit* ist aber nur Form der empirischen innern Anschauung; sie kann daher nicht als Etwas gedacht werden, das abstrahendo von den Dingen und ihren Veränderungen existirte, welches nach der Erklärung absolute, reine *Zeit* wäre. Sie ist also keine Realität, nichts absolut, rein für sich Existirendes, sondern nur ein Gedankending, Form.

Nr. 28.

Es giebt auch keine absolut erste *Zeit*.

Die *Zeit* ist ein unendliches Quantum; es ist also keine *absolut erste Zeit* begreiflich: was wir daher einen Anfang der *Zeit*, z. B. des Jahrs, der Woche u. s. w. nennen, ist nur beziehungsweise zu verstehen.

Nr. 29.

Lange und kurze *Zeit*.

Wenn wir uns keine Dinge denken, die zugleich da sind, und auf einander folgen, so haben

wir auch keinen Begriff von der Zeit, Hierin muß man den Grund suchen, warum oft ein und derselbe Theil der Zeit dem Einen *lang*, dem Andern *kurz* vorkommt. Die Zeit scheint dem *lang* zu seyn, der das Intervall bemerkt, das zwischen einer Veränderung, und der hierauf folgenden obwaltet; wo dieselbe Zeit dem wieder *kurz* zu seyn scheint, der von solchen Intervallen nichts weiß. So finden wir die Zeit überaus *kurz*, die wir im tiefen Schlafe zubringen, oder wenn wir mit ganzer Seele nur auf einen Gegenstand allein aufmerksam sind; da bemerken wir die um uns vorhergehenden und auf einander folgenden Veränderungen der Dinge nicht.

Nr. 30.

Ist eine Dauer ohne Zeit möglich?

Man fragt in der Metaphysik, ob eine Dauer ohne Zeit möglich sey? Wir antworten: Ja! denn zur Existenz einer Substanz sind Veränderungen nicht absolut nothwendig. Man denke sich z. B. eine Substanz, die in allen ihren Bestimmungen absolut nothwendig ist, nämlich Gott, und man hat den Begriff einer Dauer ohne Zeit.

Nr. 31.

Simultane und successive Dinge.

Dinge, die zur nämlichen Zeit wahrgenommen werden, heißen *simultane*; so sind wir in diesem Hörsale Versammelte *simultane Dinge*.

Dinge, die nur in verschiedenen Zeiten wahrgenommen werden können, werden *successive* genannt; z. B. die Veränderungen, die von Jahr zu Jahr die Zeit an einem Gebäude hervorbringt.

Das *Simultane* und *Successive* unterscheidet sich vornehmlich darin: Wir können uns das Si-

multane nicht vorstellen, ohne *successive Apprehension* seiner Theile, z. B. eine Reihe Bäume nicht ohne successive Vorstellung aller Bäume, welche die Reihe bilden; aber es stehet bey uns, wo wir mit der Vorstellung anfangen wollen, beym obersten oder untersten Baume, da wir im Gegentheil beym *Successiven* mit unserer Vorstellung nothwendig an die *Art* gebunden sind, wie die Dinge nach einander folgen: da müssen wir immer das Vorhergehende vor dem Nachfolgenden uns vorstellen.

Nr. 32.

Entia conjuncta, — affinia, — remota.

Dinge, die zur nämlichen Zeit und im nämlichen Raume existiren, sind *beyammen* (conjuncta); z. B. die Zuhörer einer Predigt. Sind sie so beyammen, daß sie einander berühren, so sind sie *an einander grenzend* (affinia); z. B. die Steine einer Mauer. Befindet sich etwas Anderes dazwischen, so sind sie *von einander entfernt* (remota); z. B. die Stadt Linz, und die Vorstadt Ufer, dazwischen befindet sich die Donau. Je nachdem weniger oder mehrere Dinge dazwischen gesetzt werden können, desto näher oder weiter sind sie an- oder von einander.

Nr. 33.

Stellung eines Dinges. — Ort. — Alter.

Stellung eines Dinges (positio) heißt die Beziehung eines Dinges auf ein anderes in Hinsicht auf das Beyammenseyn.

Ort eines Dinges ist die Stellung des Dinges, in so fern es mit mehreren Dingen im Raume existirt.

Alter ist die Existenz eines Dinges in einer gegebenen Zeitfolge.

Nr. 34.

In jedem Dinge ist Einheit, Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit.

Einheit. Jedes Ding ist *Eins*, weil alles, was zu seinem Wesen gehört, unzertrennlich vereinigt ist, und bleiben muß, so lange dieses Ding bleiben soll; und dann, weil auch jedes Ding *nur einmal* vorhanden ist; denn wenn es auch mehr als einmal vorhanden wäre, so wäre es doch immer nur *Ein Ding*, weil eines das Wesen des andern hätte.

Ordnung. Jede nach Regeln eingerichtete Verbindung des Mannichfaltigen heißt *Ordnung*: nun aber ist in jedem Dinge das Mannichfaltige regelmäsig verbunden; denn jedes Ding ist eben durch diese Verbindung ein *bestimmtes* Ding; z. B. Wasser, Erde, Feuer, Stein, Pflanze, Thier. Es ist also in jedem Dinge nothwendig *Ordnung* zugegen.

Wahrheit. Die Bestimmungen, die ein Ding zu einem bestimmten Dinge machen, dürfen einander nicht widersprechen; denn sonst würden sie dieses Ding nicht ausmachen können. Ein jedes Ding ist also das, was es ist. Also ist in jedem Dinge *Wahrheit*.

Vollkommenheit. Vollkommenheit ist vollständige zweckmäßige Einheit, und diese findet sich in jedem Dinge; denn jedes Ding muß alles das haben, was zu seinem Wesen gehört; denn mangelte ihm nur das geringste, so könnte es nicht das Ding seyn, was es ist, indem nur die Verbindung der nothwendigen Bestimmungen es zu dem Dinge macht, welches es ist. So ist das Eisen in seiner Art ein vollkommenes Ding, das Gold, das Silber, das Bley, der Stein, das Blümchen am Felde, und die prangende Rose im Garten, das Würmchen, das sich in Staube windet, und der Elephant, der Thürme auf seinem Rücken

trägt; alles ist gänzlich bestimmt, und jedes das, was es seyn soll, mithin vollkommen.

Nr. 35.

Eintheilung der Vollkommenheit.

Nutzbare Bestimmungen an einem Dinge nennt man auch *Vollkommenheiten* oder *Realitäten*. Nun nützet das Ding mit seinen Bestimmungen entweder sich selbst, oder auch andern Dingen.

Die *erstere* Vollkommenheit heißt *intransitive*, *immanente*, die *letztere*, *relative*, *transitive* Vollkommenheit.

Man kann sich auch eine *dritte Art* von Vollkommenheit denken, nämlich eine solche, bey der gar keine Unvollkommenheit angetroffen wird, die ein Inbegriff aller möglichen Vollkommenheiten ist. Es liegt schon in dem Begriffe eines endlichen Dinges, das sie kein Prädikat desselben seyn kann; denn darum, das endliche Dinge den zureichenden Grund ihres Daseyns nicht in sich haben, und also abhängig sind, können sie nicht ganz vollkommen seyn; nur ein Wesen, das den zureichenden Grund seines Daseyns selbst in sich hat, folglich absolut nothwendig ist, ist ganz vollkommen, absolut, ohne alle Unvollkommenheit vollkommen.

Nr. 36.

Drey Anmerkungen in Hinsicht auf die Vollkommenheit endlicher Dinge.

- 1) Es kann etwas in gewisser Rücksicht oder für ein Ding Vollkommenheit seyn, was in einer andern Hinsicht und für ein anderes Ding Unvollkommenheit wäre; z. B. es ist eine Vollkommenheit an dieser Tinte, das sie schwarz ist, aber eine Unvollkommenheit

wäre es, wenn diese Eigenschaft dem Wasser zukame, welches gar keine Farbe haben, weiß seyn soll. Es ist eine Vollkommenheit an der Rheubarber, daß sie abführt, aber Unvollkommenheit wäre es bey Nahrungsmitteln, wenn sie diese Kraft befäßen.

- 2) Der Mangel positiver Bestimmungen an einem Dinge ist an und für sich noch keine Unvollkommenheit; er macht nur, daß das Ding weniger nutzbar ist, entweder sich selbst oder andern Dingen. Eigentliche Unvollkommenheit tritt nur da ein, wo Bestimmungen vorkommen, die mit dem Nutzbaren im Widerspruche stehen, und daher auch seine Nutzbarkeit mehr oder weniger beschränken, das Ding mehr oder weniger schädlich machen.
- 5) Absolute Unvollkommenheit ist nicht möglich; denn sollte ein Ding absolut unvollkommen seyn; so müßte es aus lauter Widersprüchen bestehen. Ein solches Ding ist aber unmöglich. Also ist absolute Unvollkommenheit nicht möglich. — — Die Unvollkommenheit kann eben so eingetheilt werden, wie die Vollkommenheit. Sie ist *intransiv, immanent, innerlich*, wenn die Eigenschaften eines Dinges für das Ding selbst schädlich sind; z. B. fehlerhafte Organisation des menschlichen Körpers; *relativ, transiv, äußerlich*, wenn die Eigenschaften eines Dinges auch andern Dingen schädlich sind. Z. B. Rachsucht, Geitz.

C.

Gemeinschaft.

Dinge stehen mit einander in *Gemeinschaft*, wenn sie gegenseitig auf einander einwirken, einander wechselseitig bestimmen, wenn die Be-

stimmungen des einen ihren Grund in einem andern Dinge haben (*influxus mutuus*).

Nr. 1.

Alle Dinge, alle Substanzen, welche zugleich sind, und im Raume wahrgenommen werden; stehen in Gemeinschaft, in durchgängiger Wechselwirkung unter einander.

Diesen Satz erweisen wir auf folgende Art: Dinge, welche zugleich da sind, werden eines dem andern nachfolgend wahrgenommen. Allein die Wahrnehmung abhängiger und einander nachfolgender Dinge ist nur möglich unter der Bedingung einer Kausalverbindung, d. i. die Wahrnehmung des Nachfolgenden ist als Folge der vorhergehenden Wahrnehmung zu betrachten. Es stehen also alle Dinge, die zugleich sind, in durchgängiger Wechselwirkung unter einander.

Nr. 2.

Das Gesetz der Abhängigkeit und Nothwendigkeit.

Da in der ganzen Sinnenwelt jedes Ding durch ein anderes bestimmt wird, so findet sich auch in derselben nirgend ein Wesen, das seinen Zustand selbst anfängt, das mithin selbstbestimmend, unbestimmtes, freyes Wesen ist; sondern alles ist abhängig, alles wird bestimmt. Diefs ist das Gesetz der *Naturnothwendigkeit*, dem alles, nur unser Ich nicht, unterworfen ist. *Wir* sind allein bestimmend, freye Wesen, und die *Objekte* sind die Bedingung unseres Selbstbestimmens. Darin bestehet die Gemeinschaft zwischen dem Ich und den Objekten, die *Nicht-Ich* sind.

Prädikate und Prinzipien der Modalität. — Aufstellung dieser Prädikate.

Beziehen wir die Objekte auf unser erkennendes Ich, so erhalten sie eines der folgenden Prädikate:

Möglich, unmöglich.
Wirklich, nicht wirklich.
Nothwendig, zufällig.

A.

Möglich, unmöglich.

Das Mögliche muß *Etwas* seyn. Zu dem Begriffe des *Etwas* gelangen wir, wenn wir wissen, was *Nichts* (nihilum) ist.

Nichts ist alles, was sich nicht denken, nicht vorstellen läßt, was keinen Begriff giebt. *Etwas* muß also dasjenige seyn, was wir uns vorstellen, denken können, was einen Begriff giebt. — Einen viereckichten Zirkel können wir uns nicht denken, also ist auch ein viereckichter Zirkel *Nichts*. Einen tugendhaften Menschen können wir uns denken; also ist ein tugendhafter Mensch *Etwas*.

Was *Etwas* ist, ist ein *Ding* (ens). Also heißet *Ding* alles dasjenige, was wir uns vorstellen, denken, davon wir uns einen Begriff machen können. Sollen wir uns *Etwas* denken, vorstellen, von *Etwas* einen Begriff machen, so darf in diesem *Etwas* kein Widerspruch vorkommen; d. h. von diesem *Etwas* darf nicht Eines und Dasselbe zu gleicher Zeit bejahet und verneinet werden; denn geschähe dies, so würde die Bejahung die Verneinung, und die Verneinung die Bejahung aufheben, wir könnten uns nichts vorstellen, nichts denken.

Daher der Satz: *Alles, was einen Widerspruch in sich faßt, ist ein Unding, ist Nichts.*

Nicht alles, was wir uns denken und vorstellen können, was keinen Widerspruch in sich faßt, ist darum schon ein real existirendes *Etwas*, ein *Etwas*, das auch außer unserer Vorstellung da ist; denn wir können uns Manches vorstellen, Manches denken, das nur in unserem Verstande existirt. Ein *Etwas* also, das nur in der Vorstellung sein Daseyn hat, ist ein *mögliches Ding* (ens possibile), ein *Etwas* in der Möglichkeit.

Was ist demnach *möglich*?

Dasjenige, was sich denken läßt, was sich nicht widerspricht, was *Etwas*, was ein *Ding* in der Vorstellung ist. Das Gegentheil des Möglichen ist ein *Unding* (non ens) nämlich das, was nicht denkbar, nicht vorstellbar ist, was einen Widerspruch in sich faßt, worin Bestimmungen vorkommen, die einander aufheben, wo eines und dasselbe zugleich bejahet und verneinet wird. Z. B. reiche Armuth.

Nr. 1.

Der Satz des Widerspruchs (Principium contradictionis).

Weiß man also, daß etwas einen Widerspruch in sich faßt, so weiß man auch, daß es unmöglich ist, daß es nicht seyn kann, weder im Verstande, in der Vorstellung *subjektivisch*, noch in der Reihe der Dinge außer uns, *reell, objektiv*, weil es nicht möglich ist, daß ein *Ding* zugleich sey, und auch nicht sey; denn *Seyn* und *Nicht-seyn* sind Bestimmungen, die einander wechselseitig aufheben.

Der Satz: *Ein Ding kann nicht zugleich seyn und auch nicht seyn*, ist der berühmte, jedoch nur *formale, folglich logische Satz vom Wider-*

spruche (principium contradictionis) von lateinischen Philosophen also ausgedrückt: Idem non potest simul esse, et non esse.

Die Eigenschaften dieses Satzes sind:

- 1) *Er ist ein evidenter, von sich selbst einleuchtender, keines Beweises benöthigender Satz.* Jeder Vernünftige, der nur die Sprache versteht, begreift ihn sogleich, und erkennt die Wahrheit desselben.
- 2) *Es ist ein unlängbarer, und keinem Zweifel unterworfenen Satz.* Setzen wir, es läugne Jemand diesen Satz. Warum läugnet er ihn? Weil er ihn für falsch hält. Was er demnach für falsch hält, läugnet er, wahr zu seyn. Also lästet er ja zu, das das Falsche nicht wahr sey. — Setzen wir, es zweifelt Jemand an der Wahrheit dieses Satzes. Durch den Zweifel giebt er ja schon zu, das er Anstand nehme, ihn für wahr zu halten, das er also wohl falsch seye dürfte. Mithin bestätigt er durch sein Zweifel das Bezweifelte selbst.
- 3) *Er ist der absolut erste Grundsatz aller symbolischen Erkenntniss.*

Die symbolische Erkenntniss setzt Zeichen, Merkmale, voraus, an denen sich erkennen läst, ob das, was wir in derselben als wahr oder falsch annehmen, auch wirklich wahr oder falsch sey. Das erste Zeichen, Merkmal, des Wahren und Falschen aber ist, ob es möglich sey, oder nicht; dieses Zeichen erhalten wir nun durch den Satz des Widerspruchs, also ist er der absolut erste Grundsatz aller symbolischen Erkenntniss.

- 4) *Er ist endlich ein allgemeiner, gar keine Ausnahme zulassender, nothwendiger Satz;* denn alles, was ist, muß das seyn, was es ist; denn es kann zugleich nicht etwas anderes seyn.

In Ansehung des Gebrauches dieses Satzes merken wir an:

- 1) Man bedienet sich desselben in Beziehung auf das Seyn der Dinge aufser der Vorstellung; denn was *realiter* existiren soll, darf auch keinen Widerspruch in Ansehung der Dinge, unter denen wir es uns als existirend denken, in sich fassen.
- 2) Man wendet diesen Satz an, wo die Rede von einem und demselben Dinge ist. Jedes Ding ist das, was es ist (Quodlibet est, quod est).
- 3) Man leget ihr da zum Grunde; wo ein Ding einerley mit einem andern Dinge ist. Was wir in diesem Falle von dem einen Dinge behaupten, müssen wir auch, unter gleichen Umständen, von dem andern behaupten: z. B. Jeder Mensch ist sterblich; Cajus ist also auch sterblich.
- 4) Auch da lieget er zum Grunde, wo etwas auf eine bestimmte Art ist oder geschieht. Hier kann in Kraft des Satzes des Widerspruchs nicht behauptet werden, das es auf eine andere Art sey oder geschehe.
- 5) Endlich findet dieser Satz seine Anwendung auch dort, wo es sich um eine und dieselbe Zeit handelt. So kann ich nicht sagen, der Körper A, der nun im Raume B ist, sey zugleich auch im Raume C.

Nr. 2.

Eintheilung des Möglichen und seines Gegentheils.

Das Mögliche und Unmögliches wird eingetheilt:

- 1) in die *absolute* oder *innerliche*,
- 2) *hypothetische*, *relative*, *äußerliche*,
- 3) *physische*,

- 4) *moralische*,
- 5) *logische* und
- 6) *reale Möglichkeit* oder *Unmöglichkeit*.

Die *absolute* oder *innerliche Möglichkeit* besteht darin, wenn etwas an und für sich keinen Widerspruch in sich faßt; so ist es z. B. absolut möglich, daß Einer von uns eine Erbschaft von einer Million mache. Liegt in dem, was wir uns denken wollen, schon an sich ein Widerspruch; so ist *absolute Unmöglichkeit* vorhanden; z. B. daß ein Blindgebobrner, so lange er blind ist, Vorstellungen von Farben habe.

Die *hypothetische, relative, äußerliche Möglichkeit* ist zugegen, wenn etwas nur unter gewissen Umständen, Bedingungen, unter gewisser Verknüpfung, keinen Widerspruch in sich faßt; doch aber, wenn diese Verknüpfung, Umstände und Bedingungen aufhören, widersprechend wird. Z. B. Es ist hypothetisch möglich, daß mir das Gift nicht schade, wenn ich bey Zeiten demselben ein Gegengift entgegensetze. — Die *hypothetische Unmöglichkeit* tritt ein, wenn etwas zwar an und für sich nicht widersprechend ist, widersprechend aber unter gewissen Umständen, Bedingungen und Verhältnissen wird. Z. B. Es ist *hypothetisch* unmöglich, daß ich von einer schweren gefährlichen Krankheit, unter der Obforge eines schlechten, unwissenden Arztes, genes.

Physisch ist etwas möglich, wenn es nicht den natürlichen Kräften, es seyen nun körperliche oder geistige Kräfte, widerspricht. So ist es *physisch* möglich, daß ein erwachsener gesunder Mensch einen andern erwachsenen gesunden Menschen im Kampfe überwinde. *Physisch* möglich ist etwas, wenn darin ein Widerspruch in Ansehung der natürlichen Kräfte vorkommt; z. B. wenn ich sagte: Ein Kind kann mit einem erwachsenen gesunden Menschen einen Kampf bestehen und siegen, oder ein Kind hat

die Einsichten und Erfahrungen eines Erwachsenen.

Moralisch möglich ist alles, was den moralischen Gesetzen nicht widerspricht; so ist es moralisch möglich, ein guter Mensch zu seyn, moralisch aber unmöglich, eine böse That zu verüben; denn dies widerspricht den moralischen Gesetzen.

Logisch möglich ist das, was mit den Denkgesetzen übereinstimmt, was ins Bewußtseyn kommen kann. — Die logische Möglichkeit nennt man deswegen auch die *Denkbarkeit*; diese findet sich z. B. in einem Dreyeck von drey gleichen Seiten; denn der Begriff von einem Dreyeck und die Vorstellung von drey gleichen Seiten lassen sich vereinigen, d. i. in *Ein* Bewußtseyn bringen. Hingegen ist ein vierseitiges Dreyeck logisch unmöglich, weil sich die Merkmale von einem Dreyecke und von vier Seiten nicht in einen Begriff verknüpfen lassen, indem die Setzung des Dreyecks das Merkmal von vier Seiten aufhebt. — Was logisch unmöglich ist, ist auch absolut unmöglich, und auch umgekehrt.

Real möglich ist das, was mit den Gesetzen des Empfindens übereinkommt. Es kann nämlich ein *Begriff* gar wohl *möglich* seyn, aber deshalb ist der Gegenstand, worauf er sich bezieht, nicht möglich. *Real* möglich heißt daher nur dann ein Begriff, wenn bestimmt ist, daß ihm auch ein Gegenstand correspondire. *Horatzens* schönes Weib, das mit einem Fischschwanz endet, ist kein real möglicher Begriff. Die *reale Möglichkeit* wird in die *äußere* und *innere* unterschieden. Zur innern gehört, daß die Eigenschaften, welche in dem Gegenstande dem Begriffe beygelegt werden, wirklich beyammen existiren können; zur äußern wird erfordert, daß die Existenz des Gegenstandes nicht der Existenz wirklich vorhandener Dinge widerspreche.

Die Kennzeichen des Real-Möglichen sind daher:

- a) Wenn der Gegenstand wirklich — durch eine wirkliche Anschauung gegeben ist; denn alsdann sind wir gewiß, daß die ihm beygelegten Eigenschaften beyſammen exiſtiren können, und daß ſein Daſeyn dem Daſeyn anderer Dinge nicht zuwider ſey.
- β) Wenn der Gegenſtand auf das denkende Ich bezogen, unter eine Kategorie gebracht werden kann.

Nr. 5.

Befondere Anmerkungen über das Mögliche und Unmöglichliche.

- 1) Was *absolut unmöglich* iſt, kann nie *hypothetiſch* möglich werden.
- 2) Was *phyſiſch* möglich iſt, kann bisweilen *absolut phyſiſch*, bisweilen auch nur *hypothetiſch phyſiſch* möglich ſeyn; doch iſt es eines von beyden immer. Eben ſo verhält ſich mit der *phyſiſchen Unmöglichkeit*. So iſt es *absolut phyſiſch möglich*, daß man ſchläft ohne zu träumen. Es iſt *absolut phyſiſch unmöglich*, daß die Sonne kalt mache. Es iſt *hypothetiſch phyſiſch möglich*, daß ich den ganzen Virgil auswendig herſage. Es iſt *hypothetiſch phyſiſch unmöglich*, daß ich ohne anhaltenden Fleiß ein Gelehrter werde.
- 3) Das *Moralisch-Mögliche* und *Unmöglichliche* kann gleichfalls entweder *absolut moralisch*, oder *hypothetiſch* möglich oder unmöglich ſeyn.

Es iſt *absolut moralisch möglich*, alle ſeine Handlungen dem Sittengeſetze gemäß einzurichten. Es iſt *absolut moralisch unmöglich*, ohne allen Antrieb zu handeln. Es iſt *hypothetiſch moralisch möglich*, daß Jemand

aus Liebe zu ſich ſelbſt ein Selbſtmörder werde. Es iſt *hypothetiſch moralisch unmöglich*, bey einem hohen Grade des Rausches vernünftig zu handeln.

Nr. 4.

Das Unbegreifliche.

Wir haben geſagt, daß das, was ſich nicht denken läßt, nicht vorſtellen läßt, was keinen Begriff giebt, ein *Nichts*, ein *Unding*, *unmöglich* ſey. Dieß hat allerdings ſeine Richtigkeit, aber man hüthe ſich, das *ſchlechterdings nicht Denkbare* mit dem *Unbegreiflichen* zu verwechſeln, und das *Unbegreifliche* unter die *Undinge* zu zählen. *Unbegreiflich* iſt dasjenige, wovon wir uns keinen deutlichen Begriff, keine Einſicht; *wie es iſt*, verſchaffen können, z. B. wie die einfache, immaterielle Seele in den Körper wirke. Es iſt daran an ſich noch nicht unmöglich, noch kein Unding, es iſt etwas, was wir nicht einſehen, nicht verſtehen, darüber wir alſo auch nicht urtheilen können. Es iſt kein Geſetz in der Natur des Menſchen, daß ſein Verſtand *alles* durchdringe. Nur der ſtolze Thor will *alles* verſtehen, und verwirft *alles*, was er nicht begreift; dagegen der *Weife* in ſehr vielen Fällen die Unzulänglichkeit ſeines Verſtandes fühlt, bekennet, und in beſcheidener Demuth geſtehet, daß es Dinge giebt, die ihm unbegreiflich ſind.

Das *Unmöglichliche* iſt allemal *unbegreiflich*, das iſt ſicher, aber das *Unbegreifliche* iſt nicht allemal *unmöglich*.

Nr. 5.

Regeln bey Beurtheilung des Möglichen und Unmöglichlichen.

- 1) Man erkläre nicht ſogleich etwas für unmög-

- lich, was *uns* unmöglich zu seyn scheint. Man prüfe erst die Sache genau. Oft ist der Widerspruch nur scheinbar, und verschwindet bey näherer Untersuchung. Oft ist auch unser Verstand nicht kultivirt genug, eine Sache einzusehen. Man muß sich also in dieser Hinsicht auch selbst untersuchen, ob man fähig sey, sein Urtheil über die Unmöglichkeit dieser oder jener Sache zu fallen. Man muß dazu die erforderlichen Kenntnisse besitzen. So erkläret es der Bauer für unmöglich, wenn wir ihm sagen, daß wir wissen, wie lang eine Kanonenkugel zu fliegen habe, wenn sie bis zur Sonne kommen soll.
- 2) Man hüthe sich aber auch alles sogleich für möglich zu halten, was *uns* nicht widersprechend vorkommt. Der Widerspruch verbirgt sich oft, und erscheinet erst dann, wenn wir den vor uns liegenden Gegenstand tiefer untersuchen. Keine Unmöglichkeit sehen, beweiset noch nicht die Möglichkeit; denn es kann an uns liegen, daß wir die Unmöglichkeit nicht gewahr werden, die doch da ist, und einem Aufmerksamern, einem Verständigern als wir ohne Mühe einleuchtet. Der Pöbel hält vieles für möglich, was doch an sich und in den Augen des Gebildeten eine Unmöglichkeit ist; so glaubt er, daß es möglich sey, Thiere, Menschen und andere Dinge zu behexen, so glauben viele, daß es möglich sey, sich fest, unverletzbar, zu machen.
- 3) Wo man keinen absoluten unmittelbar einleuchtenden Widerspruch gewahr wird, sondern nur bloß so viel sieht, daß die Sache nicht gehörig bestimmt ist, da will es die philosophische Klugheit, daß man, statt zu sagen, die Sache ist möglich, bloß sage, man sehe keine Unmöglichkeit.

- 4) Eben so vorsichtig sey man in dem Gebrauche des Ausdruckes: „Es ist unmöglich!“ wenn uns nicht die absolute Unmöglichkeit einleuchtet, doch aber die Wahrheit zweifelhaft zu seyn scheint. Hier drücke man sich vielmehr so aus: „Ich sehe nicht ein, wie dieses möglich ist, ich begreife es nicht.“
- 5) Was den Schein der Unmöglichkeit für sich hat, wovon das Gegentheil unwahrscheinlich ist, das sehe man so lange für möglich an, bis uns die Unmöglichkeit wirklich gezeigt wird.
- 6) Dasjenige, was den Schein der Möglichkeit für sich nicht hat, wovon das Gegentheil wahrscheinlich ist, dieses halte man so lange für unmöglich, bis uns die Möglichkeit gezeigt wird.
- 7) Alles, was zu sonderbar, zu ungewöhnlich ist, zu wunderbar klingt, was aber dennoch in dem Horizonte des menschlichen Verstandes begriffen ist, dessen Möglichkeit sey uns verdächtig, man untersuche es eher, so sehr man kann, ehe man es als möglich annimmt. Der Pöbel liebt das Wunderbare, und ist daher geneigt, die größten Absurditäten und Widersprüche zu glauben. Er liebt so was, weil es seine ungezähmte Einbildungskraft beschäftigt, weil er keine anderweitigen Kenntnisse, keinen angebauten Verstand hat, und also nicht fähig ist, das Mögliche vom Unmöglichen, das Wahrscheinliche vom Unwahrscheinlichen zu unterscheiden.

B.

Wirklich, nicht wirklich.

Es ist keine so leichte Sache, als man glauben sollte, die Wirklichkeit, das Seyn, *Existenz* zu definiren; denn

- 1) ist dieser Begriff zu allgemein, indem er auf die Urquelle des Seyns eines Dinges, auf die entstandenen Dinge, auf Substanzen, und auf die Beschaffenheiten, Bestimmungen derselben angewandt wird. Der Begriff der *Existenz* liegt in allen diesen verschiedenen Fallen zum Grunde, und lasset sich daher auch nicht so leicht begrenzen.
- 2) Der Begriff der *Existenz* ist ein Grundbegriff, der unter einen höhern nicht gebracht werden kann; denn unter welchen sollte er wohl gebracht werden können? Ein Ding ist entweder bloß möglich, oder es existirt; ein dritter Fall ist nicht denkbar. Es müßte demnach der Begriff der *Existenz* unter den Begriff der *Möglichkeit* gebracht werden. Aber die *Möglichkeit* fasset noch keineswegs die *Wirklichkeit* unter sich.

Indessen muß der Philosoph dennoch thun, was er kann, er muß sich bemühen, wenigstens einiges Licht ins Dunkel zu bringen.

Ältere Metaphysiker erklärten die *Existenz* als einen *Akt*, mittelst welchem eine Sache außerhalb der Gründe ihrer *Möglichkeit* gesetzt wird.

Diese Definition macht, wie Jeder sieht, ihr Definitum nicht deutlich; denn es fragt sich noch immer, was das heiße, außerhalb der Gründe seiner *Möglichkeit* gesetzt seyn.

Wolff nennet die *Existenz* das *Supplement*, die *Ergänzung*, die *Erfüllung* der *Möglichkeit* (complementum possibilitatis). Hieraus aber folgt, daß das *Mögliche*, da es noch nicht existirte, nicht völlig möglich war; denn die *Möglichkeit* wurde ja erst durch die *Existenz* ergänzt. Ein *Mögliches* aber, das nicht ganz möglich ist, ist ein Widerspruch.

Die Neuern definiren die *Existenz* mit *Kant*,

als die *absolute* *Setzung* des *Möglichen*. Eine Erklärung, der gleichfalls die Eigenschaft mangelt, die zu einer guten Definition erfordert wird — nämlich — *Deutlichkeit*; denn wir wissen immer noch nicht, was *Existenz* ist, wenn wir sie eine *Setzung* des *Möglichen* nennen, und fragen ferner: Was ist denn *Setzung* des *Möglichen*? Man hat ein anderes Wort statt *Existenz* gegeben, die Sache aber selbst unerklärt gelassen. Es heißt eben so viel, als hätte man gesagt: *Existenz* ist die *Existenz*machung des *Möglichen*.

Ich weiß nicht, ob ich es besser mache, wenn ich *Existenz* eine *Beziehung* des *Möglichen* auf unser erkennendes *Ich* nenne, wodurch entweder etwas als *real*, oder als *Etwas* von unserm *Ich* bestimmt gesetzt, oder zur *Anschauung* gebracht ist. Als *real*, d. i. dem ein Gegenstand correspondirt. Von unserm *Ich* bestimmt gesetzt, d. i. zur *Anschauung* gegeben, als etwas vom *Ich* Unterschiedenes, außer dem *Ich* Denkbares, auf dasselbe *Beziehbare*.

Hieraus ergeben sich folgende Sätze:

- 1) Das *Existirende* ist mehr als möglich; denn dem Begriffe möglich correspondirt noch kein Gegenstand. Es wird dabey nichts Bestimmtes zur *Anschauung* gegeben (sinnlichen oder reinen) was doch bey dem *Wirklichen* geschieht.

Anmerkung. Wie man bey der *Möglichkeit* nach gewissen Redensarten Grade annimmt, so kann man auch sagen, daß *Etwas* näher an der *Wirklichkeit* sey, *Etwas* anders noch davon entfernt sey. Man bedient sich dieser Redensarten nicht bloß in der gemeinen, sondern auch in der wissenschaftlichen Sprache, und heißet in dieser das, was der *Wirklichkeit* am nächsten ist (possibile in potentia proxima) was noch

von derselben einigermaßen entfernt ist (possibile in potentia remota); z. B. ein Kranker wird täglich schwächer, keine Arzeney wirkt mehr bey ihm, die Aerzte sehen seinem Tode entgegen, verlassen ihn. Der Tod dieses Kranken ist noch nicht Wirklichkeit; aber er ist ihm äußerst nahe, er ist also ein Mögliches in potentia proxima, nahe Wirklichkeit. Man spricht auch von einem *Möglichen des ersten Ranges* (possibile primi ordinis), es ist dieses ein Mögliches, das nicht anders, als wirklich gedacht werden kann, z. B. Gott.

- 2) *Das Existirende muß eine Dauer haben*; d. i. wir müssen es uns eine Zeit hindurch existirend denken; denn sonst könnten wir nicht sagen, es existire, es sey.
- 3) *Das Existirende muß gänzlich bestimmt seyn (omnimodo determinatum)*; d. i. es muß alles, was dem, was es ist, widerspricht, ausschließen, zufolge dem Principio exclusi medii. Daher sagten die Alten: de quocunque vera est vel affirmatio vel negatio. Entweder hat der Gelehrte wissenschaftliche Kenntnisse, oder er hat keine. Ein dritter Fall ist nicht möglich. Da nun beydes bey einem und demselben Dinge, z. B. einem Gelehrten, nicht Statt finden kann, so muß ein Gelehrter wissenschaftliche Kenntnisse besitzen. So lange Sempronius Sempronius ist, kann er nicht Titius seyn. — Es ist das principium exclusi medii nicht einerley mit dem Satze des *Widerspruchs*, es ist eine Folge aus demselben, und giebt die Merkmale an, welche ein *Etwas* bezeichnen, da der Satz des Widerspruchs bloß das *Nichts* (nihilum) bezeichnet.

- 4) Die Existenz eines Dinges erkennen wir entweder *unmittelbar* durch die *Empfindung*, oder *mittelbar* aus der Existenz eines andern Dinges, dessen Existenz ohne jenes nicht seyn könnte. *Unmittelbar*, durch die *Empfindung*, erkennen wir, daß ein Ding existirt, wenn es auf unsere Sinne einen Eindruck macht, dessen wir gewahr werden; z. B. ich sehe den Cajus, ich höre ihn reden, ich fühle seinen Körper, ich werde also unmittelbar durch die *Empfindung* von der Existenz des Cajus unterrichtet.

Mittelbar erkennen wir die Existenz eines Dinges aus der Existenz eines andern, das ohne jenes nicht seyn könnte; ich sehe z. B. an einem organischen Körper, daß er *Empfindung* äußert, und ich schliesse daraus, daß er *beseelt* seyn muß, weil er ohne *Seele* keine *Empfindungen* äußern könnte. Die Existenz der *Seele* erkenne ich also hier durch die Existenz eines andern Dinges, nämlich durch den organischen, *Empfindungen* äußernden Körper.

Nr. 1.

Gegenstand.

Gegenstand heist eigentlich dasjenige, was von Subjekt und Vorstellung *materialiter* unterschieden ist, und auf welches die Vorstellung bezogen wird (*Nicht-Ich*). Z. B. ich habe eine Vorstellung von einem Thurm. Mein Ich, das die Vorstellung hat, ist das Subjekt, der Thurm, den es sich vorstellt, ist der Gegenstand, Objekt, und die Art, wie mein Ich sich den Thurm vorstellt, ist die Vorstellung, welche auf denselben als ihr Objekt bezogen wird. Der Thurm ist also sowohl von der Art, wie ich mir ihn vorstelle, als von meinem Ich selbst unterschieden, und

zwar *materialiter*; denn mein Ich ist nicht der Thurm, und die Art, wie ihm sich das Ich vorstellt, ist auch nicht der Thurm, sondern bloß eine *Form*, die auf den Thurm, als ihr Objekt, bezogen wird; ich sage nämlich: *Ich stelle mir einen Thurm vor.*

Nr. 2.

Phänomenon. — Erscheinung.

Phänomenon, *Erscheinung*, ist ein Gegenstand, dem eine sinnliche Anschauung entspricht. Ich stelle mir z. B. einen Pomeranzenbaum vor; dieser Vorstellung entspricht ein Gegenstand, und dem Gegenstande das anschauliche Bild eines Baumes, der Pomeranzen trägt, ich sehe ihn gleichsam vor meiner Seele stehen, und dies ist die *Erscheinung*, das *Phänomenon*.

Nach Verschiedenheit der Anschauungen theilen sich die Erscheinungen in *innere* und *äußere*. Erstere sind die Erscheinungen des Gemüths, nämlich die Affektionen der Seele von dem, was in ihr selbst vorgeht, das Bewusstseyn ihrer eigenen Veränderungen, Operationen und Zustände. Man könnte sie nicht unschicklich *Beschauungen* nennen. *Letztere* sind Affektionen der äußeren Sinne, die sich auf Gegenstände aufser dem Gemüthe beziehen, also auf eigentliche Objekte.

Nr. 3.

Ding an sich.

Der *Erscheinung* wird das *Ding an sich* entgegengesetzt. *Ding an sich* ist ein Objekt mit Bestimmungen, die ihm unabhängig von unserm Vorstellen zukommen. Da wir nun von den Objekten aufser uns nur durch Affektion eine Vorstellung, also bloß durch Anschauung erhalten, die Anschauung aber kein reiner Abdruck ihres

Gegenstandes ist, sondern sich theils nach den individuellen Regeln der Sinnlichkeit, theils nach den Gesetzen richtet, die dem Gemüthe unabhängig vom Gegenstande und a priori beywohnen, so kennen wir auch die Dinge an sich nicht, sondern nur in wie fern sie uns erscheinen, und als solche, wozu wir sie im Gemüthe machen. Daher richtet sich unsere Erkenntniß der Dinge nicht nach den Dingen, sondern die Dinge nach der Erkenntniß.

Nr. 4.

N o u m e n o n .

Von der *Erscheinung* (*Phänomenon*) und dem *Ding an sich* muß man das *Noumenon* wohl unterscheiden. Letzteres heißt ein Gegenstand, der bloß durch Vernunft, ohne Beziehung auf Sinnlichkeit, denkbar ist, ein Ding, das nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, z. B. Geist, Gott.

Das *Ding an sich* können wir uns nicht vorstellen, wir stellen es uns nur als *Erscheinung* vor.

Das *Noumenon* können wir uns durch einen Vernunftbegriff denken.

Das *Noumenon* ist von dem *Phänomenon* nur beziehungsweise in Verhältniß auf die Denkart verschieden; diesem entspricht eine Anschauung, jenem bloß ein reiner Verstandes- oder Vernunftbegriff.

Das *Noumenon* ist mit dem *ente rationis* der Scholastiker nicht zu verwechseln. Das *ens rationis* ist bloß ein Begriff, dem kein Objekt aufser dem Verstande entspricht, der sich bloß auf eine besondere Denkart bezieht, und auf einer Abstraktion beruhet; z. B. Raum. Der Begriff *des Noumenons* dagegen hat allerdings sein Objekt aufser dem Verstande, ein *Ding an sich*; nur ist

es unanschaulbar, bloß allein durch reinen Verstand denkbar.

Nr. 5.

Entstehen. — Vergehen.

Wenn das bloß *Mögliche* in den Zustand der *Wirklichkeit* übergeht, so sagt man davon, daß es *entstehe* (oritur); übergeht es aus dem Zustand der *Wirklichkeit* in den Zustand der *Möglichkeit*, so *vergeht* es (interit).

Nur die Bestimmungen, oder das, was wechselt, entsteht, und vergeht, d. i. fängt an zu seyn, hört auf zu seyn. Während dem Wechsel der Bestimmungen bleibt zwar die Substanz, aber sie wird immer *anders*, d. h. die Substanz wird bey dem Wechsel der Bestimmungen geändert.

Nr. 6.

Veränderlich. — Unveränderlich.

Veränderlich ist daher dasjenige, worin ein Wechsel der Bestimmungen möglich ist, was anders seyn kann.

Unveränderlich, worin kein Wechsel der Bestimmungen ist, was nicht anders seyn kann.

Nr. 7.

Hierher gehörige Sätze.

- 1) Die Bestimmungen (*Accidenzien*) sind dem Wechsel, die Substanzen — die unendliche Substanz ausgenommen — der Veränderung unterworfen. Wo ein Wechsel vorgehet, da muß ein Beharrliches seyn, worin dieser Wechsel vorgehet. Das Beharrliche ist Substanz. Also sind nur die Bestimmungen der endlichen Substanzen dem Wechsel, die Sub-

stanzen aber nur der Veränderung unterworfen.

- 2) Das realste Wesen schließt nothwendig allen Wechsel aus, ist daher unveränderlich. Das realste Wesen ist jenes, das keine Schranken hat, das unbegreiflich ist, folglich alle möglichen Realitäten hat, alle Negation ausschließt. Es kann demnach keine neue Realität annehmen; denn es hat schon alle; es kann keine verlieren; denn da wäre es begrenzt. In dem realsten Wesen kann daher kein Wechsel vorgehen. Wo aber kein Wechsel möglich ist, da ist Unveränderlichkeit. Also ist auch das realste Wesen unveränderlich, z. B. Gott.

Nr. 8.

Das Gesetz der Stetigkeit (*lex continuitatis*).

Wir müssen annehmen, daß alle Veränderungen im stetigen Nacheinanderfolgen geschehen; d. i. es ist unmöglich, daß zwey Zustände eines Dinges ohne Zwischenzustände aufeinander folgen. Man nennet dieses das Gesetz der Stetigkeit (*lex continuitatis*). Hier der Beweis für die Existenz dieses Gesetzes:

Wenn ein Ding vom Zustande A in den Zustand B übergeht; so sind diese zwey Zustände in verschiedenen Zeiten: erfolgen also nach dem Gesetze der Zeit. Nun aber sind zwischen zwey Zeitgrenzen unendlich viele kleinere Zeiten; es muß daher in jedem dieser Zeittheilchen ein Zustand des Dinges, welches in der Zeit verändert wird, seyn, der weder A noch B, folglich von beyden verschieden ist; d. i., alle Veränderungen eines Dinges erfolgen stetig.

Aus dem Gesetze der Stetigkeit abgeleitete Sätze.

- 1) Jede Veränderung in der Natur begreift in sich dreyerley Zustände: 1. den vorhergehenden Zustand, 2. einen darauf folgenden, und 3. einen Mittelzustand zwischen diesen beyden.

Einen vorhergehenden. Was verändert wird, gehet aus einem bestimmten Seyn in ein anderes bestimmtes Seyn über. Diefes kann nur in der Zeit geschehen. Die Zeit demnach, in welcher ein Ding ein anderes bestimmtes Seyn annimmt, ist nicht die Zeit, in welcher das Ding dieses neue bestimmte Seyn hatte, es ist eine verschiedene Zeit, und setzt folglich eine Zeit voraus, von der sie verschieden ist, nämlich eine Zeit, wo das Ding in einem andern Zustande war. Jede Veränderung in der Natur begreift also einen vorhergehenden Zustand in sich, oder sie kann nicht als Veränderung gedacht werden. Auch:

Einen darauf folgenden: A wird verändert; es bekommt also einen andern Zustand; ein anderer Zustand ist nicht möglich ohne einen vorgegangenen. Also begreift jede Veränderung einen Zustand, der vorgehet, und einen, der nachfolgt. Aber auch noch:

Einen Mittelzustand. Wenn ein Ding aus dem Zustande A in den Zustand B übergehen soll; so braucht dieser Uebergang eine Zeit, sie sey so kurz als sie wolle. Während dieser Zeit ist das Ding weder im Zustande A, noch im Zustande B, und ist dennoch in der Zeit, es muß sich also in einem Mittelzustande befinden. Also begreift auch jede Veränderung einen Mittelzustand in sich.

- 2) *Es giebt keinen Sprung, keine Lücke in den Naturerscheinungen (non datur saltus, non vacuum formarum in natura).* D. h. Die Natur überhüpft bey ihren Anstalten kein Mittel. Sie hat in dem Systeme der Wesen Ursachen und Folgen eingeführt. Nichts entstehet plötzlich, immer eines aus dem andern, alles wird vorbereitet, veranlasset, bewirkt; alles ist Entwicklung eines Zustandes aus dem andern; denn wäre das nicht, so könnte der Zustand, der nicht in dem Vorhergehenden gegründet wäre, begriffen werden; er wäre ein Deus ex machina, eine Folge ohne Grund, eine Wirkung ohne Ursache, und der vorhergehende Zustand ein Grund ohne Folge, eine Ursache ohne Wirkung, welches ungereimt ist. — Die Vernunft findet, daß ein höchst weiser Schöpfer, wie Gott, nothwendig diese Einrichtung habe treffen müssen; denn er mußte als ein höchstvollkommenes Wesen auch die höchste, d. i. die möglichste Vollkommenheit in das Schöpfungswerk legen, und sein unbegrenzter Verstand konnte nichts, als Harmonie, Uebereinstimmung, denken, sein bester Wille nichts anderes wollen. Nun aber wird Uebereinstimmung, Harmonie, bloß dadurch erzielet, wenn in den Veränderungen der Natur kein Sprung geschieht, sondern sich alles wie Grund und Folge, wie Ursache und Wirkung, wie Mittel und Zweck zu einander verhält. Die Vernunft muß also nothwendig das *Gesetz der Stetigkeit* anerkennen. — Auch bestätigt es die Erfahrung aller Zeiten; Physik und Naturhistorie liefern uns empirische Beweise in Menge dafür, und die Menschengeschichte nicht weniger.
- 3) *Vernichtung sowohl als Schöpfung durch Naturkräfte ist unnöthig; denn durch Na-*

turkräfte kann kein Ding vom Zustande des Seyns in den Zustand des Nichtseyns momentan, das ist, plötzlich, in einem Nu, und so auch nicht vom Nichtseyn zum Seyn übergehen; denn ein solcher Uebergang wäre ein Sprung in der Natur, und wir haben erwiesen, daß es keinen gebe. *Schöpfung* also, das ist, Uebergang vom Nichtseyn zum Seyn in einem Nu, und *Vernichtung*, das ist, Uebergang vom Seyn zum Nichtseyn in einem Nu, ist durch Naturkraft unmöglich.

4) *Alle Wirkungen in der Natur sind also Folgen von stetig wirkenden Kräften. Was daher der Veränderung unterliegt, wird stets verändert; das Veränderliche bleibt keinen Augenblick unverändert.*

Wir nehmen zwar die *Mittelfufen* der Zustände nicht immer wahr; z. B. heym Uebergang des gefunden Zustandes unseres Körpers in den kranken, und da sprechen wir vom plötzlichen Krankwerden, und Tod, aber dieses Nichtbemerken der Mittelzustände beweiset keineswegs das Nichtdaseyn derselben; die Flamme einer Kerze z. B. erscheint immer dieselbe, und wir sehen doch in der That selbst in dem unaufhörlichen Aufsteigen glühender Theilchen eine *innere neue stetig geänderte Flamme*. Der erste Athemzug des neugebohrnen Kindes ist der Anfang seines Sterbens; ja noch früher beginnet solches, beginnet schon, da es noch als Embryo unter dem mütterlichen Herzen ruht. Alles, was wird, wird nur der Form nach, und nimmt nur jeden Augenblick eine neue an; nur sind unsere Sinne zu schwach, dieses Neue wahrzunehmen, wenn es nicht von der Art ist, die groben Sinne afficiren zu können.

Nr. 10.

Das Gesetz der Sparsamkeit (lex minimi).

Vermög diesem Gesetze thut die Natur nichts umsonst, überall ist zureichender Grund, Absicht und Zweck, und was sie thut, thut sie mit dem möglichst geringsten Aufwande von Mitteln; denn verschwendete sie diese, so würde sie gewiß kein Bild der göttlichen Weisheit seyn. Sie verrichtet alles mit der kleinsten Kraft. — Auch dieses Gesetz bestätigt die Erfahrung vollkommen; nicht eine unzeitige Beobachtung weist auf eine Verschwendung von Kräften hin. Welche unendlich viele Wirkungen in einem organisch thierischen Körper! Welche in der Seele des Menschen! und wie einfach die Anstalten und Mittel zu Hervorbringung dieser Wirkungen!

C.

Nothwendig. — Zufällig.

Nothwendig ist, dessen Gegentheil wir als unmöglich erkennen.

Zufällig, dessen Gegentheil wir als möglich erkennen,

Nr. 1.

Eintheilung der Nothwendigkeit.

Die Nothwendigkeit wird eingetheilt:

- 1) in die *absolute* und *relative*,
- 2) in die *physische* und *moralische*.

Die *absolute Nothwendigkeit* ist vorhanden, wenn das Gegentheil an und für sich unmöglich ist; so ist es absolut nothwendig, daß Gott das Beste wolle. Sie heisset auch die unbedingte Nothwendigkeit.

Relativ oder *hypothetisch*, *bedingt*, ist etwas nothwendig, wenn das Gegentheil unter gewissen Bedingungen nicht möglich ist, möglich aber wird, sobald diese Bedingungen gehoben werden. Es ist relativ nothwendig, das man unwissend bleibt, wenn man nichts lernt.

Physisch nothwendig ist, dessen Gegentheil vermöge der physischen Gesetze in der Natur unmöglich ist; so ist es physisch nothwendig, das ich Schmerz empfinde, wenn ich mir einen Nerven verletze.

Moralisch nothwendig ist, dessen Gegentheil vermöge der Willensgesetze unmöglich ist; so ist es moralisch nothwendig, das Gute zu wollen.

Nr. 2.

Besondere Bemerkungen über das Nothwendige.

1) Man spricht auch von *innerer* und *äußerlicher* Nothwendigkeit. *Innerlich* (intrinsece) *nothwendig* ist jenes, von dessen Gegentheil die Unmöglichkeit in der Natur der Sache selbst gegründet ist; so ist es innerlich nothwendig, das der Mensch einmal sterbe; der Tod ist eine nothwendige Folge der Zerstorbarkeit seines Körpers. *Außerlich* (extrinsece) *nothwendig* ist etwas, wenn die Unmöglichkeit des Gegentheils außer der Natur der Sache irgendwo gegründet ist; z. B. es ist äußerlich nothwendig, das die Waagschale sinke, wenn Gewicht darauf gelegt wird. — Das, was *innerlich* nothwendig ist, ist auch *absolut nothwendig*, so wie das *äußerlich Nothwendige* auch *hypothetisch* nothwendig ist.

2) Auch das *physisch Nothwendige* kann bisweilen *absolut physisch*, bisweilen auch nur *hypothetisch physisch* nothwendig seyn. Eines aus beyden ist es aber immer.

Es ist *absolut physisch nothwendig*, das ich in einem luftleeren Raume ersticke. Es ist *hypothetisch physisch nothwendig*, das ich lache, wenn ich gekitzelt werde. Auch das *moralisch Nothwendige* kann bisweilen *absolut moralisch*, oder *hypothetisch moralisch* nothwendig seyn.

Es ist *absolut moralisch nothwendig*, der Tugend innerlich Achtung zu erweisen. Es ist *hypothetisch moralisch nothwendig*, das ich das Böse thun werde, wenn ich mir es als ein Gut vorstelle.

- 3) Was in einer Beziehung nothwendig ist, kann oft in anderer Rücksicht zufällig seyn. Es ist nothwendig, das ein Gelehrter wissenschaftliche Kenntnisse besitze; besitzt solche der Handwerker, so ist es zufällig.
- 4) Man darf nicht aus einer Art Nothwendigkeit Folgen ziehen, die nur bey einer andern Art Nothwendigkeit Gültigkeit haben.

Nr. 3.

Das Beständige.

Alles, was einem Dinge *nothwendig* ist, ist auch *beständig* bey dem Dinge; aber nicht alles *Beständige* ist auch *nothwendig*. Das Lachen ist beständig am Menschen, aber doch nicht nothwendig. Wir müssen also einen Begriff des *Beständigen* festsetzen.

Wir nennen daher *beständig* dasjenige, was wir als beharrlich an und bey den Dingen wahrnehmen, ohne doch, — was wohl zu merken, — zu behaupten, — das es nicht da seyn könne.

Der Begriff des *Beständigen* entsteht in uns, wenn wir immer einerley Eigenschaften an den Dingen wahrnehmen, wenn auf gewisse Eindrücke auch immer gewisse sich stets gleich bleibende Wirkungen erfolgen, wir bey gegebenen Veran-

lassungen gewöhnlich so und nicht anders empfinden.

Unter diesen Bedingungen wird das *Beständige* zum *Nothwendigen* in unserer Erkenntniß; es bekommt eine *subjektive Nothwendigkeit*, ob es gleich außer unserer Erkenntniß *zufällig* ist. So ist z. B. das *Beständige subjektiv nothwendig*, wenn wir sagen, morgen wird zu gesetzter Zeit die Sonne aufgehen, da doch das Aufgehen der Sonne zu gesetzter Zeit *objektiv*, d. i. außer unserer Erkenntniß *zufällig* ist; denn unter andern Umständen könnte die Sonne wohl zu einer andern Zeit oder wohl gar nicht zum Vorschein kommen.

Wenn die *Beständigkeit* wirklich allgemein und durchgängig ist, wie z. B. dafs der Mensch so lange lebt, so lange sich Blut in seinen Adern bewegt, so kann man, allerdings ohne Gefahr eines Irrthums, das *Beständige* mit dem *Nothwendigen* verwechseln; aber man darf es keineswegs in dem Falle thun, wo wir aus Mangel an Kenntniß, aus Mangel an vollständiger Beobachtung, zweifelhaft sind, ob sich das, was sich zwar oft bey einem Dinge zeigt, auch immer bey demselben findet.

Nr. 4.

Nothwendiges, zufälliges Wesen.

Nothwendiges Wesen heist jenes, dessen Nicht-Existenz absolut unmöglich ist. *Zufälliges Wesen* jenes, das auch nicht existiren kann. Hierauf beziehen sich folgende Sätze:

- 1) *Ein nothwendiges Wesen (ens necessarium) muß den Grund von seiner Existenz in sich selbst haben, ein ens a se seyn.*

Alles, was ist, hat einen zureichenden Grund; also auch das nothwendige Wesen. Dieser Grund nun kann bey dem nothwendigen

Wesen nicht in einem andern Wesen liegen; denn da hieng seine Existenz von diesem ab, es könnte auch nicht seyn, es wäre zufällig. Wenn demnach ein nothwendiges Wesen existirt, so muß es den Grund seiner Existenz in sich selbst haben, folglich ein ens a se seyn.

- 2) *Das zufällige Wesen (ens contingens) ist wesentlich abhängig in seinem Seyn, existirt daher nur hypothetisch nothwendig.*

Ein zufälliges Wesen ist jenes, das auch nicht existiren kann; sein Seyn ist also durch ein anderes begründet. Es ist mithin von diesem in seinem Seyn wesentlich abhängig, folglich existirt es bedingt, d. i. hypothetisch.

Nr. 5.

Naturnothwendigkeit, verständige und blinde.

Eine *Nothwendigkeit*, die aus deutlich erkennbaren Gesetzen hervorgeht, heist *verständige Nothwendigkeit*. So ist es eine *verständige Nothwendigkeit*, dafs ein thierischer Körper sich nach und nach abnützt; wir können die Gründe davon deutlich angeben, z. B. die Reibung seiner Theile; es ist eine *verständige Nothwendigkeit*, dafs der Lasterhafte nicht innerlich glücklich ist; denn er gehet mit dem Bewußtseyn herum, dafs er das Sittengesetz, die Vernunft, die Menschenwürde verachte, und daraus entstehen Vorwürfe, die ihn innerlich peinigen.

Der *verständigen Nothwendigkeit* siet die *nicht verständige*, die *blinde*, das *Schicksal (fatum)* entgegen.

Nr. 6.

Vom Schicksal (fatum).

Unter *Schicksal* versteht man eine bestimmte

unvermeidliche Nothwendigkeit der Begebenheiten, Ereignisse und Veränderungen, ohne sie aus deutlich erkennbaren Gesetzen herleiten zu können. — Eine solche *blinde Nothwendigkeit* bestehet vor der Vernunft keineswegs, wie wir bald deutlich sehen werden.

Die Alten hatten verschiedene Arten des *Schicksals*. Die Geschichte der Philosophie nennet uns vorzüglich das *astrologische, stoische, türkische und atheistische Schicksal*.

Das *astrologische*, auch *mathematische Schicksal*, das bey den *Chaldäern, Egyptiern und Ethiopiern* im Schwunge war, lehrte vorzüglich eine nothwendige Bestimmung der menschlichen Handlungen, und alles dessen, was dem Menschen widerfährt. Jeder Mensch hatte nach dieser Lehre sein Geburtsgestirn, das ihn regieren und zu allem bestimmen sollte; ein Gestirn, das an allem Ursache ist, was immer dem Menschen begegnet, so zwar, daß er keine Empfindung, keine Vorstellung haben, keinen Willensakt aus eigener Kraft üben, und keinen Schritt thun könne, der nicht in diesem Gestirn schon von Ewigkeit verzeichnet sey. Durch dieses Gestirn, das seinen Einfluß beständig auf den Menschen äusert, sollten die Götter, oder der oberste Gott, die Gedanken in jedem Menschen entstehen machen, und seinem Willen diejenige Richtung geben, welche der Endzweck des Ganzen erfordert. — Ein solches Gestirn hatten nicht nur einzelne Menschen, sondern auch ganze Völkerschaften und Länder, jedes einzelne Thier, jede Pflanze, jeder Stein.

Sextus Empiricus berichtet uns, es sey eine solche Vereinigung zwischen den irdischen und himmlischen Dingen, nach der Meinung der *Chaldäer*, daß jene durch dieser ihren Einfluß beständig müßten erneuert werden, und habe auch nach ihrer Lehre kein Mensch einen andern Sinn, als der Vater der Götter und Menschen ihnen täg-

lich eingäbe. — Es ist beynahe unglaublich, wie weit sich hierin der menschliche Verstand verirrete, und unbegreiflich gewissermassen, wie diese Lehre so viele Anhänger erhalten, und selbst unter den Christen Anhänger finden konnte. — Unter den Heiden wimmelte es von Wahrsagern aus den Gestirnen, und Philosophie und Christenthum konnten es nicht hindern, daß sich diese Brut fast bis auf unsere Zeiten fortpflanzte. Es ist erstaunlich, was sich Eigennutz und Habsucht nicht alles erlaubten, und welchen Unsinn Vorurtheile und Unverstand nicht ausbrüten, und in Gang bringen. Dieß sind die Ursachen, welche machten, daß sich diese Lehre so lange erhielt. Uebrigens aufgeklärte Nationen, so wie Völker, die in der Unwissenheit stacken, fürstliche Höfe, Paläste der Großen und Mächtigen, so wie die Wohnungen der Bürger und die Hütten der Armuth, Gelehrte und Ungelehrte, glaubten festiglich, daß Sterne und Planeten die Schicksale der Menschen bestimmen, und die Natur der übrigen Dinge und die Veränderungen derselben in ihrer Gewalt haben. Kinder, die unter den Zeichen der *Venus*, des *Mercurius*, des *Mars*, das Tageslicht erblickten, hatten dadurch schon die Nativität gestellt, daß sie schön, zur Liebe geneigt, reiselustig, kaufmännisch gefinnt, diebisch, neidisch, habfüchtig, kriegerisch, heldenmüthig, tapfer und grausam seyn werden. Denn man hielt dafür, daß *Venus* der Schönheit und Liebe, *Mercurius* der Kaufmannschaft, der Handlung, der Gewinn- und Habsucht, *Mars* dem Krieger, der Tapferkeit, *Saturnus* dem hohen Alter u. s. w. vorstehen, und diese Eigenschaften also auch auf diejenigen Subjekte übertragen, die unter ihrem Regimente gebohren werden. — *Sterndeuter*, insgemein *Sterngucker* genannt, Astrologen, eine eben so ehrwürdige Zunft, wie die Augurn und *Haruspices* der Alten, Nativitätsteller und Wahr-

sager, aus der Hand (Chiromantisten) gab es überall, und man bezahlte sie reichlich dafür, daß sie die Menschen berückten, und Unsinn, Vorurtheile und Aberglauben weit und breit herrschend machten. Wir haben noch sogar aus neueren Zeiten, selbst in Deutschland, Proben von dieser Lehre des Unverständes aufzuweisen; ich meine jene Kalender, wo es Schwarz auf Weiß zu lesen war, welche Influenz dieser oder jener Planet auf den Neugebohrnen habe, an welchen Tagen es gut oder nicht gut sey, eine Frau zu nehmen, Ader zu lassen, Kontrakte abzuschließen und einzugehen u. dgl., welche Tage mit Unglück drohen, an welchen man auf seiner Huth seyn müsse. Zur Widerlegung dieses Unsinn brauche ich wohl keine andern Gründe anzuführen, als folgende wenige Bemerkungen:

- 1) Hieng das Schicksal der Menschen von dem Einflusse der Gestirne ab, bestimmten sie unsern Willen und die Handlungen, so wäre es um alle Moralität gethan, alle Imputation fiel hinweg, Tugend und Laster wären Udinge, und Gott die Grundursache des Unglücks und Verderbens so vieler Menschen.
- 2) Die Planeten als leblose Körper können keine moralischen Eigenschaften haben, also auch solche nicht den Menschen mittheilen.
- 3) Daß sie, die Planeten, mit der Erde, also auch mit den Bewohnern derselben, im Zusammenhange stehen, und nach Maßgabe ihrer weitem oder näheren Entfernung auf uns und die Dinge um uns her einfließen, das ist allerdings wahr; aber nur muß man diesen Zusammenhang und Einfluß nicht anders nehmen, und nicht mehr darin suchen, als die Natur lebloser Körper gestattet, und bey diesen so weit von uns entfernten Welten möglich ist. Die Sonne erwärmt die Erde, erleuchtet sie, macht Pflanzen und

Thiere gedeihen. Der Mond erhellet das Dunkel der Nacht, wirket auf die Oberfläche der Wässer, und wird Ursache der Ebbe und Fluth u. s. w. Dergleichen Wirkungen können wir wohl den Planeten auf die Erde zuschreiben, aber keineswegs einen moralischen Einfluß derselben auf den Menschen annehmen, und behaupten, daß ihnen unser Wohl und Weh untergeordnet sey.

Das *Stoische Schicksal* bestand in der Lehre, daß alles, was geschehen ist, geschieht, und geschehen wird, sowohl in der physischen als moralischen Welt, unbedingt nothwendig geschehe und erfolge. Vermöge dieser Lehre ist jedes Sonnenstäubchen einem absolut nothwendigen Wirken unterworfen, dem zufolge es gerade zu dieser Zeit diese und keine andere Bewegung machen muß. Vermöge dieser Lehre muß das Blatt am Baume gerade jetzt so zittern als es zittert, muß in dem ganzen Weltall, wie in einer Maschine, alles auf eine unwandelbar bestimmte Art in einander greifen, muß der Mensch jetzt gerade diese und keine anderen Empfindungen, Vorstellungen und Entschlüsse haben, gerade diese und keine andere Handlung verrichten. Ich kann meine Hand nicht anders bewegen, als ich sie jetzt bewege, keine andere Miene annehmen, als die ich jetzt habe, keine andern Gedanken unterhalten, und nichts anders verrichten, als was ich gerade jetzt und denke und verrichte.

Die Falschheit dieser Lehre ist leicht zu zeigen.

- 1) Es giebt keine absolute, sondern nur eine hypothetische, bedingte, Nothwendigkeit in dem Weltganzen; denn *ersichtlich* sind die Kräfte der Materie, als deren wesentliche Eigenschaft, wie die Materie selbst, leblos. Wenn nun die leblose Materie selbst nicht nothwendig wirklich ist, sondern von ei-

nem andern um eines andern willen hervor gebracht seyn muß, so sind auch derselben Kräfte oder Natur auf gleiche Weise, um der Lebendigen willen hervor gebracht, folglich bedingt; mithin ist auch ihre Wirksamkeit bedingt. *Zweyten* sind die Kräfte jedes Dinges in den kleinen sowohl als großen Welttheilen, von dem Verhältnisse der Kräfte ihrer Nachbarn abhängig. Wenn nun diese Abhängigkeit ohne Ende in einem fortgehen sollte, so wäre eine äussere Abhängigkeit der ganzen Natur da, die doch von Nichts aufser der Natur abhänge, und sich auf Nichts gründete. Es muß also eine höhere Kraft aufser der Welt und Natur seyn, von welcher sie abhängt, und so ist sie nicht schlechterdings nothwendig.

- 2) Ein unwiderstehliches Gefühl sagt uns, daß wir uns nach Willkühr entschliessen können, daß wir nicht schlechthin diese und keine anderen Vorstellungen unterhalten, gerade so und nicht anders handeln müssen; daß wir uns selbstthätig zu dieser oder jener Handlung bestimmen können.
- 3) Zeiget die Erfahrung deutlich, daß die Begebenheiten in der Natur sich nicht immer an unwandelbare Gesetze binden, daß es der Natur zuweilen beliebt, von ihrer gewöhnlichen Weise abzuweichen, und sich sogenannte Naturspiele zu erlauben. Wir haben dergleichen Beyspiele in der Bildung der Mineralien und Fossilien, an den Mißgeburten der Pflanzen und des Thierreichs, wo man offenbar sieht, daß die plastische, bildende Natur Ausnahme von der Regel macht. In der Atmosphäre ereignen sich oft Veränderungen, die der Vorherfügungen der Astronomen spotten. Alles Beweise, daß die Natur keiner eisernen fatalen Nothwendigkeit unterliege.

Das türkische oder mahumedanische Schicksal ist eine herrschende Religionslehre bey den Mahumedanern, der zufolge sie behaupten, es sey einem jeden ein gewisses Lebensziel gesetzt, welches weder zu verlängern noch zu verkürzen stünde, es sey einem jeden schon von Ewigkeit her bestimmt, was ihm widerfährt, keiner könne dieser Bestimmung ausweichen, u. s. w.

Der Grund, den wir schon angeführt haben, daß der *Fatalismus* auf die Ungereimtheit führe, daß Gott der Urheber des Bösen sey, daß dabey alle Moralität hinwegfalle, verbunden mit dem Grunde, daß bey einer solchen Vorherbestimmung die Freyheit des Willens, die wir doch fühlen, zum Undinge werde, und der Mensch den Charakter der Menschheit — die *Vernunft* — verliere, indem er bloß maschinenmässig handele, widerlegen diese Lehre der Muhamedaner: Was insbesondere das dem Menschen bestimmte Lebensziel, und die Lehrmeinung betrifft, daß solches weder verlängert noch verkürzt werden könne, so brauchen wir uns nur aller der Dinge zu erinnern, die das Leben wirklich verkürzen, den Jüngling zum Greise machen, und ihn auf diese Art früher, als es nach dem ungestörten Laufe der Natur geschehen seyn würde, zum Grabe führen, so wie derjenigen Dinge, von deren Benützung allerdings ein hohes Alter abhängt, und die beyde in unserer Gewalt stehen.

Das *atheistische Schicksal* nimmt die Welt als ewig an, behauptet, sie habe den zureichenden Grund ihres Daseyns in sich selbst, und sey daher alles in derselben absolut nothwendig.

Es ist unsinnig, die Welt als von sich selbst und durch sich selbst existirend anzunehmen; denn wir sehen ja offenbar, daß ein Ding das andere hervorbringt, und in jeder Reihe subordinirter Ursachen eine letzte, mithin auch eine letzte Grundursache von dem Ganzen, die

keine Wirkung mehr ist, angenommen werden muß.

Die Welt ist veränderlich, und dieß könnte sie unmöglich seyn, wenn sie den zureichenden Grund in sich selbst hätte. Wir finden überdies in der Welt vernünftige Zwecke, diesen Zwecken entsprechende Mittel, und einen Plan voll Weisheit. Nothwendig müssen wir hieraus schliessen, daß sie von einem verständigen Wesen abhängig sey, und also keiner blinden Nothwendigkeit unterworfen seyn könne.

Ueberhaupt ist die ganze Lehre vom Schicksal ein Scandal der Vernunft, stehet mit den Vollkommenheiten eines unendlichen Geistes im Widerstreite, verträgt sich mit der Freyheit des Menschen nicht, schlägt alle Moralität zu Boden, und zeuget deutlich von der ehemaligen Finsterniß des Verstandes.

Nr. 7.

Vom Zufall oder Ohngefähr (Casus).

Wenn die Meinung vom *Schicksale* alle Veränderungen in der Welt nothwendig zusammenkettet, so reißet sie eine andere Meinung wieder ganz von einander, und diese ist die berüchtigte Meinung der Alten und auch einiger Neuern vom *Ohngefähr* oder *Zufall*, der zufolge man behauptet, daß keine Veränderung in der Welt vorbereitet werde, daß nichts seine bestimmten Ursachen habe, daß kein verständiges Wesen Theil an der Welt nehme. Ein solcher Zufall, den vorzüglich *Epikur* gelehrt hat, ist schlechthin unmöglich.

Der Grund aller möglichen Erfahrung liegt in der Sinnen- und Verstandesnatur. Es äußern sich aber der Sinn und der Verstand nach bestimmten Gesetzen. Es ist also die Existenz eines jeden erkennbaren Dinges in der Natur nur unter der

Bedingung bestimmter Gesetze erkennbar. Es kann also in der Natur keinen blinden Zufall geben; denn sonst wäre Etwas Erfahrbares möglich, das doch schlechterdings unerfahrbar wäre, welches sich doch offenbar widerspricht.

Nr. 8.

Quelle des Fatalismus.

Aber worin hat denn wohl der *Fatalismus*, oder die Lehre vom *Schicksale*, die sich so lange bey so vielen Nationen erhielt, und selbst an übrigens gebildeten Männern Anhänger fand, ihren Grund? Vielleicht irren wir nicht, wenn wir ihn in dem Mangel der Aufmerksamkeit auf sich selbst suchen. Es war eine Zeit, wo man alles besser, als sein eigenes Ich kannte, wo man es gänzlich vernachlässigte, in sein Inneres zu blicken, und den Gesetzen des Empfindens und Denkens nachzuspüren. Das menschliche Herz verbirgt sich nur zu oft vor sich selbst, und da geschieht es leicht, daß der Mensch die geheimen Triebfedern und Beweggründe, durch welche er gelenket wird, nicht bemerkt, und sich überredet, als wäre er von einer fremden Gewalt bestimmt worden zu dem, was er nur selbst und von sich selbst that. Einem solchen Wahne ergiebt er sich besonders leicht, wenn er dadurch seinen Fehler entschuldigt zu haben glaubt; denn nur gar zu gern schieben wir die Schuld von uns hinweg, und klagen die Zeiten, die Sterne und den Mond an, um nur unschuldig zu scheinen, und mit der Eigenliebe gut Fround zu bleiben.

Nr. 9.

Das Ohngefähr, Zufall, im Sprachgebrauche.

Man spricht sehr oft, dieß oder jenes sey

von *Ohngefähr*, sey ein bloßer *Zufall*. Aber hier versteht man unter *Ohngefähr* und *Zufall* nichts anderes, als solche Ereignisse, deren Ursachen man nicht kennt, die wider unser Vermuthen erfolgt sind, die aus verborgenen, von uns jedoch nicht vorhergesehenen, nicht freywillig veranstalteten Ursachen herrühren. Und in diesem Verstande läßt sich gegen *Ohngefähr* und *Zufall* nichts einwenden. In diesem Verstande geschieht unstreitig sehr viel von *Ohngefähr*; denn der Mensch, der nur einen kleinen Theil des Ganzen, und den oberflächlich kennt, übergeht sehr viele Ursachen, die außer ihm und in ihm wirksam sind.



II.

Metaphysik des Ueber sinnlichen;

oder:

höhere Metaphysik.



§. 23.

Begriff der Metaphysik des Ueber sinnlichen.

Die *Metaphysik des Ueber sinnlichen* ist das reine Vernunftsystem von demjenigen, was kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, dem in der sinnlichen Welt kein Gegenstand correspondirt, was alle Erfahrung übersteigt.

§. 24.

Inhalt dieser Wissenschaft.

Die alle Erfahrung übersteigenden Gegenstände sind:

- 1) Das *Ich*, *Seele*.
- 2) Die *Objektwelt* überhaupt als Gegenstand der Vernunft, a priori erkennbar.
- 3) *Gott*.

§. 25.

Eintheilung.

Die *Metaphysik des Ueber sinnlichen* zerfällt daher in *drey Hauptlehren*, nämlich:

- 1) in die Lehre der *Seele* — *rationale Pfy- chologie*,

- 2) in die Lehre von der Welt überhaupt — *rationale Cosmologie*, und
 3) in die Lehre von Gott — *rationale Theologie*.

A.

Rationale Psychologie.

§. 26.

Begriff dieser Lehre.

Die rationale *Psychologie* ist ein System der Vernunftkenntnisse von der menschlichen Seele — (vom Ich).

Wir nennen sie *rational* im Gegenfatze mit der *empirischen Psychologie*, als welche die Aeußerungen der menschlichen Seele, in so fern sie in der Erfahrung gegeben sind, auf Grundsätze zurückföhret, und methodisch in einem Systeme darstellt, indess die *rationale Psychologie* bloß die Lehren aufstellt, welche die philosophirende Vernunft in Ansehung der Seele und ihrer Vermögenheiten und Kräfte, abgesehen von der Erfahrung, liefert. Zwar schmieget sie sich auch an die Erfahrung, aber immer nur in so fern, als die Erfahrung dazu dient, die Erkenntniß unsers Ichs a priori aufzuklären.

§. 27.

Bewußtseyn.

Die Natur gehet in Allem Stufenweise zu Werke, von geringerer Vollkommenheit zur größern; *Empfindung* ist das Erste am Menschen, eine Zeitlang bleibt er innerhalb dieser Schranke, er fühlet, ohne sich von dem, was ihn fühlen macht, zu unterscheiden. Doch auch dieser Zeitpunkt rückt heran; das Ich erkennt sich selbst, der Mensch unterscheidet sich von an-

dem Dingen, vom Nicht-Ich, wird sich *seiner bewußt*.

§. 28.

Willkürliches, unwillkürliches Bewußtseyn.]

Wir können nach Belieben in uns Vorstellungen hervorbringen, sie vermehren oder vermindern, sie so oder anders zusammensetzen, jetzt uns einen Satyr, bald wieder einen Faun vorstellen, jetzt ein Eldorado, bald wieder ein Thal voll Jammer und Elend zum idealen Daseyn bringen. Wir sind uns dessen bewußt, und dieses Bewußtseyn ist es, das wir das *willkürliche* nennen.

Aber es giebt auch Vorstellungen, die wir uns nothwendig machen müssen, die unabhängig von der Willkühr sich uns aufdringen, die wir nicht umhin können, eine gewisse Zeit hindurch zu unterhalten. — Ein Feuerfunke fällt auf meine Hand, und ich habe die Vorstellung vom Schmerze, ich mag wollen oder nicht. Ein Stückchen Zucker zerfließt auf meiner Zunge, und ich kann nicht anders, ich muß die Vorstellung vom Süßen haben. *Das Bewußtseyn dieser Vorstellungen nenne ich das unwillkürliche.*

§. 29.

Folgerungen aus dem willkürlichen und unwillkürlichen Bewußtseyn.

Das Bewußtseyn von Vorstellungen, die wir nach Belieben hervorbringen, giebt den Stoff zur *innern Erfahrung*, und weist auf ein Etwas in uns hin, das dieses Vermögen hat. Wir nennen dieses Etwas — *Ich* — *Seele*, von deren Daseyn uns der *innere Sinn*, die *innere Erfahrung* unterrichtet.

Das Bewußtseyn von Vorstellungen, die wir nothwendig machen müssen, also das unwillkührliche Bewußtseyn, liefert den Stoff zur *äußern Erfahrung*, und weist auf ein Etwas außer uns hin, das dem Ich die Nothwendigkeit auflegt, Vorstellungen zu machen. Wir nennen dieses Etwas *Nicht-Ich*, *Gegenstand*, von dessen Daseyn uns der *äußere Sinn*, die *äußere Erfahrung* unterrichtet.

Es giebt also in uns eine *Seele*, ein *Ich*, und außer uns *Nicht-Ich*, *Gegenstände*.

§. 30.

Begriff von der Seele.

Die Seele kann willkührlich Vorstellungen hervorbringen, und sie muß auch Vorstellungen machen. In beyden Fällen ist sie sich dieser Vorstellungen bewußt. Sie ist also das *Subjekt des Bewußtseyns in uns*.

§. 31.

Psychologischer Materialismus.

Aber, fragt man, ist dieses Subjekt, das wir *Seele* nennen, eine *materiale* oder *geistige Substanz*? Wir haben schon in der Einleitung in die gesammte Philosophie gezeigt, daß die Philosophen hierüber nicht einerley Sinnes sind. Ein Theil behauptet, die Seele sey von der Materie nicht verschieden, sie sey zusammengesetzt wie diese, ausgedehnt wie diese, nehme wie diese auch einen Raum ein. Man nennet diese Lehre den *psychologischen Materialismus*, dessen Vertheidiger sich folgender Scheingründe bedienen:

- 1) Es kann nicht erwiesen werden, daß die Seele eine Substanz sey; also kann auch nicht bewiesen werden, daß sie eine einfache immaterielle Substanz sey. Daß nicht er-

wiesen werden könne, die Seele sey eine Substanz, dieß will man dadurch außer Zweifel setzen, daß man sagt: Die Vorstellung vom Ich, Seele, ist eine ganz leere, gehaltlose Vorstellung, und im Grunde gar kein Begriff, sondern ein bloßes Bewußtseyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich wird nichts weiter vorgestellt, als ein transcendentales Subjekt der Gedanken = X, welches nur durch die Gedanken erkannt wird, die seine Prädikate sind, und wovon wir abgefondert niemals den mindesten Begriff haben, und also auch nicht erweisen können, daß es als Substanz, mithin nicht als Prädikat, das wir nur im Bewußtseyn für ein Subjekt halten, existire.

- 2) Wäre die Seele immateriell, so wären Seele und Leib ganz heterogene Dinge, und dann könnte zwischen ihnen keine Wechselwirkung Statt finden. Nun kann man aber diese nicht läugnen, also kann auch die Seele nicht immateriell seyn.
- 3) Nimmt man die Seele als immateriell an, so ist sie einfach, d. h. man muß verneinen, daß sie zusammengesetzt sey. Das Prädikat Immaterialität ist also Verneinung. Eine Verneinung kann man sich aber nur durch die entgegengesetzte Bejahung denken, sie mithin auch nur bey jenen Gegenständen brauchen, von denen die Zusammenfassung gedacht werden kann. Dergleichen Gegenstände jedoch sind nur äußere Erscheinungen, und da die Seele keine äußere Erscheinung ist, so kann also auch in Ansehung ihrer von keiner Verneinung die Rede seyn, folglich auch von keiner Einfachheit oder Immaterialität.
- 4) Keine einfache Substanz kann einen Raum einnehmen; behauptet man nun, eine ein-

fache Seele wohne im Körper, so behauptet man zugleich damit, daß sie einen Raum einnehme, und hebet durch diese Behauptung die Einfachheit wieder auf.

- 5) Eine immaterielle, einfache Seele hat keine Ausdehnung, Figur, Größe u. f. w. Mangeln ihr diese Bestimmungen, so ist sie so viel als nichts, so viel als ein mathematischer Punkt.

§. 32.

Widerlegung.

Es ist nicht zu läugnen, daß die angeführten Gründe des Materialisten einigen Schein für sich haben; aber eben darum ist es nothwendig, sie in ihrem Nichts darzustellen.

- 1) Wenn der Materialist sagt, man könne die Substantialität der Seele nicht erweisen, und also auch von ihrer Immaterialität nicht sprechen, weil die Vorstellung Seele eine ganz inhaltlose, leere Vorstellung sey, die weder ein Begriff genannt werden könne, und als = X angesehen werden müsse, so antworten wir hierauf: Das Bewusstseyn ist die höchste Handlung (actio) des Ich, und das Vorstellen seine höchste Funktion (actus). Das Ich ist also Ich durch die Handlung des Vorstellens, mithin durch sich selbst gesetzt. Die Setzung eines Dinges aufser dem Denken heist Daseyn. Mithin hat das Ich ein Daseyn für sich, ist etwas Selbstständiges. Es denkt sich als Ich, es unterscheidet sich also auch von jedem andern Objekte, und hat objektives, reales Daseyn. Es ist ferner immer das denkende Ich; ich bin in meinem Denken immer das denkende Subjekt, und denke mich mit dem Prädikate, daß ich Vorstellungen habe. Das Ich ist daher kein Begriff, der als

- Prädikat irgend ein Objekt bestimmen könne. Das Ich ist also etwas Beharrliches, ein beharrliches Subjekt seines wandelnden Denkens. Was nun für sich ein Daseyn, ein objektives reales Daseyn, Beharrlichkeit und Prädikate hat, dieß ist *Substanz*. Wir haben es vom *Ich*, *Seele* erwiesen: Also ist das *Ich* (*Seele*) eine Substanz, die wir *objektiv*, durch *Vernunftbegriffe*, mithin als *Noumenon* erkennen, ohne uns zu vermessen, sie als Ding an sich zu bestimmen. Ferner: Die Seele ist sich selbst bewußt, daß sie ein fortdauerndes Wesen sey, welche alle Veränderungen, die mit ihr vorgehen, aufnimmt, und in dem gegenwärtigen Zustande ihre vergangenen Zustände sieht, mithin sich selbst in den Veränderungen erkennet, noch immer eine und dieselbe zu seyn, die sie in verschiedenen vorigen Zeiten war. Die Seele ist also keine bloße veränderliche Beschaffenheit eines andern Dinges, sondern eine *Substanz*, die ein Vermögen des Bewusstseyns von ihren verschiedenen Zuständen hat.
- 2) Wenn der Materialist behauptet, daß Leib und Seele nicht in Wechselwirkung stehen könnten, wenn die Seele immateriell wäre; so können wir nicht umhin, diesen Schluss für übereilt zu erklären. Denn daraus, daß wir nicht begreifen, wie etwas Immaterielles auf den Leib, als etwas Materielles, und wie etwas Materielles auf die Seele, als etwas Immaterielles, wirken könne, daraus, sage ich, folget noch keineswegs, daß diese Wechselwirkung unmöglich sey. Ich begreife etwas nicht, also ist es unmöglich; ist ein Schluss, den keine Logik billigen kann. Nur so viel folget hieraus, daß wir es bis jetzt noch nicht wissen. Indessen lassen sich in Ansehung dieses Punktes nicht ganz un-

wahrscheinliche Hypothesen aufstellen, und man hat noch die Unmöglichkeit nicht dargethan, daß keine derselben Wahrheit Gewißheit werden könne. — In der empirischen Psychologie werden wir über diesen Gegenstand ausführlicher handeln.

- 3) Wenn wir sagen, die Seele sey Etwas, das keine Theile hat, so denken wir uns allerdings eher eine Zusammensetzung, welche jedoch durch die Negation aufgehoben wird, und das widerspricht den Denkgesetzen keineswegs; denn diese erlauben ja, selbst etwas Falsches einstweilen anzunehmen, um auf diesem Wege der Wahrheit auf die Spur zu kommen. Der dritte Grund des *Materialisten* heißt also im Grunde nichts, ist ein bloß sophistischer Kunstgriff.

Aber doch wäre noch dem *Materialisten* eine Ausflucht offen, er könnte sagen, wie er es auch schon oft, zum Scandal der Vernunft, gesagt hat: „Wie kann in einem einfachen, immateriellen Subjekte, wie die Seele, die Vorstellung von zusammengesetzten Dingen, von Ausdehnung, Größe, Figur und dergl. Statt finden?“ Hierauf erwiedern wir insbesondere: Die Vorstellung selbst ist ja nichts *Materielles*; die Vorstellung von der Ausdehnung, Größe, Figur u. s. f. ist ja nicht die Größe, die Ausdehnung, die Figur selbst. Es ist ja nicht nothwendig, daß das Subjekt der Vorstellung eben die Natur habe, welche das Objekt hat. Noch mehr: wenn ich schliesse: Die Seele hat Vorstellungen von materiellen, ausgedehnten Dingen; also muß sie selbst materiell, ausgedehnt seyn, so kann ich ja mit eben diesem Rechte schliessen, daß sie einfach, immateriell seyn müsse, weil sie sich ebenfalls einfache, immaterielle Dinge vorstellt. Die Inkonsequenz des ersten

Schlusses siehet man also offenbar; denn auch der letzte giebt keine consequente Folge.

- 4) Wenn der *Materialist* ausagt, keine einfache Substanz könne einen Raum einnehmen, folglich auch die Seele nicht, so hat er allerdings Wahrheit gesprochen, die ihm aber zu seiner Absicht nicht im geringsten nützt; denn die einfache Seele äußert nur im Körper ihre Kraft, ohne deswegen einen Raum einzunehmen, und Kraft kann wohl eine Substanz an einem Orte äußern, ohne diesen Ort selbst einzunehmen, wie z. B. Gott, der durch seine Kraft allenthalben wirkt, und doch nirgend räumlich gegenwärtig ist.
- 5) Auch zu einem mathematischen Punkte philosophirt der *Materialist* die einfache Seele nicht; denn sie ist ja eine Substanz, folglich ein Subjekt, von dem Kräfte prädicirt werden müssen, also ein reales Etwas.

Mehrere Gründe der *Materialisten*, und unersere Antworten darauf, werden wir am gehörigen Orte, in der *empirischen Psychologie*, anführen.

§. 55.

Rationale Gründe für die Immateriälität der Seele.

Wir hätten nur halbe Arbeit gethan, wenn wir bey der Widerlegung der Gründe, die der *Materialismus* für sich anführt, stehen blieben; wir müssen noch mehr leisten; wir müssen bis zur Beruhigung darthun, daß die Seele, das Ich, immateriell sey, und seyn müsse. Unsere dießfälligen Gründe lauten also:

- 1) Die Materie, und ihre Veränderungen, erscheinen nur dem äußern Sinne; sie sind anschaulich, wahrnehmbar im Raume. Die Veränderungen der Seele hingegen, d. i. ihre Vorstellungen, können nur von dem innern

Sinne gefasst werden, sie sind unanschaulich; nicht wahrnehmbar im Raume. Wäre nun die Seele materiell, so müßten sich die Vorstellungen derselben auch im Raume anschauen lassen, und Objekte des äußern Sinnes seyn. Da sie aber dieses offenbar nicht sind, so folgt, daß ihr Subjekt immateriell seyn muß. Denn Substanzen an und für sich erkennen wir nicht, sondern bloß ihre Accidenzien. Wenn nun die Accidenzien ganz heterogener Art sind, so muß unser Verstand auch die Substanzen, so fern sie durch die Accidenzien erscheinen, als heterogen denken.

- 2) Jede Materie ist träge, nicht fähig, durch eigene Kraft zu handeln, sich zu bestimmen, hat keine Selbstthätigkeit. Die materielle Seele müßte also auch diesem Gesetze unterliegen. Dies aber widerlegt das Bewußtseyn; es belehrt uns, daß unser Ich selbstthätig ist, daß es aus eigener Kraft wirke, sich unabhängig von äußeren Ursachen zum Handeln bestimme. Unser Ich kann also nicht Materie seyn.
- 3) Das Bewußtseyn läßt sich unmöglich als vertheilt, und ausgebreitet denken. Es muß also etwas ganz Einfaches und Untheilbares seyn; und ist es das, so kann es nicht anders vorhanden seyn, als in einem Subjekte, welches selbst untheilbar, genau eins, und einfach ist.
- 4) Wenn die Seele materiell wäre, so müßte man zulassen, daß alles Vorstellen, alles Denken in Bewegungen bestehe, man müßte zulassen, daß eine Bewegung der Begriff, die andere die Vorstellung desselben sey. Dies aber läßt sich von bloßen Bewegungen keineswegs behaupten; denn die Bewegungen sind entweder einander ähnlich, oder unähnlich: ist das *Erstere*; so kann nicht eine

der Begriff, die andere seine Vorstellung seyn; es wird immer derselbe Begriff bleiben, und nur wiederholt werden. Ist das *Letztere*, so sind diese unähnlichen Bewegungen in Einem, oder in mehreren (zwey) Theilen der Materie anzutreffen: *Jenes* ist unmöglich, denn Ein Theil der Materie kann sich nicht zugleich auf verschiedene Art bewegen; und unmöglich ist auch das *Andere*; daß nämlich die unähnlichen Bewegungen des einen Theils, von den unähnlichen Bewegungen des andern Theils vorgestellt werden sollten; denn stellte sich der eine Theil das vor, was in dem andern vorgienge, so müßte auch jeder derselben Selbstbewußtseyn haben, und da hätten wir mehrere *Ich* in uns, welches ungereimt ist.

Eigentliche empirische Beweise für die Immaterialität der Seele kommen in der *empirischen Psychologie* vor.

§. 34.

Der subtile Materialismus.

Es giebt noch eine feinere Art von *psychologischen Materialisten*, welche wähnen, die Seele bestehe in weiter nichts, als in dem Resultate der harmonischen Wirkungen des organischen thierischen Körpers; oder sie sey bloß das Leben des Körpers, das aus der Zusammenordnung seiner Theile entspringt. — Diese Art Materialisten machen eigentlich die Seele zu Nichts; und nach ihrer Lehre verschwindet sie, alsbald die körperlichen Theile aus ihrer Zusammenordnung gesetzt, und die harmonischen Wirkungen der thierischen Organisation zerstört sind. Sie läugnen also die Selbstständigkeit der Seele, und ihre vom Körper selbst verschiedene Wirklichkeit bloß auf eine subtilere Art.

Widerlegung.

Es ist eine offenbare Sache, daß eben das, was sich in uns bewußt ist, und will, auch dasselbe ist, was unsern Körper in tausenderley Fällen beweget, und regieret. Wäre nun die Seele weiter nichts, als das Resultat von den vereinigten verhältnismäßigen Wirkungen der Organisation, oder wäre sie kein wirkliches von der Organisation selbst verschiedenes Wesen; so wäre es unbegreiflich, wie eine bloße Erscheinung, wohinter nichts Reelles ist, die nichts Reelles zum Grunde hat, doch reelle Veränderungen hervorbringen, und also eine Kraft äußern sollte. Die Seele kann daher kein bloßes Resultat, und keine leere Erscheinung seyn, sondern sie muß eine eigenthümliche reelle Wirklichkeit besitzen, und ein selbständiges Wesen seyn, und zwar ein selbständiges Wesen immaterieller Natur, wie §. 33. dargethan worden.

Die Seele ist numerisch-identisch.

Der Mensch hat nur *Eine* Seele, die immer nur *Eins und Ebendasselbe Subjekt bleibt*. So viel bedeutet der Ausdruck: *numerisch-identisch*. Wir wollen uns noch deutlicher erklären: — Alles, was ein Bewußtseyn in sich schließt; nämlich alle äußere und innere Empfindung, alle Lust und aller Schmerz, alle Einbildungen, Gedanken, Neigungen, Begierden, Affekte, das geht alles in einem einzigen Wesen vor. Es ist eben dasselbe Wesen, welches die Schmerzen im Kopfe empfindet, das auch in der Hand, im Fusse fühlt, das mit der Nase riecht, mit der Zunge schmeckt, mit dem Auge sieht, mit dem Ohre hört. Die Werkzeuge dieser theils ähnlichen, theils ver-

schiedenen Empfindungen sind zwar räumlich außer einander, und an verschiedenen Orten, und lassen sich von einander trennen: aber das wahrnehmende Wesen ist doch nur Eins und Ebendasselbe. Aber eben das Wesen, welches sich der gegenwärtigen Dinge durch die Empfindung bewußt ist, ist auch dasjenige, welches sich durch seine Einbildungskraft, und durch sein Gedächtniß, die vergangenen und abwesenden Dinge empfunden zu haben erinnert. Eben das, was denkt, ist auch das, was empfunden hat: eben das, was da will, ist auch das, was denkt, das Ding sey ihm gut.

Es ist also eine unnatürliche und wider alles Bewußtseyn laufende Einbildung, wenn Einige behauptet haben, der Mensch habe mehrere Seelen, wenn Einige gelehrt haben, man müsse im Menschen Seele und Geist, oder nach Anderer Meinung, Verstand und Willen, also zwey Substanzen unterscheiden, oder wohl gar, wie wieder Andere statuirten, eine *vegetative*, eine *sensitive*, und eine *rationale* Seele in uns verteidigen: denn wäre dieß, so könnten wir ja nicht *Ein*, wir müßten ein *vielfaches* Bewußtseyn haben, jede Seele müßte ihre Substantialität, Selbstständigkeit, fühlen; und würden wir uns selbst nicht lügen strafen müssen, wenn wir dieß behaupten wollten?

Die Seele ist ein selbstbestimmendes, selbsthandelndes, absolut freythätiges Ich.

Unser Bewußtseyn versichert uns von der Thatfache, daß wir Vorstellungen nach Belieben in uns hervorbringen können; daß unser Ich nicht unter dem Zwange der Naturnothwendig-

keit stehe, also versichert es uns auch, daß unser Ich ein selbstbestimmendes, selbsthandelndes, absolut freythätiges Wesen sey; denn wie könnten wir sonst nach Belieben Vorstellungen hervorbringen, wie könnten wir uns der Naturnothwendigkeit entziehen?

§. 58.

Einwurf, und Auflösung desselben.

„Es ist wahr,“ könnte man sagen, „wir haben die Idee von absoluter Freyheit unseres Ichs, aber beweiset denn das schon, daß unser Ich wirklich, realiter, frey ist? Hat diese Idee Realität?“ Sie hat solche, antworten wir, und führen unsern diesfälligen Beweis also:

1) Reell müssen wir allerdings dasjenige nennen, was die Vernunft vermöge einer Nothwendigkeit durch Schlüsse herausbringt. Nun aber bringt die Vernunft vermöge einer Naturnothwendigkeit durch Schlüsse heraus, daß unser Ich ein selbstbestimmendes, selbsthandelndes Wesen ist, und dieses ist absolute Freyheit; also ist auch die Idee der Freyheit mit Realität verbunden. Daß die Vernunft durch Schlüsse nothwendig herausbringe, unser Ich sey ein selbstbestimmendes, selbsthandelndes Wesen, erhellet daraus; weil wir ein Bewußtseyn von diesem Selbstbestimmen und Selbsthandeln haben, und das Bewußtseyn selbst von den Dingen außer uns zwar erregt, veranlaßet, nicht aber verurfacht wird. Die Ursache davon liegt im Ich, die Bedingung, unter welcher die Ursache wirkt, im Nicht-Ich. Also ist nothwendig das Ich das Selbstbestimmende, Selbsthandelnde, das absolut freye Wesen. Die Idee der Freyheit hat also Realität.

2) Reell ist gewiß dasjenige, was von höchster

Wichtigkeit ist. Nun aber ist die Freyheit unsers Ichs von höchster Wichtigkeit; denn als freye Wesen erheben wir uns über die ganze sinnliche Natur, sind als solche, und nur unter dieser Bedingung, der Sittlichkeit fähige Wesen, hätten ohne Freyheit keine Würde, und keinen innern Werth, so wenig die Pflanze oder das Thier Würde und innern Werth haben; denn da müßten wir den physischen Gesetzen der Natur gehorchen, und so fielen Tugend und Verdienst hinweg.

§. 39.

Lehrsätze von der absoluten Freyheit unsers Ichs.

Wenn wir unser Ich als ein selbstbestimmendes, selbsthandelndes Wesen annehmen, ihm folglich absolute Freyheit zuschreiben, so sind in dieser Hinsicht dennoch gewisse Rückblicke zu thun, und daher nachstehende *Lehrsätze* wohl zu merken:

I. *Jedes Bewußtseyn, und mit diesem jede Erkenntnis, gehet aus unserm selbsthandelnden Ich hervor; doch nicht ohne allen Einfluß der Dinge außer uns.*

Erklärung und Beweis: Das Ich unterscheidet sich vom Nicht-Ich (Objekte), es hat Selbstbewußtseyn. Der letzte Grund davon liegt im Ich selbst. Als bald sich das Ich vom Nicht-Ich unterscheidet, ist es sich auch des Nicht-Ichs bewußt. Es liegt also auch davon der absolute Grund im Ich. Es gehet mithin jedes Bewußtseyn, und mit diesem jede Erkenntnis; aus dem selbsthandelnden Ich hervor. Aber das Ich könnte sich vom Nicht-Ich nicht unterscheiden, also auch kein Selbstbewußtseyn haben, und so auch vom Daseyn

des Nicht-Ichs etwas wissen, wenn dieses letztere dem Ich nicht den ersten Stofs gäbe. Das Nicht-Ich (Objekt) ist demnach die Bedingung alles Bewusstseyns. Es gehet daher jedes Bewusstseyn wohl aus unfrem selbsthandelnden Ich hervor, jedoch nicht ohne allen Einfluss der Dinge aufser uns.

II. *Jedes Bewusstseyn ist Freyheit, Freythätigkeit mit Einschränkung.*

Erklärung und Beweis: Die Dinge aufser uns sind blofse Bedingung des Bewusstseyns. Die eigentliche Ursache desselben ist unser Ich. Also muss jedes Bewusstseyn dem Ich als Ursache zugeschrieben werden; daher auch jedes Bewusstseyn Freyheitsübung, Freythätigkeit ist, nur eingeschränkt dadurch, dass das Ich sein Bewusstseyn nothwendig auf die Dinge hinhalten muss, weil es, aufserdem, sich die Dinge nicht selbstthätig vorstellen, sie nicht selbstthätig bestimmen, und dadurch nicht selbstthätig ihnen ein Seyn für sich zu theilen könnte.

III. *Freyheit und Dinge stehen immer in unzertrennlicher Gemeinschaft.*

Erklärung und Beweis: Die Freyheit bestehet in Selbstbestimmung. Selbstbestimmen, Vorstellungen nach Belieben, willkührlich, hervorbringen, und selbsthandeln, kann aber das Ich nicht, wenn nicht eine Objektenwelt, d. i. Dinge, aufser demselben existirten; denn diese sind die Bedingungen der Selbstthätigkeit des Ichs. Die Freyheit, und die Dinge stehen also immer in unzertrennlicher Gemeinschaft. Wenn keine Dinge aufser uns da wären, hätten wir kein Bewusstseyn; mangelte uns dieses, so wäre auch keine Selbstbestimmung, Selbstthätigkeit möglich, also auch keine Freyheit. Freyheit und Dinge sind daher unzertrennlich verbunden.

IV. *Wir sind uns 'der Objekte immer durch Freyheit, aber nicht mit Freyheit bewusst.*

Erklärung und Beweis: In den Objekten liegt die Bedingung, im Ich die eigentliche Ursache alles Bewusstseyns. Ist nun das Ich die eigentliche Ursache vom Bewusstseyn, so ist auch das Bewusstseyn Freythätigkeit; und da wir nur die Dinge durch das Bewusstseyn erkennen; so ist es gewiss, dass wir uns ihrer immer durch Freyheit bewusst sind; aber nicht mit Freyheit; denn um dieses zu seyn, müsste ein Bewusstseyn der Dinge ohne Hinhalten desselben auf solche möglich seyn; diess aber ist eine offenbare Ungereimtheit. Also sind wir uns wohl der Dinge immer durch Freyheit, aber nicht mit Freyheit bewusst. Ich bin selbstthätig, also durch Freyheit, mir z. B. des Thurmes dort bewusst; denn ich wirke das Bewusstseyn davon; der Thurm selbst, der auf mein Aug einen Eindruck machte, ist blofs die Bedingung, unter welcher meine Selbstthätigkeit gerade so thätig ist; aber ich muss nothwendig mein Bewusstseyn auf den Thurm hinhalten, wenn ich mir desselben bewusst seyn soll; ich bin mir also desselben nicht mit Freyheit bewusst. Hieraus wird sich nun leicht folgende wichtige Aufgabe auflösen lassen.

§. 40.

Wie kann die Freythätigkeit der Seele bey der Naturnothwendigkeit bestehen? Wie sind beyde zu vereinigen?

Vermöge der Naturnothwendigkeit kann mein Ich nicht anders sich bewusst seyn, als unter der Bedingung, dass Dinge aufser mir auf mich wirken, mein Ich afficiren. Vermöge eben

dieser Nothwendigkeit muß ich schlechterdings mein Bewußtseyn auf die Dinge hinhalten, wenn ich mir ihrer bewußt seyn soll. Aber alles dieses schadet der Freythätigkeit meines Ichs nicht; denn der Akt des Bewußtseyns selbst ist in Ansehung seiner Natur bloß ein Werk meines Ichs; das Ich ist sich nämlich durch eigene, ihm inwohnende Kraft bewußt.

§. 41.

Einfluss unserer Freyheit auf die Dinge aufser uns.

Der Einfluss unserer Freyheit auf die Dinge aufser uns bestehet in folgenden zwey Stücken:

- 1) *in der Verknüpfung des uns gegebenen Mannichfaltigen zur Einheit des Bewußtseyns.*

Erklärung: Wir werden von bestimmten Dingen afficirt. Das von der Affektion begleitete Bewußtseyn heist Empfindung, oder Gefühl. Darin sind zerstreute Theile, ein Mannichfaltiges. Dieses stellen wir uns als Eins, als ein Ganzes vor durch Freyheit, wir verknüpfen also durch Freyheit das Mannichfaltige, die zerstreuten Theile in Ein Bewußtseyn.

- 2) *In Bestimmungen, die wir den Empfindungen, die in eine Einheit des Bewußtseyns verknüpft worden sind, geben.*

Erklärung: Wir verknüpfen das Mannichfaltige in eine Einheit des Bewußtseyns dadurch, daß es in gewissen Stücken übereinstimmt, daß es gemeinschaftliche Merkmale hat. Durch diese Merkmale unterscheiden wir das Verbundene und Bestimmte von einem andern verbundenen Mannichfaltigen, und sagen aus, wodurch sich das eine von dem andern unterscheidet. Was wir von den Dingen auslagen, ist Bestimmung der Dinge.

Also hat unsere Freyheit auf die Dinge aufser uns auch einen Einfluss dadurch, daß wir ihnen Bestimmungen geben.

§. 42.

Lehrsätze von den Dingen, in so fern sie durch unsere Freyheit bestimmt werden.

- I. *Alle Dinge aufser uns sind für uns nur das, was sie durch uns werden und seyn können, — Erscheinungen (Phaenomena).*

Erklärung und Beweis: Wir kennen die Dinge nur durch Affektion; also nicht an sich. Affektion giebt Empfindungen. Diese werden durch Freyheit in eine Einheit des Bewußtseyns gebracht, und mithin in so fern bestimmt, als sie uns erscheinen. Diese Bestimmungen übertragen wir an die Dinge selbst. Also sind die Dinge aufser uns für uns nur das, was sie durch uns werden und seyn können, *Erscheinungen*.

- II. *Den Erscheinungen liegt jedoch das reale Nicht-Ich, das Ding an sich selbst, zum Grunde.*

Erklärung und Beweis: Unser freythätiges Ich bestimmt die Dinge in der *Erscheinung*; wie könnte es aber diese Dinge bestimmen, wenn sie nicht real da wären; da wäre ja keine Erscheinung, und mithin nichts Bestimmbares vorhanden, und wo kein Bestimmbares wäre, da fände auch keine Bestimmung Statt. Also liegen den Erscheinungen Dinge an sich zum Grunde.

§. 43.

Erklärung eines Paradoxons.

„Wenn die Dinge aufser uns bloß das für

uns sind, was sie durch uns werden und seyn können, so muß man ja den paradoxen Satz behaupten: *Unser Ich macht die Dinge.*"

So wie dieser Satz hier ausgedrückt ist, ist er freylich paradox; aber die ganze Paradoxie verschwindet, wenn man den Ausdruck ändert; man muß sagen: Wir bringen die Dinge in unser Bewusstseyn, und da sie in diesem nicht an sich, sondern nur als Erscheinungen existiren, so bestimmen wir nur die Erscheinung, und übertragen diese Bestimmungen sodann der Praxis wegen an die Dinge an sich. Sind wir uns eines Dinges nicht bewußt, so ist es für uns nicht; es ist aber doch für Andere, die es in ihr Bewusstseyn aufnehmen. Wir *machen also die Dinge nicht*, sie sind gemacht außer uns da, wir geben ihnen nur Bestimmungen, in so fern sie uns durch Affektion unserer Organisation erscheinen.

§. 44.

Freyheit des Willens.

Die psychologische Freyheit unsers Ichs, von welcher wir bisher geredet haben, heißet in Bezug auf den Willen *Freyheit des Willens*, die *praktische Freyheit*, und gründet sich darauf die *moralische*, von der bald insbesondere die Rede seyn wird.

Freyheit des Willens ist eigentlich das Vermögen in uns, nach Zwecken selbstthätig zu handeln, oder das Vermögen, uns selbstthätig nach gewissen Vorstellungen zu Handlungen zu bestimmen. Sie ist ein Attribut der Menschheit, ein Unterscheidungszeichen des Menschen vom Thiere, auf welche sich die ganz eigene Behandlungsart des Menschen gründet, und ohne welche der Mensch keiner *Moralität* fähig seyn würde.

Sie hat ihre *Grade*; ist desto vollkommener, je deutlicher die Vorstellungen sind; denn da ist

auch die Besonnenheit und Selbstthätigkeit größer; und um so unvollkommener, je undeutlicher die Vorstellungen sind, und je mehr derselben von den Gefühlen Lust und Unlust beygemischt ist. Ganz ohne Freyheit ist eine Handlung, die ganz auf Antrieb der Gefühle unternommen wird; denn in diesem Falle verhält sich die Seele bloß leidend, folget nur allein der Sinnlichkeit.

Wir sprechen den Thieren die *psychologische*, mithin auch die *Willens-Freyheit* ab; weil sie ganz Sklaven der Sinnlichkeit sind.

Ein Kind hat in der ersten Zeit seines Lebens noch keine Freyheit, so lange es bloß nach Empfindungen handelt; allmählig aber entwickelt sich Vernunft und Ueberzeugung im Kinde, und man behandelt es auch mehr als ein freyhandelndes Wesen.

Einen Betrunknen, oder einen heftig im Gemüthe bewegten Menschen sieht man nicht als freyhandelnd an.

So ist auch ein Mensch, der sich zu etwas bereden läßt, der durch die Meinung, die er von den Einsichten eines Andern hat, vermocht wird, dieses oder jenes zu thun, oder nicht zu thun, wegen Mangel an Selbstthätigkeit, nicht als völlig frey zu betrachten.

§. 45.

Theorie des Willens, und seine Gesetze.

Wille, *praktische Vernunft*, (*voluntas*) nennen wir das Vermögen, nach Zwecken zu handeln, oder das Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben zu bestimmen.

Zweck (*finis*) ist eine Vorstellung, in so fern sie Grund der Existenz von Etwas wird; z. B. ich studire, um Wahrheit zu erkennen. Die Er-

Erkenntniß der Wahrheit ist Zweck; denn die Vorstellung derselben wird der Grund der Existenz meines Studirens.

Das, was den Grund enthält, daß der Zweck zur Wirklichkeit kommt, oder erreicht wird, heißt *Mittel* (medium). Im angeführten Beispiele ist das Studiren das Mittel zur Erkenntniß der Wahrheit (*zum Zwecke*).

Endzweck (finis ultimus) ist derjenige in einer Reihe von Zwecken, dem diese alle subordinirt sind.

Jeder *Zweck* ist ein Bestimmungsgrund des Willens; denn der Wille bestimmt sich nach der Vorstellung der Zwecke zu Etwas.

Die Zwecke, um welcher willen wir handeln, sind entweder *sinnliche*, oder *vernünftige Zwecke*.

Sinnlich heißen sie, wenn sie entweder mit angenehmen oder unangenehmen Empfindungen verbunden sind.

Vernünftig heißen sie, wenn sie mit dem Vernunftgebot übereinstimmen: „*Sey sittlich gut, wolle nur das Sittlich-Gute*; wenn sie deutliche Vorstellungen sind.

Diese Begriffe setzen uns in den Stand, die *Gesetze des Willens* zu verstehen, welche sind:

I. *Der Wille kann sich nur äußern unter der Bedingung eines Zweckbegriffs, mithin unter der Bedingung einer Vorstellung vom Angenehmen oder Unangenehmen, vom Guten oder Bösen.*

Jeder Zweck ist ein Bestimmungsgrund des Willens. Also kann sich der Wille nur unter der Bedingung eines Zweckbegriffs äußern. Die Zwecke sind aber entweder *sinnlich* — angenehm oder unangenehm, oder *vernünftig* — sittlich gut oder sittlich böse. Also kann sich der Wille nicht anders, als unter der Bedingung einer Vorstellung

vom Angenehmen oder Unangenehmen, Guten oder Bösen äußern.

II. *Der Wille strebet über alle Schranken hinaus.*

Der Wille wird durch jedes Begehren auf ein Etwas hingehalten, und dadurch eingeschränkt, aber damit ist er nicht zufrieden, er verlangt, begehrt wieder, und sehnet sich so für und für, sucht vollkommene Stillung seines Begehrens, vollkommene Selbstzufriedenheit, und findet sie hienieden nicht. — Ein Wink für uns, daß unser Ich nicht bloß für diesen Planeten da ist.

§. 46.

Das Wohlthätige dieser Einrichtung
unfers Ichs.

Man würde sehr irren, wollte man sich darüber beschweren, daß unser Wille hienieden nie völlig befriedigt werde, wenn es gleich unlaugbar ist, daß nach jeder Willensbefriedigung das neu entstandene Sehnen nach was Andern eine Art Unzufriedenheit zum Gefährten habe. Eben diese Unzufriedenheit mit uns selbst wird in mancher Hinsicht Wohlthat für uns; wir haben an ihr einen Sporn zur *unaufhaltbaren Thätigkeit*, und einen mächtigen Antrieb zur *Keredlung unserer Gesinnungen*, und zur *Ausbildung unseres Verstandes*; sie läßt uns nicht stille stehen auf dem Wege unserer *Perfektibilität*.

§. 47.

Perfektibilität.

Perfektibilität nennen wir die Fähigkeit unfers Ichs, beständig in der Vollkommenheit fortzuschreiten. Daß diese Fähigkeit uns eigen, vor allen Thieren eigen sey, erhellet aus Folgendem: Jede Gattung von Thieren ist in ihrer Art zu

empfinden und zu wirken sich ganz gleich. Die Geschichte eines einzelnen Thieres ist die Geschichte der ganzen Gattung. Keines erhebt sich über das andere, oder weicht in seinen Trieben und Beschäftigungen von dem andern ab; denn was die Kunst des Menschen an ihnen bewirkt, kann hieher nicht gezogen werden. Die Biber in Amerika bauen, wie die in Asien; die Bienen haben von jeher ihre Zellen nach demselben Modell verfertigt. Der Mensch hingegen ist einer so verschiedenen Ausbildung fähig, daß man die Grenzen unmöglich bestimmen kann, die ihm hier gezogen seyn dürften. Alle Anlagen unsers Geistes sind zwar ihrer Beschaffenheit nach bestimmt, aber nicht ist es das Maß ihrer Entwicklung.

„Aber, wenn das ist, wie kommt es, daß das Menschengeschlecht, wenn man die Geschichte zu Rathe zieht, im Ganzen noch eben dasselbe ist, das es vor Jahrtausenden war, nicht schlechter, nicht besser? Es ist wahr, in gewissen Erkenntnissen sind wir weiter, als unsere Vorfahren, aber andere haben wir theils ganz hintangesetzt, theils nur oberflächlich in neueren Zeiten kultivirt. Gewisse Laster der Alten sind uns fremde, aber auch nicht minder gewisse Tugenden.“

Alles dieses hat seine Richtigkeit; aber demohngeachtet bleibt die Fähigkeit zum Fortschreiten in der Vollkommenheit im Menschen. Einzelne Nationen und Individuen haben es bewiesen. Betrachten wir itzund unser *Deutschland*, und erinnern uns an die Zeiten des *Tacitus*. Der heutige *Preusse*, und sein *Ahnherr*, welche Verschiedenheit! Hindernisse machen es nur, daß gedachte Fähigkeit nicht in allgemeine Wirklichkeit übergehen kann, Hindernisse, die theils vom Klima, von Nahrung, Verfassung der Völker, Religion derselben — denn nicht überall leuchtet das Licht des Christenthums — von Lebensart,

Sinnlichkeit u. s. w. herrühren. — Indessen erwecket diese unvollkommene Entwicklung der sittlichen Anlagen des Menschen die Vermuthung, daß hier nur der Grund dazu gelegt, und ihre Ausbildung für einen künftigen Zustand unsers Daseyns verspart sey.

§. 48.

Beweis für das Daseyn der moralischen Freyheit.

Die *psychologische Freyheit* bekommt den Namen *moralische Freyheit*, wenn sich der Wille bloß nach der Vorstellung des Sittengesetzes oder Vernunftgebodhs, welches uns sittlich gut seyn heisst, bestimmt.

Die *moralische Freyheit* ist daher nichts anderes, als das Vermögen des Ichs, sich unabhängig von einer fremden Ursache, bloß durch die Vorstellung des Vernunftgesetzes zu determiniren.

Können wir erweisen, daß wir wirklich im Besitze eines solchen Vermögens sind, so erweisen wir zugleich das Daseyn einer *moralischen Freyheit* in uns.

Wir wollen es versuchen:

Die Vernunft leget dem Willen das Gebodh auf: „*Du sollst sittlich gut seyn!*“ Es muß also der Wille durch dieses Gebodh bestimmbar seyn; sonst wäre ihr Gebodh eine Aufforderung zum Unmöglichen, und mithin die Vernunft zugleich auch Unvernunft. Es ist aber die Vernunft, welche den Willen bestimmt, demselben keine fremde Ursache; denn eben das Ich, das Willen hat, hat auch Vernunft. Folglich ist die Bestimmbarkeit des Willens durch die Vernunft unabhängig von aller fremden Ursache; folglich ein Vermögen unserer Seele, sich unabhängig von einer fremden Ursache durch die Vorstellung des Ver-

nunftgesetzes zu bestimmen, d. i. *moralische Freyheit*.

§. 49.

Einwürfe gegen den Satz, daß unser Ich ein freyhandelndes Wesen sey, und Beantwortung derselben.

- 1) Wir fühlen, daß wir frey sind, aber dieses Gefühl ist Täuschung; weil die Vorstellungen, die uns zu unseren Handlungen bestimmen, nicht von uns abhängen, sondern durch die ganze Reihe von Umständen unsers Lebens nothwendiger Weise veranlasset sind:
- Antwort.* Es ist falsch, daß unsere Vorstellungen bloß Wirkungen äußerer Umstände sind; auch wir haben selbst Antheil an ihrer Hervorbringung, und, wenn wir nur wollen, einen sehr großen; denn wir haben das Vermögen, unsere Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand vorzüglich vor andern zu heften. Unsere Vergleichen, Bemerkungen und Schlüsse sind keine sinnlichen Empfindungen, sondern Handlungen unserer Denkkraft, bey welchen wir selbsthätig sind. Unser Denken ist zwar gewissen Gesetzen unterworfen; aber diese sind allgemein genug, um der Selbstbestimmung noch vielen Raum zu lassen. Was ihren Einfluß auf den Willen insbesondere betrifft, so erfahren wir täglich, daß wir die Gründe, die uns eine Sache als begehrenswerth oder verwerflich vorstellen, prüfen, und die gegenseitigen untersuchen, kurz, daß wir die Ausführung des Willens aufschieben können. Unsere Vernunft, wenn sie den Umständen eines jeden gemäß ausgebildet wird, giebt uns die Kraft, den Reitzen der Sinnlichkeit, dem Triebe der Leiden-

schaft, und der Stimme der Verführung zu widerstehen. Ueberwiegende Gründe zwingen uns nicht, wie ein Uebergewicht auf der Wagschale, sie zum Sinken bringt, weil wir selbst dem Beweggrunde das Uebergewicht beylegen. — Wir sind es uns deutlich bewußt, daß es im Kampfe unserer Vernunft mit der Sinnlichkeit ganz *bey uns* siehe, entweder uns nach dem zu richten, was Empfindung, Affektion, ist, und das Angenehme und Unangenehme zu unserem Bestimmungsgrunde zu machen, — oder das Gesetz der Vernunft in das Auge zu fassen, und dasselbe als Motiv des Handelns geltend zu machen; und dieses Gefühl ist schlechterdings keine Täuschung; jeder Mensch drückt es alsdann aus, wenn er nach hingebener Freyheit an die Sinnlichkeit, zu sich selber spricht: „*Es reuet mich*;" denn damit will er ja doch nichts anderes sagen, als ich hätte mich nicht durch *Sinnestriebe bestimmen lassen*, — sondern ich hätte mich durch das *Vernunftgeboth*, durch das, was das *Gewissen fordert*, selbst bestimmen sollen.

- 2) Die ganze Natur ist an das Gesetz der Abhängigkeit gebunden: sollte das Ich hierin eine Ausnahme machen?
- Antwort.* Allerdings. Die Gesetze der *empirischen Welt* gehören schlechthin nicht für die *Intelligenzenwelt*, in welcher das vernünftige, freythätige Ich einheimisch ist; werden sie aber aus jener in diese durch einen Schluß hinübergezogen, so ist der Schluß unlogisch und falsch. Eine andere Welt, also auch andere Gesetze.
- 3) Der Wille ist vom Verstande abhängig; er muß sich also nothwendig nach den Vorstellungen und Urtheilen des letztern richten, und das hebet die Freyheit auf.

Antwort. Es ist wahr, daß der Wille vom Verstande abhängig ist, daß er sich nothwendig nach den Vorstellungen und Urtheilen desselben richten muß; denn ich kann nicht wollen, wenn ich keine Vorstellung habe, kann nicht so oder anders wollen ohne Vorstellung; aber nicht wahr ist es, daß diese Abhängigkeit die Freyheit aufhebe; denn diese bestehet ja darin, daß der Wille nicht an einige wenige Vorstellungen gefesselt ist, sondern durch unzählig viele bestimmt werden kann, unter welchen zu wählen ihm unbenommen ist. Dieses drücket man auch durch *Willkühr* aus, die nichts anders ist, als das Vermögen zu wählen. Dieses Vermögen zu wählen, *Wahlfreyheit*, obgleich immer nach Gründen, kommt dem Willen unläugbar zu.

- 4) Unser Ich ist immer an die Naturnothwendigkeit *hingehalten*; es kann also nicht frey seyn.

Antwort. Unser Ich ist an die Naturnothwendigkeit hingehalten, und bald an diesen, bald an jenen Gegenstand gebunden, doch so, daß es *Macht* hat, sich über diese Schranken der Freyheit zu *erheben*, und sich dieselben *unterwürfig* zu machen, *concedo*; anders aber, — *nego*. Während daß sich unser Ich an gewisse Dinge hinhält, fühlet es sein Vermögen, sich dieselben freythätig zu seinem Gegenstand und Bestimmungsgrunde zu machen, mithin sich selbst seine Schranken zu setzen; es fühlet, daß es sich auch von diesen Dingen abwenden, und andere wählen kann. Und eben hierin erscheinet die *Freyheit* in ihrer *Wirklichkeit*.

Größe und Würde des Menschen durch Freyheit.

Dadurch, daß der Mensch absolut selbstthätig frey ist, fühlt er sich *erhaben über die ganze Natur*; er siehet alles, was in der Natur ist, als *schlechthin abhängig von sich*; denn vermöge dieser freyen Selbstthätigkeit ist er im Stande, sich selbst zu bestimmen, ist nicht bloß Mittel, nicht Sache, ist Selbstzweck, über die Naturnothwendigkeit hinaus, Herr der irdischen Schöpfung, Meisterstück derselben.

Die Naturwesen werden sammt und sonders getrieben, gestossen, und ihr Gesetz ist: „*du mußt!*“ Der Mensch nimmt aus freyer Wahl sein Gesetz als den Grund der Selbstbestimmung auf, und sein Geboth heist: „*du sollst!*“ Durch Freyheit giebt der Mensch allen seinen Affektionen und sinnlichen Trieben, Neigungen, Gesinnungen, Genussarten, Handlungen und Arbeiten erst einen wahren Werth, indem er sie im *Zügel* hält, und nach den Gesetzen der Sittlichkeit regulirt. In seiner Freyheit liegt der erste Grund aller Tugend, aller Sittlichkeit, deren der Mensch fähig ist. Durch *Freythätigkeit* vergleicht der Mensch Begriffe mit einander, urtheilet von ihren Uebereinstimmungen oder Widersprüchen, und handelt nach diesem Urtheile. *Freythätig* kleidet er seine Begriffe in Worte, oder in willkührliche Zeichen, — kein Thier vermag das, — und verbindet sie durch dieses herrliche Mittel solchergestalt, daß dadurch seine Einbildungskraft und Gedächtnis zu einem unvergleichlichen Schatze seiner Erkenntnis werden. Hiedurch theilet der Mensch seine Gedanken mit, und machet seine Seelenkräfte vollkommen; hiedurch werden Künste und Wissenschaften seine Beschäf-

tigung, hiedurch ist ihm die ganze Natur unterthan.

Freythätig befinget er bald mit starker und harmonischer Stimme die Tugenden eines Helden. Bald verwandelt er durch die Kunst seines Pinsels ein schlechtes Stück Leinwand in eine bezaubernde Aussicht. Bald beseelt er, den Grabfichel und Meißel in der Hand, den Marmor, und giebt dem Metalle Leben. Bald ergreift er Senkbley und Winkelmaafs, und prächtige Paläste steigen empor. Bald entdeckt er mit einem von ihm erfundenen Vergrößerungsglase in Stäubchen neue Welten, oder dringet in die verborgene Werkstätte der organischen Natur. Er wälnet sein Auge mit einem Sehrohr, das er erfand, durchsicht den Himmel, und betrachtet den Saturn nebst seinen Monden. Den himmlischen Körpern schreibt er Gesetze vor, bestimmet ihre Laufbahnen, mißt die Erde, und wiegt die Sonne. Endlich richtet er seinen Flug nach den erhabensten Gegenden der Metaphysik, spürt den Grundwahrheiten nach, und stellet die unermessliche Kette dar, die alles hält. Er zwinget die Erde, daß sie ihm Früchte liefere, und gebiethet dem Thiere; aus einigen machet er seine Lastträger, seine Jäger, seine Wächter, seine Tonkünstler. Er bahnet sich kübn einen Weg durch den weiten Ocean, und vereiniget durch die Schiffahrt die beyden äußersten Ende des Erdbodens. Er tritt in Gesellschaft, wird Freund, Hausvater, Gatte, erziehet Kinder, verlängert das Leben der Menschen, oder hält Krankheit von ihnen fern; oder er entwirft Gesetze, unter denen der König, der Fürst, die Obrigkeit, ihr rechtmäßiges Ansehen behaupten, unter denen Millionen sich ihres bürgerlichen Daseyns freuen. — Doch noch nicht genög! *Freythätig* denket der Mensch Gott, und tritt mit ihm durch die Religion in Gemeinschaft. — Nehmt dem Menschen die Freyheit, und ihr

habt ihm mit einemmale diese Vorzüge alle, diese Gröfse, diese Würde entrißen!

§. 31.

Leben und Tod.

Wo keine *Handlung*, dort ist auch kein *Leben*. *Handeln* heifst also *leben*. *Freythätig*, mit *Bewusstseyn handeln*, heifst *verständlich leben*. Wo nicht *Freythätigkeit* ist, da ist kein *verständiges*, kein *eigentliches Leben*; denn nur das *lebet eigentlich*, was sich ohne fremde Ursache, aus eigener, innerer Kraft, mit *Bewusstseyn* bestimmen, also selbst bestimmen kann zum Handeln.

Wo das Handeln, wo *Freythätigkeit* cessirt, (für immer aufhört) wo Selbstbestimmung unwiederbringlich verschwindet, da wohnet der *Tod*.

§. 52.

Die Freyheit des Ichs führet auf Unsterblichkeit desselben.

- 1) Die Freyheit bestehet im Selbsthandeln. Unser Ich ist frey, also ein selbsthandelndes Wesen, folglich als solches unabhängig von der Materie, vom Nicht-Ich. Und ist es das, so folgt unwidersprechlich, daß keine *physische Kraft* das selbsthandelnde Ich angreifen und verletzen könne; welches denn wieder die herzerhebende Folge giebt, daß unser Ich, wenn auch der Leib verweiet, dennoch fort-dauern und forthandeln werde; nur anderswo, in einer andern Welt.
- 2) Die Freyheit lasset sich von der Vernunft nicht trennen, ohne die Vernunft selbst zu vernichten. Nun aber saget uns die Vernunft, daß wir Tugend üben, und in derselben unaufhörlich fortschreiten sollen. Tu-

gendingung und Fortschritte in derselben sind jedoch nicht möglich ohne Freyheit; denn wir müssen ihren Widerstand, die Sinnlichkeit, bekämpfen, und dies kann ohne Freythätigkeit nicht geschehen. Jeder Kampf muß ein Ziel haben. Das Ziel dieses Kampfes ist Heiligkeit. Die Erreichung dieses Zieles aber ist nur unter der Bedingung möglich, daß unser Ich nach der Zerflöhrung des Körpers fortlebe, und dies ist Unsterblichkeit.

§. 53.

Auferstehung des Leibes.

Diese Materie in einem philosophischen Lehrbuche zu finden, dürfte vielleicht Manchen befremden. Mir scheint sie in der That auch mit ein Gegenstand des Philosophen zu seyn; denn die Vernunft entdeckt nicht nur die Möglichkeit derselben, sondern auch Wahrscheinlichkeit, ja fast Gewisheit selbst. Diese drey Stücke wollen wir erweisen:

1) *Die Auferstehung des Leibes ist möglich.*

Die Vernunft muß alles als möglich annehmen, das keinen Widerspruch in sich faßt. Nun kann man aber, was diese Lehre betrifft, keinen Widerspruch zeigen; sie ist eine Erkenntnis, die mit sich selbst vollkommen übereinstimmt; denn die Vernunft erkennt, Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen, und erkennet sie das, so muß sie um so mehr erkennen, daß, wenn Gott wolle, die verwesten Körper sollen wieder auferstehen, solches auf Seiten Gottes keine unmögliche Sache sey; und auch nicht unmöglich auf Seiten des Leibes; denn die Körper wurden ja aus Nichts.

2) *Die Auferstehung des Leibes ist wahrscheinlich.*

Wenn gleich unsere irdischen Leiber und deren Theile durch die Verwesung aus einander treten, so verschwindet kein einziges Theilchen davon, keines geht verlohren, es bleiben alle in der Welt, die Quantität der Materie bleibt bey allem Wechsel dieselbe. Nun ist nichts umsonst, nichts ohne Zweck da; also auch nicht dieser Theil von Materie; er ist zu etwas bestimmt. In der Natur geschieht kein Sprung. Dieser Theil war vorher Organ der Seele für diesen Planeten; wie nun, wenn sich aus ihm ein neuer Körper, ein neues Organ für unser Ich bildete, bestimmt für eine neue Welt? Wäre da nicht Entwicklung, und ist nicht alles Entwicklung in der Natur? Der Körper des Schmetterlings gehet aus der Raupenhülle hervor!

3) *Die Auferstehung des Leibes ist beynahe gewis.*

Der Grundcharakter der Seele ist Freyheit; ihr Leben kann daher nur ein *Ausüben der Freyheit* seyn. Aber Ausübung der Freyheit ist in unserm Ich nicht denkbar ohne *Objekte*, ohne irgend einen *Widerstand*, den sie besiegen, und dem Vernunftgesetze unterwürfig machen kann. Die Besiegung, Bezwungung irgend eines Widerstandes läßt sich nun ohne *physische Kraft* nicht denken; es muß also der Seele nach dem Tode des Leibes immer eine Art von physischer Kraft, — als die Bedingung des Lebens und des immerwährenden Fortschreitens in den Gesinnungen der Tugend, — zugesellt werden, mithin ein Körper, Leib.

Offenbarung, göttliche Lehre, du gründest dich auf die Vernunft! *Der Mensch wird gesüet verwestlich, und wird auferstehen unverwestlich und*

in Herrlichkeit. Dieses sind ebenfalls die Worte des Apostels, als des Philosophen.

Die Hülle des Kornes verdirbt, der Keim besteht, und versichert dem Menschen die Unsterblichkeit. Die Auferstehung würde daher nichts anders seyn, als eine wunderbar beschleunigte Entwicklung dieses Keimes. Der Urheber der Natur, welcher, gleich von der Schöpfung an, alle Wesen vorher geordnet hat, welcher ursprünglich die Pflanze in das Korn, den Schmetterling in die Raupe, die zukünftigen Generationen in die wirklich vorhandenen eingeschlossen hat, warum sollte er nicht den feinern Körper in den gröbern thierischen einschließen können? Die Offenbarung lehret es uns, daß er es gethan hat, und das Gleichniß vom Saamenkorne ist das ausdrücklichste und recht philosophische Sinnbild von dieser wundervollen Vorherordnung. Aus dem Moder unseres Leibes wird durch die Einwirkung einer allmächtigen Kraft ein neuer Leib hervorgehen, der nach der Capacität eines jeden Geistes viel edler, und zur Erreichung der Vernunftzwecke viel besser, als der jetzige seyn wird.

§. 54.

Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der Seele, und Beantwortung derselben.

Um die psychologische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele noch mehr zu befestigen, wollen wir einige der wichtigsten Einwürfe gegen dieselbe anführen, und entkräften; damit ja kein Zweifel in Ansehung eines so folgereichen Satzes übrig bleibe.

I. Die Seele hängt in ihrem Handeln von ihrem Leibe ab; ein kranker Körper hindert die Seele in ihrer Wirksamkeit, dicke Säfte machen die Seele träge; reines, leicht fließen-

des Blut erleichtert die Wirksamkeit ihrer Kräfte; feste und flüssige Nahrungsmittel wirken durch den Leib auf die Seele. Ein starker Rausch bringt den Menschen um Verstand, Narkotika berauben uns das Bewußtseyn, gewisse Gifte versetzen uns in den Zustand der Verrücktheit. Wenn nun die Seele so sehr in ihrem Handeln von dem Leibe abhängt, so muß wohl mit der Zerstörung des Leibes durch den Tod auch das Leben der Seele dahin seyn.

Antwort. Daraus, daß die Seele in ihrem Handeln vom Leibe, während ihrer Vereinigung mit ihm, abhängt, folget nicht, daß sie mit der Zerstörung desselben auch ihr Leben verliere; nur so viel folget hieraus, daß sie sich des Leibes, so lange sie seine Bewohnerin ist, als eines Werkzeuges bedienen muß, und also nicht gehörig wirken kann, wenn dieses Werkzeug in einen widernatürlichen Zustand durch genannte Ursachen versetzt wird.

II. Das Handeln unsers Ichs in der Wirklichkeit ist nun einmal durch die Organisation unsers Leibes *bedingt*; gehet daher jene in Verwesung über, so erfolget auch das Ende alles wirklichen Handelns, d. i. der Tod.

Antwort. Zugegeben, daß das *wirkliche Handeln* unsers Ichs durch die Organisation *für diesen gegenwärtigen Zustand bedingt sey*, so folget doch daraus nicht, daß dieses für jeden andern Zustand auch so seyn werde.

III. Angenommen, daß die Seele nach dem Tode dieses Leibes in einem andern Leibe fortlebe, so beweiset dieses doch nicht, daß sie immer fortleben werde; denn dieser neue Leib wäre ja doch immer eine physische Kraft, und könnte also wieder von einer mächtign Naturkraft zerstört werden, und die Seele also doch einmahl ihr Leben verlieren.

Antwort. Wir läugnen die Folge; denn es könnte sich ja immer aus dem jedesmaligen zerstörten Körper ein anderer entwickeln; aber wir brauchen dieses nicht; es giebt ja ein über alles machthabendes Wesen, einen Gott, der die gesammte Naturkraft mit unserm Ich in gehöriges Verhältniß setzen, und die Erreichung der nothwendigen Vernunftzwecke möglich machen kann.

W. Alles in der Natur ist veränderlich; alles übergeht aus einem Zustande in einen andern. Wie, wenn die Seele auch diesem Gesetze unterworfen wäre, und aus dem Zustande des Bewusstseyns, der Vorstellungen, des Denkens und Wollens, in einen andern überginge, wo kein Bewusstseyn, kein Vorstellen, kein Denken und Wollen anzutreffen wäre?

Antwort. Die Seele ist veränderlich, aber nur in Ansehung ihrer Bestimmungen, und in so fern unterliegt sie dem Gesetze der Veränderlichkeit erschaffener Substanzen. Jedoch als Substanz, unangesehen des Wechsels ihrer Bestimmungen, bleibt sie immer, und da ihr Wesen Selbstthätigkeit ist, bleibet sie auch immer selbstthätig. Selbstthätigkeit aber ist ohne Bewusstseyn nicht denkbar; also behält sie auch immer dasselbe; nur äußert es sich bald so, bald auf eine andere Art.

Wir werden Gelegenheit haben, noch mehrere Einwürfe gegen die Unsterblichkeit zu beantworten, wenn wir in der empirischen Psychologie noch einmal über diesen Punkt zu sprechen kommen.

§. 55.

Gemeinschaft der Seele und des Leibes.

Die Seele hat gewisse Empfindungen und

Vorstellungen nur dann, wenn gewisse Veränderungen im Körper sich ereignen. Wir können nicht eher Lust oder Unlust fühlen, als bis entweder eine dem Körper gemäße, oder ihm feindliche Veränderung in demselben vorgehet, nicht uns etwas vorstellen, wenn nicht die Nerven des Hirns sich bewegen, nicht etwas wollen, wenn nicht die Gehirnorganisation modificirt wird. — Gewisse Bewegungen erfolgen nur dann im Körper, wenn gewisse Empfindungen und Begierden in der Seele vorangegangen sind. Ich bewege meine Hand nur dann, wenn eine Vorstellung in der Seele entstanden ist, die mich diese Bewegung machen heisst.

Diese Thatfachen veranlafsten bey den Philosophen die Nachfrage nach dem Grunde derselben. *Es ist eine Gemeinschaft zwischen Leib und Seele; wie ist sie zu begreifen?* Die Frage ist nicht gleichgültig; das Bemühen, sie zu beantworten, ist nicht unnütze Spekulation. Die völlige Enthüllung dieses Phänomens würde die wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen unsers Ichs darbiethen, und die dadurch erworbene Selbsterkenntniß würde immer eine heilsame Quelle zur Berichtigung und Erweiterung unsrer Erkenntniß eröffnen.

Wir wollen hier die vorzüglichsten Lehren über die Gemeinschaft der Seele und des Leibes einmal geschichtlich aufstellen, und solche auch beurtheilen. Wir haben deren drey, welche sind:

- 1) die Meinung des Aristoteles;
- 2) die Meinung des Kartesius, und
- 3) die Meinung des Leibnitz.

§. 56.

Darstellung der Meinung des Aristoteles, und Beurtheilung derselben.

Aristoteles behauptet, die Seele wirke in den

Körper *physisch* ein, und der Körper bringe in der Seele ebenmäßig durch *physischen Einfluss* die Bestimmungen der Seele hervor; nämlich so: Wenn die Seele den Beschluss fasset, ihren Vorstellungen gemäß Bewegungen des Leibes hervorzubringen, so verändert sie die ihr nächsten Nerven, die dann weiter, nach mechanischen Gesetzen, auf die übrigen Organe fortwirken, und eine solche Bewegung hervorbringen, die mit der Vorstellung der Seele einstimmt. Geschieht aber auf die Organisation von aussen ein Eindruck, so nehmen ebenfalls die Nerven, die durch den Körper allerwärts verbreitet sind, denselben auf, pflanzen ihn bis zu ihrem Ursprunge fort, und drücken da der Seele die Vorstellung des Dinges ein, welches die Organisation anrührte, und in ihr eine Aenderung hervorbrachte; also mit wenigen Worten:

Die Vorstellungen entstehen in der Seele zufolge der Veränderungen in dem Körper, ohne welche sie nicht entstehen könnten; und gewisse Bewegungen ereignen sich im Körper zufolge gewissen Veränderungen in der Seele, ohne welche sie sich gleichfalls nicht ereignen könnten.

Man nennet diese Meinung das *System des physischen Einflusses oder der wahren Causalität* (*Systema influxus physici, seu realis causalitatis*).

Beurtheilung. Da dieses System annimmt, dass der Seele Vorstellungen von aussen eingeprägt werden, und dabey die absolute Freythätigkeit der Seele nicht bestehen kann, die man doch anerkennen muss, so ist solches der Wahrheit nicht gemäß; so wie es auch nicht erklärt, wie eine Materie, wie der Körper ist, und eine Substanz, wie die Seele ist, physisch in einander wirken sollen.

Darstellung der Meinung des Kartesius, und Beurtheilung derselben.

Dieser Philosoph nimmt ein *drittes Urwesen* an, welches jede Veränderung der Seele und des Leibes immer dergestalt veranstaltet, dass Seele und Leib jederzeit harmoniren.

In diesem Systeme hat weder die Seele aus sich selbst Vorstellungen, noch erzeugt solche der Körper in ihr, und auch der Körper bewegt sich aus eigener Kraft nicht, so wenig, als er von der Seele bewegt wird; sondern Gott ist es, welcher in der Seele Vorstellungen entstehen macht, und auch Ursache der Bewegungen im Körper ist. —

Dieses System heisset das System der *gelegentlichen Ursachen oder der Assistenz* (*Systema causarum occasionalium, seu assistentiae*).

Beurtheilung. Dieses System behauptet etwas, was der Freythätigkeit unsers Ichs geradezu widerspricht; es macht solches zu einem schlechtlin bestimmbarern Dinge, da es doch ein absolut selbstbestimmendes Wesen ist.

- 2) Ist Gott die unmittelbare Ursache aller unserer Vorstellungen, und das soll er nach diesem Systeme seyn, so empfindet, denkt, und will er in uns, und unsere Gedanken, Entschlüsse und Handlungen sind Gedanken, Entschlüsse und Handlungen Gottes. — Eine Behauptung, die offenbar die Schwärmerey begünstigt, und dem Fanatismus Angel und Thüren öffnet.
- 3) Ist Gott die unmittelbare Ursache aller unserer Vorstellungen, so ist er, und nicht wir, die Ursache aller ungereimten, widersinnigen, abgeschmackten und lächerlichen Begriffe, die so oft bey den Menschen zum Vorschein kommen; so ist er, und nicht wir,

die Ursache alles Lasters, aller Schandthaten und Thorheiten unter den Menschen; so kommt von ihm, und nicht von uns, aller Irrthum, alle Lüge, Unwahrheit. Ihm muß alles zugerechnet werden. Wir haben keine Tugend, kein Verdienst, also keine Moralität und Immoralität, wir haben keine Vernunft, sind nicht viel mehr, als Automate.

4) Bewirkt Gott unmittelbar alle Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe in uns, so ist ja der Körper ganz überflüssig, so sind alle Dinge ausser dem Ich überflüssig, ja sie sind vielmehr gar nicht da; denn alles ist ja nur Vorstellung, Idee; und wenn sie ja doch da sind, so war es ganz unnütz, sie zu schaffen; denn auch ohne sie hätte ja Gott die nämlichen Vorstellungen in der Seele hervorbringen können.

5) Endlich erkläret dieses System gar nichts; denn das heisst wohl doch nicht, die Kräfte der Natur erklären, wenn man sagt, Gott ist es, der alles bewirkt; das heisst den Knoten zerfchneiden, alle Untersuchung aufgeben, und also im Grunde nichts sagen.

§. 53.

Darstellung der Meinung des Leibnitz, und Beurtheilung derselben.

Leibnitz erkläret die Gemeinschaft der Seele und des Leibes also:

a) Wenn in den körperlichen Organen eine Aenderung vorgehet, so bringt die Seele eine *Vorstellung*, welche dieser Aenderung entspricht, ohne alles Zuthun der Organisation, hervor. Die Vorstellung hat nicht den geringsten Grund im Körper, sie entwickelt sich bloß aus den vorhergehenden Vorstellungen, und erhält daher ihre Bestimmung.

β) Die *Bewegungen im Leibe*, welche auf das Belieben der Seele erfolgen, wercken weder von der Seele, noch von Gott bewirkt, sondern sie sind weiter nichts, als die *Resultate des künstlichen Mechanism*, der in den menschlichen Leib hineingelegt ist.

γ) Dafs aber die Bewegungen des Körpers, z. B. die der Hand zum Schreiben, genau mit den Vorstellungen und mit dem Wollen der Seele übereinkommen, ist einer *göttlichen Anstalt* zuzuschreiben. Gott sah nämlich von Ewigkeit vor, was für bestimmte Vorstellungen und Willensäußerungen eine Seele haben werde; auch erkannte Gott unter den unendlich vielen durch seine Macht möglichen Organisationen *Eine*, in welcher die mechanischen Veränderungen *gleichzeitig* und *genau* mit den Vorstellungen und den Willensentschlüssen einer Seele zusammenstimmten, und da beschloß Gott dann in seinem Rathschlusse, einer Seele gerade diesen *harmonischen Kunstkörper* zuzutheilen, und sie mit diesen in Verein zu bringen. —

Dieses System führet den Namen: *Das System der vorherbestimmten Harmonie* (Systema Harmoniae praestabilitae).

Beurtheilung. Erfolgen alle Vorstellungen in der Seele ohne Einwirkung, ohne Zuthun des Körpers, und alle Bewegungen im Körper ohne Einfluß der Seele, so war es überflüssig, diese zwey Substanzen miteinander zu verbinden.

2) Wenn die Vorstellungen, welche wir haben, ohne alles Zuthun des Leibes in der Seele entstehen, so bedurfte es ja keiner Dinge ausser der Seele, und man hat keinen Grund dergleichen ausser dem Ich anzunehmen; es ist alles nur Vorstellung, nur Idee; folglich ein förmlicher *Idealismus* eingeführt.

- 3) Die Seele hat schmerzhaft empfindungen, wenn der Körper verletzt wird, sie wird in ihrer Wirksamkeit gestört, wenn der Körper leidet; die Zustände des Körpers haben auf die Seele den Einfluss, dass sie ihr nicht gleichgültig sind, und doch müsste alles dies für sie gleichgültig seyn, wenn sie unabhängig vom Leibe wäre.

§. 59.

Kants Lehre von der Gemeinschaft der Seele und des Leibes.

Kant hat eine eigene Ansicht von der *Gemeinschaft der Seele und des Leibes*. Er behauptet: Da die Dinge außer uns keine Dinge an sich für uns sind, sondern bloß Erscheinungen, so hat der Satz: „Seele und Leib sind in Gemeinschaft,“ keineswegs diesen Sinn: *Zwey entgegengesetzte Substanzen, eine immaterielle und eine materielle, wirken in einander*; sondern sein Sinn ist: *Die Vorstellungen der äußeren Sinne treffen mit den Vorstellungen des innern Sinnes zusammen, und weil das Zusammentreffen der Vorstellungen der Sinne in eben demselben Ich erfolgt, so scheint die Gemeinschaft der Seele und des Leibes keiner weitem Schwierigkeit mehr unterworfen zu seyn.*

§. 60.

Bemerkungen hierüber.

- 1) Ich habe alle Achtung für Kants Verdienste, kann aber doch nicht unhin, hier die Bemerkung zu machen, dass der Königsberger Philosoph auch nicht um einen Schritt weiter mit dieser Erklärung vorgedrungen sey; denn wenn er sagt: Die Vorstellungen der äußeren Sinne treffen mit den Vorstellungen des innern

Sinnes zusammen, so bleibt immer noch die Frage nach der Ursache dieses *Zusammentreffens* übrig, und wird also gerade das, wornach gefragt wird, nicht beantwortet.

- 2) Bedachte Kant nicht, dass er durch die Aeußerung, dass die Dinge keinen Einfluss auf die Seele haben, und dass die Seele eben so wenig auf sie wirke, dem *skeptischen Idealismus* das Wort rede.

- 3) Und wenn Kant wirklich stillschweigend den Dingen und der Seele auf solche einen Einfluss zugestehet, so wissen wir doch immer noch nicht, worin dieser Einfluss bestehe, und wie er geschehe. —

Kants Erklärung der Gemeinschaft der Seele und des Leibes ist also nichts weniger als befriedigend, nichts weniger als Gewinn für Psychologie. Doch vielleicht ist Fichte glücklicher?

§. 61.

Fichte's Lehre von der Gemeinschaft der Seele und des Leibes.

Der transcendente Mann erklärt sich also: „Das reine Ich ist ein pures Handeln, das ins Unendliche hinausstrebt, und an das Nicht-Ich (Objektenwelt) anstößt, von welcher es dann in sich gekehrt, sich seiner und der Dinge außer sich bewusst wird, und sein Ich als ein Selbsthandeln, und das Nicht-Ich als ein passives Bestehen bestimmt und erkennt.“ — In eine verständlichere Sprache übersetzt, heist es: Die Organisation und die Dinge außer uns haben nicht die geringste Einwirkung auf die Seele; sie sind für diese ein bloßer Widerstand; das Handeln ist die Seele ganz allein; doch aber bedarf sie des Widerstandes, um an denselben anzustossen, in sich selbst zurückzukehren, und sich ihrer selbst und die Dinge außer sich bewusst zu werden.

Bemerkungen hierüber.

- 1) Wenn die Seele der Objektenwelt und der Organisation als eines Widerstandes bedarf, um zum Bewusstseyn ihrer selbst und der Dinge aufer sich zu kommen; so bleibet es ja doch wahr, daß die Objektenwelt, und die Organisation auf selbe einfließen, wenn gleich nicht *physisch* und *selbstwirkend*, sondern durch Einschränkung ihres reinen Selbsthandelns. Die Reflexion der Seele ist Folge dieser Einschränkung, dieses Widerstandes, mithin ein *Bedingtes*, dessen *Bedingung* die Organisation und die Objekte sind, und kann man nicht sagen: Die Bedingung fließe auf das Bedingte ein?
- 2) Die Seele hat angenehme Empfindungen bey gewissen Veränderungen im Körper, sie fühlet Schmerz bey andern; wie ist das möglich, wenn der Körper auch nicht die geringste Einwirkung auf sie äußern soll? Hier richtet sich ja das Handeln der Seele offenbar nach dem Zustande des Leibes.
- 3) Die Seele bewaget nach Belieben gewisse Theile des Körpers; wie ist das zu begreifen nach der Lehre *Fichte's*?
- 4) Was heist das: Die Seele stosset an die Organisation und die Objekte an? Ein sehr materieller Ausdruck in Beziehung auf ein immaterielles Ich.

Wie verhalten wir uns bey dieser Frage?

Aristoteles befriediget nicht (§. 56.); *Kartesius* hat unwiderlegliche Gründe gegen sich (§. 57.); *Leibnitz* bestehet nicht vor dem Tribunale philosophischer Kritik (§. 58.); *Kant* giebt keinen

Aufschluß (§. 60.), und *Fichte* spricht viele leere Worte (§. 61.); wo sollen wir uns Rathes erholen? Auch wir haben das Recht; uns selbst zu befragen; wir fragen also, und zwar: *Was wissen wir mit Gewisheit von der Gemeinschaft der Seele und des Leibes?* Wir wissen:

- 1) Unser Geist hat Selbstthätigkeit, reine Spontaneität. Hieraus folgt gegen *Aristoteles*: Er kann also keine Vorstellungen empfangen, in ihn mithin der Körper nicht *physisch* einwirken.
- 2) Die Seele bestimmet den Körper, der seiner Natur nach bloße Passivität ist. Hieraus folgt gegen *Kartesius* und *Leibnitz*, daß die Seele auf den Leib wirklich wirke, nur nicht *physisch*.
- 3) Die Seele kann nicht Bewusstseyn haben ohne Körper und Objekte. Hieraus folgt, daß ihr der Körper und die Objekte als *Bedingung* zum wirklichen Bewusstseyn dienen; worin *Fichte* Recht hat.
- 4) Die physische Kraft der Objektenwelt und der Organisation ist daher nicht *Bestimmung* der Seele, sondern *Veranlassung*, daß das reine Ich die Vorstellung der Objekte selbstthätig hervorbringe, und derselben durch Selbstbestimmung bewußt werde. Es ergiebt sich hieraus, daß *Kant* am allerwenigsten sich der Wahrheit mit seiner Erklärung genähert habe, *Aristoteles* und *Fichte* hingegen ihr am nächsten gekommen sind.

Wir sagen also: Der Körper wirket in die Seele als *veranlassende Ursache*, jedoch nicht *physisch*, die Seele in den Körper als *bestimmende Ursache*, als selbsthandelndes Wesen, aber auch nicht *physisch*. Das ist alles, was wir nach Gründen der Vernunft, ohne Parthey zu nehmen, über diesen schwierigen Punkt sagen, und rechtfertigen können. Indessen bleibt es uns immer unerklärt,

wie die Objectenwelt die Seele zum Selbsthandeln veranlasse, wie die Seele den Körper bestimme? Dieß wissen wir noch jetzt nicht, ob wir's nicht noch einmal wissen werden? Man thue was man kann, und erwarte den Erfolg.

§. 64.

Seelenursprung.

Die philosophirende Vernunft versuchte es, auch diese Frage zu lösen, und lieferte uns vorzüglich dreyerley Meinungen, die wir hier anführen, und, wo nöthig, mit kritischen Anmerkungen begleiten wollen.

Die erste Meinung nimmt die *Präexistenz der Seelen* an, und behauptet: Gott habe vor der Welt alle und jede Seelen zugleich erschaffen, welche, wenn die Menschen sollten gezeuget und gebohren werden, mit den Leibern vereinigt würden. — Diese Lehre hatte besonders in den älteren Zeiten viele Anhänger; es bekannnten sich zu derselben die *Juden*, die *Egyptier* und *Chaldäer*. Bey den *Griechen* vertheidigten solche *Pythagoras* und *Plato*, der insbesondere lehrte, die menschlichen Seelen wären aus der Weltseele geflossen, die schon vor der Welt ihr Daseyn hatte. — Auch jene gehören hieher, die da sagen, Gott habe bey der Schöpfung die Seelen, und zwar alle zugleich, ins Daseyn versetzt.

Gegen diese Lehre streiten folgende Gründe:

- 1) Existirten die Seelen schon vor der Schöpfung der Welt, so fragt sich's, wo existirten sie? Wo existirten sie nach der Schöpfung, da noch nicht so viele Leiber vorhanden waren? Wo existirte meine Seele, ehe sie Bewohnerin des Leibes wurde? Diese Fragen lassen sich nicht beantworten, ohne eine Seelenwanderung anzunehmen, die sich doch kei-

neswegs rechtfertigen läßt, wie wir bald hören werden.

- 2) Wir erinnern uns unsers ehemaligen Daseyns gar nicht, es entdecket sich keine Spur eines Zustandes vor der Geburt in uns. Es wäre also ganz unnütz gewesen, wenn mein Ich schon Jahrtausende existirt haben sollte, da doch diese Existenz keinen Einfluß auf meinen gegenwärtigen Zustand hätte. Die frühere Existenz in einer andern Sphäre hätte doch die Seele für das gegenwärtige Leben vorbereiten müssen; denn es ist ja gewiß, daß das gegenwärtige Leben eine Vorbereitung für jenes der Unsterblichkeit ist.
- 3) Die Präexistenz der Seelen widerspricht den biblischen Nachrichten, die uns erzählen, Gott habe den ersten Menschen die Seele mitgetheilet, woraus erhellet, daß der Leib schon eher da gewesen, als die Seele.
- 4) Auch kann man nicht sagen, die Seelen präexistirten in der Materie als Monaden ohne Bewusstseyn ihrer selbst und der Dinge außer sich, und warteten da den Zeitpunkt ab, wo sich die Materie zu einem schicklichen Organ für sie umstaltete, und ein organischthierischer Körper wurde. Man bedenke nur, daß da ein Wesen unthätig gewesen wäre, das doch den Grund von Freythätigkeit, und alle Anlagen in sich hatte, nach Vernunftzwecken, Sittlichkeit und Glückseligkeit zu streben, und sich zu vervollkommenen, welches, da es unterblieben, allerdings mit der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes streiten würde.

Die zweyte Meinung vertheidiget die *Schöpfung der Seelen*, so daß Gott allemal eine Seele von neuem schaffe, wenn ein Mensch sollte gebohren werden. Ihre Anhänger neunet man *Creatianer*, auch *Inducianer*, und deren gab es zu allen Zei-

ten viele; besonders waren dieser Lehre die *Scholastiker* zugethan. Man erinnert dagegen:

- 1) Auf diese Art wäre das Schöpfungswerk nie vollendet, und
- 2) widerspräche diese Behauptung der Einrichtung der ganzen Natur, die darin bestehet, daß es keine neue Zeugung giebt, sondern alles nur Entwicklung sey.

Die dritte Meinung ist die *Fortpflanzung*, welche lehret, daß die Seelen der Kinder von den Seelen der Eltern herrühren, in denen sie zwar nicht als *Entia*, sondern der Kraft nach liegen sollen. Die Vertheidiger dieser Meinung pflegt man *Traducianer* zu nennen.

Da man bey dieser Hypothese die Wahrheit für sich hat, daß ein Ding seine Kraft einem andern Dinge mittheilen könne, und wirklich mittheile; so ist es nicht ganz unwahrscheinlich, daß die Seelen der Eltern den Kindern der Kraft nach mitgetheilet werden dürften, wenn man gleich die Art und Weise, wie dieses geschehen könnte, nicht angeben kann.

Ueberhaupt ist die Untersuchung des Ursprungs der Seele ein Feld, in welches uns der Schöpfer die Aussicht geflissentlich abgeschnitten zu haben scheint. Es ist für uns genug, daß wir wissen, die Seele könne als einfache Substanz nicht anders, als auf einmal, und zwar aus nichts, also durch *Schöpfung*, entstehen. Mehr brauchen wir nicht zu wissen; keine uns interessirende Wahrheit leidet etwas, wenn wir hier nicht tiefer eindringen. Indessen bleibt es immer lobenswürdig, zu versuchen, wie weit man mit endlichen Kräften reichen kann, oder nicht. Wir kommen auf Punkte, wo wir stehen bleiben müssen, und da ist es wirklich Gewinn für uns, wenn wir mit Ueberzeugung, mit Kenntniß der Gründe bekennen, *wir wissen nichts*. Diese Unwissenheit macht

keine Schande, und begründet die Nothwendigkeit eines höhern Lichtes.

§. 65.

Seelenwanderung.

Mit der Lehre von der *Präexistenz der Seelen* ist die Lehre der Alten von der *Seelenwanderung* (*Metempsychosis* — *migratio animarum*) sehr nahe verwandt.

Man hält die *Egyptier* für die Erfinder dieser Meinung. Sie lehrten: daß, wenn der Leib stirbe, so wanderte die Seele so fort in ein anderes Thier, welches gebohren würde. Wenn sie nun alle Thiere der Erde, des Wassers und der Luft durchwandert hätte, so kehrte sie wieder in einen menschlichen Körper, welcher eben gebohren würde, zurück, und dieser Umlauf oder Wanderschaft werde von der Seele innerhalb 3000 Jahren vollendet. Von den *Egyptiern* hat sich diese abgeschmackte *Erdichtung* weiter ausgebreitet, und ist insonderheit vom *Pythagoras* angenommen und fortgepflanzt worden. Vorzüglich fand sie bey den *Brahmanen* gute Aufnahme. Diese glaubten, daß eines frommen Menschen Seele in ein geduldiges Thier, z. B. in ein Schaf, in eine Taube, Huhn u. dgl. fahre. Die Seelen der Philosophen und klugen Leute hingegen liefs man in listige Thiere wandern. Die Seelen der Tänzerinnen und Spielleute mußten sich gefallen lassen, in Meerkatzen und Papageyen, die Seelen grausamer und unslätiger Menschen in Krokodillen, Löwen, Tygern, Leoparden, Schweinen, Schlangen u. s. w. ihren Wohnsitz zu nehmen. Die *Brahmanen* und *Gymnosophisten* trugen daher auch Bedenken, eine Laus zu tödten.

Man pflegt die *Metempsychositen* und *Metempsomatisten* von einander zu unterscheiden. Jene behaupten, daß eine Seele aus einem Men-

schen in den andern, aus einem Lebendigen in einen Todten, und umgekehrt wandere; *diese* aber glauben, die Seelen der Menschen wanderten nach Verschiedenheit ihres geführten Lebenswandels, bald in das Vieh, bald in die Pflanzen.

Wenn wir bedenken, das die Seele ein Geist ist, so kann sie sich wohl auch mit andern Körpern vereinigen, und da sie Gott einmal mit einem Leibe verknüpft hat, so kann er dieses noch mehrmal thun. — Allein eine Möglichkeit ist noch keine Wirklichkeit. Wenn wir gleich denken können, es sey möglich, das die Seele von einem Körper in den andern wandere; so folgt doch noch nicht daraus, das dieses auch wirklich geschehe, um so weniger, da wir annehmen müssen, das wir vernünftige Wesen sind, deren Bestimmung es ist, die Sinnlichkeit zu besiegen, und einst als reine Intelligenzen fortzuleben, mit dem Bewusstseyn, die Sinnlichkeit fessele uns nicht mehr.

§. 66.

Unser Ich ist ein Geist.

Unser Ich ist das absolut *Entgegengesetzte* vom *Nicht-Ich*, immateriell, einfach, selbsthandelnd, selbstbestimmend, Vernunftzwecken nachstrebend. Ein solches Wesen nennet man *Geist* (*Spiritus*): unser Ich ist also ein *Geist*, im irdischen Körper wohnend, *Seele* genannt. Hier stehen wir an der Grenze der *rationalen Psychologie*; nur ein Schritt, und wir befinden uns in einer andern metaphysischen Region, in der *Pneumatologie*, *Geisterlehre*.

§. 67.

Geisteskräfte.

Wenn *Geist* dasjenige Wesen heist, so einfach, selbstbestimmend, sich selbst Zwecke gebend, selbsthandelnd ist; so folget, das er Vorstellungen und Begriffe, Wahl unter denselben, also *Verstand* und *Willen* haben müsse.

§. 68.

Unendlicher Geist.

Wenn ein Geist alle möglichen Vollkommenheiten in sich begreift, wie denn Gott ein solcher Geist ist, (*s. rationale Theologie*) so nennet man ihn einen *unendlichen Geist*. Alle übrigen Geister sind *endliche Geister*, Wesen von begrenzter Vollkommenheit, und von diesen allein ist uns jetzt die Rede.

§. 69.

Geister sind Glückseligkeitsfähige Wesen.

Wesen, die Verstand und Willen haben, erkennen ihre Vollkommenheiten. Erkenntniß eigener Vollkommenheit begründet Glückseligkeit. Geister sind also Glückseligkeitsfähige Wesen.

§. 70.

Aber sie können auch unglücklich seyn.

Denn so gut sie das erkennen, was Vollkommenheit an ihnen ist, was ihrer Natur zusagt, so gut erkennen sie auch das Gegentheil, den Mangel davon. Erkenntniß der Unvollkommenheit an sich begründet Unglückseligkeit. Endliche Geister sind also auch Unglückseligkeitsfähige Wesen.

§. 71.

Der Zweck der Geister ist Sittlichkeit.

Geister haben Verstand, Vernunft, Freyheit des Willens. Sie erkennen also das Vernunftgeboth: „Sey gut!“ Ihr Zweck ist demnach moralisch gut zu seyn, übereinstimmend mit dem Vernunftgebothe zu handeln, also Sittlichkeit.

§. 72.

Nur Geister leben im höhern Verstande des Wortes.

Der Materie als Materie, und der *bloßen Sinnlichkeit*, kann kein *eigentliches Leben* im *höhern Sinne* zugeschrieben werden; denn *eigentliches Leben* in *höherer Bedeutung* gründet sich auf ein höheres Prinzip von Selbstthätigkeit, Spontaneität, welchem Principe zufolge sich das *eigentlich lebende Wesen* unabhängig von andern Kräften zum Handeln bestimmt. Ein solches Prinzip kann aber nur da angenommen werden, wo Bewusstseyn, Vernunft, Verstand, und Wille ist. Da nun dies Prädikate der Geister allein sind, so folgt, das auch nur Geister allein im eigentlichen Verstande des Wortes in höherer Bedeutung — *leben — verständig leben.*

§. 75.

Geister sind die einzigen Zwecke der Schöpfung.

Wenn wir von Geistern abstrahiren, so ist die ganze übrige Schöpfung theils ohne alles Leben, theils wohl im allgemeinen Verstande lebend, aber ohne Vernunft. Das Leblose und Vernunftlose kann aber nicht für sich selbst da seyn; es muß des Belebten und Vernünftigen wegen existiren. Geistige Substanzen sind mithin allein

die Zwecke der Schöpfung. Alles andere ist bloß Mittel.

§. 74.

Mehrheit der Geister.

Die Pneumatologie wirft die nicht unwichtige Frage auf: „Hat die Vernunft zureichende Gründe, nebst den bisher bekannten geistigen Substanzen noch andere geistige Wesen in dem Reiche der Schöpfung anzunehmen?“

Wenn wir die unzähligen Welten erwägen, welche zusammengenommen das Universum ausmachen, und mit ihnen den Planeten, den wir bewohnen, vergleichen, der etwa nur der zehntausendste Theil der Welt seyn mag; so können wir uns des Gedankens nicht erwehren, das diese Welten wohl auch bewohnt seyn dürften; ein Gedanke, der um so wahrscheinlicher wird, wenn man sich der wichtigen Wahrheit erinnert, das das Leblose des Lebenden wegen da seyn müsse, und zugleich einen Blick auf die Güte und Liebe des Schöpfers hinwirft, der zufolge er so viel Glückseligkeit in seiner Schöpfung verbreitet, als immer nur möglich ist. Es wäre allerdings nicht zu begreifen, warum so viele und so große Weltkörper da seyn sollten, wenn sie nicht von Lebenden, der Glückseligkeit und Sittlichkeit fähigen Wesen erkannt würden, sich nicht Geschöpfe darauf befänden, die sich ihres Daseyns erfreuen. Für uns sind diese ungeheuren Räume nicht gemacht; uns ist die Erde angewiesen; sie scheinen also für Wesen anderer Art, die ihnen angemessen sind, geschaffen zu seyn, und was für Wesen könnten das wohl seyn — als *Geister*? denn nur solche Wesen allein sind fähig, das Leblose zu erkennen, sittlich und glücklich zu leben.

Zudem verkündiget es ja die Allmacht und die Güte des Schöpfers gar sehr, wenn die Zahl

geistiger Substanzen sich nicht bloß auf diejenigen einschränkt, die uns bekannt sind, wenn wir annehmen, daß jeder Weltkörper seine ihm eigenthümlichen Bewohner habe, die froh ihres ihres Daseyns sind, und die Werke der Allmacht erkennen, also eine Mehrheit der Geister zulassen. „Neue Stufenfolgen,“ schreibt Sander in seinem Werke *von der Güte und Weisheit Gottes in der Natur*, „ganz andere Reiche von Geschöpfen, von den Erdbewohnern völlig verschieden, jenen Regionen angepaßt, nach den Bedürfnissen einer jeden Welt eingerichtet, aber doch weise und schön gebaut. Und sollten jene Geschöpfe nicht wieder ihre eigenen Kräfte, Thätigkeiten, fremde Begriffe, besondere Empfindungen, unbekannte Empfindungswerkzeuge, eine für uns neue Sprache, andere Verfassungen, uns ungewöhnliche Bedürfnisse, Beschäftigungen und Uebungen ihrer Kräfte haben? — Herr, Herr Gott, welcher Mensch kann ohne Ermüdung über deine Majestät nachdenken? Wann ich dann einst höher gerückt würde in dem glänzenden Reiche deiner Geschöpfe, was würde ich da erblicken? Welche Wonne für meine Seele, wenn diese Decke weggenommen, und Klarheit und himmlisches Licht statt Nebel und Finsterniß mich umströmen wird? In welche große Schule werde ich dann aufgenommen werden!“

Für das Daseyn noch mehrerer Geister im Universo spricht auch noch folgender Grund: In der ganzen Schöpfung, von dem unbedeutendsten leblosen Wesen an, bis zu dem denkenden Menschen hinauf, bemerken wir eine Stufenfolge. Sollte bey dem Menschen diese große Stufenfolge der Natur und der Schöpfung ein Ende haben?

Die Hierarchien.

Nein! Wo der Mensch aufhört, beginnet der Engel. Da glänzen die himmlischen Chöre wie leuchtende Gestirne. Allda strahlen überall die Engel, die Erzengel, die Fürstenthümer, die Herrschaften, die Gewaltigen. Mitten unter diesen herrlichen Schöpfungen glänzet die Sonne der Gerechtigkeit, der Aufgang aus der Höhe, von dem die übrigen Sterne Licht und ihren Glanz empfangen. Planetische Welten! himmlische Reiche! ihr verschwindet, wenn man euch gegen den *Ewigen* hält! Euer Daseyn ist durch ihn. Der Ewige besichet durch sich. Er ist derjenige, *der da ist*. Er allein besitzt die wahre Fülle des Lebens, ihr nur den Schatten davon. Eure Vollkommenheiten sind nur Bäche. Das unendliche vollkommene Wesen ist ein Ocean, eine Tiefe, in welche sich der Cherub nicht getrauet zu sehen.

Außer den Seelen der Menschen und Thiere giebt es keine besonderen Geister auf Erden.

Giebt es denn aber außer den Seelen der Menschen und Thiere noch andere Geister auf diesen Planeten? Eine Frage, auf die wir verneinend antworten; nicht darum, weil vielleicht andere Geister auf diesem Planeten unmöglich existiren könnten; denn wer kann diese Unmöglichkeit erweisen? War es dem Schöpfer möglich, Seelen zu schaffen, die thierische Körper bewohnen, warum sollte es ihm unmöglich seyn, eben solche Substanzen in andere Hüllen einzuschließen, und die Erde mit denselben zu bevölkern? Die Möglichkeit anderer Geister auf die-

fem Planeten läugnen wir also keineswegs, aber wohl die Existenz derselben, und stützen uns auf folgende Gründe:

1) Sollten nebst den Seelen der Menschen und Thiere noch andere geistige Substanzen die Erde bewohnen; so müßten sie nothwendig Spuren ihrer Existenz geben; denn sie wären ja als Geister sehr wichtige Theile dieses Ganzen, und hätten als solche eine starke Verwandtschaft mit der übrigen Geisterwelt. Nun aber offenbaret sich ihr Daseyn auch nicht durch die geringste Spur; also haben wir auch keinen objektiv noch subjektiv zureichenden Grund, auf ihre Existenz zu schließen.

a) Sollte es noch besondere Geister unter den lebenden Wesen dieser Erde geben, so wären sie entweder in *einem organischen Leibe*, oder in *unorganischen Körpern*, oder *ohne allen Leib zugegen*. Nun aber kann keiner von diesen drey Fällen zugelassen werden. Es existiren also keine besonderen Geister unter den Geschöpfen dieses Planeten.

Sie sind in *keinem organischen Leibe zugegen*; denn alles, was unter dem Monde organisch ist, ist entweder Pflanze oder Thier. Unter letzterm versteht man aber keine besonderen Geister, und erstere sind Geschöpfe ohne Vorstellung und Bewußtseyn.

Sie sind auch nicht in *unorganischen Körpern* eingehüllt; denn ein unorganischer Körper ist nicht fähig, ein denkendes Wesen, was ein Geist seyn muß, zu beherbergen. Der Geist würde in einem solchen Körper seine Denkkraft nicht aufsern können, und es wäre also eben so viel, als existirte er nicht. —

Sie sind endlich auch nicht bloß als Geister, d. i. ohne alle körperliche Hülle zugegen; denn da könnten sie nicht auf die Materie, und die Ma-

terie nicht auf sie wirken, und es wäre abermals so viel, als existirten sie nicht. —

Ich denke diese Gründe reichen zu, die Geister aus unserer Mitte auszuschließen.

§. 77.

Der Geisterglaube des Pöbels.

„Ey doch!“ werden uns alte Mütterchen, Schwärmer und Idioten zurufen, — „Ey doch, diese neue freche Philosophie macht uns nicht anderes Sinnes! Es giebt Geister, darauf leben und sterben wir! kalte und warme Geister; gute und böse Geister; Geister in Bergen, Gewässern und Wäldern; da wo Schätze vergraben sind, in alten Schlössern, Thürmen; Geister, die Freunde unter den Menschen haben, die ihnen beystehen, ihnen rathen, ihnen dienen; Geister, die uns auch oft zum Besten haben, uns oft eine Nase drehen, uns manchen Schabernack anthun, wie z. B. die Kobolde, Bergmännchen, Alraunen; Geister, die auf unser Unglück lauern, deren Geschäft es ist, uns irre zu führen, Wetter und Stürme zu verursachen, uns zu drücken und zu zwicken, wenn wir schlafen, uns zu schrecken, wenn wir allein im Mondlichte wandeln u. s. w. Solche Geister kann man nicht läugnen. Männer und Frauen vom vornehmen Stande, berühmt durch Frömmigkeit und Tugend, aus vergangenen und gegenwärtigen Zeiten, bezeugen es; dickleibige Werke, von gelehrten und gottesfürchtigen Federn niedergeschrieben, beurkunden das Daseyn der Geister und Gespenster.“

Das weiß ich alles, meine Herren und Damen! Besitze selbst einen ansehnlichen Vorrath hieher gehöriger Dokumente, und dennoch — dennoch bin ich ein Ungläubiger. — Es sey mir erlaubt, mich hierüber zu erklären.

Das Nichtdaseyn der Gespenster.

Geister, die dem Menschen Posten vormachen sollen, wie die Kobolde, Poltermännchen, und wie sie sonst heissen mögen; Geister, die uns schrecken, in unserer Ruhe stören, und ihre Freude daran haben sollen, wenn wir leiden, und uns ängstigen, widersprechen der Majestät eines göttlichen Weltregierers, widersprechen der Weisheit und Güte des Unendlichen. — Um uns auf unsere Pflichten aufmerksam zu machen, um unsere Tugend zu prüfen, uns am rechten Wege zu erhalten, dazu bedarf der Allmächtige keiner solchen Popanzen; tausend andere, seiner würdigere Mittel stehen ihm zu Gebote, und seine Liebe gab uns deren hinlänglich. An Geister glauben, die im Dunkel schleichen, und den Menschen zittern machen, ist Entehrung des Erhabenen, vor dem sich Cherubine und Seraphine neigen, den die Engel des Lichts anbethen. — Der Glaube an Geister und Gespenster zeigt sich vollends in seinem Nichts, wenn man auf die Quellen hinsieht, aus denen er seinen Ursprung nimmt. Wir wollen diese Quellen kennen lernen.

Quellen des Geisterglaubens.

Der Fehler der *Erschleichung* (vitium subreptionis) ist die *erste Quelle* des Glaubens an Geister und Gespenster. Dieser Fehler wird begangen, wenn man aus einer Empfindung eine andere Vorstellung durch einen Schluss herleitet, und diese hergeleitete Vorstellung für eine Empfindung hält.

Unsere Seele ist so geschäftig, daß sie bey einer jeden Vorstellung sich zugleich auf eine andere besinnt, und aus diesen beyden als aus Vor-

derfätzen eine dritte erzeugt, dergestalt, daß sie selbst diesen Schluss nicht jederzeit merkt. Wer die Natur der Einbildungskraft kennet, der weiß, daß dieselbe uns bey jeder Empfindung eine andere Vorstellung von neuem erweckt, die beyde einige Merkmale mit einander gemein haben. Sobald zwey Vorstellungen zugleich in uns rage sind, die in gewissen Merkmalen mit einander übereinkommen, so oft verbinden wir die Merkmale, wodurch sie von einander unterschieden sind, in eine Einheit des Bewusstseyns, und machen daraus eine dritte Vorstellung, und dieses geschieht entweder durch die Vernunft, oder durch die unteren oder sinnlichen Erkenntnißkräfte, die der Vernunft ähnlich sind. Hieraus erhellet, daß auch sehr verständige Subjekte sich öfters vor dem *Fehler des Erschleichens* nicht in Acht nehmen können. Dazu kommen noch einige Vorurtheile, die diesen Fehler unterstützen; nämlich folgende zwey: *Was ich nicht klar empfinde, das ist nicht wirklich; und was einer gewissen Vorstellung nur einigermaßen ähnlich ist, das ist mit derselben völlig einerley.* —

Davon wollen wir nun die Anwendung auf die Gespenster machen.

Ein Mensch hat sein Gedächtniß mit einer unzähligen Menge von Geistergeschichten und Gespensterhiltörchen angefüllt; denn unsere ersten Lehrmeister, die Ammen und Kinderwärterinnen, sind gar zu aufmerksam, als daß sie es in diesem Stücke des Unterrichtes sollten ermangeln lassen. Dieser Mensch liegt des Nachts allein in einer Kammer. Er hört vor der Kammerthüre abgemessene starke und langsame Schritte. Hier hat er eine klare Empfindung; da er aber die Ursache dieser Schritte nicht klar empfindet, so schließet er, vermöge des *ersten Vorurtheils*, daß die Ursache von diesen Schritten nicht wirklich vorhanden sey. Wenn nun gleich dieses einerschrei-

tende Ding z. B. ein Hund gewesen wäre, so ist er so weit entfernt, an einen Hund zu denken, daß er vielmehr diese Ursache kühn läugnet, weil er den Hund nicht gesehen, und da er überdies eine Menge Erzählungen von Geistern und Gespenstern aus der Erzählung Anderer weiß, so findet er leicht einige Aehnlichkeit zwischen seiner Empfindung und einem Gespenste aus seinem Vorrathe; folglich hält er vermöge des *andern Vorurtheils* seine Empfindung für die Erscheinung eines Gespenstes. Hier wird seine Einbildungskraft erhitzt, und schafft tausend fürchterliche Bilder. Sein Geblüt kommt in Unordnung, und er wird von den entsetzlichen Vorstellungen und Gemüthsbewegungen hin und her getrieben. Dadurch erlangen diese Vorstellungen einen solchen Grad der Klarheit und Stärke, daß sie für Empfindung gehalten werden, und daß ein Mensch glauben kann, er habe Dinge gesehen und gehört, die bloß in seinem Hirn ihre Wirklichkeit hatten.

Als zweyte Quelle des *Gespensterglaubens* sehen wir eine *erhitzte Einbildungskraft* an. In diesem Zustande erhalten die Einbildungen die Stärke der Empfindungen, und man siehet das für Wirklichkeit an, was doch nur bloßes Spiel der Imagination und Phantasie ist. Es ist ein in der That krankhafter Zustand der Seele, und man kann also annehmen, daß ein Paroxysmus einer vorübergehenden Phantasterey und Verrückung die Gebärmutter mancher Geistererscheinung sey. Zur Bestätigung dieser Meinung dienen folgende Gründe:

1) Die Beyspiele der Phantasten, Wahwitzigen und Verrückten, Enthusiasten, Schwärmer, Träumer u. s. w. beweisen, wie natürlich und leicht es der Seele sey, ihre Einbildungen mit den Empfindungen zu verwechseln, zumal da die Gespensterhistorien eine so ungemeyne Aehnlichkeit und Uebereinstimmung mit den Erscheinun-

gen der angeführten Personen haben. 2) Kann man Exempel anführen, welche beweisen, daß Verrückung, Phantasterey, Melancholie, bey vielen Subjekten damit angefangen haben, daß ihnen Gespenster erschienen sind. 3) Kann man auf diese Art die seltsamsten, lächerlichsten und fürchterlichsten Gesichter erklären. Was für wunderliche Dinge träumt man nicht! Man geräth im Traume in die schrecklichsten Gemüthsbewegungen. Man bildet sich ein, Verstorbene zu sehen. Ein Verrückter thut desgleichen. Oft unterhält er sich in einem langen Gespräche mit einer Person, die nur in seinen Gedanken gegenwärtig ist. 4) Die meisten Gespenster erscheinen des Nachts. Des Nachts ruhen die äußeren Sinne, und mangelt es uns am Schläfe, so säumt gewöhnlich die Einbildungskraft nicht, uns mit ihren Schöpfungen zu unterhalten, und wirket um so stärker und lebhafter, je weniger sie durch Empfindung geschwächt und verhindert wird. Wie leicht geschieht es da nicht, daß der mit Geisterhistorien genährte Geist seine Einbildungen für Empfindungen hält, und so Gestalten außer sich zu sehen wähnt. 5) Viele Menschen sehen Gespenster, wenn sie allein an einem einsamen Orte sind, und sehen wieder nichts, wenn sie sich in Gesellschaft befinden. In Gesellschaft werden die Empfindungen bey ihrer gewöhnlichen Stärke leicht erhalten; eine Ursache, die da macht, daß die Einbildungskraft nicht das Uebergewicht bekommen kann. —

Wenn man diese beyden Erklärungsarten überdenket, so muß man allerdings dafür halten, daß ein Gespenst weder eine äußerliche Empfindung sey, noch außer dem Menschen einen wirklichen Gegenstand habe. Indessen aber ist doch möglich, daß es Gespenster geben könne, die keine Einbildungen sind, die da wirkliche äußerliche Empfindungen sind, die aber dennoch kei-

nen Gegenstand aufser dem Menschen haben, und dieß ist die dritte Quelle des Geisterglaubens.

Die Sache verhält sich folgender Gestalt:

Wenn wir Dinge aufser uns äußerlich empfinden, so wirken solche in die Werkzeuge der Sinne. Bis hierher gehen Nerven aus dem Gehirne. Diese Nerven werden nun von dem Eindrücke gereizt, bewegt, die Bewegung bis in das Gehirn fortgepflanzt, und so eine äußere Empfindung erzeugt. Die Seele stellet sich in dieser Empfindung zunächst die Bewegung im Gehirne vor, und schließet daraus auf das Daseyn eines Gegenstandes aufser ihr. Nun kann man aber aus der Erfahrung beweisen, daß manchmal eben solche Bewegungen in den Nerven entstehen, aber von innen. Ist diese Bewegung nur unmerklich von jener von aussen erzeugten unterschieden, so ist es überaus leicht, daß die Seele getäuscht wird, und daß sie bey diesen Bewegungen eben sowohl, als bey den von aussen erzeugten auf das Daseyn eines Gegenstandes aufser ihr schließet, wenn gleich keiner vorhanden ist, den Fall ausgenommen, wo Vernunft und lange Erfahrung uns aufmerksam auf uns selbst machen. Wie häufig solche Täuschungen sind, bestätigen nachstehende Facta.

1) Ein Mensch, der die Gelbfucht hat, glaubt, daß alle Dinge aufser ihm gelb sind, weil seine Gesichtsnerven durch die verdorbenen Säfte inwendig eben so gerühret werden, als es sonst von aussen durch die gelben Lichtstrahlen geschieht. 2) Oft, wenn es uns vor den Ohren klingt, vermeinen wir, einen Schall aufser uns zu vernehmen. 3) Wenn man in die helle Sonne gesehen hat, schwebet eine lange Zeit nachher das Bild der Sonne vor den Augen. Man kann mit Fingern auf den Ort hindeuten, wo aufser uns dieses Bild seyn soll, und doch nicht ist, indem es nur eine bloße fortdauernde Bewegung der Ge-

sichtsnerven ist. 4) Manchmal scheint es uns, als wenn lauter Funken vor den Augen herumflatterten, und dieß geschieht aus eben der Ursache. 5) Wer von dem *Alpe* gedrückt wird, denkt, daß etwas auf ihm liege, da dieser Druck doch inwendig in ihm entsteht. —

Von dem *Geschmacke* und *Geruche* sind mir keine solchen Thatfachen bekannt, und das ist für unsere Meinung desto vortheilhafter. Man siehet, hört und fühlet zwar Gespenster; aber ich habe noch nicht gehört, daß jemand ein Gespenst gerochen und geschmeckt habe.

Da nun die Gespenster bloße Gegenstände des Sehens, Hörens und Fühlens sind; diese Sinne aber gerührt werden können, ohne daß ein äußerer Gegenstand da sey; so folget, daß man Gestalten durch wirkliche Empfindung, die innerlich ist, wahrnehmen kann, die aber doch keinen Gegenstand aufser dem Menschen haben. Man setze also, daß mir ein naher Anverwandter gestorben, den ich geliebt und unzählmal gesehen und gesprochen habe. Ich habe denselben oft empfunden, und es sind daher Eindrücke und Bilder von ihm in meinem Gehirne zugegen. Durch verschiedene Ursachen kann es geschehen, daß diese Bilder im Gehirne, nämlich die Bewegungen der feinern Organisation, rege werden, und zugleich die Gesicht- und Gehörnerven in Bewegung versetzen. Geschieht dieß, wie es sehr leicht geschehen kann, so entsethet eben eine solche Bewegung in diesen Nerven, als diejenige war, da ich meinen noch lebenden Freund sahe und hörte. Wachtet jetzo die Vernunft nicht über die Einbildungskraft, so ist es nothwendig, daß ich mich täusche, und den verstorbenen Freund aufser mir gegenwärtig zu sehen glaube.

Zu diesen drey Quellen des Gespenster- und Geisterglaubens setze man noch:

1) schlechten Unterricht in der Religion,

5) Leichtgläubigkeit, und endlich
 6) Gewinn- und Betrugfucht so vieler Menschen,
 und man wird sich leicht erklären können, wie es kommt, daß dieser Glaube so viele und eifrige Anhänger und Verbreiter gefunden hat.

§. 80.

Einwürfe und Beantwortung derselben.

Ehe wir diese Materie verlassen, müssen wir noch einige Einwürfe hören und beantworten, die von den Geistergläubigen uns entgegengesetzt werden dürften.

Erster Einwurf. Die Geister können ja die Seelen der Verstorbenen seyn. Die Seele, nachdem sie durch den Tod von dem Körper, den sie in diesem Leben gehabt, getrennet worden, vereinigt sich gleich wieder mit einem andern.

Beantwortung. Wir läugnen dieses gänzlich; denn 1) kommen bey den vorgegebenen Erscheinungen der Verstorbenen so viele Dinge vor, die offenbar widersinnig sind. Die Verstorbenen lassen sich sehen in ihren Nachtmützen, Schlafröcken, und Kleidungen, die sie im Leben getragen haben. Gemeiniglich erscheinen sie in ihren Sterbehemden, die man ihren verblichenen Körpern angezogen hat. Wer kann aber wohl ohne Lachen sagen, daß die Verstorbenen auch nach dem Tode solche Nachtmützen, Schlafröcke, Hemden u. s. w. hätten, die denjenigen ähnlich sind, die sie in diesem Leben gehabt? 2) Man sagt, daß die Seelen der Verstorbenen, so wie die Gespenster überhaupt, durch verschlossene Thüren gehen können. Aber da müßte sich ja ihr Körper entweder augenblicklich in einen Punkt zusammenziehen können; oder

seine Theile müßten augenblicklich, wie die Lufttheile, getrennt werden, damit sie die Zwischenräume des Holzes passiren könnten, und alsdann sich wieder vereinigen. *Credat Judaeus apella!* Ein organischer Körper, dergleichen doch die Körper der Verstorbenen seyn müßten, ist eine viel zu künstliche Maschine, als daß man dieses einräumen könnte. Die geringste Trennung der Theile würde in demselben eine viel zu starke Unordnung verursachen müssen, als daß sie augenblicklich wieder gut gemacht werden sollte. 3) Ist es der Weisheit Gottes zuwider, dergleichen Erscheinungen ohne Noth zuzulassen. Es ist wahr, wir können nicht immer die Absichten Gottes ergründen, folglich darf man nicht alles verwerfen, wovon wir keine vernünftige Ursache anzuführen im Stande sind, wenn die Sache nur sonst erwiesen worden. Allein die Erscheinungen der Verstorbenen sind nicht von der Art. Es ist der Vernunft gemäß, dafür zu halten, daß sie in jenem Leben viel zu ernsthafte Beschäftigungen haben, als daß sie sich die Mühe nehmen sollten, bey ihren Gräbern alle Tage eine Stunde spazieren zu gehen, oder sonst Jemandem auf der Unterwelt eine sehr unangenehme Visite zu machen.

Zweyter Einwurf. Ein Gespenst kann ein anderer von den menschlichen Seelen verschiedener Geist seyn; es sey nun ein guter Engel, oder der Teufel, oder eine andere uns unbekante geistige Substanz.

Beantwortung. Hier merken wir 1) an, daß man doch den Teufel einmal ruhig lassen wolle, er ist schon darum zu bedauern, weil man alles Uebel in der Welt auf seine Rechnung schreibt. 2) Verdient er auch schon darum verschont zu werden, weil er,

wenn er auch ein Taufendkünstler ist, dennoch die Macht nicht hat, Wunder zu wirken, welche er doch wirken müßte, stünde es in seiner Gewalt, körperlich unter den Menschenkindern herumzuschleichen, und alle die Streiche auszuführen, die ihm der Pöbel beymißt. Was er einst gethan hat, that er durch höhere Kräfte, und wir wissen, daß diese Zeit vorüber ist. 3) Was die Engel und ihnen ähnliche geistige Wesen betrifft, so sind sie dem vernünftigen Mann zu ehrwürdig, als sie die Rolle eines Gespenstes in einer materiellen Welt spielen zu lassen, und Kinder, Dummköpfe und alte Weiber in Schrecken zu setzen. 4) Endlich läugnen wir das Daseyn aller Kobolde, Poltermännchen, Berg- und Wassergeister gemäß (§. 78.) und setzen nur noch das hinzu, daß der Glaube an solche Kreaturen noch ein Ueberbleibsel des alten Heidenthums, der Barbarey, der groben Unwissenheit, u. s. w. sey, und von keinem vernünftigen Menschen mehr heut zu Tage, wo uns die Fackel des Christenthums leuchtet, und Aufklärung die Finsterniß des Verstandes täglich mehr verschuechet, unterhalten werden sollte.

Dritter Einwurf. Aber könnten denn die Geister und Gespenster nicht die Seelen der verstorbenen Thiere seyn? Man hat ja häufige Beyspiele, daß man Gespenster in Hunde- Hirschen- Bären- und anderen Thiergestalten gesehen habe.

Beantwortung. Nein, die Seelen der Thiere können es nicht seyn; dagegen streitet ebenfalls der erhahene Begriff, den wir uns von Gott machen müssen; dagegen ist die Unmöglichkeit, daß sich ein immaterielles Wesen in eine materielle Hülle von selbst werfe, dagegen spricht endlich die allgemeine Er-

fahrung, daß noch alle dergleichen Erscheinungen, wie jede andere Geistesvisite, entweder Werke einer überspannten und uncorrekten Einbildungskraft, des Unverständes, oder Werke des Betruges gewesen sind.

Vierter Einwurf. Wer alle Gespenster läugnet, wirft allen historischen Glauben über den Haufen.

Beantwortung. Nicht doch; er wirft nur den Glauben an Unmöglichkeiten und Widersprüche, an Unwahrscheinlichkeiten, an Unsinn und Albernheiten, an unbezeugte Facta über den Haufen, und zeigt dadurch, daß er Verstand habe, und wisse, was zum historischen Glauben gehört, wenn er Statt finden soll.

§. 81.

Kurze Geschichte des Gespensterglaubens.

Aber wie ist es denn gekommen, daß der Glaube an Gespenster doch so allgemein und fortdauernd geworden ist? Ich glaube auf folgende Art: Im Anfange der Welt hat es Gott gefallen, daß er selbst den Menschen öfter erschienen, oder Engel an sie gesandt habe, die in menschlicher Gestalt sichtbar wurden. Diese Erscheinungen haben durch die Zeiten der Patriarchen, und des ganzen alten Testaments fortgedauert. Ohne Zweifel hat sich die Nachricht von diesen wirklichen Erscheinungen ausgebreitet, und ist vom Vater auf Sohn unter den Völkern fortgepflanzt worden. Unter den barbarischen und heidnischen Völkern haben sich unternehmende Männer, Helden, oder weise Leute, und auch eigentliche Betrüger hervorgethan. Diese wollten sich selbst, ihren Lehren und Unternehmungen ein großes Ansehen geben, und dazu bedienten sie sich der

List, das sie vorgaben, es seyen ihnen Geister oder Götter erschienen. Sie wußten, das es eine allgemeine Sage sey, das den grossen Männern des Alterthums solche Erscheinungen in der That wiederfahren, und das diese dadurch ein grosses Ansehen bekommen. Auf diese Art ist die Welt mit Erzählungen von Geistererscheinungen angefüllt, und diese Nachrichten sind, wie es zu geschehen pflegt, verstümmelt, vermehrt, verändert, und in Millionen verschiedener Scenen zertheilet worden. Alle Menschen füllten also damit ihre Einbildungskraft an. Dazu kommt noch, das die Menge solcher Nachrichten beständig wächst; denn die Alten sind nicht nur sehr sorgfältig, ihren Kindern dergleichen Waare zu überliefern, wie sie dieselbe von ihren Vätern bekommen, die aus tausend Ursachen bewogen werden konnten, vorzugeben, das ihnen ein Gespenst erschienen. Ferner ist es eine bekannte Sache, das der Verstand der Menschen nur allmählig sich aufkläre, und eine lange Zeit vorüber gehen mußte, ehe man eine vernünftigere Erziehung, einen reinern Religionsunterricht, eine brauchbarere und mehr verallgemeinte Philosophie und Kenntnisse aus der Naturlehre einführen konnte. Was Wunder, das in diesen finsternen Zeiten der Glaube an Geister und Gespenster so allgemein herrschte! Wir sehen ja, das er noch immer da zu Hause ist, wo der Verstand in der Wiege liegt; so wie wir die tröstliche Beobachtung machen, das er sich in jenen Gegenden immer mehr verliert, wo Aufklärung Schutz und Aufnahme findet.

§. 82.

Unterschied der Geister.

Wir wollen die Gespenster verlassen, und uns mit der Frage beschäftigen, wie sich geistige

Substanzen von einander unterscheiden? denn es scheint, das sie als einfache Wesen, die alle Bewußtseyn haben, von einander gar nicht unterschieden sind.

Es ist wahr, das einfache Wesen ist als solches vom Einfachen nicht unterschieden; daher auch Geister in Hinsicht auf ihre Einfachheit einerley Dinge sind. Da sie aber dennoch Merkmale haben müssen, durch welche jeder derselben Individualität erhält, so können diese das Individuum unterscheidende Merkmale keine anderen seyn, als verschiedene Kräfte der Intension und der Extension nach. Geistige Substanzen unterscheiden sich demnach von einander:

- 1) Durch Menge der Vorstellungen und Begriffe.
- 2) Durch Vernunft und Freyheit, folglich Selbstthätigkeit dem Grade nach.

§. 83.

Müssen denn alle Geister einen Körper haben?

Es hat seine Richtigkeit, das die Seelen der Menschen und Thiere zu keiner Erkenntniß hienieden, ohne einen organischen Körper gelangen könnten; denn es ist ausgemacht, das alles unser Wissen mit der Erfahrung anhebe, und das Materielle schlechterdings durch ein materielles Medium zur Seele gebracht werden müsse, so wie diese auch nicht auf die Dinge außer sich wirken könnte, wenn sie keinen Körper hätte. Diese unlängbare Nothwendigkeit eines Körpers bey Menschen- und Thierseelen veranlasset die Frage; *Ob denn alle Geister schlechterdings einen Körper haben müssen, jene Geister nämlich, die da Bewohner eines andern Theiles des Univerſums sind?*

Wir antworten auf diese Frage:

In dem Begriffe eines Geistes liegt die Nothwendigkeit eines Körpers nicht; denn als denkendes Princip kann er ja auch ohne Körper wirksam seyn, wirksam ganz a priori, wie z. B. der unendliche Geist, bey dem wir schlechterdings an keinen Körper denken dürfen.

Als bald wir uns aber einen Geist als Bewohner einer materiellen Welt, sie sey nun, welche sie immer wolle, vorstellen, so können wir nicht anders, wir müssen einem solchen Geiste einen Körper zuschreiben, und zwar aus nachstehenden Gründen:

1) Wo immer in einer materiellen Welt Geister existiren, so müssen sie mit den Dingen dieser Welt in Verbindung stehen, d. h. sie müssen auf die Dinge aufser sich, und die Dinge auf sie wirken können. Nun sind diese Dinge aber Materie, und keine Materie kann unmittelbar auf etwas Immaterielles, wie eine geistige Substanz ist, wirken, noch das Immaterielle auf das Materielle einen unmittelbaren Einfluss äußern. Da jedoch beydes geschehen muß, so muß man auch ein Medium, durch welches diese wechselseitige Einwirkung möglich wird, annehmen, also den geistigen Substanzen, so fern sie Bewohner einer materiellen Welt sind, einen Körper zuschreiben.

2) Das Leblose ist des Lebenden wegen da, um von diesen erkannt und genossen zu werden. Nun aber könnten Geister, die keinen Körper, folglich keine Organe hätten, das Leblose weder erkennen, noch genießen, und doch sollen sie beydes thun; also folget, daß sie auch ohne Körper, unter leblosen Gegenständen nicht wohnen können.

Beschaffenheit dieses Körpers.

Wie ist aber wohl dieser Körper beschaffen? Gleichet er dem unsrigen? Ist er aus derselben Materie gebildet, so irdisch, so träge, so verweslich, so zerstörbar? Wir antworten: Er ist so beschaffen, wie ihn die Natur der Sphäre fodert, die dem Geiste zum Wohnsitze angewiesen ist. — Sind daselbst die Dinge feiner, subtiler, so ist auch der Körper feiner, subtiler. Er kann aus Licht und Aether bestehen, wenn die Gegenstände ein so feines Vehikel fordern, um zur Erkenntnis des Geistes zu gelangen. Wir leben auf der Erde, wo die Dinge grob sind, unser Körper muß also auch irdisch und grob materiell seyn. Ein anderer Wohnplatz, und der Geist bedarf auch eines andern diesem Wohnplatze vollkommen angemessenen Schema's.

A n h a n g

von den Seelen der Thiere.

(Empirischer Zusatz.)

Man hat die Thiere nicht immer für beseelt gehalten.

Wenn gleich die alten Philosophen die Thiere für beseelt hielten, und sich vor dem 16ten Jahrhunderte kein Gelehrter einfallen liefs, sie als Maschinen zu erklären, so stand doch jetzt, im 16ten Jahrhunderte, ein Spanischer Arzt auf, Gomez Pereira, der sich Mühe gab, den Thieren

die Seele wegzuphilosophiren. Er hat 50 Jahre an einem Werke gearbeitet, welchem er den Titel gab: *Antoniana Margarita, opus Physicis, Medicis ac Theologis utile et necessarium* — in welchem er seine Meinung von den Thieren vortrug, und behauptete, daß sie *Seelenlos* wären, und man alle ihre Handlungen aus der *Sympathie* und *Antipathie* herleiten könnte. Wenn eine Katze eine Maus fängt, und man soll sagen, warum die Katze die Maus verfolgt, und sie mit ihrem Maule faßt; so antwortet uns *Pereira*, dieß geschehe darum, weil zwischen den Füßen und dem Maule der Katze auf einer Seite, und zwischen dem Felle der Maus auf der andern eine *Sympathie* ist. Fragt man ihn, warum denn die Maus fortläuft; so antwortet er: in den Füßen der Maus stecke eine *Antipathie* gegen die Katze. — — In der That, eine herrliche Erklärung! Ich glaube, daß ich lächerlich handeln würde, wenn ich diese leeren Worte widerlegen wollte. Ich gehe vielmehr zu einem fürchterlichern Gegner der Thierseelen, zum *Kartefius*, über.

§. 86.

Gründe des Kartefius, daß die Thiere bloße Maschinen sind.

Kartefius ist aus dreyerley Ursachen bewogen worden, die Thiere für Maschinen zu halten. Er lehrte nämlich:

- 1) Alle Handlungen der Thiere können mechanisch erklärt werden; es ist also unnöthig, ihnen Seelen zu geben.
- 2) Menschen sind im Stande, Maschinen zu verfertigen, die sich selbst bewegen. Wären nun die Thiere keine bloßen Maschinen, so überträfe die Kunst die Natur, welches zu behaupten doch ungereimt ist.
- 3) Da die Thiere alle Werkzeuge der Sprache

besitzen, so würden sie reden, wenn sie eine Seele hätten; zumal da nicht viel Verstand erfordert wird, wenn man überhaupt reden will.

§. 87.

Widerlegung der Gründe des Kartefius.

- a) Wir läugnen, daß alle Handlungen der Thiere mechanisch erklärt werden können; es müßte uns also dieses zuvor erwiesen werden, was aber doch weder *Kartefius*, noch sonst ein Philosoph bis auf diese Stunde gethan hat. Wer die Thiere genau in ihren Handlungen beobachtet, wird sich bald nothgedrungen finden, sie für etwas Besseres als Maschinen zu halten. Aber auch zugegeben, daß solche Maschinen möglich wären, kann man denn schon von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit schließen?
- b) Wenn *Kartefius* sagt, daß, wenn die Thiere keine Maschinen wären, die Kunst, welche wirklich sich selbst bewegende Maschinen hervorbringt, die Natur übertreffen würde, was man doch nicht sagen könne; so antworten wir, daß dieser Gedanke mehr als in einer Hinsicht falsch ist. Ein einziges Gräschen ist eine künstlichere Maschine, als die künstlichsten Automate, so der Fleiß der Menschen erfunden. Da nun so erstaunlich viele Gewächse von unendlich vielen Arten in der Welt sind; so darf man die Thiere nicht zu bloßen Maschinen machen, um die Natur über die Kunst zu erheben. — Durch die Natur versteht *Kartefius* entweder die ganze Natur, oder den Theil derselben, welcher die Naturen der Wesen mit Bewußtseyn nicht in sich begreift. Ist das *Erste*, so sind alle Werke der Kunst zugleich Werke der

Natur. Gesetzt also, der ganze Gedanke des *Kartefius* wäre richtig: so folget daraus doch nicht, das die Kunst über die Natur wäre, weil die Kunst mit zu der Natur gehört. Ist das *Letztere*: so sehe ich nicht ab, warum es ungereimt seyn sollte, zu sagen, das die Kunst über die Natur gehe; denn dieser Ausdruck heisst nur so viel, als: Ein Theil der Natur übertrifft den andern; und wer wird alle Theile der Natur für gleich vollkommen ausgehen? Ueberdies kann man in keiner Maschine *Selbstbewegung* gelten lassen.

c) Wenn *Kartefius* also schließt: Die Thiere haben alle Werkzeuge der Sprache; sie müßten also reden, wenn sie eine Seele hätten, zumal da nicht viel Verstand erfordert wird, um überhaupt zu reden; so erwiedern wir:

- 1) Ist es falsch, das die Thiere alle Werkzeuge der Sprache haben. Viele haben nur sehr wenige, viele gar keine.
- 2) Kann man aus Mangel an Sprache nicht schliessen, das keine Seele da sey, weil dann unsere Taubstummen aus gleichem Grunde unbeseelt seyn müßten.
- 3) Ist es falsch, das die Thiere gar keine Sprache haben. — Beweise, das sie sich wirklich gegen einander, ja selbst gegen den Menschen erklären, und zwar durch Töne, werde ich unten anführen, und verweise übrigens den Leser auf mein Buch: *Sprache der Thiere*.

Indessen ist es wahr, wenn *Kartefius* sagt, das nicht viel Verstand erfordert werde, wenn man überhaupt reden will. Diels beweisen unsere süßen Herrchen und Modedamen zur Genüge. Würde viel Verstand zum Reden überhaupt erfordert, so lebten wir beynahe unter lauter Dummköpfen.

Doch vielleicht besteht die Behauptung des *Kartefius* dennoch, wenn man einen *le Grand* gegen die Seelen der Thiere sprechen hört? —

§. 88.

Le Grand's Beweis, das die Thiere keine Seelen haben. — Widerlegung.

Antonius le Grand hat die Meinung des *Kartefius* dadurch beweisen wollen; das, wenn die Thiere Seelen hätten, sie den Menschen an Erkenntniß übertreffen würden, welches doch nicht gesagt werden könnte. —

- 1) Es ist nicht ungereimt zu sagen, das die Thiere in manchen Stücken den Menschen an Erkenntniß übertreffen, nämlich in Ansehung sinnlicher Gegenstände; denn diels geschieht wirklich; wir berufen uns auf jeden genauen Beobachter der Thiere in ihren Handlungen.
- 2) wenn auch die Thiere in diesem oder jenem Stücke der Erkenntniß den Menschen übertreffen, so behält doch der Mensch im Ganzen den Vorzug vor den Thieren.

Man siehet also, das *le Grand* für *Kartefius* keinen Sieg erfechte. Aber es begegnet uns noch ein anderer Waffennann; wir wollen auch mit diesem eine Lanze brechen.

§. 89.

Antons d'Illy d'Ambrun neue Beweise, das Thiere bloße Maschinen sind. — Entkräftung derselben.

Anton d'Illy d'Ambrun gab im Jahre 1676 heraus: *Traité de l'ame et de la connoissance des betes*. In dieser Schrift suchet er des *Kartefius*

Meinung von den Thieren zu unterstützen, und führet zwey neue Gründe an, warum man sie für bloße Maschinen halten müsse.

1) Sagt er: Gott werde mehr verherrlicht, wenn die Thiere bloße Maschinen sind; denn gleichwie man denjenigen Schiffsbaumeister mehr loben und bewundern müßte, der ein Schiff verfertigte, so sich selbst regieren könnte, als einen, der eines bauete, welches eines Steuermannes bedarf; also sey es der Ehre Gottes gemäßer, wenn man die Thiere als bloße Maschinen betrachtet.

2) Sagt *Ambrun*: Die Thiere sind unschuldig, und haben doch viel Uebel auszustehen. Hätten sie nun eine Seele, so würden sie viele schmerzhaftige Empfindungen haben. Es kann aber mit der Güte Gottes nicht bestehen, unschuldige Wesen zu martern.

Diese Gründe entkräften wir also, und zwar

den ersten: Dieser setzt die Möglichkeit solcher Maschinen voraus, wie die Thiere sind, und dieses ist es eben, was wir läugnen. Durch unmögliche Sachen kann Gott nicht verherrlicht werden. — Ueberdies hat Gott in dem Pflanzenreiche unendlich viele Maschinen geliefert, die sich gewissermaßen, wie ein Schiff ohne Steuermann selbst regieren, und hat also schon in diesem Punkte genugsam für seine Ehre gesorgt. Hat er nun noch auch solche Maschinen erschaffen, die ein Wesen mit Bewußtseyn beherbergen, so entsteht dadurch eine neue Uebereinstimmung und Mannichfaltigkeit in der Welt; folglich wird die Ehre Gottes noch mehr offenbaret und verherrlicht, wenn man alle Thiere als beseelt annimmt. Es ist überhaupt eine Verwegenheit, wenn ein Mensch in einzelnen Fällen bestimmen will, welche Sachen mehr zur Ehre Gottes gereichen, als

andere. Die Ehre Gottes wird durch die ganze Welt erhalten, und man muß es lediglich dem unendlichen Verstande überlassen, zu bestimmen, wie ein Theil der Welt beschaffen seyn muß, wenn er der Ehre Gottes am gemäsesten seyn soll.

Auf den zweyten Grund antworten wir:

Die Güte Gottes giebt nur einer Kreatur so viel Gutes, als der ganze Zusammenhang der Welt verflattet. So wenig es der Güte Gottes zuwider ist, daß die Körper vielen Uebeln unterworfen sind, die doch unschuldig sind, eben so wenig streitet es mit der Güte Gottes, wenn mit Bewußtseyn begabte unschuldige Wesen viele Schmerzen auszustehen haben. Die schmerzhaften Empfindungen der Thiere sind mit mehrern Guten in der ganzen Welt verbunden, und die höchste Güte giebt ein kleineres Uebel zu, um ein größeres Gut zu erhalten.

Diesen Beweis des *Ambrun* hat *Darmanson* auf eine andere Art geführt; wir wollen ihn hören, und ebenfalls entkräften.

§. 90.

Darmanson's Beweis gegen die Seelen der Thiere, und Entkräftung desselben.

Dieser Gelehrte meint: es streite wider die Gerechtigkeit Gottes, wenn die Thiere Seelen haben; denn da sie keine Freyheit besitzen, so sey es ungerecht, wenn sie schmerzhaften Empfindungen unterliegen. — In diesem Beweise muß vorausgesetzt werden, daß aller Schmerz eine Strafe sey, und das wird geläugnet. Sind nun nicht alle Schmerzen Strafen, so können die Thiere tausend schmerzhaftige Empfindungen haben,

und das kann völlig mit der Gerechtigkeit Gottes bestehen, als deren Gegenstand gar nicht die unvernünftigen Thiere sind.

§. 91.

Gründe, warum wir die Thiere nicht für Maschinen halten können.

Je widersinniger die Meinung war, daß die Thiere bloße Maschinen wären, desto mehr gefiel sie Anfangs denen, welche ihren Witz dabey sehen lassen konnten. Aber seitdem sie diesen elenden Schimmer verloren hat, so dienet sie bloß zum Beweise, daß große Männer, die lauter neue Welten im Kopfe haben, nicht allemal Columbi sind. Wir unserer Seits erklären gerade zu, daß wir die Thiere keineswegs für Maschinen halten können, und geben zur Rechtfertigung unserer Aussage folgende Gründe an:

- 1) Beraubt diese Meinung die Welt so vieler tausend Arten der Lebendigen, sie macht den allergrößten Theil der Natur todt, und aller angenehmen Empfindung unfähig, welches die Vollkommenheit des Werkmeisters sowohl, als seines Werkes schmälert.
- 2) Widerspricht ihr das Daseyn und der Gebrauch aller sinnlichen Werkzeuge; denn die Thiere haben ja Augen, Ohren, Nase, Zunge, Nerven und Gehirn, wie wir, und der Eindruck in diese Werkzeuge ist einerley mit dem, welchen wir dadurch bekommen. Da nun das Daseyn dieser Werkzeuge in der Empfindung der Seele seinen einzigen Grund hat, so halten sie den stärksten Beweis in sich, daß auch die Thiere eine Seele und ein empfindliches Leben haben, und das Gegentheil zu denken, ist fast eben so ungereimt, als wenn ein Mensch alle andern Menschen für bloße Maschinen halten wollte.

- 3) Erkläret der Mechanismus des *Kartefius* und seiner Anhänger nichts; er macht nichts aus den bekannten Regeln mechanischer Kräfte verständlich, sondern er beziehet sich bloß auf Gottes, als des Werkmeisters, unendliche Vollkommenheiten, daß demselben solche künstliche Maschinen zu schaffen möglich sey, da auch Menschen einige bewunderungswürdige Maschinen machen können. Freylich können wir nicht urtheilen, was Gott möglich sey zu bewerkstelligen, aber das bleibt doch auf des *Kartefius* Seite allemal ein schlechter Beweis der Möglichkeit in natürlichen Dingen, der sich bloß auf Gottes unbegreifliche Macht und Vollkommenheiten beruft, weil man auf diese Weise alles für möglich annehmen könnte. Wenigstens wird die Art der Möglichkeit durch Etwas, das über unsern Begriff ist, nicht begreiflich.

§. 92.

Gründe, durch welche unmittelbar bewiesen wird, daß die Thiere Seelen haben.

Ja beseelt sind sie, die zahllosen Geschöpfe, die wir Thiere nennen! Man vernehme unsere Gründe:

- 1) Die Thiere zeigen gewisse Wirkungen von Seelenkräften, sie zeigen nämlich, wie der Mensch, Empfindungen, Phantasie, Gedächtnis; sie zeigen allerley Triebe, Begierden und Gemüthsbewegungen, Verlangen, Abscheu, Furcht, Zorn, Vergnügen und Schmerz, Lust und Unlust. Wenn nun ähnliche Wirkungen auf ähnliche Ursachen weisen, so können die Thiere keine unbeseelten Maschinen seyn, sie müssen ein uns ähneli-

ches Princip, eine uns ähnliche Seele haben.

- 2) Die Thiere haben die nämlichen Organe wie der Mensch, und bey manchen Thieren sind sie noch vollkommener, als bey dem Menschen. Haben aber die Thiere die nämlichen Organe, wie der Mensch, so haben sie dieselben unstreitig auch zu eben dem Zwecke, wie er. Nun sind die Empfindungswerkzeuge des Menschen Werkzeuge der menschlichen Seele; sie führen ihr den empirischen Stoff der Vorstellungen zu; sollten wohl die Thiere ihre Empfindungswerkzeuge zu andern Zwecken erhalten haben? Und wenn das ist, setzet es nicht schon bey den Thieren Seele voraus?
- 3) Man bemerkt an den Bewegungen der Thiere ein Bemühen zur Vorstellung des Zukünftigen. Wenn mehrere Menschen hintereinander im engen Wege reiten, da man nicht weit voraussehen kann, so wird das erste Pferd allemal seine Ohren voraus richten, um dasjenige durchs Gehör zu entdecken, was es nicht absehen kann. Spricht der Reiter mit ihm; so lenket es ein Ohr zurück, und das andere bleibt vorwärts gerichtet. Läßt man es wieder in der Mitte oder hinten gehen, so hält es beyde Ohren rückwärts. In allen diesen Fällen ist offenbar ein Bemühen zum Horchen, zur Vorstellung des Schalles, der noch nicht wirklich ist, eine Sorgfalt auf seiner Huth zu seyn, wenn etwas zu hören wäre. Wenn nun die Thiere bloße Maschinen wären, so könnte ein künftiger bloß möglicher Schall keinen Eindruck in dieselben machen, daß sie ihre Ohren darnach richteten.
- 4) Wenn sonst der Eindruck in eine Maschine eine Bewegung zu einem gewissen Orte ver-

- ursachet; so geschieht die Bewegung in gerader Linie, welche auf den Ort führet. Allein wenn ein Hund von dem Geruche des Essens auf dem Tische gereizt wird, so versucht er zwar Anfangs gerade hinaufzuspringen; wo ihm aber der Tisch zu hoch ist, so springt er durch einen Umweg von einem Stuhle zum andern, bis er sich getrauet, den letzten Sprung auf den Tisch zu wagen.
- 5) Ein Thier kann in seinen Trieben irren, und verleitet werden. Eine Biene kann in den unrechten Korb kommen, wenn man diesen an des rechten Stelle gesetzt hat. Wären sie nun bloße Maschinen, so müßte die Biene vielmehr von dem rechten, als unrechten Korbe angezogen werden. Wären sie und andere irrende Thiere bloße Maschinen aus der Hand Gottes, oder wirkte Gott unmittelbar darin, so würde der Irrthum auf den Werkmeister fallen, welches ungereimt ist.
 - 6) Einer von den größten Nutzen und Absichten der Welt bestehet darin, daß sie vorgestellt werde. Hätte Gott keine vorstellenden Wesen erschaffen, so würde die ganze Welt keinen erheblichen Nutzen haben. Gott hat keinen Vortheil von der Welt, und er hat sich dieselbe eben so gut vorgestellt, da sie nicht war, als jetzo, da sie wirklich ist. Seine Einsichten sind durch die Wirklichkeit der Welt nicht vermehret und verbessert worden. Folglich müssen in dieser Welt Geschöpfe seyn, die sich solche mit Bewußtseyn vorstellen. Man nehme dieselben aus der Welt weg, so verliert die Welt alle Schönheit; die Pracht der Farben, die Lieblichkeit der Töne, das Reitzende des Geschmacks, das Angenehme des Geruchs, das Sanfte des Gefühls, können ohne Vorstellun-

gen nicht Statt finden. Umsonst würden sich die Wiesen beblümen, umsonst würde der melodienreiche Gesang der Nachtigall durch die Thäler schallen, umsonst würden die Wälder Ambra duften, umsonst die ganze Natur wachsen, blühen, und auf tausenderley Art verändert werden, wenn keine mit Bewusstseyn vorstellende Wesen vorhanden wären, und sie genössen. Nun ist aber offenbar, daß die Menschen nicht alles Schöne des Erdbodens sich vorstellen und genießen können. Es giebt hundert Blumen, deren honigreichen Saft der Mensch nicht einmal kennet, den aber die fleissige Biene einsammelt. Der Ueberfluß der Güter der Natur ist für den Menschen zu groß; der Mensch kann nicht alles genießen. Soll nun das Ueberflüssige in Absicht auf die Menschen ganz ungebraucht bleiben? Zu dieser Verschwendung ist die weise Natur zu sparsam. Da nun die Körper der Thiere so geschickt eingerichtet sind, daß durch sie als durch Kanäle die Süßigkeiten der Natur in vorstellende Wesen strömen können, so ist kein Zweifel, daß in den Körpern der Thiere Seelen wohnen, welche sich die Welt vorstellen und genießen. — Da stehet eine gemeine Blume, die von keinem Menschen wahrgenommen und genossen wird; soll sie umsonst blühen und einen süßen Saft in sich enthalten? Die Seele einer Biene ist der Herr, der den Nutzen davon zieht. Eine Raupe empfindet die Vortreflichkeit eines Blattes, woran kein Mensch gedacht haben würde.

- 7) Wenn Thiere beseelt sind, so wird die Welt aus allen möglichen Gesichtspunkten vorgestellt. Ein jedes Thier hat einen andern Körper, der eine eigene Lage in der Welt

hat. Folglich stellet sich die Welt aus einem jeden thierischen Körper anders vor. Haben also alle Thiere Seelen, so wird die Welt auf alle in derselben mögliche Art vorgestellt. Da nun unstreitig ist, daß Gott die Vorstellung der Welt in allen vorstellenden Wesen zum Muster angenommen, nach welchem er die Körperwelt erbauet hat, so ist offenbar, daß er die Körper der Thiere auch nach einem Urbilde, das ist, nach der Vorstellung einer Seele eingerichtet, und folglich haben alle Thiere Seelen.

§. 93.

Besondere Meinung des Grafen Buffon.
Widerlegung derselben.

Herr *Buffon* (N. Gesch. II. Th. 2. Band pag. 49.) nimmt mit *Kartefius* an, daß die Thiere bloß körperliche Maschinen sind, die keine Seele, keine Vorstellungen, keine Einbildungskraft noch Gedächtniß, geschweige Verstand, Witz und Vernunft haben, sondern bloß durch eine Erschütterung der sinnlichen Werkzeuge und des Gehirns, und durch eine Gegenwirkung desselben und der Nerven in eine Bewegung gesetzt werden, welche der Natur des Thieres, und dem äußerlichen Eindrucke gemäß ist. Er gehet aber darin vom *Kartefius* ab, daß er doch in diesen bloßen Maschinen ohne Seele, ein *Leben*, *Empfindung* und *Bewusstseyn* von Lust und Unlust setzt.

Es braucht nicht viel, das Falsche und Widersprechende dieser Meinung einzusehen; man erwäge nur die Ungereimtheit, daß da *Empfindung* und *Bewusstseyn* vorkommen sollen, wo keine Seele ist, und *Buffon* ist widerlegt.

§. 94.

Lächerliche Behauptung des Pr. Boujean, in Ansehung der Seelen der Thiere.

Pater Boujean sagt, in seinem *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, die gefallenen Engel wären in die Thiere verstoßen: Daher wohne in jeglichem Thiere ein Teufel, und diene ihm statt der Seele. — Wer dürfte sich denn über die Künste der Thiere wundern, wenn sie von einem Tausendkünstler herkämen? — Man wird uns hoffentlich die Widerlegung dieses Spaffes erlassen; die Franzosen selbst nannten die Schrift des Paters: un badinage, un jeu d'esprit, un paradoxe de pure faillie.

§. 95.

Unzers Gründe, das es gewisse Thiere ohne Seelen gebe.

Herr *Unzer* hält nicht alle Thiere für beseelt; denn, sagt er in seiner *Psychologie*, und in seiner *Wochenschrift, der Arzt*:

- 1) Ist es unerwiesen, das alle Thiere beseelt seyn müssen, und die Erklärung eines Thieres, das es ein aus Leib und Seele bestehendes Ganzes sey, ist ein erbettelter Satz.
- 2) Unbeseelte Thiere können existiren, indem nicht nur die thierischen Verrichtungen des Körpers, sondern auch die meisten Seelenwirkungen sinnlicher Vorstellungen durch die Nervenkräfte allein bewerkstelliget, nachgeahmt und ersetzt werden können. So locken die enthaupteten Grillen durch äußere Reitze der Nerven ihrer Geschlechtstheile mit schwirrenden Flügeln zur Liebe. Enthauptete Schmetterlinge begatten sich, die Weib-

chen legen Eyer; enthauptete Fliegen putzen sich, als ob sie noch einen Kopf und eine Seele hätten.

- 3) Viele Thiere scheinen gar keine Seelenkräfte zu besitzen, z. B. Aultern, Seewürmer, Polypen.
- 4) Viele Thiere haben gar keinen abgesonderten Kopf, also kein Gehirn, welches der Sitz der Seele ist; müssen also nach ganz andern Gesetzen, durch Nervenkräfte, regieret werden.
- 5) Man siehet durchgängig, das die Natur auf der Leiter der Wesen jede Staffel nur durch einen neuen Grad wesentlicher Vollkommenheit über die nächst vorhergehende erhöht, und nicht leicht die Mittelgrade der Vollkommenheit zu überspringen pflegt. Diese Gradation wird sie also wohl im Thierreiche beobachten: erstens Thiere ohne Seelen, dann Thiere mit Seelen, jedoch ohne Vernunft, und endlich Thiere mit vernünftigen Seelen bilden. Gäbe es nun in dieser Reihe der natürlichen Dinge keine unbeseelten Thiere, so würde die Staffel der Vollkommenheit, worauf sie stehen, übersprungen worden seyn, ob sie gleich möglich, und in den beyden letzteren Gattungen wirklich vorhanden ist.

§. 96.

Entkräftung dieser Gründe.

- 1) Es ist allerdings erwiesen, das jedes Geschöpf, das Thier heist, beseelt seyn müsse; denn jedes solches Geschöpf hat Empfindung, und Empfindung läßt sich ohne Seele nicht denken. Wo keine Empfindung ist, da ist kein Thier, sondern bloß ein organisches Wesen, Pflanze.
- 2) Verrichtungen; die sonst Vorstellungen zum

Grunde haben, können wohl eine Zeitlang bey enthaupteten Thieren beobachtet werden, aber sie können nicht immer bestehen; sie zeigen sich nur so lange, als die Nervenkraft wirkt, welche die Seele wirksam machte, da sie noch bey dem Thiere war. Hieraus läset sich also gar nicht schliessen, daß der Mechanismus solche Verrichtungen ganz ohne Seele zu bewerkstelligen im Stande sey.

- 3) Daß viele Thiere gar keine Seelenkräfte zu besitzen scheinen, ist wohl wahr, aber daraus folget noch nicht, daß sie wirklich gar keine Seelenkräfte haben. Wir sehen bloß die Wirkungen dieser Kräfte nicht, die doch vorhanden sind.
- 4) Thiere ohne Kopf können doch einen Nervenknoten haben, der die Stelle des Gehirns vertritt, und die Seele beherbergt. Und muß denn die Seele nothwendig im Gehirne ihren Sitz haben? Ist dieß bey allen Thieren nothwendig?
- 5) Die Natur ist keines Sprunges zu beschuldigen, wenn sie die Thierheit sogleich mit einer Seele anfängt. Das Thier, welches zunächst an die Pflanze gränzt, hat so wenig Seelenkraft, und eine so beschränkte Organisation, daß man es kaum von der Pflanze unterscheiden kann. Es ist halb, vielleicht noch mehr, als halb Pflanze; nur ein Theilchen Thierheit erhebt es über dieselbe. Die Gradation der Natur bleibt ungefährdet.

Am widersinnigsten kommt es Hrn. *Unzer* vor, solchen Thieren eine Seele zuzuschreiben, die gar kein Gehirn haben, und insonderheit den *Polypen*. Aber wenn man einen jeden Polypen für ein Aggregat von Mehreren, wovon sich aber nur Einer entwickelt hat, ansieht, und in welchen, so lang sie beyfammen sind, nur eine einzige Seele wirksam ist; darum, weil die gehörigen Organe auch

nur für eine Einzige sich ausgebildet haben, so kann man sagen, daß auch nur *Eine* Seele sich in denselben bewußt ist, alle übrigen hingegen unthätig sind, und so gut als die menschliche Seele im Kinde, bis ihre Organe entwickelt sind, unthätig seyn müssen. Die vorhin unwirksamen und verschlossenen Seelen werden aber alsobald thätig, als sich die Theile des *Polypen* von einander entweder selbst getrennt, und ausgebildet haben, oder wenn das Gleiche durch Zerfchneidung desselben geschehen ist. — Aber so unzählig viele schlummerenden Seelen in einem unbedeutenden Körperchen? — Das darf uns nicht mehr auffallen, als daß die Seelen aller Nachkommen des ersten Menschen, auch entweder in ihm, oder in seiner Gehülffinn seyn und schlummern mußten; und ist das Körperliche Materielle millionenfach im Polypen, warum nicht auch das Immaterielle, das Seelische?

§. 97.

Die Thiere haben eine empfindende, aber keine vernünftige Seele.

Endlich einmal nähern wir uns doch einem mehr ebenen Wege. Gemäfs den §§. 91 et 92 wissen wir, daß die Thiere eine Seele haben, ein Princip des Empfindens, des Bewußtseyns, der mit ihnen vorgehenden Veränderungen. Aber es entsteht nun eine andere Frage: Ist diese Seele auch *vernünftig*? Unsere Antwort ist: Die Thiere haben keine Seele, der *Vernunft* zugeschrieben werden könnte. Wir beweisen diesen Satz durch folgende Gründe:

- 1) Die Vernunft ist das Vermögen den Zusammenhang allgemeiner Wahrheiten einzusehen. Dazu wird eine auseinandergesetzte Vorstellung des Gegenwärtigen und Vergangenen, eine deutliche Vergleichung der Vor-

stellungen, eine Einsicht der abgefonderten Aehnlichkeit derselben, allgemeine und deutliche Begriffe, und deren Vergleichung in allgemeinen Sätzen und Folgerungen aus denselben durch richtige Schlüsse erfordert. Nun aber findet man von allen dem bey den Thieren nichts, ja man findet sie unfähig dazu; man kann ihnen also keine eigentliche Vernunft zuschreiben.

- 2) Die künstlichen Werke der Thiere, z. B. die Gebäude des Bibers, das Gewebe der Spinne, die Zellen der Bienen und Wespen, die Nester der Vögel u. s. w. haben eine beständige Einförmigkeit. Wie ein Biber bauet, so bauet auch der andere. Das Nest der heutigen Schwalbe ist eben so verfertigt, wie das Nest der Schwalbe, die vor Jahrtausenden nistete. Nirgends bemerkt man Mannichfaltigkeit, nirgends Erfindung, nirgends eine Spur des vernünftigen Nachdenkens, sondern Instinkt, blinden Trieb, Naturnothwendigkeit, also keine *Vernunft*.
- 3) Hätten die Thiere Vernunft, so würden sie dadurch zur eigentlichen Sprache nothwendig geführt werden müssen; denn Vernunft und Sprache sind unzertrennlich.
- 4) Wenn die Thiere Vernunft hätten, so würden sie nicht, einige ihrer Werke ausgenommen, die sie, vom Triebe geleitet, ohne alle Ueberlegung zu Stande bringen, in allen übrigen Dingen und Handlungen so einfältig, dumm und unwissend seyn, noch sich durch ihre eigenen Triebe verleiten lassen. Der Affe, der dem Menschen doch am nächsten kommt, bleibt doch immer Affe, und zwischen ihm und dem dümmsten Menschen noch ein größerer Abstand, als zwischen diesem und einem *Leibnitz* oder *Newton*. Es ist eine bekannte Geschichte in Amerika, daß

sich die Affen zu ihrer Erwärmung zwar um das Feuer setzen, wenn Menschen, die es angelegt haben, davon gegangen sind; dennoch aber so viel Nachsinnens nicht haben, daß sie frische Reiser herzutragen, um das Feuer zu unterhalten. Sie haben ja doch zu dieser Erfindung, daß das Feuer durch Holz zu nähren sey, nur einen kleinen Schritt, ja sie sind durch das Beyspiel der Menschen so zu reden mit der Nase daraufgestossen; dennoch ist ihnen die niedrigste Art der menschlichen Erfindung, durch Erwartung ähnlicher Fälle, noch zu hoch. Sie lassen das Feuer verlöschen und gehen davon.

- 5) Hätten die Thiere überhaupt Vernunft, so müßten die vollkommneren darunter, welche alle fünf Sinne haben, die meisten und vollkommensten Künste besitzen; hingegen die Insekten, denen es an Sinnen und Erfahrung, so wie auch am dauerhaften Leben gebricht, schlechte und wenige, oder fast gar keine Künste zeigen. Nun aber findet sich gerade das Gegentheil, daß die Insekten die häufigsten und dem Scheine nach verständigsten Kunstfertigkeiten äußern, die vollkommneren Thiere dagegen sehr wenige und einfachere. Demnach schliessen wir, daß die Thiere Vernunftlose Geschöpfe seyn müssen.

§. 98.

Einwürfe gegen die Vernunftlosigkeit der Thierseelen, und Beantwortung derselben.

Wenn die Thiere keine *Vernunft* haben sollen, wie wird man nachstehende Gründe beantworten, die doch deutlich die Vernunft bey den

Thieren zu beweisen scheinen? Diese Gründe heißen:

- 1) Die Thiere sind gelehrig und abrichtbar, Lehre aber, und Unterricht setzen Ueberlegung voraus, und Ueberlegung ist Sache der Vernunft.

Antwort. Die Thiere sind gelehrig und abrichtbar, aber nur zu dem, wozu die Sinnlichkeit hinreicht. Nicht aller Unterricht braucht Ueberlegung, Nachdenken, wohl aber jeder Gedächtniß, Uebung und Nachahmungsfähigkeit, und bloß allein eines solchen Unterrichts sind die Thiere fähig.

- 2) Die Thiere lassen sehr künstliche Handlungen sehen, und Künste entspringen ja doch aus der Vernunft.

Antwort. Die Geschichte der menschlichen Künste, in Vergleichung mit der Geschichte der thierischen Künste, zeigt, daß diese nicht wie jene aus der Vernunft ihren Ursprung haben können. Die menschlichen Künste, auch die allernothwendigsten darunter, sind entstanden, und es ist eine Zeit gewesen, wo die Menschen noch ganz roh und unwissend waren. Die Thiere haben aber ihre Künste schon gehabt, ehe noch die Menschen anfiengen, die ihrigen zu erfinden. Die Künste der Menschen werden verbessert und vollkommner gemacht; die thierischen Künste aber sind von undenklichen Zeiten her, eben in der Vollkommenheit gewesen, wie jetzo, und die jetzigen Spinnen, Raupen, Bienen, Vögel, Biber u. s. f. übertreffen ihre Vorfahren nicht. Die Künste der Menschen steigen und fallen, die der Thiere hingegen bleiben immer, und in einerley bestimmten und unveränderlichen Schranken. Die menschlichen Künste sind nach Nationen ja nach einzelnen Personen sowohl in der

Art, als Vollkommenheit unterschieden. Die thierischen hingegen sind in allen Ländern und Gegenden, und bey allen einzelnen Thieren einer Art völlig einerley und gleich vollkommen. Die menschlichen Künste müssen von jedem, wenn er gleich von dem größten Künstler gebohren ist, erlernt und lange geübt werden. Die thierischen hingegen pflanzen sich als erbliche Naturgaben durch die Geburt fort, brauchen also keines Lernens und keiner sonderlichen Uebung. Alles dieses ist ein Zeichen, daß menschliche Künste von der eigenen Erfindung der Vernunft entstehen, die thierischen aber nicht.

- 3) Die Seelen der Thiere sind einfach, wie die menschliche Seele, haben Empfindungen, gleich der Seele des Menschen, gleich dieser Vorstellungen, Gedächtniß, Einbildungskraft, Phantasie, eine Art Prävision; warum sollten sie nicht auch Vernunft haben, da sie in so vielen Stücken mit der menschlichen Seele übereinkommen?

Antwort. Sie haben deswegen keine Vernunft, weil sie derselben nicht benöthigen, weil sie nur sinnliche Begierden des Hungers und des Durstes u. dgl. zu stillen haben, indess der Mensch zur Einsicht der verborgensten Wahrheit, zur Tugend und Religion bestimmt ist, was ohne Vernunft nicht erreichbar wäre.

S. 99.

Folgen aus dem Satze, daß die Thiere keine vernünftige Seele haben.

Ist die Seele der Thiere vernunftlos, hat sie nicht Verstand in engerer Bedeutung, so mangelt ihr auch Freythatigkeit, und sie ist daher ein bloß empfindendes, von der Sinnlichkeit ganz abhängendes, vom äußern Eindrücke, von fremden

Kräften bestimmbares, mithin auch nur einer bloß sinnlichen, keiner höhern Glückseligkeit, nur sinnlicher *Lust* und *Unlust*, und keiner Moralität fähiges, und aus allen diesen Gründen auch kein geistiges Wesen. Diese Seele wollen wir nun näher kennen lernen.

§. 100.

Die Thierseele hat keine deutliche Erkenntniß.

Die *deutliche Erkenntniß* müssen wir der Thierseele absprechen. Die ganze Thätigkeit des Thieres erstreckt sich auf körperlichen Wohlstand. Die Thiere suchen nur sinnliche Lust, und bemühen sich, Unlust von sich zu entfernen. Sie verhalten sich also mehr leidend als thätig. Macht ihnen eine Empfindung Vergnügen, so beruhigen sie sich mit dieser Empfindung, ohne weiter zu denken, und sträuben sich, wenn sie Unlust empfinden, ohne über diese Unlust Ueberlegung anzustellen, ihre Quelle aufzuspüren, und sich dagegen auf eine mehr als sinnliche Art zu verhalten. Sie sind also in allem ganz sinnlich, und Sinnlichkeit verstattet keine deutliche Erkenntniß. Darum fehlet auch den Thieren die eigentliche Sprache, da diese sich ganz auf deutliche Erkenntniß bezieht. Es fehlet ihnen das deutliche Bewußtseyn, wodurch wir uns vom *Nicht-Ich* unterscheiden, und uns unsere Vorstellungen zu eignen. Das Thier kann den Begriff *Ich* so wenig denken, als das Wort *Ich* sagen, es hat also auch keine *Persönlichkeit*, ist keine Person, sondern *Sache*.

§. 101.

Die Vorstellungen der Thiere enthalten immer den Total-Eindruck des Ganzen.

Das Thier zergliedert seine Vorstellungen von einer Sache nicht, es ist immer der Total-Eindruck des Ganzen, welchen es auffasst, ohne die Unterschiede und Beziehungen der Theile wahrzunehmen. Z. B. der Stamm, die Aeste, die Blätter eines Baumes, und die Farben aller dieser Theile fließen bey dem Thiere in eine einzige Vorstellung zusammen: Wenn es etwas an einem Gegenstande besonders unterscheidet, da muß ein vorzüglich starker sinnlicher Eindruck dieses Theiles in das Thier geschehen, jedoch denkt es dabey dennoch nicht, daß eine solche Theilvorstellung zu der ganzen Vorstellung gehöre. Bloß durch sinnliche Reitze, nicht durch Merkmale, unterscheidet das Thier die Dinge von einander. So liebet man, daß Ochsen 276 Kräuter essen, 218 aber stehen lassen; daß Ziegen 449 Kräuter genießen, 226 aber vorbegehen; daß Schafe 387 Kräuter wohlschmeckend finden, andere 141 Arten nicht berühren; daß Pferde 262 Kräuter fressen, und 212 verschmähen; daß Schweine sich mit 72 Gewächsen behelfen, aber 171 nicht achten. In allen diesen Fällen unterscheidet die Thierseele durch den Geruch das Zuträgliche von dem Unzuträglichen, also durch sinnlichen Reitz:

§. 102.

Beschaffenheit der Aufmerksamkeit bey den Thieren.

Die *Aufmerksamkeit* der Thiere ist keiner beliebigen Ausbreitung fähig, und wird von der Stärke, nicht von der Deutlichkeit der Vorstellung

gen gereizt. Doch können sie auch schwächere Eindrücke vor andern ausnehmend beachten, sobald sie einen Anschein von Lust oder Unlust geben, wie z. B. ein Huhn, das seine Jungen vor dem Habichte warnet; oder der Affe, der auf der Wache siehet, indess seine Brüder die Bäume des Obstgartens ihrer angenehm schmeckenden Früchte berauben. Ueberhaupt bestimmen die sinnlichen Eindrücke in einer Thierseele die Vorstellungs- und Begehrungskraft viel stärker und genauer als bey dem Menschen.

§. 103.

Die Erinnerungskraft und das Gedächtnis der Thiere.

Da den Thieren *deutliche Begriffe* fehlen, so wird auch die *Erinnerungskraft*, so fern sie in der Seele selbst gegründet ist, bey ihnen sehr schwach seyn, und höchstens nur bey den vollkommeneren Thiergattungen Statt haben. Wir erinnern uns der Jahre der Kindheit nicht, weil wir damals keine deutlichen Vorstellungen hatten. Doch aber sind die Eindrücke bey den Thieren um so viel lebhafter; daher ersetzt bey ihnen das *physische Gedächtnis* den Mangel des *geistigen*. Ein gegenwärtiger Eindruck im Gehirn erwecket zugleich die ehemals damit verknüpft gewesenen Eindrücke. Das Vergangene erscheinet dadurch dem Thiere wie gegenwärtig, oder mischet sich so darunter, daß es das Thier nicht unterscheidet. In seiner Vorstellung ist alles *heute*, *gestern* und *vorgestern* ist nicht davon abgefondert, ob es gleich in das *Heute* einen Einfluß hat. Wir erkennen das Vergangene als vergangen; das Thier nicht, denn unsere Erinnerungskraft liegt in der Seele selbst, in ihrem Vermögen, ihre klaren und deutlichen Vorstellungen wieder zu erneuern, wovon eine übereinstimmende Bewegung der Ge-

hirnsibern, die Folge, nicht die Ursache ist. Da, wo wir anfangen das Vergangene als vergangen, und von dem Gegenwärtigen verschieden uns vorzustellen, da ist die Scheidegränze zwischen Mensch und Thier. — Die Wirkung ist inzwischen bey dem Thiere ebendieselbe, als ob sie sich des Vergangenen als solchen erinnerten; denn das Vergangene wird in ihrer Vorstellung wieder gegenwärtig, und erneuert die vorige Lust oder Unlust, macht sie also zu ihren Handlungen und Affekten eben so rege, als ob sie die vorigen Begebenheiten von den jetzigen unterschieden, und sie mit einander verglichen. — Das *mechanische Gedächtnis* des Thieres macht es begreiflich, wie Thiere, die einen gewissen Wohnplatz haben, als Vögel oder Bienen, diesen wieder finden können. Das Vergangene ist nebst dem Gegenwärtigen ihnen so lebhaft vor Augen, als ob es gegenwärtig wäre. Aus dieser Mischung des Vergangenen in das Gegenwärtige, und dem lebhaften Total-Eindrucke des letztern wird sich vieles in den Handlungen der Thiere erklären lassen. Der Hund erkennet seinen Herrn unter allen Menschen, indem der Anblick desselben, und der Geruch ihn auf die gewohnte Art rühren, und zugleich ihm alle Wohlthaten und Liebkosungen desselben ins Gedächtnis bringen. Das ganze menschliche Geschlecht bestehet für ihn nur aus zweyerley Personen, seinem Herrn, nebst dessen Angehörigen und Bekannten, und allen übrigen Menschen. Ein aufgehobener Stock erwecket in ihm wirklich ein dunkles heimliches Gefühl, und bestimmt ihn zur Unterlassung einer Handlung, die ehemals mit Unlust verknüpft war. Ein Lamm findet seine Mutter unter mehreren Hunderten von Schafen, durch den mit dem Saugen verbundenen Geruch, und die Schafmutter ihr Junges auf eben die Art.

§. 104.

Verbindung der Vorstellungen bey dem
Thiere,

Die Vorstellungen der Thiere vergesellschafteten, adsociiren sich, d. i. sie knüpfen sich an einander, erwecken einander, aber nur bloß in Hinsicht auf sinnliche Empfindung, nicht wie bey dem Menschengenosse, der seine Vorstellungen auch selbstthätig durch aufgesuchte Aehnlichkeit, und Verhältnisse, als aktive Substanz verbindet. Das Thier verhält sich bey diesem Geschäfte ganz leidend; die Adsociation seiner Vorstellungen ist ganz ein Spiel der Gehirnsfasern; bey dem Menschen ist sie es nur zum Theil.

§. 105.

Die Thiere haben keine allgemeine Erkenntniß der Arten und Geschlechter.

Da die Thiere die Merkmale einer Sache, und die Sache selbst nicht als zwey verschiedene Vorstellungen vergleichen, so können sie auch nicht die abgeforderte Aehnlichkeit zwischen mehreren einzelnen Dingen einsehen, und keine allgemeine Erkenntniß der Arten und Geschlechter erlangen. Sie unterscheiden Gattungen durch den gemeinschaftlichen sinnlichen Eindruck, welchen die Dinge einer Art auf sie machen, haben aber keinen abstrakten Begriff von Art und Geschlecht. — So wie ihnen überhaupt alle Abstraktion fehlt, weil sie nicht Vernunft haben, als welche das Geschäft des Abstrahirens verrichtet.

§. 106.

Die Thiere urtheilen und schliessen nicht.

Obschon die Thiere zwey Vorstellungen in

eine einzelne sinnliche verknüpfen, so kann man dennoch nicht sagen, daß sie *urtheilen*; denn diese Verknüpfung geschieht aus Mangel an Vernunft und deutlicher Erkenntniß, bloß aus Antrieb der sinnlichen Anschauung, wobey ihre Seele sich nur leidend verhält. Sie *schliessen* auch nicht, wenn wir gleich ihre Vorstellungen nach den Aeußerungen derselben in Schlüsse einkleiden können. Bey ihnen bringt immer, so wie manchmal bey dem Menschen, die undeutliche Vorstellung vieler verknüpften Erfahrungen eben die Wirkung hervor, welche durch Schlüsse erfolgen würde.

§. 107.

Erwartung ähnlicher Fälle bey den Thieren, (*expectatio casuum similium.*)

Diese undeutliche Vorstellung macht, daß bey den Thieren alles nur *Erwartung* ähnlicher Fälle ist. Der Hund, wenn er seinen Herrn den Hut in die Hand nehmen sieht, läuft zur Thiere, und machet sich fertig, seinen Wohlthäter zu begleiten; er schliesset nicht: so oft mein Herr ausgeht, nahm er den Hut; nun, da er den Hut nimmt, wird er auch ausgehen; sondern er erwartet bloß, ohne alles Schliessen, einen ähnlichen Fall, weil nämlich jetzt die undeutliche sinnliche Vorstellung in seiner Seele erregt worden ist, daß sein Herr schon öfter mit dem Hute ausgeht, und er ihn begleitete. Dieß stellet er sich als gegenwärtig vor, und machet daher alle die Bewegungen, die er sonst bey ähnlicher Gelegenheit zu machen pflegte.

§. 108.

Das Begehrungsvermögen der Thiere,

Das Begehrungsvermögen der Thiere ist bloß *sinnlich*. Sie begehren das, was ihnen *sinnliche*

Luft gewährt, und verabscheuen das, was ihnen Unlust verursacht; aber beydes zufolge körperlicher Reize, daher fehlet ihnen auch die *psychologische* und *moralische Freyheit*. Indessen sind sie doch immer einer *Wahl* fähig, aber nur durch das Uebergewicht einer undeutlichen Vorstellung, z. B. ein Hund an einem Scheidewege.

§. 109.

Die Selbstliebe bey Thieren.

Auch bey den Thieren ist die *Selbstliebe* als Grundtrieb anhrerer anderer Triebe zu betrachten. Sie wirket hier jedoch auf eine sehr einfache Art; sie suchet die gegenwärtige sinnliche Lust zu erhalten, und die gegenwärtige Unlust zu entfernen, und ist derselben kein sympathisirender Trieb, wie beym Menschen, zugefellt, außer der Trieb gegen ihre Jungen. Auf die Selbstliebe gründen sich: der *Nahrungstrieb*, der *Erhaltungstrieb*, und der *Geschlechtstrieb*; drey Triebe, welche die gesammte Wirkungssphäre des Thieres ausmachen.

§. 110.

Die Kunsttriebe der Thiere.

Aus dem bisher Gefagten erhellet, dafs sich in der Thierseele Manches finde, was auch in der Menschenseele angetroffen wird. Aber die Thiere haben auch etwas *Eigenes*, ich meine die *Kunsttriebe*, die ihnen statt der Vernunft und des Verstandes zu ihrer und ihres Geschlechtes Wohlfahrt gegeben sind. Der Mensch bringt keine Fertigkeit mit zur Welt, als zum Saugen, und etwa auch noch zum Schreyen. Alle Fertigkeiten muß er sich durch Uebung erwerben: den Gebrauch seiner Gliedmassen, der Sinnenwerkzeuge, der Sprachorgane, die Geschicklichkeit

in allerhand Arbeiten, Künsten und Handlungen; nicht so das Thier, dem sind gewisse Künste angebohren, gewisse Fertigkeiten von der Natur gegeben, und es fühlet einen mächtigen Trieb sie auszuüben, alsbald es nur einige Kräfte gesammelt hat.

§. 111.

Instinkt und eigentliche Kunsttriebe.

Die *Kunsttriebe* der Thiere äußern sich *erstlich* theils in der Wahrnehmung des Zuträglichen, oder Schädlichen, theils in der Fürsorge für sich und ihre Brut, theils in dem Gebrauche der Gliedmassen zur Bewegung, Nahrung, Erhaltung und Paarung; *zweytens* in der Verfertigung gewisser Kunstwerke zu den Bedürfnissen der Lebensart jedes Thieres. Die von der *erstern* Art nennen wir *Instinkt*, die von der *letztern* Kunstfertigkeiten, oder *Kunsttriebe* im eigentlichen Verstande.

Es ist daher der *Instinkt* nichts anders, als eine der Thierseele und der innern Organisation des thierischen Körpers eigene, nicht erworbene, sondern von der Natur unmittelbar mitgetheilte Disposition, vermöge welcher das Thier das ihm Zuträgliche oder Schädliche, in Hinsicht auf seine Erhaltung und Fortpflanzung, aus sich selbst erkennt, und jenes zu thun, dieses zu lassen, angetrieben wird, ohne zu wissen, warum.

Kunsttriebe sind der Thierseele und der Organisation ihres Körpers anerschaffene Fertigkeiten, gewisse ihnen nothwendige Kunstwerke zu Stande zu bringen, ohne dabey mit deutlichem Bewußtseyn und Ueberlegung vorzugehen.

Welche Handlungen der Thiere zum Instinkte, und welche zu den Kunsttrieben gehören.

Zum *Instinkt* gehöret die Geschicklichkeit der Thiere, ihr rechtes Element zu suchen, wenn sie außer demselben zur Welt gekommen sind, es zur Veränderung der Lebensart zu vertauschen, von einem Klima in ein anderes zu ziehen, ihre bestimmte Nahrung zu suchen, zu wählen, sie zu erhaschen, auch zum Vorrathe, wie einige thun, zusammenzutragen; die Geschicklichkeit, das Schädliche von sich abzuwenden, ihre Art und das Geschlecht zu kennen, die Wahl eines sichern und schicklichen Ortes für die Eyer, die Emsigkeit im Brüten, im Füttern und Saugen der Jungen u. s. w.

Zu den *Kunsttrieben* gehören alle Kunstwerke der Thiere, besonders der Bau der Bienen und Wespenzellen, der Bau der Ameisen, der Biber, der unterirdischen Kammern verschiedener Thiere, der Nesterbau der Vögel, das Gespinnst der Raupen, das Gewebe der Spinnen, die Kleidung der Motten u. s. w.

Wie läßt sich's erklären, daß Thiere Kunstwerke ohne Verstand und Vernunft zu liefern im Stande sind?

Wir erklären die Kunstwerke der Thiere:

- 1) Aus den den Thieren anerschaffenen Kunstwerkzeugen;
- 2) Aus der Organisation ihrer Sinne;
- 3) Aus gewissen inneren Empfindungen;
- 4) Aus näher determinirten Kräften der thierischen Seele.

Kunstwerkzeuge der Thiere. Die Thiere bringen sehr mannichfaltige Kunstwerkzeuge mit auf die Welt, so wie andere zu ihrem Wohlfeyn dienliche Theile, von welchem allen der Mensch nichts erhalten hat. Zwar hat er Hände und Finger, Werkzeuge, die zu so vielen Verrichtungen zu gebrauchen sind; aber eben dieser Allgemeinheit wegen sind sie ein sehr unbestimmtes Werkzeug. Die thierischen Kunstwerkzeuge sind jedes zu einer bestimmten Verrichtung gebildet, und werden durch den innern Mechanismus des Körpers auf eine bestimmte Art in Bewegung, oder Anspannung gesetzt. Durch die Verbindung der Seele mit dem Körper wird zufolge der äußern Eindrücke die Bewegung oder Anstrengung der nöthigen Muskeln, und dadurch der Kunstwerkzeuge, oder Gliedmaßen, blindlings, ohne Bewußtseyn bewerkstelliget, wie bey uns das Lachen, Weinen, Gähnen, Erröthen, Erbrechen beym Ekel, Wässern des Mundes beym Anblick einer Speise, das Saugen und Schreyen neugeborner Kinder. In allen diesen Fällen ist bey den Menschen und Thieren ein vorbereiteter Mechanismus, der auf Veranlassung eines sinnlichen Reizes durch das empfindende Wesen, ihm selbst unbewußt, in Wirksamkeit gesetzt wird.

Die Sinne der Thiere. Die Sinne mancher Thiere sind schärfer, als die unsrigen. Ihre Vorstellungskraft kann daher lebhafter seyn, als die unsrige, und die stärkere Erneuerung ehemaliger Bewegungen des Gehirns mag den Reitz des Gegenwärtigen vermehren. Sie mögen also vieles empfinden, das wir nicht empfinden, oder es auch viel schärfer und unterscheidender als wir, wahrnehmen. Der einzige schärfere Geruch mancher Thiere giebt schon vieles Licht, woher sie ihr Futter und ihre Beute zu holen, ihres Gleichen, und das andere Geschlecht, so genau zu kennen im Stande sind.

Nos aper auditu praecellit, aranea tactu,
Canis odoratu, lynx visu, simia gustu.

Gewisse innere Empfindungen der Thiere. Die Kunstwerke der Thiere werden ferner begreiflich durch gewisse innere Empfindungen; d. i. diejenigen Empfindungen von ihrer eigenen Natur, welche nicht durch äussere Eindrücke in die Sinne entstehen. Sie fühlen dadurch ihren eigenen Körper und dessen Theile, Kräfte und Beschaffenheit; hiernächst aber auch das Bemühen oder die Regungen ihrer Seele, so dafs sie durch dieses innere Gefühl sich ihrer Natur, wiewohl ganz undeutlich, bewußt sind. Der Mensch kennet sich sehr gut seiner Seele nach; aber seinen Körper kennet er durch das innere Gefühl nur sehr wenig. So wie alle Ausübung der von der Natur uns verliehenen Kräfte, wenn sie ungestört vor sich gehet, mit Lust verknüpft ist; so fühlen auch Thiere ihre Bewegungskräfte und den bequemen Gebrauch ihrer Gliedmaßen mit einer Lust, und mit einem Reitze zur Ausübung. Kommt nun die äussere Empfindung hinzu, so wird die innere körperliche Empfindung dadurch erweckt, und das Thier spüret, was mit seiner Natur übereinstimmt, oder nicht.

Näher determinirte Kräfte der thierischen Seele. Die regelmässigen Kunstwerke so mancher Thiere zu erklären, muß man wohl näher determinirte Kräfte in den Seelen derselben annehmen, wodurch sie sowohl, was den Gegenstand, als die Art zu handeln betrifft, ohne Ablicht und Ueberlegung geleitet werden. So sind ihre Seelenkräfte determinirt, eine besondere Art der Handlung überhaupt auf eine bestimmte Weise zu verrichten, jedoch so, dafs das Zufällige der Handlung noch willkührlich bleibt, so fern sie es nach den sinnlichen gegenwärtigen Eindrücken, und den gelegentlich erneuerten zu beurtheilen, und zu bestimmen fähig sind. Freylich können wir

nicht erklären, wie der Urheber der Natur eine Thierseele mit solchen Determinationen versehen habe; aber durch den Begriff von einer in Ablicht auf Gegenstand, und Handlungsweise bestimmten Seelenkraft kommen wir hier eben so weit, als in der Naturlehre durch die Begriffe von Schwere, Elasticität, elektrischer, magnetischer und galvanischer Kraft; wodurch wir auch nur Erscheinungen bezeichnen, ohne die innere Beschaffenheit zu erklären.

§. 114.

Ueber die Sprache der Thiere.

Wenn man unter *Sprache* blofs das Vermögen versteht, Empfindungen durch verschiedene Töne Andern bekannt zu machen, das Wort *Sprache* also in der weitesten Bedeutung nimmt, so muß man allerdings den Thieren eine Sprache zusehen. Denn:

1. Die Geschöpfe, die dem Menschen so ähnlich an Körper und Seele sind, die gleich ihm, einen organischen Leib, und nach ihrer Artbestimmung, auch Erkenntnißkräfte besitzen, die des Vergnügens und Schmerzes, gleich wie der Mensch, fähig sind, und eben so, wie er, nicht umsonst auf diesem Planeten wandeln, solche Geschöpfe müssen auch die Gabe besitzen, sich einander verständlich mittheilen zu können, einander ihre Empfindungen und Gefühle zu offenbaren.
2. Das Thier ist im Stande Töne hervorzubringen, und zwar Töne, die den jedesmaligen Empfindungen desselben entsprechen; Töne, deren Gebrauch in der Willkühr des Thieres in gewissen Fällen liegt. Es drückt sich anders aus im Zustande des Schmerzes, als im Zustande der Lust. Anders bellt der Hund,

wenn er zornig ist, anders, wenn er ein Rebhuhn, eine Wachtel, einen Hasen dem Jäger ankündigt, anders, wenn er schmeicheln, und lieblosen will. Die Henne hat eigene Töne, durch welche sie zu verstehen giebt, daß sie ein Ey legen will; eigene, wenn sie besorgt um ihre Küchlein ist, oder die schreckliche Erfahrung zum erstenmale macht, daß ihr Pflegekind, die junge Ente, nach dem Wasser läuft, und sich in das nasse Element wagt.

3. Papagayen, Staare, Raben, selbst Hunde werden dazu abgerichtet, daß sie Wörter aus der Sprache des Menschen ordentlich aussprechen. — Sind sie dazu fähig, haben sie dazu Organe, warum sollte man an der Fähigkeit zweifeln, daß sie sich nach ihrer Art, und Bedürfnis einander verständlich machen?

§. 115.

Beschaffenheit der Thiersprache.

Bey Hunden, die um ihre Jungen bekümmert sind, bey Katzen, denen man ihre Kleinen wegnimmt, bey Hühnern, besonders bey jenen, die Entchen haben, welche sich ins Wasser begeben, kann man deutlich den Ausdruck der Besorgnis wahrnehmen. Es sind zweysylbige Töne, womit sie ihren Kummer bezeichnen. Vögel, die einen Raubvogel in der Gegend sehen, drücken sich auf die nämliche Art aus. — Schnell aufeinander folgende harmonische Töne sind Ausdrücke der Zufriedenheit, des Vergnügens. Das Ohr fühlet diese Harmonie in dem Gesang der Lerche, wenn sie am Morgen singt. Schnelle, undeutliche, und hastig ausgestossene Töne benachrichtigen gute Sachen. Töne der Liebe unterscheiden sich deutlich durch sanfte Accente von den Tönen der Freude, welche sich rauschend ausdrückt. Man darf

nur Brutvögel im Frühlinge belauschen, um sich hievon zu überzeugen. Die Töne des Zorns sind schneidend, durchdringend, rasch, auf einander folgend, unharmonisch. Sind sie lange anhaltend, so verrathen sie Eifersucht. Die Töne der Traurigkeit und Wehmuth sind einsylbig, gedämpft, tief heraufgeholt.

§. 116.

Drey Eigenheiten der Thiersprache, die man Vollkommenheiten nennen könnte.

1. *Die Sprache der Thiere ist ganz der Empfindung angemessen, und treuer Ausdruck derselben.* Lasset das Thier freudige Töne hören, so wiederhollet es solche so lange, als es Freude fühlt. So lange sein Unwille dauert, so lange halten auch seine unharmonischen Töne an. Die Katze, die den Braten am Tische riecht, und vergebens durch ihre Bewegungen das Verlangen darnach ausdrückt, miauet endlich, und zwar so lange, als sie von dieser Begierde getrieben wird. Sie schweigt, alsbald sie den Braten erhält, oder man sie zur Artigkeit anweist, oder von dannen jagt. Der wachsame Hund klafft, und bellt, wenn ein Fremder das Haus betritt, und fährt fort zu bellen, wenn der Fremde sich nicht entfernt, oder man dem braven Wächter nicht zu verstehen giebt, daß keine Gefahr zu besorgen sey.
2. *Die Sprache der Thiere ist wahr.* Dieß folgt aus dem Vorhergehenden. Der Hahn wird keiner Henne schöne Dinge sagen, wenn er nicht wirklich für sie empfindet, und ein Hund wird dem andern nicht vorschwatzen, daß es ihm wohl gehe, wenn er im Elende lebt. Jedes Thier spricht so, wie es ihm

ums Herz ist. Selbst der listige Fuchs lüget nicht, wenn ihn die Natur sprechen heisst.

3. *Die Sprache des Thieres ist einfach.* Thiere drücken nur ihre Empfindungen, und Begierden aus, und ihr Ausdruck ist so einfach, als einfach diese Begierden, und Empfindungen sind. Unser *Fidel* wird sich nicht beklagen, das seine Hütte nicht vom Golde strotzt; er wird sich darüber nicht beschweren, das er stets in einem und demselben Kleide einhergehen muss, uns nie bitten, ihm auf goldenen Schüsseln seine Nahrung zu reichen, und nie fordern, das man ihn zum Oberherrn über andere Hunde mache. Alles, was er von uns begehrt, ist, seinen Hunger zu stillen, und ihm ein freundlich's Aug zu zeigen. Im Umgange mit seines Gleichen, mit Thieren seiner Art, wird er nie verläumdern, seinen Nebenhund nie rücklings anfeinden, und herabsetzen. Wie er für sie empfindet, so spricht er auch mit ihnen, und theilt ihnen unverhohlen alles mit, was er in der Hundewelt erfährt. „Du bist ein Schurke,“ sagt er zu dem Hunde, den er für einen Schurken hält, „und, du bist mein Freund,“ dem, der ihm der Freundschaft werth zu seyn scheint.

§. 117.

Vorzug der Menschensprache vor der Thiersprache.

Der *Sprache* verdanket der Mensch größtentheils seine Menschlichkeit. Die *Sprache* ist es, was die ungeheure Fluth seiner Affekte in Dämme einschloß, und die Vernunft zu seiner Wohlthäterinn machte. Da er das edelste der Erdegeschöpfe ist, so muß auch seine Sprache die vollkommenste seyn, und aus Wörtern bestehen, die eine ihnen beständig eigene Bildung haben, und ihre

Gegenstände genau bezeichnen. — Da ferner das Feld der menschlichen Bedürfnisse von einem ungeheuren Umfange ist, da er, vermöge seiner erhabenen Bestimmung, Begriffe und Kenntnisse von erhabener Art einsammelt, die sich mit jedem Tage seines Lebens vermehren, und endlich zu einem erstaunenswürdigen Vorrathe anwachsen; so ist es auch nothwendig, das seine Sprache einen Reichthum, und eine Mannichfaltigkeit an Ausdrücken erhalte, deren das Thier ganz unfähig ist, und als solches ewig bleibt. Selbst die Sprache jener Völker, denen das Licht der Religion und der Aufklärung noch nicht leuchtet, die noch die unterste Stufe auf der Leiter der Menschheit einnehmen, fern von aller Kultur dahin leben, und ganz dem Ohngefähr überlassen sind, selbst die eingeschränkte Sprache dieser Völker ist dennoch ungleich vollkommener, d. i. reicher, mannichfaltiger, und bestimmter an Ausdrücken, als die Sprache aller Thiere zusammengenommen. Der Mensch, sey er auch noch so wild, trägt doch immer den Stempel seiner Würde, und läßt das Thier in jedem Betrachte weit hinter sich. Seine Organisation überhaupt genommen ist feiner. Er hat mehr Berührungspunkte mit der ihm umgebenden Natur. Er ist rührbarer, empfänglicher für die Eindrücke derselben. Seine Sprachwerkzeuge sind beweglicher, geschmeidiger. Er kann Töne artikuliren, und ihnen dadurch eine bleibende und ausdrucksvolle Mannichfaltigkeit geben, was das Thier in Ewigkeit nicht vermag. Der beschränkte Wirkungskreis dieses Ietztern macht demselben die Feinheit der menschlichen Organisation überflüssig. Dem Thiere ist bloß die *Sinnenwelt* angewiesen, über welche es sich nicht hinauszuheben kann. Vergebens würde man da abstraktes Denken, abstrakte Kenntnisse suchen wollen, wo sie, nach der Bestimmung des Geschöpfes, nicht erfordert werden. Darum ist auch

die Sprache der Thiere bloß sinnlich, bloß Ausdruck seiner Empfindungen und Leidenschaften, Ausbruch des Instinkts, des Triebes. Sie bestehet nicht aus Wörtern; es sind Töne, die sich nach der Stärke der Empfindung bey dem Thiere richten. Je heftiger diese ist, desto mehrere Töne stoßen zusammen, und halten so lange an, als die Empfindung, die Leidenschaft dauert.

§. 118.

Resultate aus den bisherigen Untersuchungen über die Seelen der Thiere.

Wenn wir die Paragraphe überdenken, die wir der Kenntniß der Thierseele bis jetzt gewidmet haben, so ergeben sich folgende Resultate:

- 1) Die Seelen der Thiere sind einfache, empfindende, aber nicht freythätige, denkende, vernünftige, folglich auch nicht geistige Substanzen.
- 2) Die Erkenntnißkräfte der Thiere sind also auch nur auf Empfindung, höchstens klare Vorstellung, Gedächtniß, Einbildungskraft und Phantasie eingeschränkt. Das Thier fühlet also bloß, hat nur Totalvorstellungen, ist Sklave sinnlicher Reitze, hat Willkühr, aber keine Freyheit; d. h. es entschließet sich nicht nach entscheidenden Beweggründen, sondern nur nach sinnlichen Reitzen; es urtheilet nicht, schließet nicht, abstrahirt und reflektirt nicht; es hat nur äußere Anschauungen, mithin nicht das Bewußtseyn der Personalität seines Ichs; es ist keine Person, es ist Sache.
- 3) Sie hängen ganz von der Sinnlichkeit ab, und sind daher auch nur bloß einer sinnlichen uneigentlich sogenannten Glückseligkeit; und keiner Moralität fähige Wesen.

- 4) Die Lebhaftigkeit der Empfindungen und der Einbildung des Thieres bestehet bloß in der Lebhaftigkeit und Stärke seiner Nervenbewegungen, daher bey ihm alles *Gegenwart*. Es hat demnach keine Begriffe von *Vergangenheit* und *Zukunft*.
- 5) Den Mangel der Vernunft ersetzen beym Thiere *Instinkte* und *Kunsttriebe*.
- 6) Die Wirkungssphäre des Thieres ist: *Erhaltung*, *Vertheidigung* und *Fortpflanzung*, und seine *Sprache* — *Natur*, nicht *Kunstsprache*.

§. 119.

Sind die Seelen der Thiere unsterblich?

Die Vernunft findet es zwar *möglich*, und dem Entwicklungssysteme gemäß, daß bey der Auslösung des thierischen Körpers die Seele nicht aufhört, sondern fort dauert, um mit einem neuen Werkzeuge verknüpft zu werden, bis sie zuletzt eine *wesentliche Umwandlung* erleidet; aber was *möglich* ist, ist darum noch nicht *wirklich*.

B.

Rationale Cosmologie.

§. 120.

Was ist rationale Cosmologie?

Die *rationale Cosmologie* ist das System reiner Vernunftkenntnisse von der Objektenwelt überhaupt, (*vom Nicht-Ich*).

Begriff von der Welt.

Wir betrachten in dieser Lehre die Dinge aufser uns als ein zusammenhängendes Ganzes, welches wir Welt nennen, und bemühen uns, a priori die Prädikate zu erkennen, die diesem Ganzen beygelegt werden müssen. Die erste Frage ist hier also: Was ist dem Metaphysiker die Welt?

Er versteht darunter nicht etwa einen Planeten, nicht etwa diese Erde, die wir bewohnen, nicht unser Sonnensystem, sondern alle Planeten, alle Sonnen, kurz alle Objekte zusammen genommen, und nicht bloß die eigentlichen Dinge, oder Substanzen, sondern auch ihre Veränderungen und Verhältnisse, in so fern solche a priori erkannt werden können. Daher folgende metaphysische Definition der Welt:

Welt ist das System aller Objekte, die nicht als Theile eines andern Systems oder Ganzen betrachtet werden können.

Lehrsätze von der Welt.

I. Die Objektenwelt ist nichts, als Stoff für das selbsthandelnde, bewußtseyende Ich, den wir zwar keineswegs zu produziren, oder zu erschaffen, vermögen, den wir aber formen und bilden, ihn bestimmen, und mannichfaltigst modifiziren.

Beweis: Unser Ich ist seinem Wesen nach Selbstthätigkeit, Selbstbestimmen; das Nicht-Ich muß also die Objektenwelt seyn. Das Nicht-Ich ist aber keine Selbstthätigkeit, kein Selbstbestimmen; es muß also etwas bloß sich leidend Verhaltendes, Bestimmbares seyn. Das Bestimmbare hängt vom Bestimmenden, das Leidende vom Wirkenden ab. Dieses ist die

Objektenwelt. Also ist sie für unser Ich der zu bestimmende Stoff. Der Stoff ist gegeben, erschaffen, produziert. Die Welt ist dieser Stoff. Also kann ihn unser Ich nicht erschaffen, nicht produziren, wohl aber als ein selbstthätiges, selbstbestimmendes Wesen ihn bestimmen, d. i. bilden, formen, modifiziren.

II. Die Objektenwelt ist für uns das, was sie durch uns wird, und durch uns werden kann.

Beweis: Unser Ich ist das Bestimmende, und die Welt der Stoff, welcher bestimmt wird. Die Welt erhält also Bestimmungen vom Ich, und muß daher für das Ich das seyn, wozu sie das Ich, zufolge der ihr beygelegten Bestimmungen, macht.

III. Die Welt ist weder bewußtseyend, noch verständig, noch vernünftig.

Beweis: Die Welt ist durchgängig das Entgegengesetzte vom Ich. Das Ich ist bewußtseyend, verständig, vernünftig. Also kann die Welt keines dieser Prädikate haben.

Cosmischer Zusammenhang. Eintheilung desselben.

Wir nennen die Welt ein System; wir nehmen folglich an, daß die Dinge, welche die Welt ausmachen, zusammenhängen; d. h. daß ein Ding des andern wegen da ist, eines auf das andere wirkt. Dieser Zusammenhang heißt insbesondere der *cosmische*, und ist entweder *ätiologisch* oder *dynamisch*; *ätiologisch* ist er, wenn ein Ding wegen des andern da ist; *dynamisch*, wenn ein Ding auf das andere Einfluss hat, eines das andere verändert, ein Ding auf das andere folgt.

Gründe für den dynamischen Zusammenhang.

Sowohl in der leblosen, als belebten Welt verhält sich alles wie Ursache und Wirkung gegen einander. Jeder Körper, jede Bewegung, jeder Mensch, jede Vorstellung, jede Begebenheit hat auf dieser Erde ihre Ursache, und ist selbst wieder Ursache von Wirkungen. Die Nothwendigkeit davon siehet die Vernunft ein, und die Erfahrung giebt Belege dazu. Eine solche Verbindung der Dinge muß also auch in allen übrigen Planeten, auf allen übrigen Weltkörpern Statt finden.

- 2) Die Himmelskörper, die Sonnen oder Fixsterne, die Planeten tragen einander, ziehen einander an, und vermöge dieser Anziehung hängt unser Sonnensystem mit andern Sonnensystemen zusammen. Alles ist in Wechselwirkung.
- 3) Alles, was unsere Sinne rührt, was eine Empfindung, eine Vorstellung in uns veranlaßt, was auf uns wirkt, und worauf wir hinwieder wirken können, stehet eben dadurch mit uns in Verbindung.
- 4) Die Menschen sind insbesondere auf vielerley Weise mit einander verknüpft. Bedürfnisse, Unzulänglichkeit der Kräfte des Einzelnen, Leben und Berufsart, sind die Bindungsmittel der verschiedensten Charaktere.
- 5) Kleine Veranlassungen, unbedeutende Vorfälle werden oft, sowohl in der physischen, als moralischen Welt, die Quellen der wichtigsten Ereignisse.
- 8) Nichts geschieht auf einmal, nichts plötzlich, nichts unvorbereitet. Eine lange Reihe von entfernten und nähern prädisponirenden und Gelegenheitsursachen gehet jedem

Effekte vor. Die künftige stattliche Eiche entwickelt sich aus der kleinen Eichel, worin sie nach allen ihren wesentlichen Theilen präformirt ist. Im Eye ist, wie *Haller* beobachtet hat, das künftige Huhn schon vorhanden, ehe noch die Mutterhenne befruchtet ist. Alles ist Entwicklung in der Natur, und zu dieser Entwicklung trägt alles bey. Alles stehet also auch im Zusammenhange. Die Gegenwart gehet schwanger mit der Zukunft, sagt *Leibnitz*; und es verhält sich wirklich so; im Gegenwärtigen ist schon der Grund des Zukünftigen enthalten.

Gründe für den ätiologischen Zusammenhang.

Der ätiologische Zusammenhang besteht darin, daß alles in der Welt seinen Zweck hat; denn

- 1) ist es außer Zweifel, daß auf unserer Erde, so weit wir sie beobachten können, ein Ding immer wegen dem andern da sey. So sind z. B. wegen dem Menschen, Thiere und Pflanzen, Luft, Wasser, Feuer, Erde; wegen diesen wieder unzählige andere Dinge da.
- 2) Die Erfahrungen, die wir hier machen, nöthigen uns dafür zu halten, daß es in den übrigen Weltkörpern unsers und jedes andern Sonnensystems ähnliche Zwecke und ähnliche Einrichtungen gebe.

Betrachtung über den Weltzusammenhang.

Lassen Sie uns, m. Hrn., auf einige Augen-

blicke diesen Erdboden verlassen, und im Geiste höhere Regionen besuchen. Wir wollen uns zum Jupiter in Gedanken emporheben. Ich suche hier die Erde, die mir grösser zu seyn schien, als alle Sterne zusammengenommen, da ich noch an derselben angeheftet war, und ich kann sie nicht finden. Dort, dort strahlt ein kleiner Planet, dessen Licht bald ab, bald zunimmt. Es erscheinen auf demselben einige Flecken, aber ausser diesen Flecken unterscheidet mein Aug nichts; und man streitet im Jupiter, ob dieser kleine Planet bevölkert sey. Zu meinem Erstaunen sehe ich endlich, daß es der Erdboden sey. Die Scham glühet auf meinen Wangen, daß ich ein Einwohner dieses Planeten bin, und denselben, durch meine Unwissenheit verleitet, für den wichtigsten Planeten gehalten habe. Ich sehe, daß es noch weit größere Räume giebt, die alle mit einander zusammenhängen, indem einer dem andern gleichsam die Hand biethet. Ich will mich höher schwingen. Es glückt mir, und ich befinde mich auf dem Saturn. Erde, Mond und Venus sind hinter mir verschwunden; die Sonne selbst ist so klein geworden, daß sie nur noch mit einem schwachen Lichte funkelt. Der ganze Sonnenwirbel wird mir nachgerade zu klein, und ich sehe vor mich in die unabgemessene Ferne des Himmels. Hier erblicke ich neue Sonnen, neue Welten. Ich werde immer kühner, und je weiter ich mich in den Raum der Welt verliere, desto mehr Welten sehe ich verwundert neben einander gereiht, um einander her laufend, deren jede ihre eigene Sonne hat. Was hält diese Welten, diese Sonne? Eine ziehet die andere an sich, eine stößt die andere von sich, und Anziehung und Zurückstoßung sind gleich stark. Sie stehen alle mit einander im Zusammenhange, in beständiger Wechselwirkung. — Doch wir wollen von diesem Schauplatze abtreten, wollen un-

lere Betrachtungen bloß auf unsern Erdball lenken. Welch eine unendliche Menge von Gegenständen! Wer ist vermögend, die Arten der Gewächse, Thiere und Mineralien zu zählen! In einem Sandkorne findet das bewaffnete Aug eine neue Welt, in einem Wassertropfen ein unzählbares Heer lebendiger Wesen, und in einem Sonnenstäubchen so viel Ordnung, Symmetrie und Pracht, daß die Vernunft darüber erstauen muß.

§. 127.

Vorbeugung gegen Einwürfe.

Wenn man alles dieses erwägt, so wird man es nicht leicht wagen, da, wo der Zusammenhang nicht offenbar ist, solchen schlechterdings zu läugnen. Es scheint uns öfter, daß wir Lücken, Sprünge, Unordnung um uns her entdecken; aber der Schein verschwindet, sobald wir unsern Blick schärfen, und über das, was wir sehen, gehörig nachdenken. Wir glauben Lücken, Sprünge und Unordnung hie und da zu finden, weil wir die Dinge überhüpfen, die als Mitteldinge zugegen sind, und oft eine solche Feinheit besitzen, daß sie unsern Sinnen entvielen; ferner, weil wir oft sehr nachlässig, sehr flüchtig beobachten, zu wenig Vorsicht anwenden, und Manches für unbedeutend halten, was es doch nicht ist.

§. 128.

Es giebt nichts Unbedeutendes in der Schöpfung.

In der That, es giebt nichts Unbedeutendes in der Schöpfung! Nur wir mit unseren stumpfen Sinnen, mit unserm begrenzten Menschenverstande, mit unserer geringen Kraft zu urtheilen, zu beobachten, und eine Menge Gegenstände im

Zusammenhänge zu übersehen, wissen noch von unendlichen Einrichtungen in der Natur den Nutzen nicht. Aber ist es nicht verwegene Kühnheit, ihnen alle Ursachen, allen vernünftigen Zweck, allen guten Erfolg abzusprechen, weil wir gerade bey dem gegenwärtigen Maafs von Einsichten in die Natur, ihre Beziehungen noch nicht entdeckt haben? Wir beklagen uns oft über das Unkraut auf den Aeckern, aber wir wissen die Absicht nicht, die mit diesem Unkraute verbunden ist. Wir kennen das Thier nicht, das sich von der Pflanze nährt, die uns beschwerlich wird. Hätten wir untersucht, welche Art von Vieh wir damit füttern können, so würden uns auch die verachteten Gewächse lieb seyn. Die Nelke ist schön, wenn sie gleich nicht Rose ist. Die Schlange und das Schaf, beyde gehören zur Welt. Auch der wilde Holzapfel hat seinen Nutzen, wenn er uns gleich nicht so süß schmeckt, wie die saftvolle Traube.

§. 129.

Der cosmische Zusammenhang ist so strenge nicht, wie Einige dafür halten.

Indessen muß man aber doch bey Annehmung eines allgemeinen Weltzusammenhanges nicht zu weit gehen, und in den Fehler derjenigen Philosophen verfallen, die da behaupten, dieser Zusammenhang sey so strenge, daß jede Veränderung eines Theiles der Welt auf jeden andern Theil ihre Folgen habe, daß jede Bewegung in der Welt auf jeden Körper sich erstrecke, daß, wofern die geringste Begebenheit in der Welt anders seyn sollte, als sie ist, alles in der Welt anders gewesen seyn, und auch künftighin alles anders kommen müßte, als es jetzt kommen wird;

daß, wofern eine Pflaume weniger wüchse, das ganze All eine andere Gestalt erhalten würde, daß jedes Ding in der Welt, jede Veränderung durch vorhergehende Dinge und Veränderungen völlig vorbereitet und bestimmt werde, mithin nothwendig erfolgen müsse. Einen solchen Zusammenhang verwirft die Vernunft aus folgenden Gründen:

- 1) Würde dadurch eine fatale Nothwendigkeit aller Ereignisse, sowohl physischer, als moralischer, eingeführt werden, und die Freyheit unserer Handlungen siele gänzlich hinweg. Die Welt wäre eine Maschine, und der Mensch ein Automat. Tugend hörte auf Tugend zu seyn, so wie das Laster nicht Laster wäre; der Nahme Verdienst wäre ein leeres Wort.
- 2) Wäre eine so strenge Abhängigkeit unter den Dingen in der Welt, was wären dann die Wesen der Dinge? Keines könnte für sich wirken, eines würde nur durch das andere bestimmt, und am Ende Gott zum Urheber aller Ungereimtheiten, Thorheiten, Verbrechen und Laster gemacht.
- 3) Es ist nicht erweislich, daß jede Veränderung der einzelnen Theile eines Ganzen auf jeden Theil desselben sich erstrecke, um sie zu Theilen eines Ganzen zu machen; Wurzel, Stamm, Blätter, Aeste, Zweige, u. s. w. sind Theile eines Baumes. Können diese Theile nicht Veränderungen erleiden, die, wie man wirklich sieht, auf das Ganze, auf den Baum, nicht den geringsten Einfluß haben? Eine Mücke setzet sich auf das Blatt, und verändert solches; was hat dieses für einen Bezug auf den Baum, und auf das Ganze der Welt, deren Theil er ist? Es ist offenbar Uebertreibung, wenn man behauptet, daß jede Veränderung auf das ganze

- Weltall, jede Veränderung eines Theiles in einem Körper auf den ganzen Körper ihren bestimmten Einfluss habe; es ist eine abgeschmackte Grille, und weiter nichts.
- 4) Die Erfahrung lehret deutlich, daß keine so strenge Abhängigkeit der Dinge von einander Statt finde; sie zeigt, daß unendlich viele Veränderungen vor sich gehen, in einem Dinge vor sich gehen, ohne das Ding selbst, vielweniger das ganze Weltall zu verändern.

§. 150.

Einwurf und Beantwortung desselben.

Dagegen ließe sich einwenden: Wenn wir auch die strenge Abhängigkeit der Dinge von den Veränderungen anderer Dinge, den Einfluss jeder Veränderung auf das Ganze nicht bemerken; so ist er deswegen dennoch vorhanden, und bestimmt, unbemerkt von uns, die Ereignisse und Begebenheiten in der Welt, wie dieses aus so manchen Beyspielen augenscheinlich erwiesen werden kann.

Wir antworten: Etwas anzunehmen, wofür man keine objektiv zureichende Gründe hat, das unwahrscheinlich ist, das ungereimte Folgen giebt, das mit der Erfahrung nicht übereinstimmt, ist unstreitig dem vernünftigen Denken zuwider, und wir haben erwiesen, daß dies der Fall bey Vertheidigung eines allgemeinen, strengen, eisernen Zusammenhanges ist. — Es ist wahr, daß man einzelne Beyspiele anführen kann, wo eine nothwendige Verkettung der Veränderung der Dinge und Begebenheiten erscheint, aber diese Beyspiele beweisen theils nur für einzelne Fälle, hypothetische Nothwendigkeit, und theils sind sie auch oft nur ein Werk der Phantasie, die sich Mühe

gab, eine Verbindung aufzustellen, die in der Natur selbst nicht angetroffen wird.

§. 131.

Naturnothwendigkeit ist ein wesentliches Gesetz der Objektenwelt.

Die Objektenwelt ist der Inbegriff aller Dinge. Die Dinge hängen ätiologisch und dynamisch (§§. 124 und 125.) zusammen. Also ist alles in der Welt *bestimmt*, mithin alles unter der Bedingung eines Bestimmenden, d. i. *hypothetisch nothwendig*. Es ist demnach die Naturnothwendigkeit ein wesentliches Gesetz der Objektenwelt.

§. 132.

Nähere Darstellung der Naturnothwendigkeit.

Es muß nämlich vor jeder Wirkung eine Ursache gesetzt werden, von welcher die Wirkung bestimmt wird. Die Ursache kann nicht immer existirt haben, sonst würde auch ihre Wirkung immer gewesen seyn. Es nahm also auch die Ursache einen Anfang in ihrem Seyn, und so fängt dann alles, was als Ursache die Existenz einer Wirkung bestimmt, an zu seyn. Es stehet also jede Ursache in Causalverbindung mit einer andern, und es *giebt nirgends eine Ursache, die unabhängig von einer andern wirkte*. Die Reihe also von Dingen in der Objektenwelt gleicht einer Kette, worin jeder Ring trägt und getragen wird, Ursache und Wirkung zugleich ist. Bleiben wir daher in der *Objektenwelt* stehen, so ist allerdings in ihr keine freye Ursache auffindbar; es ist *in ihr, als einem absolut Bestimmbaren, eine freye Ursache schlechterdings unmöglich*; es herrscht in derselben allein *Naturnothwendigkeit*.

Freye Ursache neben der Naturnothwendigkeit.

Aber dennoch findet sich ein Wesen als *freye Ursache* neben dem Gesetze der *Naturnothwendigkeit*, welches aber zu den Dingen, zur Objektenwelt, gar nicht gehört; und dieses Wesen ist *unser Ich*. Es gehöret nicht zur Objektenwelt; denn diese ist ihr ganz entgegengesetzt; jenes ist ein bewußtseyendes, verständiges, vernünftiges, selbstbestimmendes, freyhandelndes Wesen; die Objektenwelt hingegen bewußtlos, unverständlich, unvernünftig, leidend, bestimmbar. Unser Ich ist also auch von der Objektenwelt unabhängig, und bestimmet solche. Es steht folglich auch auf keine Weise unter dem *Gesetze der Naturnothwendigkeit*; es existirt neben demselben als *freye Ursache*, als freyhandelndes Wesen. *Naturnothwendigkeit* und *Freyheit* können also wohl neben einander gedacht werden. Unser Ich ist als *freye Ursache* über die Welt, nie als solche, ein Theil von ihr.

Die Naturnothwendigkeit stehet mit der Freyheit in unzertrennlicher Wechselwirkung.

Es wäre gar keine *Naturnothwendigkeit*, gäbe es keine *Freyheit*, und es wäre keine *Freyheit*, gäbe es nicht eine *Naturnothwendigkeit*. Es stehen also *Naturnothwendigkeit* und *Freyheit* in unzertrennlicher Wechselwirkung.

Dafs keine *Naturnothwendigkeit* wäre, wenn es *Freyheit* gäbe, wird also bewiesen: Gäbe es keine *Freyheit*, so gäbe es auch kein selbsthandelndes, kein selbstbestimmendes Wesen: Alles

wäre blofse Passivität. Wozu aber blofse Passivität, ohne wirksames Princip? Nimmt man Passivität an, so muß man auch Aktivität annehmen, man muß annehmen, dafs, wo ein *Leiden* ist, auch ein *Wirken* seyn müsse. Hieraus folgt, dafs, wo kein *Leiden* ist, auch kein *Wirken* Platz finde. *Leiden* d. i. bestimmt werden, ist *Naturnothwendigkeit*; *Wirken*, *Selbstbestimmen* ist *Freyheit*. Gäbe es demnach keine *Naturnothwendigkeit*, so könnte es auch keine *Freyheit* geben. Aber es gäbe auch keine *Freyheit*, wenn keine *Naturnothwendigkeit* wäre; denn *Naturnothwendigkeit* ist *Leiden*, ist *Bestimmt werden*; *Leiden* aber, und *Bestimmt werden* setzet nothwendig etwas *Freythätiges*, *Bestimmendes* voraus. Wenn also keine *Naturnothwendigkeit* wäre, gäbe es auch keine *Freyheit*.

Naturnothwendigkeit stehet also mit der *Freyheit* in unzertrennlicher Wechselwirkung.

Auch Zufälligkeit oder Abhängigkeit ist ein Gesetz der Objektenwelt.

Alles, was in der Objektenwelt existirt, existirt unter der Bedingung einer vorhergehenden Ursache, von der seine Existenz abhängt, nichts ist von sich, und aus sich selbst da. Es hängt also Eines vom Andern ab; folglich ist alles zufällig oder abhängig, nichts in der Welt absolut nothwendig.

Ohngeachtet des Gesetzes der Zufälligkeit, oder Abhängigkeit, erkennt die Vernunft dennoch ein absolut nothwendiges d. i. unabhängiges Wesen.

In der Objektenwelt ist alles abhängig; Eines die Wirkung des Andern, Ursache des Andern. Die erste Ursache in der Welt ist also eine Wirkung zugleich, wo ist nun ihre Ursache? In der Welt kann sie nicht seyn; sie muß also außer der Welt, unabhängig von der Welt, mithin aus sich, und durch sich selbst, d. i. nothwendig seyn; folglich ein *Urwesen*, das zur Objektenwelt gar nicht gehört.

Die Objektenwelt, das Zufällige, und das Urwesen, das Nothwendige, bestimmen einander wechselseitig; im welchen Verstande.

Das Nothwendige ist der Grund des Zufälligen; denn das Zufällige kann nicht ohne das Nothwendige gedacht werden. Das Nothwendige kann nur gedacht werden unter der Bedingung des Zufälligen; denn nothwendig nennen wir das, was nicht zufällig ist. Das Nothwendige bestimmt also das Zufällige als Grund, und das Zufällige das Nothwendige als Bedingung. Das Zufällige ist vom Nothwendigen als Grunde wohl abhängig, aber nicht das Nothwendige vom Zufälligen; denn Letzteres ist nur Bedingung des Denkens des Erstem. — — — Dieser Wahrheit könnte entgegen gesetzt werden folgender:

Einwurf.

Es ist eine unendliche Reihe von Abhängigen möglich; es ist also eine freye Ursache, oder ein nothwendiges Wesen unnütz, überflüssig.

Beantwortung dieses Einwurfs.

Eine unendliche Reihe von Dingen, die von einander abhängen, ist unmöglich; denn es ist unmöglich, daß eine Wirkung ohne Ursache, und eine Ursache ohne Wirkung existire, und beydes wird doch behauptet, wenn man eine unendliche Reihe von Abhängigen gelten läßt: *Wirkung ohne Ursache*; weil in einer unendlichen Reihe alles Wirkung, und keine *erste Ursache* ist; *Ursache ohne Wirkung*, weil jedes Ding in einer unendlichen Reihe Ursache, und keine letzte Wirkung da ist. Man hat kein Erstes und kein Letztes; also ein Ganzes ohne zureichenden Grund, und ein Ganzes, das nie geendiget, also zugleich nicht ein Ganzes ist. — Jede Reihe ist eine Kette, und eine Kette hat nur Haltbarkeit, wenn sie an einem gemeinschaftlichen Ringe hängt, und dieser durch seine Selbstkraft trägt.

Ist die Objektenwelt dem Raume und der Zeit nach endlich, oder unendlich?

Beziehen wir die Welt auf Raum und Zeit unabhängig von unserm Ich, so hat die obige Frage gar keinen Sinn, und kann also gar nicht beantwortet werden; denn ohne unser Ich sind Raum und Zeit nichts.

Wird aber die Welt in Verbindung mit unserm Ich betrachtet, so kann man sagen, sie sey dem Raume und der Zeit nach theils endlich, theils unendlich; *endlich*, d. i. beschränkt, weil sie unser Ich ohne Widerspruch in der Zeit anfangend, in der Zeit existirend, auch gar nicht existirend, und nur in einem gewissen, bestimmten Raume existirend denken kann; *unendlich*, d. i. unbeschränkt, weil wir uns Raum und Zeit als unendliche Gröſsen denken, und in solche die Objectenwelt setzen können. Da aber beydes nur Vorstellungswiese, nur Aktus der Seele, nur Form des Denkens ist, so kann es auch nicht reell von der Welt ausgesagt, mithin die Frage auch in dieser Hinsicht weder mit *ja*, noch mit *nein* beantwortet werden.

C.

Rationale Theologie.

§. 141.

B e g r i f f.

Das System von reinen Vernunfterkennissen in Bezug auf Gott, seine Eigenschaften und Verhältnisse mit der Welt, nennen wir *rationale Theologie*.

§. 142.

Wichtigkeit und Nutzen dieser Wissenschaft.

Wer Gott und seine Eigenschaften kennt, wer von der Wahrheit überzeugt ist, daß die Welt ein Werk dieses Wesens sey, daß unser Ich in Gott seinen Grund habe, folglich auch Verhältnisse zwischen Gott und dem Menschen statt

finden, der wird gewiß einräumen, daß man alle Ursache habe, weise und tugendhaft zu seyn; der wird eingestehen, daß diese Ueberzeugung einen wichtigen Einfluß auf unsere Sittlichkeit habe, und eine starke Quelle von Beruhigung in Ansehung unsers gegenwärtigen und künftigen Schicksals sey. Ohne Gott ist nichts reell, keine Harmonie in der Vernunft, keine Selbstruhe im Herzen. Ohne Gott hat der Mensch keine Würde. — Wichtig muß uns also die Lehre von diesem Wesen seyn, wichtig des unübersehbaren Nutzens wegen, den sie gewähret. Die Ueberzeugung von Gottes Daseyn, und der unbewegliche Glaube an ihn, ist das werthhabenste und heiligste Kleinod der Menschheit; lassen Sie uns zu dem Besitze dieses Kleinods gelangen.

§. 143.

Gott ist dem Menschen das grösste und dringendste unter allen geistigen Bedürfnissen der Natur.

- 1) Die Vernunft siehet sich genöthiget; ein überfinnliches Princip anzunehmen, von dem alles, was ist, ursprünglich abhängt; sie dringet auf eine erste; oder letzte nothwendige Ursache alles dessen, was da ist. Ohne eine solche Ursache schwebt sie in Finsterniß, ist mit sich selbst im Streite, kann sich nie beruhigen.
- 2) Ohne Gott sind dem Menschen der Ursprung und der Zweck seiner geistigen Vermögen und ihrer Bedürfnisse, ja der Ursprung und Zweck dieser ganzen Sinnenwelt auf ewig unerklärbar; denn er fragt sich: Woher bin ich? Wer ist der Urheber meiner geistigen Vermögen? Woher kommt mein Streben nach Wahrheit, Tugend und Glückseligkeit?

Warum sind sie mir Bedürfnis? Wo hat der unermessliche Schauplatz der Natur seinen Ursprung? — Welche drückende Unwissenheit fühlt er alsdann, wenn er sich diese Fragen nicht vermittelt des Daseyns Gottes beantworten kann! Er gleicht dem Schlafenden, der beym Erwachen nicht weiß, wie er an den Ort gekommen ist, wo er geschlafen hat; einem Träumenden, der sein eigenes und der Welt Daseyn denkt, ohne den Ursprung desselben zu wissen; er befindet sich in einem Labyrinth, wenn er, ohne Gott, die Fragen beantworten soll: Wozu habe ich, und warum, ein Vorstellungs- und Willensvermögen? Warum sind Wahrheit, Tugend und Glückseligkeit mir so nöthig? Könnte ich nicht auch ohne diese geistige Vermögen, und ohne ihre Bedürfnisse Mensch seyn? Wozu bin ich überhaupt als Mensch da? Was ist die Absicht der ganzen Sinnenwelt? — — Alle diese Fragen kann er sich nicht beantworten, wenn er und die Welt ohne Gott da seyn sollen, und gleichwohl sind sie doch von der äußersten Wichtigkeit, weil von ihrer richtigen oder unrichtigen Auflösung die Erreichung und Nichterreichung seiner nähern Bestimmung abhängt. Weiß er nämlich nicht, daß es einen Gott giebt, so sieht er auch nicht ein, wozu ihm sein Trieb nach Wahrheit helfe; er wird nicht so ganz gern und willig den strengen Vorschriften der Sittenlehre folgen, weil sie ihn zwar verbinden, aber nicht so lebenswürdig interessiren; er wird seinen Hang nach einem beständigen und vollen Genusse nicht einschränken, vielweniger erst Freuden zu verdienen suchen. Weiß er nicht, daß es einen Gott giebt, der Schöpfer der Welt, und zugleich auch Schöpfer

und Urquell der Sittlichkeit und Tugend ist, der ihn und die Welt zu dem Endzwecke erschaffen, daß er durch Tugend und Heiligkeit der Glückseligkeit bey ewiger Fortdauer der Seele theilhaftig werden soll; so wird er das Seinige nicht zur Erreichung dieses Endzweckes beytragen; er wird die Absicht seines Hierseyns verfehlen; sein gegenwärtiges Leben wird ihm nicht Bildungsschule für die Ewigkeit seyn; er wird im Taumel der Sinnlichkeit bloß zu genießen wünschen, und nicht gern Leiden dulden, um eines besseren Schicksals würdig zu werden. Ist er hingegen von Gottes Daseyn überzeugt, weiß er, daß er Gottes Geschöpf ist, daß Gott die Welt zur Uebereinstimmung der Tugend und Glückseligkeit ihm zum Besten geordnet hat; — so ist ihm der *Endzweck* seines ganzen Daseyns, der *Endzweck* aller seiner Geistesgaben, und der *Endzweck* der ganzen Sinnenwelt, erklärbar. Er weiß, weil er diesen Endzweck hier nicht erreichen kann, er ihm aber doch von Gott aufgegeben ist, daß er zu einem ewigen Fortschreiten in der Tugend und Glückseligkeit bestimmt, daß die Ausbildung seiner geistigen Natur das Mittel zur Erfüllung dieser Bestimmung, und daß die Erde mit allen ihren Gütern und Uebeln sein erster Bildungsort für diese Bestimmung ist.

5) Giebt es keinen Gott, so hat der Mensch kein *Urbild* der höchsten und vollendetsten Wirkung seiner Geisteskräfte, auf dessen Erreichung sie gerichtet seyn müssen, und der unter diesen Vermögen und Kräften herrschende *Streit* kann nicht von ihm beygelegt werden, so, daß er durchaus Eins mit sich selbst werden könnte. Er hat kein *Beyspiel* der Vollkommenheit, nach welchem er

sich bilden könnte; ja er muß gar verzweifeln, ob *Wahrheit*, *Tugend* und *Glückseligkeit* erreichbar sind. In dieser ganzen Sinnenwelt findet er kein vollkommenstes Wesen, alle haben sittliche Mängel und Unvollkommenheiten. Soll es nun auch nicht in einer übersinnlichen Welt denkbar seyn, so ist alles Streben des Menschen nach Vollkommenheit vergeblich. Es giebt keine höchste und vollendetste *Wahrheit*, keine höchste und vollendetste *Tugend*, keine höchste und vollendetste *Glückseligkeit*. Was spornt, was treibt uns dann nach Vollendung in diesen Stücken? *Wahrheit*, *Tugend* und *Glückseligkeit* werden uns ohne Gott gleichgültig; wir werden bald ermüden im Kampfe mit Laster und Irrthum; denn was nützt uns das Kämpfen, das Mühen und Arbeiten, wenn es kein Wesen giebt, das *höchst wahr*, *höchst heilig*, *höchst selig* ist? Der Mensch ohne Gott ist daher auf dem Wege, ein sittliches Ungeheuer zu werden, ein Geschöpf, das mit Vernunft rafet; er ist auf dem Wege, sich ganz der Sinnlichkeit hinzugeben, bloß nach sinnlicher Lust zu streben; denn er sieht ja deutlich, daß, wenn er, wie die Vernunft befiehlt, moralisch gut seyn will, er sich am sinnlichen Vergnügen Abbruch thun muß. Es ist ein Widerspruch, ein Streit in seiner Natur, den er nicht heben, nicht beylegen kann. Giebt es aber einen Gott, so ist dieser Streit sogleich entschieden; denn da weiß der Mensch, daß es ein Wesen giebt, welches durch das Vernunftgesetz Heiligkeit fordert, und gemäß dieser wahre Glückseligkeit vertheilt.

Gott ist und bleibt also auf ewig das größte und dringendste Bedürfnis für den Menschen.

Was ist Gott? und existirt Gott?

Deswegen aber, weil Gott das größte und dringendste Bedürfnis der geistigen Natur des Menschen ist, ist die Gewisheit, vielweniger eine zuverlässige und untrügliche Gewisheit des Glaubens an das *wirkliche Daseyn* desselben, noch lange nicht bewiesen. Es fragt sich immer noch, ist das Denken eines Gottes nicht *Vorurtheil*, und die vorgabliche Vernunftnöthigung ein solches übersinnliches Prinzip anzunehmen nicht *Täuschung*? — Es stünde traurig um den Menschen, wenn es so wäre! Aber nein, es ist nicht so: Wir sind als Menschen nicht bloße Träumer von Gott; es giebt einen Beweis für sein *Daseyn*, welcher ganz zweifelfrey, ganz überzeugend und beruhigend ist. — Wir werden uns mit diesem Beweise bald genau bekannt machen. Nur vorerst die Frage: *Was ist Gott?*

Es ist nicht leicht, den Unendlich-Erhabenen, den an sich Unbegreiflichen, genau mit Worten zu bezeichnen. Wir sind Menschen, sprechen eine menschliche Sprache, und denken in einer sinnlichen Hülle; wir können also auch nicht einen völlig der Gottheit entsprechenden Begriff aufstellen; wir haben alles gethan, wenn wir uns Gott so denken und ihn so bezeichnen, wie es zwar unserm Bedürfnisse angemessen, aber dennoch der erhabenen Idee von Gott würdig ist, und wie es das Verhältniß von ihm zu unserm Ich und zur Objektenwelt fordert. Wir sagen also:

- 1) Gott ist ein reales Wesen;
- 2) Gott ist machthabend über Alles, was da ist, über die gesammte Naturkraft;
- 3) Gott ist absolute, unbeschränkte Freyheit, mithin die Heiligkeit selbst;
- 4) Gott ist der Schöpfer alles Existirenden, und

lenket alles nach moralischen Zwecken, erhält alles, und regieret unumschränkt über alles.

Diese Merkmale in eine Einheit des Bewusstseyns gebracht, geben folgenden Begriff von Gott:

Das Wesen, so wir Gott nennen, ist ein real existirendes, allmächtiges, absolut unbeschränktes, höchst heiliges Wesen, das alles erschaffen hat, alles erhält, und nach moralischen Zwecken lenkt.

Die theoretische Vernunft siehet sich gezwungen, ein solches Wesen allerdings anzunehmen; denn sie findet das reell, was sie aus Naturnothwendigkeit erschliesset, und was mit dem höchsten Interesse der ganzen Menschheit auf das innigste verknüpft ist. Nun erschliesset sie aber aus *Naturnothwendigkeit* ein unbeschränktes und reellstes Wesen, (§. 143.) ein Wesen, das das Interesse der Menschheit fordert, und nennet es *Gott*: Da aber dieses Vernunftwesen immer nur noch Idee ist, und die Theorie diese Idee nicht zu realisiren vermag; so bleibt für den Menschen kein anderer Ausweg, als die *praktische Vernunft* um die Realisirung dieser Idee zu befragen.

§. 145.

Beweis für das Daseyn Gottes aus der praktischen Vernunft; — moralischer Beweis.

Wir führen diesen Beweis auf dreyerley Art, und zwar aus dem Grunde, um ihn desto leichter der Verschiedenheit der Subjekte anzupassen. Es liegt immer eine und dieselbe Idee zum Grunde, nur die Art der Darstellung ist verschieden. Wer es versuchen will, kann noch mehrere Darstellungsarten nach den gegebenen Mustern erfinden.

Erste Art: Der Zweck der Vernunft ist, das wir in dem Bestreben, uns von der Sinnenwelt,

als der Schranke der Freyheit, loszumachen, auf dem Wege der Tugend immerhin fortzuschreiten, und nach dem Mafse der Tugend, befehlende Folgen erndten. Dieser Vernunftzweck muß nur vom Menschen erreichbar seyn; sonst widerspräche sich die Vernunft, und vernichtete sich selbst. Dieser Vernunftzweck wäre aber absolut unerreichbar, gäbe es kein übersinnliches Prinzip, Gott, das die gesammten physischen Kräfte, die *ganze Naturkraft*, zu beschränken vermöchte, das unser Selbsthandeln des Geistes auch nach zerstörter Organisation des Leibes erhielte, unser freythätiges Ich und die Objektenwelt in das gehörige Verhältniß setzte, und auf solche Weise den Zweck der Vernunft nicht nur möglich machte, sondern auch zur Wirklichkeit brächte. Soll also jener Vernunftzweck erreichbar seyn, so muß ein Gott, wie eben die Idee desselben aufgestellt worden, real existirend angenommen werden.

Zweyte Art: Der Mensch, der Gutes und Böses unterscheidet, erkennet auch, das er gut, nicht böse seyn soll. — Die's sagt ihm seine Natur, so weit er ein vernünftiges Wesen ist, — *Vernunft* hat.

Der Mensch, der Wohl und Wehe unterscheidet, verlangt auch, das ihm Wohl und nicht Wehe seyn möge. — Dazu treibt ihn seine Natur, so weit er ein sinnliches Wesen ist, — *Sinnlichkeit* hat.

Der Mensch *soll gut seyn*, das sagt ihm die *Vernunft*.

Der Mensch *will glücklich seyn*, dazu treibt ihn die *Sinnlichkeit*.

Wenn einem Menschen, der *gut* ist, ein großes Glück oder viel Angenehmes wiederfährt, so freut sich jeder Neidlose, und sagt: „Er ist's werth! Er hat's verdient!“ Umgekehrt spricht man von einem Bösen nicht ohne Widerwillen,

dafs großes Glück und Wohlthaten an Unwürdige verwendet werden.

Also: Der Mensch verlangt nach Glückseligkeit; der gute Mensch verdient Glückseligkeit nach dem Verhältniß seiner Sittlichkeit.

Nun aber siehet er hier nirgends eine solche Verbindung zwischen den Gesetzen der Natur, und den moralischen Gesetzen der Freyheit, Kraft welcher Glückseligkeit nach Würdigkeit vertheilt würde.

Gäbe es nun kein künftiges Leben und keinen Gott, der darin nach dem Mafse der Tugend und Sittlichkeit Glückseligkeit auspendet, so gehet

1) des Menschen sinnliche Natur auf etwas Unreichbares hin; denn der Mensch will, — und das mit Recht, — Glückseligkeit, so weit es die Beförderung seiner Sittlichkeit zugiebt, und die Ausübung derselben verdient. Wie kann ihm aber diese sicher werden, wenn sich ihm hier keine Verbindung zwischen diesen beyden zeigt, und kein künftiges Leben, und kein Gott, als weiser Auspender der Glückseligkeit, ist.

2) Des Menschen vernünftige Natur befiehlt ihm, wenn keine Zukunft und kein Gott ist, etwas Solches, das von eben dieser Vernunft ihm von einer andern Seite leicht als etwas Widersinniges und Verwerfliches, als ein bloßes Hirngespinnst erscheinen dürfte. Sie, die Vernunft, befiehlt ihm, dafs er recht thun, und sich dadurch der Glückseligkeit würdig machen soll. Nun ist aber, wenn weder Gott, noch ein ewiges Leben ist, für ihn nirgend eine Glückseligkeit zu hoffen. Die Vernunft gebiethet ihm also, sich eines Dinges würdig zu machen, von dem niemand sagen kann, dafs es existirt; und das ist doch wohl ein widersinniger Befehl! Muß

die Vernunft nicht versucht werden, diesen Befehl für ein bloßes Hirngespinnst zu halten, oder aber, da sie dies nicht kann, da sie den Unterschied zwischen *Gutem* und *Bösen*, und also das *Sittengesetz*, *sey gut*, nicht wegzuläugnen vermag, den Glauben an Gott und an ein künftiges Leben anzunehmen? Man kann dies in folgenden kurzen Schlüssen darstellen:

a) Es würde als ein thörichtes Bestreben erscheinen, sich durch *Sittlichkeit* der *Glückseligkeit* würdig machen wollen, wenn es keine künftige Glückseligkeit; und keinen Auspender derselben gäbe. Nun aber ist das Bestreben nach *Sittlichkeit* und *Würdigkeit* nicht thöricht; also muß es einen Gott und eine künftige Glückseligkeit geben.

β) Wenn Zukunft und Gott nicht existiren, so wäre es Thorheit, sich mit dem Bestreben nach *Sittlichkeit* in diesem Leben abzugeben; es wäre Weisheit, sich täglich, durch was immer für Mittel, den angenehmen Genuß dieses Lebens zu verschaffen, und allen weitem Unterschied zwischen dem, was *gut* und was *böse* ist, als ungegründet und phantastisch anzusehen. — Es sagt aber jedem seine Vernunft, das *Erste* sey gewiß nicht *Thorheit*, und das *Letzte* gewiß nicht *Weisheit*. Also muß es einen Gott, und ein ewiges Leben geben.

Dritte Art: Vernunft gebiethet dem Menschen, dafs er sittlich gut seyn soll. Sinnlichkeit verlangt, dafs er glücklich sey. Die Vernunft erkennt, dafs der sittlich gute Mensch Glückseligkeit verdiene nach dem Mafse seiner Sittlichkeit.

Es siehet aber der Mensch hienieden nirgends

eine solche Verbindung dieser beyden Gesetze, das Glückseligkeit nach Würdigkeit vertheilt würde.

Giebt es nun keinen Gott und kein künftiges Leben, in welchem Glückseligkeit nach dem Mafse der Tugend und Sittlichkeit ausgespendet wird, so gehet die *sinnliche Natur* des Menschen auf etwas Unerreichbares hin, nämlich auf Glückseligkeit, welche ihm nicht zu Theil wird, so wie er sie durch Sittlichkeit verdient, und die *Vernunft* befiehlt dem Menschen etwas Widersinniges, nämlich, das er sittlich gut seyn soll; um sich der Glückseligkeit würdig zu machen, die er doch hienieden im verdienten Mafse nicht erhält. Man muß also diese Widersprüche entweder in unserer Natur zulassen, — und das kann man doch nicht, — oder einen Gott und ein künftiges Leben annehmen, in welchem Glückseligkeit nach dem Mafse der Sittlichkeit ertheilt wird, und folglich *Sinnlichkeit* und *Vernunft* mit einander in Uebereinstimmung gebracht werden.

§. 146.

Werth des moralischen Beweises für das Daseyn Gottes.

Dieser Beweis empfiehlt sich durch ganz eigene Vorzüge: Er setzt nichts voraus, wovon sich nicht die Vernunft vollkommen überzeugen könnte. Er ist dem gemeinsten Verstande fasslich, und der schärfste Verstand vermag keinen seiner Sätze zu läugnen, oder zu bezweifeln; es heißt darin: So gewiß ich bin, so lebendig meine Ueberzeugung ist, das ich nicht *Böses*, sondern *Gutes* thun soll; so richtig die Forderung meiner Vernunft ist, das jedem nach dem Mafse seiner Sittlichkeit Glückseligkeit zu Theil werde, so gewiß bin ich auch, das es einen Gott und eine

Zukunft gebe; einen Gott, der diese Einrichtung im Menschengesichte getroffen hat, und eine Zukunft, worin Glückseligkeit und Sittlichkeit gleichen Schritts mit einander gehen, weil wir sehen, das es hienieden nicht geschieht, und wir dennoch Trieb nach Glückseligkeit haben und die Stimme der Vernunft nicht läugnen können, uns durch Sittlichkeit der Glückseligkeit würdig zu machen.

§. 147.

Bemühungen unserer Vorgänger, das Daseyn Gottes zu erweisen.

Man hat es sich von jeher angelegen seyn lassen, die wichtige Wahrheit: *Es giebt einen Gott*, zu erweisen und über allen Zweifel zu erheben. Unter mehreren Versuchen dieser Art sind vornehmlich *drey* berühmt geworden, nämlich:
 der *ontologische*,
 der *cosmologische* und
 der *physiko-theologische* Beweis.

§. 148.

Der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes, den Kartesius, oder vielmehr Anselmus, geliefert hat.

Ein Wesen, das alle möglichen Vollkommenheiten, alle möglichen Realitäten besitzt, ist möglich; denn es schließt vermöge des Begriffs *alle* Negationen, mithin auch allen Widerspruch aus. Nun ist aber unter allen möglichen Realitäten auch die *Existenz* begriffen. Also muß ein Wesen, das das reellste ist, das alle mögliche Realitäten in sich begreift, schon darum, weil es möglich ist, auch existiren. Gott ist das reellste Wesen; also — oder auch so:

Das reellste Wesen ist ein Wesen aus sich, und durch sich, mithin ein *nothwendiges* Wesen. Nun schliesset aber der Begriff eines nothwendigen Wesens schon die Existenz desselben in sich. Wenn also das reellste Wesen als nothwendiges Wesen möglich ist, so existiret es auch. Wir nennen es *Gott*; also existirt Gott.

§. 149.

Prüfung dieses Beweises.

- 1) Wenn ich schliesse: Das reellste Wesen ist möglich, also existirt es, so schliesse ich ja offenbar von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, und das ist unlogisch.
- 2) Wenn ich schliesse: Ich kann mir das reellste Wesen nicht anders, als nothwendig, und also existirend denken, also existiret es wirklich ausser meinen Gedanken; so folgere ich mehr aus der Prämisse, als gefolgert werden kann; nur so viel folgt daraus, das reellste Wesen existirt in meiner Vorstellung. Ich habe mithin nur eine ideale, aber keine reale Existenz erschlossen; und da ich doch diese auslage, so vergehe ich mich abermals wieder gegen die Gesetze der Logik.
- 3) Existenz gehört nicht unter die Realitäten; sie ist nur Beziehung einer Realität auf unser Erkenntnißvermögen. Ich kann also nicht schliessen, das reellste Wesen ist möglich, also existirt es wirklich. — Schliesse ich: das reellste Wesen ist möglich, also existiret es; so habe ich schon stillschweigend angenommen, das es existire; denn ich prädicire ja die Existenz als *Etwas* in seiner Möglichkeit schon *Enthaltenes* von ihm; ich habe also das zu Erweisende zum Beweisgrunde genommen, welches *sophistisch* ist.
- 4) *Und endlich*: Muß denn das reellste Wesen

deshwegen wirklich seyn, weil es die Vernunft sich denkt? Wird sein Daseyn durch dieses Denken der Vernunft mehr, als eine bloß theoretische, obgleich die vernünftigste, Hypothese? Ist *logische* und *reelle Möglichkeit* einerley?

Diese Erinnerungen mögen hinreichen, das Mißliche des *ontologischen Beweises für das Daseyn Gottes* zu erkennen. Die Philosophen glaubten geliegt zu haben, als sie diesen Beweis aufbrachten; allein die Kritik zeigt, das sie keine Ursache hatten, vom Siege zu sprechen. Hätten sie diesen sogenannten Beweis nach den Regeln der Logik geprüft, sie würden ihn, wie wir, ein *Sophisma* genannt haben.

§. 150.

Darstellung des *cosmologischen Beweises für das Daseyn Gottes*. — Ein Kind des grossen Leibnitz.

Der zweyte berühmte Beweis für das Daseyn Gottes, den unsere Vorgänger geliefert haben, ist der *cosmologische*, oder auch der *Beweis aus der Causalität*. Er lautet also:

Die Welt ist zufällig. Ein zufälliges Wesen aber existirt nur unter der Bedingung, das ein anderes Wesen sey, von dem seine Existenz abhängt. Dieses andere Wesen ist nun entweder abermals ein zufälliges, oder es ist ein nothwendiges Wesen; sagt man das Erstere, so hängt dieses Wesen wieder von einem andern ab, und so schreitet man in der Reihe zufälliger Wesen entweder ins Unendliche fort, oder wir kommen auf ein nothwendig existirendes Wesen. Das Fortschreiten ins Unendliche findet aber nie Etwas, von dem die zufällige Existenz völlig erkennbar wäre; also muß man auf ein nothwendiges Wesen

kommen, von dem die zufällige Welt abhängt, das ihre Grundursache ist. Das nothwendige Wesen ist das reellste Wesen, das reellste Wesen ist Gott; also existirt Gott.

§. 151.

Prüfung dieses Beweises.

- 1) Es ist richtig, die Vernunft führet auf die *Idee eines nothwendigen Wesens*; aber daraus, das das nothwendige Wesen sich in einer Vernunftidee darstellt, folget noch nicht, das dasselbe auch *aufser der Idee reell und wirklich* sey.
- 2) Es ist nicht abzusehen, wie aus dem Begriffe des nothwendigen Wesens durch Analysis das reellste Wesen herauszufinden sey.

§. 152.

Darstellung des physiko-theologischen Beweises für das Daseyn Gottes.

Wenn wir aufmerksam dieses sichtbare All betrachten, so lernen wir dasselbe als ein höchst zweckmäßiges Ganzes kennen. Alles erfolget da nach unabänderlichen Gesetzen; alles verräth Zusammenhang, Zweckmäßigkeit und Ordnung sowohl in einzelnen Theilen, als im Ganzen, und wir können nicht anders, als die Welt für ein *Meisterstück* ansehen. Gleichwie also ein zweckmäßiges Kunststück nicht gedacht werden kann ohne einen *verständigen Urheber* desselben, ohne *Meister*, so ist auch die Welt nicht denkbar ohne einen verständigen Urheber, der nach Zwecken handelt. Da nun der Meister um so vollkommener seyn muß, je größer das Kunstwerk ist, und sich diese Welt als das höchste Meisterstück, darstellt, so muß auch ihr Urheber der vollkommen-

ste Meister, das ist von höchster Einsicht und Weisheit — *Gott* seyn.

§. 153.

Eine andere Art, denselben Beweis zu führen.

In dem All der Dinge, mit denen der Mensch in solcher Gemeinschaft stehet, das er von ihnen durch Einwirkung derselben auf seine Sinnlichkeit, Vorstellungen zu bekommen fähig ist, sind zahllose Einrichtungen, welche offenbar ihren Grund in einem mit Schöpfungskraft begabten Willen haben. Man siehet in demselben zahllose Zwecke, welche alle so harmonisch zusammenstimmen, das es höchst wahrscheinlich ist, der Endzweck sey, Glückseligkeitsfähige Wesen zu schaffen, und ihnen ihre Glückseligkeit zuzusichern, so, das das nicht zu läugnende Uebel als nothwendige Bedingung der Glückseligkeit des Ganzen, und als das Mittel künftiger Glückseligkeit zu betrachten ist. Hieraus folget nun nothwendig: Es muß ein Gott als erster Grund, als Urgrund der Sinnenwelt seyn, der solche Eigenschaften hat, das er den Endzweck der Glückseligkeit für den besten aller Endzwecke halten muß, und ihn durch Schaffen, Regieren und Erhalten auf das vollkommenste erhalten kann; denn sonst wäre ja das ganze Weltall, diese ganze so reizende und prachtvolle Sinnenwelt, die in ihrer bewundernswürdigen Einrichtung und Anordnung so sichtbare Weisheit und die zu ihrer Gründung erforderliche Allmacht nicht denkbar, wenn es nicht eine Grundursache derselben, einen ersten Urheber gäbe, welcher alle diese erhabenen Eigenschaften besitzt.

Derfelbe Beweis von Kant dargeftellt.

Die gegenwärtige Welt, fchreibt *Kant*, eröffnet uns einen fo unermeflichen Schauplatz von Mannichfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diefe nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung deffelben verfolgen, daß felbft nach denen Kenntniffen, welche unfer Schwacher Verftand davon hat erwerben können, alle Sprache über fo viele und unabfehllich grofse Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen, ihre Kraft zu meffen, und felbft unfere Gedanken alle Begrenzung vermiſſen, fo, daß ſich unfer Urtheil vom Ganzen in ein Sprachloſes, aber deſto beredteres Erftaunen auflöſen muß. Allerwärts ſehen wir eine Kette von Wirkungen und Urfachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmäßigkeit im Entſtehen und Vergehen; und indem nichts von ſelbſt in den Zuſtand getreten iſt, darin es ſich befindet, ſo weiſet es immer weiter hin nach einem andern Dinge, als ſeiner Urfache, welche gerade eben dieſelbe weitere Nachfrage nothwendig macht, ſo, daß auf ſolche Weiſe das ganze All im Abgrunde des Nichts verſinken müßte, nähme man nicht Etwas an, das auſſerhalb dieſem unendlichen Zufälligen, von ſich ſelbſt urſprünglich und unabhängig beſtehend, daſſelbe hielte, und als die Urfache ſeines Urſprungs ihm zugleich ſeine Fortdauer ſicherte.

Würdigung des phyſiko-theologiſchen Beweiſes.

Dieſer Beweis iſt eigentlich der *Beweis für das Leben*, der populäre, und bewirkt durch ſeinen Eindruck, den er auf das Gefühl macht, die

unerschütterliche Ueberzeugung von Gott bey allen Menschen, die kein philoſophiſches Intereſſe, kein Intereſſe der Schule haben, und alſo auf den letzten Grund des Wiſſens und Glaubens nicht hinſehen; aber dem tiefern Denker thut er nicht genug; dieſer entdeckt folgende Mängel an demſelben:

- 1) Im Schluſſe liegt mehr, als in den Prämiſſen; denn man ſchließet aus der Ordnung in dieſer Welt, die unläugbar ſich ſchön und herrlich darſtellt, von der wir aber immer nur einen ſehr eingeſchränkten Begriff haben; auf das *höchſte Meiſterſtück*, und ſo lieget offenbar im Schluſſe mehr, als in den Prämiſſen.
- 2) Man denket ſich ein *Nothwendiges*; und dieſes als das *reelſte* Weſen; und doch liegt nicht das *Reelſte* in dem Begriffe des *Nothwendigen*.
- 3) Gehet der angeführte Beweis auf einen *Endzweck der Schöpfung*; aber wo iſt dieſer *Endzweck*? Iſt nicht immer *Eines* für das *Andere gut*, Eines *Mittel* zum Andern? Wo iſt das Ende dieſer Beziehung, der letzte Zielpunkt, alſo *Endzweck*? Kann ſelbſt der Menſch, als *Naturprodukt*, ungeachtet der vollkommenſten und ſchönſten Zweckmäßigkeit ſeines Körperbaues; ſagen; daß er der letzte Zweck; der Endzweck der Sinnenwelt ſey? Um ihn dazu zu erheben, müſſen wir in eine ganz andere Welt, in eine überſinnliche gehen; innerhalb der Grenzen der ganzen phyſiſchen Natur finden wir hingegen nichts, als bloſſe *Zwecke*, welche wieder Mittel zu andern Zwecken ſind, nirgends aber zu einem Endzwecke zuſammenfließen.
- 4) Wird in dem Beweiſe angenommen, daß *Glückſeligkeit* der Endzweck ſey; dem alle andern Zwecke als Mittel untergeordnet ſind.

welches noch nicht erwiesen ist; denn wo sind in der Natur die Einrichtungen, von welchen sich ohne alle Einschränkung behaupten ließe, daß sie bloß der Beglückelung wegen da wären? Sind sie nicht alle so beschaffen, daß sie zugleich auch *Mittel des Unglücks und Beförderung des Elendes* sind? Hat nicht jedes Gute auch sein Unangenehmes, jedes Unangenehme auch sein Gutes, jedes Ding, wie wir sagen, zwey Seiten, jedes Geschöpf seinen Feind, und ist nicht selbst der reichste Ueberfluß auch immer mit Mangel verbunden? „Es ist so weit gefehlt, sagt *Kant*, daß die Natur den Menschen zu ihrem besondern Lieblinge aufgenommen, und vor allen Thieren mit Wohlthaten begünstiget habe, daß sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von andern großen und kleinen Thieren u. s. w. eben so wenig verschont, wie jedes andere Thier, noch mehr aber, daß sie ihn von andern seiner Gattung verfolgen läßt, und er selbst, so viel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet, daß selbst bey der wohlthätigsten Natur außer uns der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseligkeit unserer Species gestellet wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist.“

Diese Bedenklichkeiten setzt die philosophierende Vernunft dem physiko-theologischen Beweise entgegen, nicht in der Absicht etwa, um ihn zu verdrängen, sondern nur um zu zeigen, daß er kein Beweis der Schule sey. Er ist *vernunftgemäß*, und verfehlet bey dem *Gefühlvollen* seines Zweckes nicht; nur befriedigt er nicht den *strengen Denker*, der nichts vorausgesetzt

wissen will, was noch einigem Zweifel unterliegt. Auch der *cosmologische Beweis ist vernunftgemäß*, und verdient Achtung; nur sind beyde nicht mathematische Demonstrationen, und müssen, wenn es auf strenge Ueberzeugung ankommt, dem *moralischen Beweise* weichen.

§. 156.

Das Vernunftgemäße des cosmologischen und physiko-theologischen Beweises.

Es ist wahr, beyde Beweise gründen sich auf *Voraussetzungen*; aber ist unsere Vernunft nicht durch ihre eigene Natur zu *solchen Voraussetzungen* gezwungen, welche eine *nothwendige Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirksamkeit sind*, und ohne welche sie ihren Glauben an Einheit, und an vollendete Begründung alles Möglichen und Wirklichen für unvernünftig halten, und verwerfen müßte? Kann sie etwas als *daseyend* erkennen, wenn sie es nicht für *möglich* halten kann, und kann sie etwas für *möglich* halten, ohne die Möglichkeit desselben aus der *Quelle aller Möglichkeit*, aus einem Wesen, welches alles Mögliche in sich befaßt, herzuleiten? Soll sie das Daseyn des *allervollkommensten* und *nothwendigen Wesens* nicht glauben, so kann sie auch keinen Glauben an einen zureichenden Grund der Möglichkeit haben, und muß ihre eigene Natur vernichten.

Was die Vernunftmässigkeit des *physiko-theologischen Beweises* insbesondere betrifft, so erhellet sie aus Folgendem: Betrachten wir die organischen Körper aufmerksam, denken wir über die Verhältnisse der unendlich mannichfaltigen Dinge auf Erden unter einander nach, erheben wir unsern Blick in den Sternenhimmel, auf die

Verbindung der Himmelskörper und auf ihren gemeinen Gang, so müssen wir das Urtheil fällen: „Alles in der Welt ist irgend wozu gut, nichts ist in ihr umsonst, alles ist im Ganzen zweckmässig.“ Nun ist aber diese Zweckmässigkeit schlechterdings unerkklärbar aus dem blinden Zufalle, nicht aus der Naturnothwendigkeit, nicht aus dem Leben der Materie, denn diese ist an sich todt; ja es ist unmöglich, die Zweckmässigkeit, die sich uns in der Betrachtung der Natur aufdringt, nur einigermaßen anders begreiflich zu machen, als dadurch, daß wir die Zwecke, die sowohl aus einzelnen Naturwesen, als aus der ganzen Welt hervorleuchten, und als Produkte einer verständigen Weltursache vorstellen, mithin die Gottheit denselben zum Grunde legen.

Es ist also höchst vernunftmässig, die Zwecke der Natur für *reelle* anzusehen, und aus ihnen auf eine *Weltursache* zu schließen, die da Macht hat über alle Naturdinge, und höchst verständig ist, um alle Theile zum Zwecke des Ganzen ordnen zu können — die mithin Gott ist. — *Kant* selbst urtheilt von dem *physiko-theologischen Beweise* also: „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. — Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Daseyn hat, und dadurch immer neue Kraft bekommt. — Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige, und unter ihren Händen immer wachsende, ob zwar nur empirische Beweisgründe, unablässig gehoben wird, kann durch keinen Zweifel subtiler abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick,

den sie auf die Wunder der Natur und die Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Grösse zu Grösse, bis zur allerhöchsten, vom Bedingten bis zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.

§. 157.

Wie kann und soll man dem Ungelehrten und dem Volke Gottes Daseyn beweisen?

Die Philosophie erhält erst dann ihren vollen Werth, wenn sie sich aus der Schule mitten unter die Menschen begiebt, ihrer Schulsprache unter ihnen vergißt, und dem gesunden Verstande verständlich und fasslich zu seyn sich bemühet. Wir haben es nicht immer mit Gelehrten zu thun; häufiger umgeben uns Ungelehrte, die Belehrung und Trost von uns fordern; und wie oft verbindet uns die Pflicht dazu, Belehrung und Trost zu ertheilen? Der Hausvater, der Volkslehrer, der Prediger sind unzähligemale in der Nothwendigkeit, ihren Angehörigen Lehrer zu seyn, und wie würden sie das seyn können, wenn sie nicht die Gabe befäßen, ihre Wissenschaft *populär* zu machen? — Das *Daseyn Gottes* ist für jeden Menschen ein Gegenstand von der grössten Wichtigkeit; der gemeine Mann soll davon eben so überzeugt seyn, als der Gelehrte, als der Philosoph, und doch ist die Methode des Philosophen nicht für den gemeinen Mann anwendbar; — er verstehet sie nicht. Man muß für diesen eine andere wählen, die seiner Art zu denken angemessen ist, und diese dürfte vielleicht die nachstehende seyn:

Man führe den Ungelehrten von der Wirkung zur Ursache, von der Folge zum Grunde, und von dem nächsten Grunde immer wieder

zum weiter entfernten Grunde hin. Hat man ihn auf dieser Reise durch alle Reiche der Natur, durch Erde und Himmel, gleichsam ermüdet; so wird ihm nichts so sehr, als ein letzter Ruheplatz willkommen seyn. Hat man ihm gezeigt, wie immer ein Wesen von dem andern, eine Begebenheit von der andern, ein Glied von dem andern abhängt, so wird ihm dieses Fortschreiten von Glied zu Gliede, so wird ihm jede neue, jede erweiterte Einsicht in den Zusammenhang der grossen Reiche zwar anfangs vergnügen; aber da er bey seinem allmählichen Fortschreiten innerhalb dieser Reiche nirgend einen letzten Grund, nirgend ein letztes Glied antrifft, zugleich eine gewisse Unruhe; ein Kleinmuth und Unwille befallen, sie nicht vollenden zu können. Hier ist es nun Zeit, ihm nicht nur zu zeigen, wie ein Glied immer das andere trägt, sondern — woran die ganze grosse Kette selbst hält. Man mache den Ungelehrten nun aufmerksam auf die Menge, Einrichtung und Ordnung dessen, was alltäglich sich auf der Erde und am Firmamente, im Gewächs- und Thierreiche, aufser ihm und an ihm selbst, vor seinen Augen zeigt, und geschieht; dann wird sich die Frage: „Woher alles dieß?“ ihm von selbst aufdringen, dann wird ihm die Antwort, die ihm einen höchst weisen, mächtigen und heiligen Urheber zeigt, die Antwort eines Freundes seyn, der ihn seinen und den allgemeinen Vater kennen lehrt. Ist man so weit gekommen, so greife man jetzt nach dem *moralischen Beweise*; jetzt erst wird er, verständlich vortragen, seine volle Wirkung thun, und den Mangel ersetzen, den die Beweise aus der Betrachtung der Welt und ihrer zweckmäßigen Einrichtung an sich haben. Ohne diese Beweise jedoch soll man bey dem Ungelehrten den *moralischen Beweis* nie brauchen, nie bey ihm allein stehen bleiben, und dieß aus einem doppelten Grunde:

- 1) Ist das Daseyn des Sittengesetzes, desjenigen Vernunftlichts, das uns das Gute von dem Bösen unterscheiden lehrt, obschon es durch Beyspiele und Darstellung desselben in sichtbaren Handlungen anschaulich gemacht werden kann, doch immer an sich etwas Ueber sinnliches, das lediglich der geistigen Vernunft angehört. Nun dringet aber eine Wahrheit, die sich, wie hier die Wahrheit von Gottes Daseyn, einzig an das Ueber sinnliche anschliesst, nie so ganz vollkommen, so lebhafte und dauerhaft, so falsch und für jeden erheischenden Fall so leicht erinnerlich in die Seele, als eine Wahrheit, die zugleich eine sinnliche Stütze hat. Wenn man sich also bey dem Ungelehrten des *Moralgrundes* bedienet hat, so lasse man ihn sogleich diesen Gott in seinen Werken, Geschöpfen, und in der ganzen Natur als den allgemeinen Schöpfer und Erhalter, als den allgemeinen Vater und Regenten sehen. Er soll den Gedanken: „Es ist ein Gott!“ mit dem Auf- und Niedergange der Sonne, mit der Luft, der Erde und dem Wasser, mit Mond und Sternen, mit jedem Thier und jeder Blume, jedem Regen und Sonnenschein, mit jeder Frucht am Baume und auf dem Felde, und überhaupt mit allen Begebenheiten in der Natur verbinden lernen. Auf diese Art wird der Eindruck diese wichtigen Gedanken um so lebhafter, die Erinnerung um so leichter, und überhaupt die Ueberzeugung von Gottes Daseyn um so fruchtbarer werden.
- 2) Der zweyte Grund, warum man dem moralischen Beweise bey Ungelehrten allemal die beyden andern beygefellen soll, ist das Bedürfnis des Menschen, welches ihn unwiderstehlich treibt, von Ursache zur Ur-

sache, und endlich, da in der ganzen Reihe der Natur kein ganz beruhigender letzter Grund zu finden ist, außer derselben zu einem unbedingten und genughuenden letzten Grunde aufzusteigen.

§. 158.

Was ist von dem Beweise aus einer angebohrnen Idee Gottes zu halten? — Nichtigkeit des Beweises *ex consensu gentium*.

Es hat Philosophen gegeben, die da behaupteten, wir müßten einen Gott annehmen, weil uns die Idee desselben angebohren wäre.

Zu geschweigen, dals angebohrne Ideen nicht vertheidigt werden können, dals uns bloß Fähigkeiten und Anlagen angebohren sind, so stehet dieser Behauptung, diesem seyn sollenden Beweise noch Folgendes entgegen:

Gäbe es eine angebohrne Notitz Gottes, im eigentlichen Verstande, so müßte es nicht nur kein Volk geben, das ohne Gottes Notitz wäre; sondern die Gottes-Notitz müßte auch unter allen Völkern dieselbe seyn. Aber dieß ist der Fall nicht; die *Grönländer* und *Abiponer* existirten lange, und kannten keinen Gott, weder einen wahren, noch einen oder mehrere falsche, und wie verschieden ist noch bey verschiedenen Völkern die Erkenntniß Gottes!

Diese Verschiedenheit aber, woher anders kann sie kommen, als von dem höhern oder geringern Grade von Kultur der Vernunft, bey welchem man sich seine Vorstellungen von Gott bildet?

Die Geschichte aller Völker lehrt wirklich, dals die Reinigung des Begriffs von Gott mit der Kultur der Vernunft immer gleichen Schritt unter

ihnen gehalten habe. Wollte man, da' dieses nicht geläugnet werden kann, sich damit helfen, dals man sagte, die Vorstellungsart Gottes beruhe zwar auf den verschiedenen Graden der Vernunftkultur, der Gedanke aber an ein *Göttliches überhaupt* sey dem Menschen angebohren; so giebt man sich selbst gefangen. Wenn die richtigere Vorstellung von Gott einen höheren Grad von Vernunftkultur erfordert, so erfordert auch der allerdunkelste Gedanke an ein *Göttliches überhaupt* wenigstens schon einen gewissen Grad von Kultur. Daher eben, weil dieser noch ganzen Völkern fehlet, unter solchen Völkern auch der Mangel an Notitz Gottes, der sonst völlig unerklärbar bliebe. — Und wenn es einmal eine angebohrne Gotteskunde gäbe, so müßte diese nicht nur überall *dieselbe*, sondern auch die *rechte* seyn; denn wäre eine angebohrne Gottes-Kenntniß *einmal möglich*, so müßte auch eine *angebohrne rechte möglich* seyn; diese aber empfiengen wir nicht, also auch keine angebohrne Gottes-Kenntniß überhaupt.

Alles, was sich hier mit Grunde sagen läßt, ist: dals uns eine Vernunftanlage angebohren sey, Gott zu erkennen, die sich mit der Kultur der Vernunft entwickelt.

Eben so wichtig war der Beweis, den man ehemals *ex consensu gentium* hergenommen hatte; denn es ist historisch gewiß, dals nicht alle Völker Gott erkannten, dals viele eine sehr mangelhafte, und oft absurde Kenntniß desselben haben. — Eben so wichtig ist der *historische* Beweis. —

§. 159.

Ansicht unserer Lehre von Gott.

Es giebt also einen Gott; es giebt ein unendliches, nothwendiges, allerrealstes Wesen, das alles erschaffen hat, alles erhält, und regiert. Wir wollen versuchen, was die Vernunft uns in

Ansehung dieses Wesens als Belehrung mitzutheilen im Stande ist, und betrachten daher Gott:

- a) als Gott an sich;
- b) als Schöpfer der Welt; und
- c) als Erhalter und Regierer der Welt.

A.

Gott an sich.

§. 160.

Gott ist die absolute, unumschränkte Freyheit in der Wirklichkeit.

Das will sagen: Gott ist der unbegrenzte, reelste Geist, die absolut reine Vernunft.

Beweis. Da die Vernunft des Menschen schlechterdings ein Wesen anerkennen muß, das alle möglichen Realitäten besitzt, mithin jede Negation ausschließt, so folgt, daß dieses Wesen ein unumschränktes, sich demnach absolut selbstbestimmendes, mithin rein vernünftiges Wesen, und folglich Geist seyn müsse, oder absolut reine Vernunft, d. i. ganz unumschränkte Freyheit in der Wirklichkeit. — Hieraus ergeben sich folgende Prädikate Gottes:

§. 161.

Gott ist die Heiligkeit in ihrer Wirklichkeit; d. i. absolute Legalität und Moralität, (Deus sanctus).

Heiligkeit ist guter Wille ohne Schranken, Gott ist unbeschränkt. Also ist Gott die Heiligkeit selbst.

§. 162.

Gott ist aus sich und durch sich, (Deus ens a se).

Gott ist absolute Freyheit; also ein Geist ohne Schranken, uneingeschränkt handelnder Geist, folglich absolut unabhängig im Handeln und Seyn; folglich den zureichenden Grund seines Handelns und Seyns in sich selbst enthaltend. Was den zureichenden Grund seines Handelns und Seyns in sich selbst hat, ist ein Wesen *aus sich, und durch sich*, ein ens a se. Also ist Gott ein solches Wesen; oder mit andern Worten: Gott ist ein absolut unabhängiges, also absolut nothwendiges Wesen, (ens absolute independens, ens absolute necessarium).

§. 163.

Gott ist ewig, (Deus aeternus).

Da Gott absolut frey ist, so ist er auch unabhängig, mithin über alle Zeit unendlich erhaben; also ohne Anfang und Ende, das ist: unendlich, (ens infinitum) *ewig*, (ens aeternum).

§. 164.

Gott ist allmächtig, (Deus ens omnipotens).

Gott ist absolute Freyheit und Unabhängigkeit; es läßt sich demnach kein Widerstand denken, der sich Gott entgegensetzen könnte; jeder Widerstand, jede Schranke, die gesammte Naturkraft ist bezwinglich, beschränkbar durch ihn, das heist, Gott ist *allmächtig*.

§. 165.

Gott ist die höchste Weisheit, (*Deus sapientissimus*).

Gott ist allmächtig, absolut freyer Geist, nichts beschränket ihn; also ist auch seine Vernunft absolut rein, sein Wille der beste; also ist er auch der weiseste.

§. 166.

Gott ist unveränderlich, (*Deus immutabilis*).

Da Gott die reine Vernunft selbst, folglich absolut freythätig, und der heiligste ist, so muß er immer derselbe bleiben, also *unveränderlich* seyn.

§. 167.

Gott ist allwissend, (*Deus omniscius*).

Gott ist die absolut freye, reinste Intelligenz in der Wirklichkeit, ein Geist ohne Schranken, also über alle Gränzen des Wissens unendlich erhaben, folglich *allwissend*; und durch Allwissenheit *allgegenwärtig*.

§. 168.

Wie ist das Daseyn Gottes gedenkbar?

„Der Begriff des Daseyns ist vielleicht auf einen überfinnlichen Gegenstand, wie Gott, gar nicht anwendbar; weil diese der Bedingungen, der Sinnlichkeit, nämlich der Bedingungen des *Raumes* und der *Zeit* nicht fähig ist, oder weil er nicht in *Zeit* und *Raum* erscheinen, und in beyden gedacht werden kann, wie es doch für unser Erkenntnißvermögen nothwendig zu seyn

scheint, wenn wir Etwas als wirklich daseyend denken sollen.“

Dieser Zweifel ist wichtig. Kann man ihn nicht heben, so ist der *moralische Beweis* nicht überzeugend, er täufchet. Ich denke mir zwar einen Gott, aber nicht als *daseyend wirklich*: Mein Gott scheint bloß ein Gedankending, ein Werk meiner Einbildung zu seyn; denn ich kann mir ihn nicht in *Zeit* und *Raum* denken; ich finde die Merkmale des Daseyns, nämlich *Zeit* und *Raum*, nicht an ihm.

Es ist richtig, die Bedingung des Raumes können wir uns nicht zum wirklichen Daseyn Gottes hinzudenken, weil der *Raum* bloß die Bedingung der äußern Sinnlichkeit ist, Gott aber nie ein Gegenstand derselben für uns seyn kann; denn er ist *Geist*, folglich ein körperloses, überfinnliches Wesen, kann also niemals im *Raume* gedacht werden.

Auch kann Gott nicht als *wirklich daseyend in der Zeit* gedacht werden, weil wir in diesem Falle in ihm ein Nacheinanderseyn, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, und also Veränderung müßten denken können. Dieses alles hat seine Richtigkeit; aber es giebt auch ein *zeitloses Daseyn*, und von diesem allein kann die Rede bey Gott seyn. Dafs ein *zeitloses Daseyn* gedacht werden könne, erhellet daraus, weil die *Zeit* keine Bedingung der Dinge selbst, sondern eine bloße uns anerschaffene Bedingung unserer Vorstellungen von ihnen ist, woraus folgt, dafs die Dinge an sich selbst von der *Zeit* unabhängig sind, daher wir uns solche denken können, ohne sie in einer *Zeit* denken zu müssen. Denken wir uns vollends ein ganz unsinnliches, ein ganz unanschaulbares Wesen, so können wir nicht anders, wir müssen von aller *Zeit* abstrahiren, so wie vom *Raume*, und uns ein Wesen, das *wirklich*, jedoch ohne *Raum* und *Zeit* wirklich ist, denken.

Es giebt nur Einen Gott. — Polytheismus und Manichäismus.

- 1) Die Einheit des Universums, die durchgängige Harmonie aller darin befindlichen Dinge, die durchgängige Beziehung eines Dinges auf das andere, und aller Dinge zu einem Endzwecke, kündigen die Einheit des Welturhebers an. Alles in der Welt, alle Wesen in derselben, stehen in dem genauesten Zusammenhange mit einander, und in der genauesten Beziehung auf einander; alles ist, nebst gewissen eigenthümlichen, auch gewissen allgemeinen Gesetzen unterworfen, und alles beziehet sich auf *Einen allgemeinen Endzweck*. Wer nun *Eines* eingerichtet hat, muß alles übrige eingerichtet haben, weil jedes zu jedem unmittelbar, oder mittelbar paßt, und auf Einheit hinausgeht. Es ist also nur *Ein* Urheber von allem, nur *Ein* Gott.
- 2) Existirten mehrere Götter, so wären sie entweder in allen ihren Eigenschaften, in ihrer Natur und Wesen einander vollkommen ähnlich und gleich, oder nicht. Wären sie in allem einander gleich, hätten sie einerley Wesen, so möchten sie alle zusammengekommen nur Einen Gott ausmachen; denn die Kräfte des Einen wären auch die Kräfte des Andern, die Handlungen des Einen auch die Handlungen des Andern. Sollte es also mehrere Götter geben, so müßten sie von einander verschieden seyn; allein worin können sich Wesen von einander unterscheiden, deren jedes das vollkommenste, allerrealste seyn muß, und bey denen weder *Raum* noch *Zeit* vorkommen? — — Es giebt also nur *Einen Gott*; der *Polytheismus*, Vielgötterey, ist *Unsinn*, so wie auch *Unsinn* die Lehre der

Manichäer war, die *einen guten und bösen Gott* annahmen, einen vom andern unabhängig seyn ließen; *Unsinn* war diese Lehre, sagen wir, weil ein böser Gott kein Gott ist, noch seyn kann; denn nur das *Realste* kann Gott genannt werden, und ein böses *Princip* kann doch wohl nicht ein *ens realissimum* seyn? Noch mehr! Ist der *böse Gott* unter dem *Guten*, so hört er auf eine *Grundursache* zu seyn, also auch die *Quelle des Bösen* hört er auf zu seyn; ist er seines Gleichen, so wären *beyde niemals*. Sind sie beyde enig, so billigt der gute Gott das Böse, und dann ist der böse Gott überflüssig. Streiten sie miteinander, so wird der Sieger allein Gott seyn, allein er war es nicht vor dem Siege, und ist es auch nicht nach dem Siege; denn Gott als absolut freyes Wesen hat nichts zu bekämpfen, und gesetzt ein Kampf fände Statt, so wäre der Besiegte niemals Gott. Die Mehrheit der Götter ist daher nichts, als *Widerspruch*, folglich *Unsinn*.

Die wichtigsten Einwürfe der Atheisten gegen das Daseyn Gottes, und Beantwortung derselben.

Jene, welche Gott läugnen, werden *Atheisten* genannt, und zwar *dogmatische*, wenn sie ihn geradezu läugnen, *sceptische*, wenn sie an Gottes Daseyn zweifeln. Die wichtigsten Einwürfe beyder Partheyen wollen wir hören, und auch widerlegen.

Der *Atheist* sagt:

- 1) *Gott ist überflüssig; denn der Mensch kann auch ohne einen Gott tugendhaft seyn, und bedarf desselben im Kampfe mit der Sinnlichkeit, und im Leiden gar nicht.*

Antwort. Je mehr der Mensch von der Nothwendigkeit überzeugt ist, Sittlichkeit sich überall zu seinem Zwecke, und das Vernunftgeboth zur Richtschnur und zur Triebfeder seines Willens zu machen, desto mehr wird und muß mit dem Glauben an seine Pflicht auch sein Glaube an Gott steigen und wachsen. Tugend ohne Gott ist eine sehr verdächtige Tugend, ist Blendwerk, eitler Stolz und Ruhmsucht. Warum soll ich gegen die Sinnlichkeit kämpfen, warum mir diesen oder jenen Genuss verlagern, wenn es keinen Richter über meine Handlungen giebt? Ich erlaube mir dann alles, wenn ich nur gewiss bin, daß meine strafbaren Handlungen nicht zu den Ohren der weltlichen Obrigkeit kommen. Gesichert vor Strafe hienieden, giebt es für mich keine Greuelthat, kein Verbrechen, kein Laster, und wenn ich dem Scheine nach Tugend übe, so thue ich es nur darum, weil es mir Vortheile bringt. Wo diese nicht sind, da ist mir auch das schwärzeste Verbrechen willkommen, wenn es nur Mittel zu meinem Zwecke ist, und ich solches ungestraft begehren kann. — So ist die Tugend des Atheisten bestellt, und es ist sichtbar, daß sie den Nahmen Tugend nicht verdiene.

2) *Wäre ein Gott wirklich, so müßte Etwas, das in der Welt wirklich angetroffen wird, nicht vorhanden seyn, und Etwas, das in der Welt nicht angetroffen wird, müßte nothwendig da seyn. In beyden Fällen schliesset man von der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit auf die Nichtwirklichkeit Gottes. Um Beyspiele von der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit gewisser Dinge anzuführen, von welchen auf das Nichtda-seyn Gottes geschlossen werden kann, braucht man nur auf die Unvollkom-*

menheit der ganzen Welt hinzusehen, besonders auf die in den freyen Wesen befindliche Fähigkeit zu sündigen, auf den fehlenden Plan in der Zusammenstimmung des Universi, auf den Mangel eines an sich guten Willens im Menschen. — Alle diese Mängel könnten nicht da seyn, wenn es einen Gott gäbe, nun sind sie aber da, also kann es keinen Gott geben. Alles müßte nothwendig vollkommen seyn, und das ist es doch nicht.

Antwort. Es nenne uns der Atheist die Vollkommenheit, welche irgend einem Geschöpfe, als einem Geschöpfe seiner Art, fehlet. Jedes Geschöpf hat und muß alle die Vollkommenheiten haben, welche die Natur des Geschöpfes fordert. Es darf nicht weniger und auch nicht mehr haben. Man denke sich zu den wirklichen Vollkommenheiten eines Geschöpfes nur noch eine, welche man will, hinzu, und das Geschöpf wird sogleich ein Geschöpf von anderer, von höherer Art werden. Oder ist vielleicht der Atheist so *allwissend*, weil er so genau wissen will, welche Vollkommenheit dem Geschöpfe hätte beygelegt werden können, so daß es doch zugleich auch eben das Geschöpf geblieben wäre? Ferner: In einer Welt, in welcher dem vernünftigen Wesen Freyheit gegeben werden mußte, um sich durch Tugend Glückseligkeit zu erwerben, konnte das moralische Böse nicht fehlen; denn wäre das, so könnte kein vernünftiges Wesen sittlichen Werth haben; dann wäre es ja wohl gut, aber es hätte keinen Antheil daran, daß es gut ist, denn es könnte ja nicht böse seyn. Was will der Atheist also aus dem Mangel eines an sich guten Willens im Menschen schliessen? Folget nicht vielmehr daraus, da der Wille des Menschen an sich nicht gut ist, so muß es

ein Wesen geben, daß ihm die Freyheit gab, diesen Willen gut zu machen? — Wenn der Atheist von einem Mangel des Plans in dem Zusammenhange der Welt spricht, so verräth er seine Unwissenheit offenbar; er bedenke, daß er nur bloß über Erscheinungen urtheilen könne, und nicht, wie die Welt an sich ist. Die Fehler und Mängel, die er wahrnimmt, sind daher auch nichts anders, als Erscheinungen negativer Art; er siehet nämlich das Planmäßige, die Ordnung nicht, die doch ein Anderer, der mehr und tiefer sieht, entdeckt.

3) *Gott ist nicht denkbar, also ist er nicht.*

Antwort. Gesezt, ein Gegenstand sey nicht nach den Bedingungen unserer Sinnlichkeit und nach den versinnlichten Begriffen des Verstandes denkbar, so kann er doch dessen ungeachtet *rein gedenkbar* seyn, und eine übersinnliche und unerkennbare Wirklichkeit haben. Der Atheist müßte also beweisen, daß der Begriff Gottes *rein ungedenkbar* sey, daß sich seine Merkmale innerlich widersprechen. Diefs kann er aber nicht; also beweiset auch sein Einwurf gegen das Daseyn Gottes nichts.

4) *Aber die Welt kann ja durch ein ohngefährtes Zusammenslossen ewiger Atomen entstanden seyn?*

Antwort. Diefs ist unmöglich; denn sind Atome ewig, so sind sie unendlich, sind keiner Veränderung fähig: mithin ist es unmöglich, daß durch ihre Zusammenslösung eine endliche Welt werden könnte, weil sich sonst das Unendliche verändert haben, und etwas Endliches geworden seyn müßte, welches nicht denkbar ist.

5) *Aber die Welt ist vielleicht von Ewigkeit da?*

Antwort. Auch dieses kann man nicht behaupten;

denn wäre die Welt ewig, folglich nothwendig da, so wäre es entweder die *Weltmaterie*, oder die Welt in ihrer ganzen *gegenwärtigen Gestalt mit allen Wesen, die sie enthält*. Nun aber ist weder das *Erstere*, noch das *Letztere* möglich. Also kann auch die Welt nicht von Ewigkeit da seyn. *Nicht das Erstere*; denn jeder Materie fehlen Realitäten, deren Mangel sie zum endlichen und zufälligen Wesen macht. Ferner: Keiner Materie kommt Selbstbewegung zu; jede Materie bleibt so lange in Ruhe, bis sie eine äußere Kraft in Bewegung setzt. Was hätte also die ewige Materie in Bewegung gesetzt, um sich zur Welt zu entwickeln? *Nicht das Letztere*, nämlich daß die Welt mit ihrer ganzen Einrichtung und allen den Wesen, die sie enthält, von Ewigkeit und nothwendig sey, weil in diesem Falle alle, sogar die denkenden Substanzen, aus der Weltmaterie, und zwar mittelst der Bewegung entstanden seyn müßten, was doch niemand im Ernste behaupten kann. Ueberdies wissen wir, daß alles, was in der Welt existirt, und woraus durch Verbindung das Ganze entstehet, endlich sey. Wie sollte also das Weltall, das doch weiter nichts, als der Inbegriff der einzelnen Weltwesen ist, ewig, folglich nothwendig und unendlich seyn können?

6) *Könnten nicht durch Mischung der Elemente Steine, Pflanzen, Thiere und Menschen entstehen, gleichwie jetzt aus leblosem Stoffe, nach vorhergegangener Fäulniß, durch bloße Wirksamkeit lebloser Kräfte, Insekten und Würmer entstehen?*

Antwort. Diejenigen, welche diesen Einwurf machen, vergessen, daß sie mit Annehmung ewiger Elemente doch immer etwas von der

Welt Verschiedenes als Grundursache derselben annehmen, und bedenken nicht, daß sie von der Wirksamkeit dieser Elemente keinen zureichenden Grund angeben können, somit also etwas behaupten, was sich nicht durch Gründe der Vernunft begreiflich machen läßt. *Zweytens* ist es ganz falsch, daß organische lebende Wesen durch Fäulniß hervorgebracht werden. Bey Gelegenheit einer Faulung sehen wir freylich solche Wesen zum Vorschein kommen, aber die *Naturgeschichte* belehret uns, daß in dem faulenden Stoffe ihre Keime enthalten sind, die organische Wesen hineingelegt haben, oder die durch andere Kräfte, z. B. durch die Luft, hingebracht worden sind, und daß alles, was Pflanze oder Thier ist, aus einen Saamen und durch Zeugung entstehe, die Fäulniß aber nur bisweilen und bey gewissen Geschöpfen zur Entwicklung des schon ohne sie vorhandenen Keimes beytrage. Gesezt aber auch, es hätten durch gewisse Mischung der Elemente Pflanzen, Thiere und Menschen entstehen können, warum entstehen sie denn jetzt nicht daraus? Haben denn jetzt diese Kräfte aufgehört? Ist das, so waren sie ja nicht ewig: oder hörten sie auf zu wirken? Auch dieß kann nicht seyn, wenn sie ewig, mithin nothwendig seyn sollen.

7) *Die Welt, oder die Natur selbst, ist Gott, außser ihr existirt kein anderes Wesen.*

Antwort. Ist die Welt Gott, so kann kein Wechsel, keine Veränderung in der Welt seyn; denn Gott muß schlechterdings unendlich, folglich auch unveränderlich seyn. Nun aber sehen wir ja augenscheinlich, daß alles in der Welt der Veränderung und Abwechslung unterworfen ist. — Weiter: Ist die Welt Gott, so sind alle Weltwesen Thei-

le der Gottheit, und so siehet dieser Gott mit sich selbst im Widerspruche. Was Sempromius will, will Cajus nicht; was Titius als wahr erkennet, das hält Androsus für falsch, oder zweifelt daran; dieser ist aufgeklärt, verständig, tugendhaft, jener unwissend, dumm und lasterhaft, und doch ist ein jeder ein Theil der Gottheit, wenn die ganze Welt Gott ist. — Noch mehr: Ist die Welt selbst Gott, so wüthet dieser vorgebliche Gott in seinem eigenen Eingeweide durch Gewitter, Erdbeben, Wasser und Feuer, Krieg und Pest, er richtet sich durch Ausschweifungen zu Grunde, zerstört sich durch Krankheiten, er sündiget, und machet sich der größten Schandthaten, der Verödung und Verwüstung schuldig. — In der That, ein armseliger, ein elender Gott! Die Welt, die Natur selbst kann also nicht Gott seyn, sondern es muß ein von ihr verschiedenes, und zwar verständiges Wesen seyn.

B.

Gott als Schöpfer der Welt.

§. 171.

Schöpfung der Welt.

Die Philosophen werfen die Fragen auf:

- 1) Hat Gott die Welt aus einer ewigen, und neben ihm selbstständigen Materie gebildet? Oder
- 2) Ist die Weltmaterie aus der Gottheit ausgeschlossen? Oder
- 3) Hat Gott die Welt aus Nichts hervorgebracht?

Die Vertheidiger der *ersten* Meinung sehen Gott bloß für einen *Baumeister* der Welt an.

Die Vertheidiger der zweyten betrachten Gott als eine *nothwendige Ursache der Welt*.

Die der *dritten* halten ihn für eine *freye Ursache*, für einen freyen Urheber und Schöpfer des Alls.

§. 172.

Widerlegung der Behauptung, Gott habe die Welt aus einer ewigen neben ihm selbstständigen Materie gebildet.

- 1) Wäre die Materie, aus welcher Gott die Welt gebildet haben soll, ewig und neben ihm selbstständig, so könnte man Gott keine absolute Freyheit zueignen; denn da wäre er ja in seinem Wirken abhängig von der Materie. Nun aber muß Gott ein absolut freyes Wesen seyn, er kann also von Nichts abhängen, folglich kann man keine ewige Materie annehmen, die er bloß zu einer Welt gebildet haben sollte.
- 2) Hätte Gott die Welt aus einer ewigen selbstständigen Materie bloß gebildet, so wäre entweder diese Materie vorher aus keinen verschiedenen Substanzen zusammengesetzt gewesen, und also *einerleyartig*, oder sie hätte verschiedene Substanzen in sich begriffen, und wäre also *verschiedenartig* gewesen. Nimmt man das *Erstere* an, so behauptet man eine Ungereimtheit; denn aus einer durchgehends gleichartigen Materie kann nichts Verschiedenes hervorgehen. Vertheidiget man das *Letztere*, so läßt man zu, daß es eine Welt vor derjenigen, die Gott gebauet, gegeben habe, und diese wäre dann eine ganz unabhängige Welt, welches abermals ungereimt ist.
- 3) Hat Gott die Welt aus einer ewigen form-

losen Materie erbauet, so ist diese Materie absolut nothwendig und unabhängig, und in diesem Falle hätte sie Gott nicht in gewisse Form bringen können; denn was absolut nothwendig ist, ist unveränderlich, und was unabhängig da ist, kann nicht abhängig werden, und doch wäre die nothwendige unabhängige Materie abhängig von Gott, als ihrem Baumeister, als ihrem Bildner.

- 4) Wäre die Materie von Ewigkeit da, so ist Gott überflüssig; denn kann die Materie ewig seyn, so kann es auch die Welt seyn, und dann haben wir die unsinnige Lehre, daß Materie, Welt und Gott *Eins* seyen. Es ist dies eine Art des *dogmatischen Atheismus*, den man *Pantheismus* nennet, oder auch das *Eleatische System*, in welchem in der Eleatischen Schule des *Xenophanes* gelehret ward, daß alles Eins wäre, oder daß nur eine Einzige Substanz existire, und weil zu den neuern Zeiten *Benedikt Spinoza* diese Lehre wieder aufgewärmt, so hat man sie den *Spinozism* genannt.
- 5) Ist die Weltmaterie ewig, so ist alles, was außer Gott existirt, modificirte Weltmaterie, also auch unser Ich, auch dieses hätte Gott aus der ewigen Materie bilden müssen, und das ist doch wohl ungereimt zu behaupten? Nimmt man hier die Ausflucht und sagt: die Seelen seyen aus Gott ausgeflossen, so sagt man damit nichts anders, als, Gott habe die Seelen aus Nichts erschaffen, und ist das, so ist es ja auch möglich, daß er die materielle, die Objektenwelt, aus Nichts erschaffen habe, und dann braucht man keine ewige Weltmaterie. Vertheidiget man das Daseyn der Seelen von Ewigkeit, so hat man eine unabhängige Geisterwelt, die Gott niemals mit der materiellen hätte verbinden können; lauter Widersprüche!

Falschheit der Meinung, die Weltmaterie sey aus Gott ausgelassen.

Gott ist ein Geist; also kann aus ihm keine Materie ausfließen. Der Ausdruck: aus Gott ausfließen, bedeutet im Grunde nichts anders, als: Gott ist der unmittelbare Urheber, Schöpfer des Existirenden. Es bleibt uns daher nichts anders übrig, als anzunehmen: *Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen.*

Gründe für die Schöpfung der Welt aus Nichts.

- 1) Wenn die Weltmaterie nicht ewig und selbstständig seyn, auch nicht als Anfluss der Gottheit angesehen werden kann, so folgt, Gott habe sie und also auch die Welt aus Nichts erschaffen.
- 2) Der Schöpfung aus Nichts bey Annahme eines ewigen, höchst verständigen und allmächtigen Wesens stehet nichts entgegen.
- 3) Die Schöpfung aus Nichts stimmt vollkommen mit den Eigenschaften Gottes überein, und stellet seine Allmacht im vollsten Glanze dar.
- 4) Nimmt man nicht an, Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen, so muß man zulassen, daß es zwey ewige unabhängige, nothwendige Wesen gebe. Nun ist aber jede Materie etwas Unvollkommenes, Etwas, was sich selbst zum Handeln nicht bestimmen kann, also etwas Bestimmbares, mithin Abhängiges. Man hat also zwey ewige Wesen, deren eines vollkommen im höchsten Grade, das andere aber unvollkommen ist, und das ist ein Absurdum.

Beantwortung einiger Einwürfe gegen die Schöpfung aus Nichts.

Gegen die Schöpfung aus Nichts wenden Einige ein:

- 1) *Es ist unbegreiflich, wie aus Nichts Etwas werden könne.*

Antwort. Diefs ist kein Einwurf; denn daraus, daß wir ein Faktum nicht begreifen, folgt nicht, daß es unmöglich sey. Wie es zugehe, daß Pflanzen und Thiere im Samen gebildet werden, begreifen wir nicht, und doch ist es gewiß, daß es geschieht. Wenn man diese Thatsache nicht in der Natur gegründet fände, so würde es uns eben so unbegreiflich dünken, als daß eine Materie oder Substanz, die noch gar nicht war, hervorgebracht worden. Wir Menschen haben kein anderes Vermögen, als Veränderungen in Dingen, die schon sind, zur Wirklichkeit zu bringen, indem wir sie durch unsere körperlichen Kräfte und Werkzeuge zusammenfügen oder trennen, und wir wissen auch das kaum, wie es zugeht; nämlich, wie wir unsere Gliedmaßen bewegen, wie die Bewegung von einer Materie in die andere übergeht. Auch können wir uns von manchen erstaunlichen Ueberbleibseln des Alterthums keinen Begriff machen, durch welche Kraft oder Kunst solche den Vorfahren auszuführen möglich gewesen sind. Sollten wir also wegen unseres Unvermögens, neue Dinge zu schaffen und deren Schöpfung zu begreifen, läugnen, daß eine Kraft sey, welche die Dinge, die gar nicht waren, hervorzubringen fähig gewesen? Welches Recht hätten wir dazu? Unser Geist hat wenigstens das Vermögen, Dinge, die noch nicht sind, als

möglich zu denken, und gleichsam dem Wesen nach in seinem Verstande zu schaffen; warum kann nicht auch eine Kraft da seyn, welche den Dingen, die möglich sind und gedacht werden, aufer sich auch die Wirklichkeit giebt?

2) *Aus Nichts wird Nichts. Sagt man also: die Welt sey aus Nichts erschaffen worden, so sagt man etwas Widersprechendes, mithin eine Unmöglichkeit.*

Antwort. Ja, wenn jemand behaupten wollte, Nichts wäre die Materie, woraus alles geschaffen worden, oder Nichts wäre die Ursache, welche alles geschaffen hätte, so würde er das Nichts zu Etwas machen, und einen Widerspruch begehen, so fern er nämlich glaubte, ein Nichts hätte die Materie, die ein Nichts war, erbauet; aber wer vor der Wirklichkeit der Dinge nichts Wirkliches setzt, und diesen Zustand des Nichtseyns als die Grenze und den Punkt denkt, von welchem die Wirklichkeit den Anfang genommen, der widerspricht sich nicht, seine Gedanken stimmen genau miteinander überein. Er denket sich nicht, das Nichts als ein Etwas, als eine *Materiam ex qua*, oder als eine *Causam efficientem*, sondern vielmehr im Gegentheil, wie es ist, als Nichts, als einen Mangel der Wirklichkeit, als einen *terminum a quo*, und dazu ist man eben so gut berechtigt, als wenn man sich vor einer Reihe Zahlen, und vor dem Eins, womit die Reihe anfängt, eine Ziffer oder Null denket.

3) *Wir haben keine Erfahrung eines Werdens aus Nichts.*

Antwort. Die haben wir freylich nicht; aber dieser Mangel berechtiget uns doch nicht, die Möglichkeit eines Werdens aus Nichts auf Seiten der Allmacht zu läugnen. Wenn

also ein Wesen existirt, das den Grund aller Wirklichkeit in sich hält, so kann durch dessen Verstand, Willen und Macht eben so gut Etwas wirklich werden, was vorhin nicht wirklich war, als ein Mensch, der vorhin keine Zahl gedacht hatte, bey Eins angefangen hat zu zählen. Es muß aber ein selbstständiges Wesen seyn, und dasselbe muß den Grund der Wirklichkeit alles Entstandenen ursprünglich in sich haben, demnach muß dieses Wesen auch ein Vermögen besitzen, die Welt, wo sie anders entstanden ist, zur Wirklichkeit zu bringen, da sie vorher nicht war. Es ist aber ganz klar, das die Welt entstanden ist, weil ihre Wirklichkeit in einer Reihe und Zahl von Begebenheiten bestehet, die nicht unendlich seyn kann, und mithin einen Anfang haben muß, und weil sie den Grund ihrer Wirklichkeit nicht in sich selbst enthält. Doch darüber noch etwas insbesondere.

§. 176.

Ist eine ewige abhängige Schöpfung denkbar oder nicht?

Viele vertheidigen den Satz: die Welt sey mit Gott von Ewigkeit da, jedoch von ihm abhängig, und bedienten sich des nachstehenden Beweises:

„Da Gott ewig ist, so muß es ihm auch möglich gewesen seyn, von Ewigkeit eine Welt zu schaffen, und er hat dazu das Vermögen und den Willen von Ewigkeit gehabt; denn in der Zeit kann er weder Vermögen noch Willen bekommen, weil er unveränderlich ist. Es ist also von Gott nicht zu gedenken, das er die Schöpfung in einer Zeit angefangen, und vorher nichts gethan habe.“

Der ganze Beweis ist betrügerisch, und läuft auf leere Töne hinaus. — Was heißt denn das: *von Ewigkeit schaffen*? Was denkt man sich dabey? Ist *schaffen* so viel, als zur Wirklichkeit bringen, was vorher nicht wirklich war, so hebet das die Ewigkeit des Geschaffenen auf, und setzet einen Anfang der Wirklichkeit desselben. Und was heißt das: *von Ewigkeit seyn*? Etwas ist ewig, worin keine Folge, kein Wechsel Statt findet, aber eine Zeit des Wirklichen, die sich von Ewigkeit angefangen, und wo Wechsel ist, widerspricht sich, hebet sich auf, kann nicht ewig seyn.

Wenn also auch gleich der ewige unwandelbare Gott ein ewiges Vermögen und einen ewigen Vorsatz hatte, eine Welt zu schaffen, so wird doch durch die Vollführung seines Willens die Ewigkeit und Unwandelbarkeit nicht auf das Geschöpf übertragen, er schafft doch allemal Dinge, die nicht ewig waren, und veränderlich sind. Die Zeit gehet mit der Schöpfung an, und bestehet in einer Folge von wirklichen Veränderungen endlicher Dinge. Vorher und außer diesen ist keine Zeit; und wenn man in Gottes Dauer vor der Schöpfung auch eine Folge von Jahren und Jahrhunderten annehmen wollte, so würde man auf solche Art niemals eine wahre Ewigkeit des selbstständigen Wesens gedenken. Man kann also nicht fragen: Was hat Gott vor der Schöpfung gethan? Warum ist die Welt nicht um Jahrtausende eher geschaffen worden? Die Fragen haben keinen Sinn; denn bey Gott ist keine Zeit. Das Daseyn oder die Ewigkeit Gottes müssen wir uns ja nicht als eine lange Dauer ausgedehnt, sondern vielmehr als alles auf einmal begreifend vorstellen, da an demselben nichts Veränderliches vorgehen kann. In Gott ist also kein *Vor* und *Nach*; alles ist ihm auf einmal gegenwärtig, und die Ausübung seiner Kraft ist nur *eine* Wirkung.

S. 177. Gott schuf die Welt aus freyem Willen.

- 1) Gott ist absolute Freyheit, also absolut unabhängig. Sein Wille dommach, der dem Ich und Nicht-Ich Realität und Daseyn gebeth, ist freyer Wille; Gott schuf demnach die Welt aus freyem Willen.
- 2) Hätte Gott die Welt nicht aus freyem Willen erschaffen, so hätte er sie aus innerer unbedingter Nothwendigkeit seiner Natur und seines Wesens erschaffen müssen, und wäre das, so würde die Welt mit Gottes Wesen eine unzertrennliche Verknüpfung haben, und, so zu reden, eine Person mit ihm ausmachen; so würde alles, was in der Welt ist und geschieht, in Gott selbst seyn und geschehen; mit einem Worte: Die Welt wäre sein Körper, und er die Seele der Welt. Das kann aber nicht seyn. Die Welt ist veränderlich, demnach würde auch Gott durch die Welt veränderlich werden, weil sie ein wesentlicher Theil von ihm wäre. Die Welt, und alles, was in ihr ist, hat Schranken, folglich würde auch Gottes Wesen sofern eingeschränkt und endlich seyn. Die Dauer der Welt bestehet in einer Zeit, und sie kann nicht von Ewigkeit da seyn, es würde also auch Gott der Zeit unterworfen, und in sofern nicht ewig seyn. Die Welt ist als materielle Natur körperlich; demnach würde sich auch Gott in diesem Körper bewußt seyn, d. i. sinnlich fühlen und vom Körper abhängen, folglich nicht das allervollkommenste Leben, und die allervollkommenste Glückseligkeit besitzen. Die Welt enthält lebendige Wesen, die wegen ihrer Schranken bloß einer sinnlichen Lust fähig sind, welche dazu noch durch Schmerz und Unlust gestört wird.

Diefemnach würde Gott, wenn er in den Lebendigen dieser Welt lebte, sich durch ihre Schöpfung unvollkommener und unglückseliger gemacht haben. Dieses alles widerspricht den göttlichen Eigenschaften, also widerspricht es auch seinem Wesen und seinen Eigenschaften, daß er die Welt aus innerer unbedingter Nothwendigkeit seiner eigenen Natur hervorgebracht hätte. Gott hat also auch die Welt *nicht um feinetwillen erschaffen*, welches noch insbesondere daraus erhellet, daß Gott nothwendig, die Welt aber zufällig ist, und man nicht behaupten kann, das Zufällige sey des Nothwendigen wegen da.

§. 178.

Einwurf, und Beantwortung desselben.

Wenn aber Gott, wendet man ein, das Vermögen und den Willen von Ewigkeit hatte, eine Welt zu schaffen, so konnte er auch nicht, sie nicht erschaffen wollen; er mußte sie also erschaffen, folglich schuf er sie nicht aus Freyheit.

Antwort. Eben das ist die vollkommenste Freyheit Gottes, daß kein Grund in ihm oder aufser ihm ihn abhalten konnte, das Vollkommenste zu wirken. Wenn wir in unseren Entschlüssen schwanken, und zuvor erwägen und wählen müssen, so rühret dieses bloß von unserer begränzten Einsicht her. Sähen wir das Beste mit einem Blick, so würden wir es auch nothwendig ohne Bedenken wählen, und gewiß desto vollkommeneres Wesen seyn. Indessen ist die Nothwendigkeit der Wirkung Gottes keineswegs eine absolute physische oder blinde Nothwendigkeit, sie ist moralisch.

§. 179.

Die Welt ist auch nicht um ihrer selbst, sondern um eines Andern willen hervorgebracht, und zwar der Lebendigen willen.

Da die Welt wirklich ist, so folgt, daß sie um eines Andern willen, und nicht um ihrer selbst willen hervorgebracht, und auf diese Weise bestimmt sey; denn sofern die Welt wirklich ist, so ist alles in ihr bestimmt, sie hat bestimmte Materie, Figur, Größe, Eintheilung, Zusammenfügung, Kraft und Regel der Veränderungen; und weil sie eine Verknüpfung hat, und alle Theile und Bestimmungen zusammengekommen eine Welt ausmachen; so muß auch *Eins* seyn, welches den Grund aller Bestimmungen in sich hält, oder worin alle Beschaffenheiten übereinstimmen. In so fern aber das Leblose keine innere Vollkommenheit zuläßt, so ist auch *das Eine*, womit alles in der leblosen Welt übereinstimmen kann, nicht in ihr selbst, sondern aufser ihr, in einem andern zu suchen. Wenn ein Ding von einem andern hervorgebracht ist, und doch dasjenige, wornach alles in ihm bestimmt worden, aufser ihm ist; so sagt man, daß es um eines Andern willen hervorgebracht sey. Es ist also offenbar, daß die leblose körperliche Welt nicht um ihrer selbst willen, sondern um eines Andern willen hervorgebracht seyn müsse. Wenn aber etwas aufser der leblosen Welt seyn muß, um deswillen sie hervorgebracht, und alles in ihr auf gewisse Weise bestimmt worden, so können wir dasselbe nirgends anders suchen, als im Reiche der Lebendigen; denn dem Leblosen ist ja nichts, als das Lebendige entgegenzusetzen. Diese sind es demnach, welche den Grund aller Bestimmungen oder Beschaffenheiten der Welt in sich halten müssen.

Warum ist aber die Welt der Lebendigen wegen hervorgebracht worden? Was für einen Endzweck hatte der Schöpfer dabey?

Auf diese Frage gaben uns die Philosophen verschiedene Antworten, die sich aber alle auf zwey zurückführen lassen, nämlich:

- a) Gott hat die Welt darum für die Lebendigen hervorgebracht, damit er bey diesen seine Ehre verherrliche, indem die Lebendigen seine durch die Schöpfung geoffenbarten Eigenschaften erkennen und nachahmen.
- b) Gott hat die Welt für die Lebendigen darum geschaffen, damit sie glücklich in derselben werden.

Beurtheilung dieser seyn sollenden Endzwecke der Schöpfung.

Die Behauptung, *Gott habe die Welt deswegen ins Daseyn versetzt, damit seine Ehre durch die Offenbarung seiner Eigenschaften bey den Lebendigen verherrlicht werde*, ist in gewisser Hinsicht ganz falsch; nämlich in dieser: *Wenn man bey Gott eine Neigung, gepriesen zu werden, sich denket*. Unter dieser Voraussetzung kann man, ohne des *Anthropomorphismus* (menschlicher Bestimmungen Uebertragung an Gott) sich schuldig zu machen, keineswegs behaupten, der Endzweck der Schöpfung sey die Ehre Gottes; denn

- 1) da würde Gott mehr um feinetwillen, d. i. wie ein Künstler, um sich zu zeigen, oder sein Bedürfnis zu befriedigen, als um der Lebendigen willen gehandelt haben.
- 2) Gott kann seine Ehre bey der Welt, bey

den Lebendigen nicht suchen; denn seine Vollkommenheit, Seligkeit, also Ehre, ist von der Welt und den Lebendigen unabhängig.

5) Hätte Gott die Welt darum zur Wirklichkeit gebracht, damit seine Ehre von Seiten der Geschöpfe verherrlicht werde; so hätte er ziemlich eigennützig, also nicht rein moralisch gehandelt, und das kann doch keine Vernunft von Gott behaupten.

4) Sollte sich Gott durch die Schöpfung haben verherrlichen wollen, so hätte er einen Endzweck beabsichtigt, der nicht bey allen Lebendigen erreicht werden kann; denn, die Thiere erkennen die göttlichen Eigenschaften gar nicht, und viele Menschen entweder gar nicht, oder äußerst unvollkommen; und kann wohl Gott einen Endzweck wollen, zu dessen Erreichung nicht alles zusammenstimmt? Die Verherrlichung der Ehre Gottes ist also nicht — in diesem Sinne — der Endzweck der Schöpfung — *Finis Creationis ultimus*, das *extremum*, wohl aber eine natürliche Folge der Schöpfung.

„*Aber das Wohlfeyn, die Glückseligkeit, lebendiger Wesen, ist es doch?*“

Auch nicht, antworten wir, auch nicht Glückseligkeit lebender Wesen ist der Endzweck der Schöpfung; denn

- 1) kann man nicht sagen, daß die Thiere, die kein verständiges Leben haben, mithin nicht Selbstzwecke, sondern nur Sache, bloß Mittel sind, zur Glückseligkeit geschaffen seyn; indem man nicht die bloßen Gefühle sinnlicher Lust, deren sie nur allein fähig sind, mit dem Namen *Glückseligkeit* belegen kann; denn diese ist ein Zustand durch Vernunft modificirter Triebe eines lebendigen Wesens, und die Thiere sind vernunftlos.
- 2) Man kann auch nicht sagen, Glückseligkeit

sey der Endzweck bey vernünftigen Wesen; denn wäre bey einem Wesen, das Vernunft und Willen hat, seine *Erhaltung*, sein *Wohlergehen*, mit einem Worte, seine *Glückseligkeit* der Endzweck, so müßte die Vernunft das sicherste Mittel zur Erreichung desselben seyn; nun aber ist die Vernunft gerade ein solches Mittel nicht; weit sicherer führet zur Erhaltung und Wohlergehen der *Instinkt*, indess die Vernunft nur bedingungsweise am Wohlergehen und an der Erhaltung arbeitet, und Güter erkennet, denen sie Wohlergehen und Erhaltung oft ganz aufopfert.

3) Endzweck heist derjenige Zweck, der keinem höhern untergeordnet ist. Diefs gilt nun von der Glückseligkeit nicht; sie ist der Vernunft subordinirt; denn sie ist nur unter der Bedingung möglich, daß die Vernunft meine Triebe regulirt.

Glückseligkeit ist wohl Zweck der Schöpfung, aber nicht Endzweck. Vernünftige Wesen müssen sich der *Glückseligkeit* würdig machen; in so fern ist sie ihr *Zweck*; sie machen sich aber derselben würdig durch *Sittlichkeit*; nämlich durch Uebereinstimmung des Willens mit dem höchsten Gute, und hierin bestehet der *Endzweck der Schöpfung*, wie wir jetzt insbesondere erweisen wollen.

§. 182.

Der Endzweck oder letzte Zweck der Welterschöpfung ist die Beförderung der *Sittlichkeit* der vernünftigen Wesen.

Weisheit *theoretisch* betrachtet, ist die Erkenntniß des höchsten Gutes, und *praktisch*, die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gute; d. h. der Wille muß die Richtung haben, daß er

nie auf was Anderes gehe, nie was Anderes zu seinem Gegenstande mache, als was absoluten, inneren Werth hat, was in genauester Uebereinstimmung mit dem Vernunftgebothe steht, was jedes Vernunftwesen ohne Ausnahme wollen oder nicht wollen könnte. Hieraus folget nun, daß man einer höchsten, selbstständigen Weisheit, wie Gott, nicht einen Zweck beylegen kann, der bloß auf *Gütigkeit* gegründet wäre, wie ein solcher die *Glückseligkeit* seyn würde; denn die Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als Wirkung der Gütigkeit Gottes, kann man nur unter der einschränkenden Bedingung, der Uebereinstimmung mit der *Heiligkeit* des göttlichen Willens, als dem höchsten ursprünglichen Gute, angemessen denken. *Glückseligkeit* der vernünftigen Wesen also ist *untergeordneter Zweck*, nämlich *untergeordnet* dem höhern, daß das vernünftige Wesen nach dem höchsten Gute streben; d. i. seinen Willen in Uebereinstimmung mit der Heiligkeit des göttlichen Willens setzen soll. Diesen göttlichen Willen kündigt uns die Vernunft durch das Gebothe an: „Handle so, daß die *Maxime* deines Handelns ein Gesetz in einem moralischen Reiche seyn könne.“ Ein solches Handeln nennet man *Sittlichkeit*, *Moralität*. Also ist die Beförderung der *Sittlichkeit* der vernünftigen Wesen der letzte Zweck der Schöpfung. Oder auch so: Man kann nicht sagen, der letzte Zweck Gottes in der Schöpfung sey die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen; denn *Weisheit*, im praktischen Verstande, heist die Fertigkeit, seinen Willen dem höchsten Gute anzumessen. Nun ist selbst bey einem eingeschränkt weisen Wesen, das dem praktischen Gesetze gemäß handeln will, die Erreichung der Glückseligkeit nur untergeordneter Zweck seiner Handlung, der höhere letzte Zweck muß *Sittlichkeit* seyn; folglich ist von dem *Allweisen*, dessen Wille heilig, und daher stets dem höchsten Gute

angemessen ist, gewiß nur Sittlichkeit der letzte Zweck seiner Handlung, der Schöpfung nämlich. — Dieser Satz, daß der letzte Zweck der Schöpfung die Beförderung der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen sey, läßt sich folgendermaßen ausdrücken: Der letzte Zweck der Schöpfung ist die *Ehre Gottes*; denn in der That kann uns nichts so sehr zur Achtung und Ehrfurcht gegen jenes unbegreifliche Wesen erheben, als der Gedanke: Dieses Wesen ist es, das durch seine weisen Einrichtungen es so veranstaltet hat, daß Glückseligkeit nur dem zu Theil wird, der seinen Willen zur höchsten *Moralität* emporschwingt. In diesem Verstande enthält offenbar der Satz, *Gott habe sich durch die Schöpfung verherrlicht*, nichts Anthropomorphistisches. Er hat seine *Ehre des Geschöpfs*, nicht um seiner selbst willen bekannt gemacht, dadurch, daß er höchste Moralität beabsichtigt, sie zum Endzwecke der Schöpfung gemacht, und alles so eingerichtet hat, daß nach dem Maße hienieden erworbener Sittlichkeit, deren gänzlich entblößt kein Vernunftwesen seyn kann, jenseits des Grabes Glückseligkeit ausge-theilt wird.

Hieraus erhellet demnach, daß wir Glückseligkeit auch als *Zweck*, aber nicht als *Endzweck* der Welterschöpfung, — denn hier wird sie nicht ganz erreicht, — sondern als einen dem höheren Zwecke — *Sittlichkeit* — *untergeordneten Zweck* betrachten, der nach vollendetem irdischen Leben erst realisirt wird. Denn was die Glückseligkeit auf dieser Welt, das Wohlergehen, anbelangt, so siehet es wirklich sehr mißlich um sie aus; sie ist ein Etwas, das nie in seiner Vollkommenheit erscheint, das keinen absoluten, sondern nur relativen Werth hat, das von Umständen abhängt; das auch oft dem Bösen und Lasterhaften zu Theil wird, den wirklich sitzlich guten Menschen nur zu oft sieht. Eine Betrachtung, die deutlich

zeigt, daß eine so geartete Glückseligkeit unmöglich der Endzweck der Schöpfung seyn könne.

§. 185.

Noch ein erklärender Beytrag zum Gesagten.

Die sinnliche Natur des Menschen will *Glückseligkeit*, die vernünftige *Sittlichkeit* oder Tugend. Man frage die Vernunft, was hier zu thun sey? Sie antwortet: „Strebe nach Glückseligkeit, ohne mich, die Vernunft, zu beleidigen. Ziehe mich immer eher zu Rathe, und habe ich dir die Braut zugeführt, dann freue dich derselben; nur das genieße, dessen Genuß ich vorher gebilliget habe, mit einem Worte: suche Glückseligkeit unter meiner Aufsicht.“ Was heißt das anders, als daß Glückseligkeit, als das *Gesetz der Sinnlichkeit*, der *Vernunft* subordinirt ist, und daß also Angemessenheit des Willens dem Vernunftgesetze, Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, *Sittlichkeit*, *Moralität*, der Endzweck der Schöpfung sey? — Die Forderung unserer *Sinnlichkeit* soll befriediget werden, wir sollen glücklich seyn; aber wir können glücklich nur dann seyn, wenn wir *sittlich gut* sind. Also gehet die *Sittlichkeit* über die *Glückseligkeit*, das *Vernunftgesetz* ist über das *Glückseligkeitsgesetz* erhaben. Sittlichkeit jedoch und Glückseligkeit halten hienieden nie gleichen Schritt, und dennoch müssen beyde Gesetze erfüllet werden; denn sie sind Gesetze von Gott unserer Menschennatur gegeben; es bleibt also nichts übrig, als daß jenseits des Grabes Glückseligkeit der Sittlichkeit im gehörigen Verhältnisse zu Theil werde. Der *Endzweck der Schöpfung* kann also kein anderer seyn, als Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, von welcher dann die Folge *Glückseligkeit* jenseits des Grabes ist. Man kann also immer sagen:

„Werde glücklich durch Vernunft oder Sittlichkeit, ohne damit zu behaupten, daß *Glückseligkeit der Endzweck* der Schöpfung ist.“ Sie ist eigentlich Folge der *Sittlichkeit*, der *Moralität*, ihr subordinirt, und kein subordinirter Zweck kann Endzweck heißen.

§. 184.

Einwürfe gegen unsere Behauptung, daß Glückseligkeit vernünftiger Wesen nicht der Endzweck der Schöpfung sey. — Beantwortung derselben.

Unserer Theorie vom Endzwecke der Schöpfung könnten vielleicht einige nicht unwichtige Einwürfe entgegen gestellt werden. Wir müssen sie hören, und zu heben suchen.

- 1) *In der Welt ist alles so eingerichtet, daß es zur Beförderung der Glückseligkeit vernünftiger Wesen als Mittel dient; es scheint also, die Glückseligkeit dieser Wesen der Endzweck der Schöpfung zu seyn.*

Antwort. Wir läugnen den Obersatz, und bewiesen kann er nie werden, also fällt auch die Folge hinweg. Die Erfahrung, auf welche man sich hier allein berufen muß, zeigt uns nur gar zu viele Dinge und Verknüpfungen derselben in der Welt, die augenscheinlich nicht zur Beförderung der Glückseligkeit vernünftiger Wesen als Mittel dienen, die vielmehr das Gegentheil herbeyziehen; z. B. verwüstende Naturveränderungen, blutige Kriege, böse, lasterhafte, ungerechte Menschen, lieblose, harte Menschen u. s. w.

- 2) *Aber es giebt doch so vieles, was unläugbar zur Glückseligkeit vernünftiger Wesen beyträgt.*

Antwort. Wenn man auch zuläßt, daß Dinge da sind, die als Mittel zur Beförderung der

Glückseligkeit vernünftiger Wesen dienen, so folget daraus doch noch nicht, daß Glückseligkeit dieser Geschöpfe der Endzweck der Schöpfung sey; denn selbst diese Dinge verhindern und vertilgen oft die Glückseligkeit, und es giebt auch andere Dinge noch, von denen man gar nicht sagen kann, daß sie zur Glückseligkeit abzielen; z. B. Pest, Hungersnoth, Kriege, Erdbeben, Ueberschwemmungen, Donnerwetter, Orkane, boshafte Menschen, reißende Thiere. Aus dieser Welt-einrichtung könnte man eben so gut beweisen, daß Unglückseligkeit der Endzweck der Schöpfung sey.

- 3) *Derjenige Zweck muß der letzte oder Endzweck der Schöpfung seyn, über welchem sich kein höherer mehr denken läßt; dem alle anderen Zwecke subordinirt sind. Nun ist Glückseligkeit vernünftiger Wesen ein solcher Zweck, also muß sie auch der Endzweck der Schöpfung seyn.*

Antwort. Wir lassen den Major zu, und läugnen den Minor; also fällt die Conclusion hinweg. Der Minor ist falsch; denn Glückseligkeit ist nur unter der Bedingung der Sittlichkeit, und erst nach dem Tode ganz erreichbar; also ein demselben subordinirter Zweck, mithin nicht Endzweck.

§. 185.

Folgen aus dem Vorhergehenden.

- I. Wenn *Sittlichkeit der Endzweck der Schöpfung* ist, so giebt es folgende ihm untergeordnete Zwecke in der Welt:

- a) Die Existenz freyer, beschränkter Wesen, daß sie die Objectenwelt als Mittel zu ihren moralischen Zwecken zur Sittlichwerdung gebrauchen.

β) Kampf mit der Sinnenwelt, um sie zu besiegen.

γ) Genuß der beseligendsten Folgen nach erfochtenem Siege, Glückseligkeit.

II. Die Welt, und alles, was darin ist, sind nur *Mittel* zu den moralischen Zwecken der vernünftigen Wesen.

III. Der *Mensch allein* ist nicht bloßes Mittel, er trägt den Zweck der Schöpfung in sich selbst, er ist *Selbstzweck* und *Endzweck* der Schöpfung seiner Welt.

§. 186.

Die möglich beste Welt.

Gott ist Schöpfer der Welt, und zwar Schöpfer der *möglich besten Welt*; das will sagen: Gott schuf unter allen möglichen Welten die vollkommenste.

1) Die vollkommenste Welt ist jene, die mit den moralischen Zwecken der Schöpfung auf das genaueste einstimmt. Nun stimmt aber gerade diese Welt mit den moralischen Zwecken der Schöpfung aufs genaueste überein; sie ist daher die vollkommenste, die möglich beste Welt. Die Welt stimmt mit den moralischen Zwecken der Schöpfung aufs genaueste überein, dies erhellet aus folgenden Sätzen:

a) Gott kenne als *absolute Intelligenz alle Mittel*, die zur Erreichung des Zweckes der Schöpfung die tauglichsten sind;

b) Gott will als *Heiligster* die tauglichsten Mittel zu diesem Zwecke;

c) Gott kann als *allmächtiges Wesen* die tauglichsten Mittel zu seinem Zwecke bestimmen; und

d) Gott bestimme oder wähle als *höchste moralische Weisheit* wirklich die taug-

lichsten Mittel zum Zwecke der Schöpfung.

Die Welt ist also die vollkommenste, die möglich beste Welt. — Oder

2) Nehmen wir an, daß das Wesen, welches die Welt hervorgebracht, das vollkommenste Wesen sey, so können wir nicht annehmen, daß diese Welt in Hinsicht auf die moralischen Zwecke in derselben noch besser und vollkommener seyn könnte; denn wäre das möglich, so wäre kein zureichender Grund denkbar, warum der Schöpfer, der das vollkommenste Wesen ist, und also nur das Beste wollen kann, nicht die mögliche bessere und respektive die beste gewählt hätte. Die bessere zu wählen, mußte ihm ja vermöge seiner Allwissenheit und Allmacht möglich gewesen seyn. Er hätte also diese bessere Welt nur nicht gewollt. Aber etwas Besseres wollen und es wirklich machen können, und solches dennoch nicht thun, sondern etwas Schlechteres wählen, dies widerspricht offenbar dem Begriff der höchsten Vollkommenheit. Gott als das vollkommenste Wesen hat also auch unter allen möglichen die beste, d. h. zu den Zwecken, welche er damit erreichen wollte, die angemessenste gewählt, und zum Daseyn gebracht. — Oder wie *Leibnitz* argumentirt:

3) Die höchste Weisheit hat nächst einer unendlichen Gütigkeit nichts anders, als das Beste wählen können; denn gleichwie ein kleineres Uebel etwas Gutes ist, so ist auch ein geringeres Gute was Böses, wenn es einem größeren Gute im Wege steht. Und es würde in den Thaten Gottes etwas zu tadeln seyn, wenn ein Mittel vorhanden wäre, es besser zu machen. Diese Welt hat also Gott unter allen möglichen als die beste wäh-

len müssen; d. h. als eine solche, die des Uebels am wenigsten enthält; denn eine Welt ohne alles Uebel ist unmöglich, weil jede Welt als ein erschaffenes Ding endlich seyn muß. — Oder wie *Wolf* schließt:

- 4) Wäre eine bessere Welt, als diese, möglich gewesen, so hätte es nicht geschehen können, daß ihr Gott eine unvollkommenere vorgezogen hätte. Denn wo man das Vollkommenere dem Unvollkommeneren vorzieht, geschieht es aus Unwissenheit, weil sonst kein zureichender Grund vorhanden wäre, warum es geschähe, wofern es mit Wissen geschehen sollte. Da nun Gott alle mögliche Welten erkennen muß, so kann er die schlechtere der besseren nicht vorziehen; er hat also die beste gewählt und erschaffen.

§. 187.

Einwürfe gegen die Behauptung, diese Welt sey die möglich beste, und Beantwortung derselben.

- 1) *Es war keine andere Welt möglich, als diese; man kann also von keiner besten Welt sprechen.*

Antwort. Wenn man von der Möglichkeit mehrerer Welten spricht, so versteht man darunter folgende zwey Fragen: a) Sind wohl andere Dinge noch möglich, als diejenigen, welche diese Welt ausmachen? und b) ist eine andere Ordnung und Verknüpfung unter den Dingen möglich? Gegen die Möglichkeit beyder Fälle läßt sich nichts mit Grunde einwenden; denn Gott, als einem allmächtigen Wesen, mußte es möglich gewesen seyn, ganz andere Dinge zum Daseyn zu bringen; denn er ist unbeschränkt und

eben so mußte es ihm möglich gewesen seyn, eine andere Verbindung unter den Dingen zu treffen; denn er hängt nicht von den Dingen ab, er ist absolut unabhängig, absolut frey. Behaupten, daß eine andere Welt als diese, nicht möglich sey, ist ein zu stolzer und übermüthiger Gedanke, als daß er von der bescheidenen Vernunft gebilliget werden könnte. Wir, die wir nur die Oberfläche dieser sichtbaren Welt kaum kennen, wie wollen wir behaupten, eine andere Welt sey unmöglich? Wie können wir uns erdreisten, zu sagen, daß für Gott, für den Unendlichen, Nothwendigen, Allmächtigen, absolut Freyen Etwas unmöglich sey? Und endlich: Es lassen sich ja andere Verknüpfungen, andere Verhältnisse ohne Widerspruch denken. Möglich sind also wohl noch andere Welten gewesen, aus denen Gott die beste gewählt hat.

- 2) *Hat Gott nothwendig die beste Welt wählen müssen, so kann man nicht sagen, daß er ein absolut freyes Wesen sey.*

Antwort. Die Freyheit Gottes ist nicht die Freyheit des Menschen, die durch das Nicht-Ich beschränkt ist; man kann also Gottes Freyheit nicht menschlich beurtheilen. Gott ist das freyeste, absolut freye Wesen, heist: er ist von keinem Wesen außer sich abhängig. Seine Selbstthätigkeit ist die reinste, realste. Sie wird also nicht eingeschränkt. Gott muß mithin das Beste wollen. Und hierinn besteht seine höchste Freyheit; weil nichts Unvollkommenes Einfluß auf seinen Willen hat.

- 3) *Aber was ist denn das für eine beste Welt, in der so viele, so gar viele Unvollkommenheiten, so viel Böses, so viele Uebel Statt finden? Da verlinken volkreiche Städte, und Tausende von Menschen werden unter ihrem*

Schutte begraben. Dort rafften ansteckende Seuchen Menschen und Thiere hinweg, und hier verbittern langsam schleichende Krankheiten die Tage der Lebenden. Unmündigen Kindern entreisset der Tod ihre Eltern und Ernährer. Waisen und Wittwen jammern im Elende. Der Blitz leget Palläste in Asche und tödtet. Wolkenbrüche und ausgetretene Flüsse verwüsten die fruchtbarsten Gegenden. Vulkane verheeren ganze Striche Landes, und fürchterlich heulen Orkane. Das Schwert des Kriegers rauchet vom Blute seiner Schlachtopfer, und auf den erstarrten Leichen schreiet der Würgengel einher. Die Tugend leidet, wird gestürzt, und auf ihren Ruinen brühtet sich das Laster. Kaum wird das Kind gebohren, so hat es schon mit physischen Uebeln zu kämpfen, und eine Kette von Leiden ist das Leben der Erwachsenen.

Antwort. Man lasse sich ja nicht von solchen Einwürfen blenden, die man allerdings rührend darstellen kann. Es sind hier Uebel zusammengehäuft, die so beyfammen keineswegs in der Natur erscheinen. Viele darunter sind bloß Uebel, die da sind, weil der Mensch seine Freyheit mißbraucht, an denen er selbst Schuld ist, die also auch auf seine Rechnung kommen, und mithin als zufällige Uebel betrachtet werden müssen. Die nothwendigen Uebel, ohne welche die endliche Welt nicht seyn kann, ereignen sich nicht so häufig und schrecklich, als man sie schildert. Die Weisheit des Schöpfers zerstreute sie, und wußte die Einrichtung dabey zu treffen, daß sie immer entweder Quelle oder Gelegenheitsursache von etwas Gutem werden. — So wie der angeführte Einwurf nichts als Uebel in der Welt aufstellet, so könnten wir ihm, wenn wir wollten, wieder nichts als

Gutes entgegensetzen. Im Einwurfe wird das Gute verschwiegen, und nur das Böse hervorgezogen. Kann man nicht auf dieselbe Art auch nur des Guten erwähnen, und das Böse mit Stillschweigen übergehen? So wenig hieraus folgen würde, daß nichts als Gutes in der Welt ist, so wenig folget aus dem obigen Einwurfe, daß es nichts als Uebles, wenigstens mehr Uebles als Gutes in der Welt giebt. Uebel sind allerdings in der Welt, aber es ist gewiß, daß die Summe des Guten bey weitem die Summe des Bösen überwiege, und nur darauf kommt es bey einer *besten endlichen Welt* an.

C.

Gott als Erhalter und Regierer der Welt.

§. 188.

Begriff der göttlichen Fürscheidung.

Die Erhaltung der physischen und moralischen, der Objekten- und Geisterwelt, und die Fürsorge für beyde Welten, nennen wir die *göttliche Fürscheidung* (providentia divina) d. i. Gott ist nicht bloß Schöpfer der Welt, sondern auch Erhalter und Regierer derselben.

§. 189.

Beweis, daß es eine göttliche Fürscheidung gebe.

- 1) Wenn die Welt nicht von sich selbst geworden, und ewig seyn kann, so muß sich nothwendig ein höheres unsichtbares Wesen um die Erhaltung und Regierung derselben inte-

reffiren. Dieses Wesen kann nun kein anderes seyn als Gott, als der Schöpfer der Welt; also giebt es eine göttliche Fürsorge. — Es muß sich ein höheres unsichtbares Wesen um die erschaffene Welt kümmern; weil man sonst zulassen müßte, daß alles in derselben durch einen bloßen Zufall, durch ein blindes Ohngefähr geschähe und fortdaure. Nun aber ist ein blindes Ohngefähr, Zufall, ein leerer Begriff. Es muß sich also für die Erhaltung und Regierung der Welt ein höheres unsichtbares Wesen verwenden. Dieses kann kein anderes Wesen seyn, als Gott, weil die Welt das Werk Gottes allein ist.

- 2) Bey allem Wechsel der Erscheinungen in der Objectenwelt besteht immer die alte Ordnung der Dinge, und die Gesetze der Natur sind unveränderlich dieselben. Die physischen Kräfte wirken immer auf dieselbe Weise. Jedes Wesen bleibt in seiner Art und Gattung dasselbe. Alles in der Natur stimmt zusammen zur Erhaltung des Ganzen, selbst die scheinbaren Zerstörungen sind nur Anstalten zu neuen Erzeugungen, mit einem Worte: die ganze Welt und die Verhältnisse der Objecte in ihr setzen ihr Seyn nach bestimmten Gesetzen immer fort; es muß also auch der Grund ihres Seyns überhaupt, und ihres Seyns nach Gesetzen und Zwecken fort dauern, — d. h. Gottes schöpferischer Wille, der allein das *Daseyn* zu gebiethen hat, und allein die gesammten Naturkräfte zu ihren Zwecken zu *lenken* und zu *leiten* weiß, wird immer fortgesetzt. — Gott also, der die Welt schuf, setzt ihre Schöpfung fort, d. i. er erhält sie, und leitet alles, was in ihr ist, zu seinem Zwecke, — Gott ist allmächtiger und weisester Regierer der *physischen* Welt, und auch der *moralischen*, als welcher die phy-

fische Welt untergeordnet ist, von welcher sie bestimmt wird, und eben so, wie jene in Gottes Willen und Macht ihren letzten Grund hat. Erhält und regiert also Gott die *Objectenwelt*, so erhält und regiert er auch die Vernunftwesen, oder moralische Welt, d. i. er leitet die Schicksale, in welche jedes Individuum sowohl als alle übrigen gerathen, zur Beförderung des moralischen Zwecks der Schöpfung, befördert das Gute nach seinen weisen Rathschlüssen, und setzet Sitlichkeit und Glückseligkeit in gleiches Verhältniß.

- 3) Die Welt hat den Grund ihrer Wirklichkeit nicht in sich selbst; sie ist das Werk Gottes. Ihre erste Wirklichkeit hieng demnach unmittelbar von Gottes wirklicher Macht ab. Sie ist von ihm geschaffen worden; dadurch aber, daß sie geschaffen ist, hat sie kein anderes Wesen bekommen. Es kann demnach die Welt den Grund ihrer Fortdauer nicht in sich selbst haben. Der zweyte, dritte, vierte Augenblick ihrer Wirklichkeit ist und bleibt eben sowohl als der erste außer ihrem Wesen in der Macht des allein selbstständigen Schöpfers gegründet, dessen fortdaurende Wirkung ihre fortdaurende abhängige Wirklichkeit unterhalten mußte. Wollte also Gott, daß eine Welt wirklich bleiben sollte, so war auch in diesem Willen der Voratz enthalten, daß Gott die Welt erhalten, und nach seinen Absichten regieren wollte.
- 4) Ohne Zweck ist in der Welt nichts; was da ist, hat seine Bestimmung, seine Absicht. Die Welt gleicht einem Schauplatze, wo tausend Millionen Kräfte beständig in Wirksamkeit sind. Eins bestimmt das andere, eins wird durch das andere eingeschränkt; alles, was zur Erhaltung des Ganzen und aller seiner unzähligen Theile geschehen muß,

geschichte, und alles geschieht zur rechten Zeit. Das große Gleichgewicht erhält sich beständig, Zerstörungen und Bildungen wechseln stets mit einander ab, Geschlechter folgen auf einander, die Natur ist unaufhörlich freygebig, und wird doch nie erschöpft; die scheinbarsten Disharmonien lösen sich in die wichtigsten Vortheile auf, und es soll bey allen dem keine Vorsehung geben?

§. 190.

Die Art und Weise, wie Gott die Welt erhält und regieret.

Wie Gott die Fortdauer der Dinge in der Welt bewerkstellige, und in die menschlichen Handlungen einfließe, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht bey allen Philosophen einerley ist. Man hat vorzüglich zwey Erklärungsarten hierüber.

- 1) Man sagt: Alles, was in der Welt geschehen ist, geschieht und geschehen wird, ist nur eine natürliche Entwicklung dessen, zu was Gott die Gründe, Gesetze und Anlagen gleich bey dem ursprünglichen Schöpfungsakte in die Welt gelegt hat. Gott hat der Welt Gesetze gegeben, die nun ohne seinen weitem Einfluss fortwirken, und hat die Ordnung einmal für allemal festgesetzt, nach der alles erfolgen soll.
- 2) Sagt ein anderer Theil: Bey Allem, was in der Welt geschehen ist, geschieht und geschehen wird, ist Gott beständig dazwischen wirkend, folglich die Regierung und Erhaltung der Welt eine fortwährende Anwendung und Wirkung der schöpferischen Kraft Gottes.

§. 191.

Unstatthaftigkeit der ersten Behauptung.

Wir können unmöglich der ersten Behauptung beytreten; denn

- 1) hebet sie alle Fürscheidung auf, indem sie Gott die Erhaltung und Regierung der Welt abspricht; Gott ist nur Schöpfer allein, und nichts weiter; er ist der Verfertiger eines Werkes, um das er sich nicht ferner kümmert, das er seinem Schicksale überläßt, und das ist im Grunde so viel, als keine Fürscheidung. Man denket sich: ein Werkmeister kann ja wohl eine Maschine machen, die hernach von sich selbst richtig nach seiner Absicht geht, ob er gleich weiter keine Hand daran setzet, und so wie derjenige für einen sehr unvollkommenen Künstler gehalten würde, der sein gemachtes Werk immerdar herumdrehen und fortstossen müßte, so meinen Manche, wäre man auch von der Vollkommenheit des göttlichen Werkes der Schöpfung dieses schuldig zu sagen, daß die Welt nun für sich bestehe, und ohne Gottes fortdaurenden Einfluss dennoch alle seine Absichten erfülle. Allein alles dieses ist hier am unrechten Orte angewandt. Der Mensch thuet gar nichts zum Bestehen einer Maschine; beydes, Materie und Kraft, ist schon vor seiner Kunst da; er entlehnet sie bloß aus der Natur, und trägt weiter nichts dazu bey, als daß er der Materie eine gewisse Figur, Eintheilung und Zusammenfügung giebt, damit die natürliche Kraft die verlangte Wirkung darin hervorbringen möge. Er macht es auch nicht, daß die Materie hernach bleibt, oder daß sie ihre innere Kraft und Festigkeit behält. Er kann also wohl davon gehen: das, was ohne sein Zuthun da gewesen ist,

kann auch ohne ihn bestehen. Aber daraus folgt nicht, daß es auch ohne ein höheres Wesen sey und bestehe, und keines Erhalters brauche. Der Gärtner pflanzt den Baum, säet den Saamen, und begießet ihn etwa: das ist alles, was er thut. Aber darf er sich und seiner Handlung das nachmalige Wachsen des Baumes und Saamens zuschreiben, da er doch nur Gelegenheit gegeben, daß die Natur so wirken kann?

2) Hat Gott gleich bey dem Schöpfungsakte die Gesetze, nach denen alles in der Welt erfolgen soll, in dieselbe gelegt, — wie er es denn auch wirklich gethan hat, — er kümmert sich aber um die Welt nicht weiter, wie diese erste Erklärungsart der Fürscheidung will; so ist ein unläugbarer Widerspruch zugegen. Gott hat der Welt Gesetze, Kräfte gegeben; sie sind also das Werk seines allmächtigen Willens, sie müssen also auch durch seinen Willen fortdauern, durch seinen Willen erhalten, und zwar in der einmal bestimmten Wirklichkeit, nach dem einmal bestimmten Zwecke hinwirkend erhalten werden; und da kann man doch wohl nicht sagen, Gott kümmere sich um die Welt nicht; er hält ja ihre Gesetze aufrecht, und also auch die Folgen davon, er regieret die Welt; nun wird aber dieses doch gelaugnet, also ist der Widerspruch in der angeführten Meinung offenbar.

3) Sagt man, Gott interessire sich nunmehr nicht um die Welt, so würdiget man ihn zu einem bloßen, unthätigen Zuschauer des Weltganzen herab, was sich doch nicht rechtfertigen läßt.

Dieser Gründe wegen verlassen wir das angeführte Philosophem, und erklären uns für das andere, das folgende einleuchtende Gründe für sich hat:

§. 192.

Gründe für die andere Behauptung, die Fürscheidung Gottes betreffend.

- 1) Unter Wesen von endlichen Kräften, unter Wesen ohne Vernunft und Freyheit, und unter Wesen, welche Vernunft und Freyheit besitzen, läßt sich ohne immerwährende Mitwirkung Gottes keine gleichförmige ununterbrochene Zusammenstimmung ihres Verhaltens zu einem Endzwecke denken; denn es sind heterogene Kräfte, die einer allmächtigen und allweisen Urkraft bedürfen, die sie in harmonische Wirklichkeit bringt und darin erhält.
- 2) Wirket Gott beständig in die Welt ein, wachet er über jeden einzelnen Vorfall, so ist er mitten unter uns; er ist unser Vater und Wohlthäter, und wir haben einen wichtigen Grund mehr, ihm Ehrfurcht und Liebe zu erweisen, einen Grund mehr, unser Vertrauen auf ihn zu setzen; wir finden dann Trost im Leiden, und sind um ein mächtiges Hilfsmittel zur Tugendübung reicher.

§. 193.

Vielleicht aber gehet die göttliche Fürscheidung nur auf das Ganze und Grobse, auf Geschlechter und Arten, und sorget nicht für jedes einzelne Geschöpf? Vielleicht giebt es nur eine allgemeine Fürscheidung?

Es giebt viele, welche diese Meinung vertheidigten und noch vertheidigen, viele, die nur eine allgemeine Fürscheidung zugestehen; allein sie sind im Irrthume.

- 1) Giebt es nicht eine besondere Fürscheidung,

d. h. kümmert sich nicht Gott um jegliches Individuum, so muß es ihm vielleicht zu mühsam seyn, auf jedes einzelne Geschöpf hinzusehen, oder, er hat von den einzelnen Geschöpfen keine Wissenschaft, oder die einzelnen Geschöpfe sind seiner unwürdig, oder er ist mit dem Ganzen zu sehr beschäftigt, als daß er ins Detail gehen könnte. Nichts von allem dem kann man behaupten; für Gott kann nichts zu mühsam, zu beschwerlich seyn; denn seine Kräfte sind unendlich, können nicht ermüden. Von jedem einzelnen Geschöpfe muß er Wissenschaft haben; denn er ist allwissend. — Kein Geschöpf ist seiner unwürdig; denn jedes ist sein Werk, sein realisirter Gedanke, sein realisirter Wille. Das Ganze kann ihn nie zu sehr beschäftigen; denn er ist Macht ohne Schranken. Gott sorget also für jedes Individuum. Es giebt demnach eine *besondere Fürscheidung*.

- 2) Das Uebel, welches von der Welt unzertrennlich ist, und hie und da Unordnungen anrichtet, nimmt dennoch nicht so überhand, daß die Ordnung nicht immer wieder hergestellt würde. Eine Thatfache, die eine Fürscheidung voraussetzt, die sowohl das Ganze als das Einzelne, das Große und Kleine vor Augen hat.
- 3) Der Mensch arbeitet an seinem Glücke, aber wenn er es sich allein schaffen sollte, wie übel würde er daran seyn! Wenn nicht seine Anschläge ihm oft so glücklich vereitelt würden, wenn nicht oft die Mittel, die die nöthigsten waren, an welche er aber nicht dachte, oder die nicht in seiner Gewalt standen, unvermuthet sich vor ihm fänden, wenn nicht so viele Gefahren, die dem menschlichen Leben drohen, die der Mensch zu wenig siehet, um durch Klugheit ihnen aus-

weichen zu können, ohne sein Zuthun von ihm abgewendet würden, wie schlecht würde der Mensch sein eigenes Glück befördern! Alles dieß kann man nicht läugnen, also auch nicht eine besondere Fürscheidung, die es sich vorbehalten hat, über die Schicksale des Menschen zu wachen.

- 4) Unwissend, oft wider seinen Willen, wirket der Mensch Gutes, bewirket die wichtigsten, heilsamsten Veränderungen. Dieses läßt sich ohne eine besondere Fürscheidung nicht erklären.
- 5) Für eine besondere Fürscheidung spricht auch noch der besondere Umstand, daß sehr oft durch einzelne Individuen die wichtigsten Veränderungen in der Welt hervorgebracht werden.

§. 194.

Warnung vor einem falschen Begriffe von der besondern Fürscheidung Gottes.

Wider die Gründe einer reinen Erkenntniß Gottes und moralische Freyheit der Vernunftwesen wäre es, wenn wir uns einbilden wollten, daß Gott bey der besondern Fürscheidung auf das Individuum anders als in Beziehung auf die größte Vollkommenheit des Ganzen Bedacht nehme, oder daß er mit zweckloser Uebergangung der natürlichen Mittelursachen und wider die zur Gründung und Erhaltung des Ganzen bestimmten Gesetze unmittelbar wirke. So was von Gott verlangen, heißt ihn versuchen. Wir können nur so viel mit Bestand der Vernunft sagen, daß Gott durch seine besondere Fürscheidung die Gesetze der Körperwelt zum Besten der Geisterwelt nach den Erfordernissen, die er bey jedem Wesen vorausgesehen hat, und immer sieht, nach der dabey bedachten Vollkommenheit des Ganzen anordne und bestimme.

Beantwortung der Einwürfe gegen die Lehre von der besondern Fürsorgung Gottes.

Es mangelt nicht an Einwürfen, die man gegen die vorgetragene Theorie von der besondern Fürsorgung Gottes in der Republick der Philosophen zu machen pflegt. Man wendet ein:

- 1) *Es ist für Gott niedrig und unanständig, sich um jedes einzelne Geschöpf zu bekümmern, auf die Veränderungen jeder Ameise, jedes Wurmes, jeder Mücke, jedes Mooses, und jedes Thautropfen zu merken.*

Antwort. Ware das, so müßte es auch für Gott unanständig gewesen seyn, die Ameise, den Wurm, die Mücke, das Moos und den Thau zu erschaffen; nun das war es nicht, also kann es auch nicht niedrig und unanständig für Gott seyn, auf alle diese Dinge zu merken, für sie Sorge zu tragen, und zum großen Schöpfungs Zwecke hinzuleiten. Ueberdies trägt jedes Erschaffene das Seinige zum Plane der Welt bey; es ist demnach auch jedes Erschaffene in Ansehung des Ganzen ein nothwendiger Theil desselben, und hat also seinen Werth.

- 2) *Wozu sind jene weisen Gesetze da, nach welchen die Dinge in der Welt wirken, wenn Gott in Hinsicht auf jedes Einzelne bey dem Werden eines jeden Menschen und seinen Schicksalen noch immer mit interessirt, noch immer geschäftig seyn soll?*

Antwort. Weil Gott die Welt nach allgemeinen und unveränderlichen Gesetzen regieret, deswegen können die einzelnen Geschöpfe von seiner Fürsorgung nicht ausgeschlossen werden; denn auch nach der allgemeinen

Anordnung und Einrichtung der Welt hat Gott, der Allwissende und Allgegenwärtige, die Geschöpfe aus seinem Verstande und seiner Allgegenwart nicht entfernen können. Jedes Individuum stehet also vor ihm, ist sein, und in so fern Gott als das vollkommenste Wesen gar nicht unthätig seyn kann, so ist der Gedanke, daß sich die Fürsorgung Gottes auf jedes einzelne Wesen erstreckt, nicht nur höchst vernünftig, sondern hat auch Realität zum Grunde.

- 3) *Die Schicksale der Menschen in Vergleichung mit dem sittlichen Werth des Menschen streiten mit der göttlichen Fürsorgung sehr oft. Der Bösewicht ist glücklich, der Gute und Redliche leidet. Der Fromme hebet seine Hände zu Gott empor und bleibt dennoch hilflos, dagegen es den Lasterhaften an zeitlichen Gütern nicht mangelt u. s. w. Wo bleibt da noch der Gedanke von göttlicher Fürsorgung in Hinsicht auf jedes Individuum?*

Antwort. Diefs alles beweiset nur so viel, daß Gott seine Fürsorgung nicht immer zeigt, wie wir es wünschen, erwarten oder glauben, daß er sie zeigen sollte.

- 4) *Aber sollte denn Gott auf Kleinigkeiten sehen können?*

Antwort. Diefs ist die Sprache der Unwissenheit und der Blindheit. Was ist klein in der Welt, wo jede Milbe und jeder Kiesel mit dem ganzen Systeme unserer Erde zusammenhängt? Auf einem Klumpen Pferdekoth ziehet die sparfame, reiche und weise Natur Thierpflanzen auf, die in der Reihe der Wesen, in der langen Kette der Schöpfung, ein wichtiges Glied sind. Die Blattlaus ist ein sehr kleines Geschöpf, aber sie verwüstet die größten Bäume. Von der Krebsart, die in Norwegen *Aut* heist, zieht man in einem

Eimer wohl eine Million aus dem Meere, aber diese kleinen Geschöpfe ernähren die *Häringe*, und von den Häringen leben viele Tausend Menschen. Die *Milchgefäße* in unserm Körper sind eine große Kleinigkeit, aber wenn sie verstopft werden, was ist unser Leben noch? Ein schwacher Zwirn, der alle Augenblicke zerreißen kann. Die Gefäße *unfers Hirns* sind klein, aber wir sterben, wenn sie reißen. Ein *Feuerfunken* ist klein, aber welche Verwüstung richtet er an, wenn er in einen Pulverthurm fällt? Von der Milchstrasse am Himmel herab, bis zu den Mücken, die um einen Teich schwärmen, ist in unserer Welt nichts klein, nichts geringfügig. Für die Gottheit ist nichts gering, nichts verächtlich.

§. 196.

Der Mensch ist insbesondere ein Gegenstand der göttlichen Fürsorge.

Wenn es wahr ist, daß wir ausnehmende Vorzüge in unserm Wesen, in unseren Kräften haben, wenn es wahr ist, daß Sittlichkeit unsere Bestimmung, der Endzweck der Schöpfung ist, wenn es endlich wahr ist, daß wir es hier allein sind, die die Fähigkeit haben, den Schöpfer zu erkennen, und also mit ihm in Gemeinschaft und Verbindung zu treten, — wie denn dies alles nicht geläugnet werden kann, — so muß Gottes Fürsorge in Hinsicht auf uns, als die Meisterstücke der Schöpfung dieser Welt, ganz ausnehmend seyn, und ein jeder einzelne Mensch kann und muß sich diese besondere Fürsorge Gottes zu seiner Beruhigung zueignen, muß auf selbe (wie §. 194. erklärt wurde) vertrauen.

§. 197.

Aber die Uebel in der Welt, wie lassen sich diese mit der Fürsorge, mit der göttlichen Weltregierung vereinbaren?

Wir unterscheiden *dreyerley Uebel* in der Welt;

- a) *metaphysische*,
- b) *physische* und
- c) *moralische*.

Die *metaphysischen Uebel* sind die Einschränkungen der außer dem Ich existirenden Dinge, d. i. die Objektenwelt ist unvollkommener, als sie seyn würde, wenn sie nicht beschränkt wäre. — Diese Uebel können nicht aufgehoben werden, sie sind nothwendig, so lange die Welt Welt ist und seyn wird; denn die Welt ist abhängig, folglich nothwendig beschränkt durch diese Abhängigkeit. Eine unbeschränkte, folglich von metaphysischen Uebeln befreyte Welt wäre eine unendliche Welt; eine unendliche Welt kann man sich aber ohne Widerspruch nicht denken; also auch nicht die Dinge, welche sie ausmachen, ohne Beschränkung, mithin nicht ohne metaphysisches Uebel. Diese Uebel können demnach Gott nicht zugerechnet werden.

Die *physischen oder sinnlichen Uebel* bestehen in allem dem, was unangenehme Empfindungen erregt, und dem Triebe unserer Selbsterhaltung entgegen ist. Dergleichen Uebel sind Krankheit, Tod und alles, was unser Wohlbefinden zu stören und zu zerrütten vermag.

In so fern unangenehme Empfindungen Folgen der Beschränktheit oder Endlichkeit der Dinge, die auf uns einfließen, sind, in so fern sind sie auch nothwendig, und können keineswegs auf die Rechnung Gottes gesetzt werden;

in so fern wir uns aber physischen Schmerz durch Mißbrauch unserer Freyheit bereiten, sind sie zufällig und unser Werk.

Die *moralischen Uebel* sind Abweichungen und ihre Folgen von dem Moral- Vernunft- oder Sittengesetze, die Niederlagen unserer moralischen Freyheit im Kampfe mit der Sinnenwelt, die Hintanzetzung der Vernunftzwecke und Hingabe an die Sinnlichkeit, z. B. Verbrechen, Laster; sie kommen auf unsere Rechnung.

Hieraus ist schon abzusehen, wie es Uebel in der Welt geben könne, ohne dabey die göttliche Weltregierung und Fürsührung zu beschuldigen. Noch mehr aber wird dieses aus Folgendem erhellen:

Alle diese Uebel leitet der weiseste, heiligste und allmächtige Weltregent zu moralischen Zwecken, und macht sie auf diese Art nur zu *relativem Uebel*, d. i. sie werden nur in gewisser Beziehung Uebel, indessen sie in andern Beziehungen als Mittel dienen, die Vollkommenheit des Ganzen zu befördern, und etwas Gutes irgendwo damit zu erreichen. Dieses ist der Weisheit und Güte Gottes so gemäß, stimmt mit den Eigenschaften eines höchst vollkommenen Wesens so sehr überein, daß wir vollkommen der Erfahrung trauen können, die uns durch Thatfachen diese tröstende Lehre ertheilt. So verwüsten Kriege ganze Länder, und begraben Tausende der Lebenden, entreißen den Eltern hoffnungsvolle Söhne, berauben Gattinnen ihrer Männer und Ernährer, vermehren die Anzahl der Waisen und Wittwen; aber sie machen uns zugleich mit den Sitten und Künsten anderer Nationen bekannt, bringen verborgene und todtliegende Geldsummen in Umlauf, verscheuchen Trägheit und Indolenz unter den Menschen, wecken oft die schöne Tugend der Menschenliebe aus ihrem Schlummer, geben Gelegenheit zu großen edlen Thaten und

erhabenen Gesinnungen, machen uns geschmeidig, genügsam und rütteln die Industrie aus dem Schlafe; veranlassen neue nützliche Erfindungen und Entdeckungen, Verbesserungen des Alten, und werden oft mächtige Triebfedern, durch deren Wirksamkeit Staaten und einzelne Glieder derselben eine neue vortheilhaftere Gestalt annehmen, ein neues thätigeres Leben beginnen. *Krankheiten*, welche ganze Gegenden hefallen und entvölkern, sind allerdings Uebel in Bezug auf diejenigen, welche darunter leiden; aber sie sind von der andern Seite wieder ein Gutes, das sich nicht verkennen läßt. Sie geben Gelegenheit zu Beobachtungen und Versuchen, die für die übrige Menschheit in der Folge von dem größten Nutzen sind. Sie machen den Geist der Regierung rege, und auf Dinge aufmerksam, auf welche man außerdem vielleicht nur spät oder auch gar nicht verfallen seyn würde. Die Erfahrung lehrt, daß wir Epidemien die vortrefflichsten Gesundheitsanstalten zu verdanken haben. Krankheiten ziehen oft den Menschen in sich selbst zurück, retten ihn oft vom moralischen Verderben, erinnern an Wahrheiten, die man in gesunden Tagen so gar leicht vergißt, führen oft den Irrenden in die Arme der Tugend zurück. *Mißwachs, Theurung im Lande, böse Zeiten*, wie man sagt, sind Mittel, deren sich die weise Fürsührung, die Vaterhand des Schöpfers bedient, die Fahrlässigkeit, den Leichtsin, die Sorglosigkeit, die Irreligiosität, die Ueppigkeit unter den Menschen, einzudämmen, und sie in die Schranken der Moralität, des Fleißes und der Betriebsamkeit zurück zu leiten. — *Verräther, Betrüger, falsche Freunde*, sind unstreitig Uebel, mit denen die Menschen zu kämpfen haben; aber sie sind auch zugleich sehr ausgiebige Mittel, die uns Vorsicht, Behutsamkeit, Beherrschung seiner selbst, Ansiehlhaltung, Vervollkommnung unseres Cha-

rakters, und andere Tugenden herbey führen, wenigstens zu Erlangung derselben den Weg bezeichnen. — Der *Blitz* zündet unsere Wohnungen an, und verwandelt sie in Asche, beraubt uns der Früchte des Fleißes von mehreren Jahren in wenigen Minuten; aber sind die Gewitter nicht zugleich auch Herolde des Allmächtigen? Erheben sie nicht die Seele des Menschen, und erwecken sie nicht erhabene Gesinnungen beym Denken? — Remmern sie uns nicht an den, der Welten seyn hiefs und Welten vertilgen kann? Haben uns die Gewitter nicht mit vielen Naturkräften bekannt gemacht, von denen die Menschheit nun Nutzen zieht? Der rollende *Donner*, der zündende und tödtende *Strahl*, das verheerende *Erdbeben*, die wüthenden *Orkane*, die zerstörenden *Wasserströme*, welche Naturkenntnisse brachten sie uns nicht bey? Und so könnte ich alle Uebel, welche einzelne Menschen drücken, selbst diejenigen nicht ausgenommen, die wir uns selbst zuziehen, von einer Seite darstellen, wo sie theils als etwas wirklich Gutes, theils als Gelegenheitsursache eines Guten erscheinen. Und so mußte es auch unter der Regierung eines höchst vollkommenen Wesens kommen, so offenbaret sich uns Gott als die größte Weisheit und als ein liebevoller Vater, der nichts absolut Uebles über seine Geschöpfe verhängt, der sie durch relative Uebel zur Besserung und Vervollkommnung, zur Moralität und Heiligkeit führt. — Da der menschliche Verstand nie das Ganze der Weltregierung einseheth, mit allem Scharfblicke doch nie die Kette von Ursachen und Folgen überschauen kann, so werden wir freylich oft auf Ereignisse und Vorfälle stossen, die wir uns mit der Weltregierung Gottes nicht im Einklange vorstellen können; aber daran ist nur unsere Endlichkeit Schuld; Harmonie ist da, Harmonie in der physischen und moralischen Welt, welcher die erstere untergeordnet ist.

Sollten daher *Wunder* und *Zeichen* nöthig seyn, um das menschliche Geschlecht vom moralischen Verderben zu erretten, oder dasselbe herauszuziehen, um ihm zur Erreichung der moralischen Zwecke zu verhelfen, so werden auch *Wunder* und *Zeichen* durch göttliche Kraft erfolgen.

§. 198.

Was ist ein Wunder? Möglichkeit der Wunder.

Dasjenige, was sich in der Natur ereignet, erfolgt aus den Kräften der Natur, oder nicht. Ist das *Erstere*, so ist es eine *natürliche Begebenheit*, ist aber das *Letztere*, so ist es eine *übernatürliche Ereigniß*, ein *Wunder* (miraculum) d. i. eine Erscheinung, die in den Naturkräften schlechterdings keinen Grund, sondern ihre Abkunft unmittelbar von dem Urheber der Natur, von Gott hat. — Sind nun solche Erscheinungen möglich? — Allerdings! Unsere Gründe sind:

- 1) Wunder sind Begebenheiten, die nicht in den Kräften der Natur gegründet sind. Wenn sie also erfolgen, so müssen sie ihren Grund in übernatürlichen Kräften haben. Uebernatürliche Kräfte sind die Kräfte des Schöpfers der Natur; also wenn Wunder erfolgen, müssen sie in der Natur des Schöpfers gegründet seyn. Dieses aber ist möglich, weil es der Allmacht möglich seyn muß, Wirkungen hervorzubringen, die ihren Grund in der Natur nicht haben. Also sind Wunder möglich. — Dafs es der Allmacht möglich seyn müsse, Wirkungen hervorzubringen, die ihren Grund in der Natur nicht haben, erhellet daraus, weil Gott an die Natur nicht gebunden ist, weil die Natur sein Werk ist, und er also über die Gesetze erhaben seyn muß, die er derselben gegeben.

- 2) Gibt es einen Gott, so ist er die erste Ursache aller natürlichen Dinge. Ist er das, so hat er die Gesetze der Natur gesetzt. Hat er die Gesetze der Natur gesetzt, so kann er solche auch suspendiren, wenn es seine Weisheit nothwendig findet. Kann er die Gesetze der Natur suspendiren, so kann man auch nicht läugnen, das er Wunder wirken könne; denn jedes Wunder ist eine Suspension der Naturgesetze.
- 3) Es sind Wirkungen denkbar, zu deren Hervorbringung die Naturkräfte nicht hinreichen. Also sind auch Wirkungen denkbar, die durch übernatürliche Kräfte hervorgebracht werden. Dergleichen Wirkungen aber sind Wunder; also sind Wunder denkbar; was denkbar ist, ist möglich; also sind Wunder möglich.
- 4) Von der Wirklichkeit gilt allerdings der Schluss auf die Möglichkeit. Nun ist die Schöpfung der Welt ein wirkliches Wunder; also sind Wunder möglich. Die Schöpfung ist ein wirkliches Wunder; denn sie ist nicht Wirkung der Naturkräfte, sondern Wirkung einer über die Natur erhabenen Kraft, Wirkung des allmächtigen Gottes.

§. 199.

Einwürfe gegen die Möglichkeit der Wunder, und Beantwortung derselben.

- 1) *Alles in der Natur erfolgt nothwendig nach ihren Gesetzen; also sind keine Wunder denkbar.*

Antwort. Diese Nothwendigkeit ist nur hypothetisch, die ganze Natur ist bedingt und beschränkt: es ist also wohl möglich, das eine

Ursache in ihrer Wirkung von einer unumschränkten Macht aufgehalten, oder eine Wirkung von derselben hervorgebracht werde, die in der Natur nirgends einen Grund hat. Da überdies ein absolut freyes, über Alles machthabendes Wesen, Gott, wirklich ist, so ergiebt sich unwidersprechlich die Möglichkeit der Wunder.

- 2) *Es ist unnöglich, die Naturgesetze aufzuheben, also auch unnöglich, Wunder zu wirken.*

Antwort. Wunder heben keineswegs die Naturgesetze auf; es erfolgt bloß Etwas, das nicht erfolgt wäre, wenn die Naturkräfte, sich selbst überlassen, gewirkt hätten. Wenn eine menschliche Hand eine Pflanze in ihrem blühendsten Wuchse ausreißt, oder eine ausgerissene wieder einsetzt, so werden da die Naturgesetze, welche fordern, das eine ausgerissene Pflanze in Fäulniß übergehe, oder eine gesunde und eingewurzelte fortwachse, nicht aufgehoben; es werden bloß durch eine freye einwirkende Ursache, Erfolge bestimmt, die ohne diese nie zur Existenz gekommen wären.

- 3) *Sollte Gott Wunder wirken können, so müßte er sich widersprechen können; denn jedes Wunder ist ein Widerspruch gegen die einmal eingeführten Gesetze der Natur.*

Antwort. Gesetze, die ein Gesetzgeber gegeben, suspendiren, d. i. außer Wirksamkeit in einem gewissen Falle, und auf eine Zeitlang außer Wirksamkeit setzen, heißt nicht — sich widersprechen. Die Wunder thun das Erstere. Man kann also nicht sagen, das sich Gott widerspricht, wenn er Wunder wirkt. Nur in dem Falle widerspräche er sich, wenn er eine Absicht durch übernatürliche Kräfte erreichen wollte, zu deren Er-

reichung die natürlichen Kräfte hinreichen. Da aber ein Wunder immer Etwas zum Endzwecke hat, was durch Naturkräfte schlechterdings nicht erreichbar ist; so sind für diesen Endzweck keine Naturgesetze und Kräfte da, es müssen übernatürliche Kräfte wirken, die so lange die natürlichen außer Wirksamkeit setzen, bis dieser Endzweck erreicht ist.

- 4) *Jedes Wunder ist ein Beweis, das die Naturkräfte nicht hinlänglich sind, das zu bewirken, was durch übernatürliche Kräfte bewirkt wird. Wenn mithin Wunder zugelassen werden, so wird auch zugleich stillschweigend eingestanden, das der Schöpfer unweise gehandelt habe, so unzulängliche Kräfte zu schaffen, deren Unzulänglichkeit ihn in die Nothwendigkeit versetzt, zu außerordentlichen Mitteln zu greifen, wenn er besondere Absichten erreichen will. — Wären die Naturkräfte vollkommener, so wären Wunder nicht nöthig, und der Weisheit gemäß ist es, ihre Werke so vollkommen als möglich zu machen; folglich auch gemäß der höchsten Weisheit muß es seyn, die Naturkräfte tauglich zu Erreichung aller Absichten in derselben zu schaffen. So eingerichtet muß man die Naturkräfte ansehen; also fallen alle Wunder hinweg.*

Antwort. Aus den Händen des Schöpfers konnte nur eine endliche Welt hervorgehen. Er mußte ihr also auch nur endliche, eingeschränkte Kräfte mittheilen. Diese Kräfte sind hinlänglich, und also auch vollkommen genug, zu den Absichten, welche durch sie erreicht werden sollen; sie sind denselben ganz angemessen; und überflüssig, ohne zureichenden Grund wäre es gewesen, wenn sie vollkommener eingerichtet worden wären. Wären sie so beschaffen, das sie solche Begebenheiten bewirken könnten, die wir Wun-

der nennen, so wären diese natürliche Ereignisse, und keine Wunder. Aber die göttliche Weisheit kann es ja für nothwendig gefunden haben, jezuweilen Erfolge zu bewerkstelligen, die nicht natürliche Ereignisse seyn können; also war es auch nothwendig, diese Erfolge durch andere Kräfte, als die der Natur, zu bewirken. Die Weisheit Gottes verliert also bey den Wundern nichts.

- 5) *Die Wunder zerstören die Ordnung der Natur. Um diese wieder herzustellen, ist abermals ein neues Wunder nöthig, und dieses zerstört wiederum die hergestellte Ordnung u. s. w. Nimmt man also ein Wunder an, so muß man ihrer eine unendliche Anzahl annehmen, also ein immerwährendes Wunderwirken zulassen.*

Antwort. Falsch ist es, das Wunder die Ordnung der Natur zerstören; diese bleibt im Ganzen wie vor; nur in einem Theile der Natur erscheint statt ihrer eine andere auf eine Zeitlang, indem andere Kräfte wirken, und machet der vorigen wieder Platz, sobald diese Kräfte zu wirken aufhören. Die Ordnung der Natur wird also durch Wunder nicht zerstört.

§. 200.

Wann wirket Gott Wunder?

Da Wunder Wirkungen sind, welche durch die Kräfte der Natur nicht hervorgebracht werden können, sondern übernatürliche, die Kräfte der Natur außer Wirksamkeit setzende, mithin den eingeführten Gang der natürlichen Triebfedern unterbrechende Mittel erfordern, so folgt, das Gott nur dann Wunder wirke, wann Absichten zu erreichen sind, zu deren Erreichung die Naturkräfte nicht hinlangen, also nur im Falle der äußersten Nothwendigkeit, nur da, wo es

um etwas ganz Außerordentliches, höchst Wichtiges, Erhabenes, auf das Ganze oder einen großen Theil desselben Einfließendes, der moralischen Welt höchst Nothwendiges, durch die Naturkräfte aber nicht Erreichbares zu thun ist. Nur in solchen Fällen ist es mit der göttlichen Weisheit übereinstimmend, von dem Laufe der Natur abzugehen, die allgemeinen Kräfte außer Wirksamkeit zu setzen, und übernatürliche anzuwenden, um jenes Große, Erhabene und Wichtige zur Wirklichkeit zu bringen. Außerdem ist kein zureichender Grund angebar, warum die unendliche Weisheit von dem Plane der wirksamen Naturkräfte eine Ausnahme machen, und Absichten und Erfolge durch Wunder erreichen sollte, die ohne sie, mit Beobachtung der Naturgesetze, erzielt werden können.

§. 201.

Warnung in Bezug auf die Wunder.

Man muß daher sehr auf sich halten, Etwas sogleich für ein Wunder anzusehen, was uns die natürlichen Kräfte zu übersteigen scheint, was wir aus denselben nicht erklären, und uns nicht begreiflich machen können. Es giebt Kräfte in der Natur, die noch nicht ganz bekannt sind, und viele mögen da seyn, die wir noch gar nicht kennen. Oft nehmen die Menschen Etwas für *Wunder*, was nur *außerordentlich, ungewöhnlich* ist, was den Schein eines Wunders hat; nur *wunderbar* ist, weil man nicht weiß, wie es geschieht. Wenn wir in die Geschichte des menschlichen Verstandes blicken, so finden wir, daß es nie mehr Wunder gegeben habe, als in den Zeiten der Unwissenheit, der Barbarey, des Aberglaubens und der Vorurtheile. Je mehr das Licht der Philosophie sich verbreitete, je reiner der Religionsunterricht wurde, und je weiter man in der

Naturkenntniß vorrückte, desto geringer ward die Zahl der Wunder.

§. 202.

Kein Wesen außer Gott kann Wunder wirken.

Aber kann denn ein anderes Wesen Wunder wirken, denn Gott? Wir sagen ohne Ausnahme, nur Gott allein, und kein anderes Wesen kann Wunder wirken; denn

- 1) sind Wunder Ereignisse, die ihren Grund nicht in den Kräften der Natur haben. Wenn nun ein anderes Wesen als Gott Wunder wirken könnte, so müßte dieses Wesen über die Natur seyn, gleichwie Gott es ist. Ein solches Wesen giebt es aber außer Gott nicht; denn alles, was nebst Gott existirt, ist Theil der Natur, entweder Theil der physischen, oder Theil der geistigen Natur. Folglich giebt es nebst Gott kein Wesen, dem die Macht zukäme, übernatürliche Wirkungen, d. i. Wunder hervorzubringen.
- 2) Wunder sind Wirkungen übernatürlicher Kräfte. Sollte nun ein anderes Wesen nebst Gott dergleichen Wirkungen hervorbringen können, so wäre dieses Wesen entweder ein unendliches, oder ein endliches Wesen. Mehrere unendliche Wesen anzunehmen, ist widersprechend; es müßte also ein endliches Wesen seyn. Endliche Wesen aber sind nicht im Besitze übernatürlicher Kräfte. Also können endliche Wesen auch nicht übernatürliche Wirkungen, mithin keine Wunder hervorbringen.

Kann Gott die Macht, Wunder zu wirken, an ein endliches Wesen nicht übertragen?

Kann denn aber Gott übernatürliche Kräfte einem endlichen Wesen, einem Naturtheile nicht verleihen? Kann er die Macht, Wunder zu wirken, nicht endlichen Geschöpfen geben? — — Uebernatürlicher Kräfte sind endliche Geschöpfe an sich nicht fähig, aber möglich ist es allerdings, daß Gott durch sie Wunder bewerkstellige; aber dann wirken diese Geschöpfe das Wunder selbst nicht; Gott allein wirket es durch sie, sie sind ihm nur Werkzeuge.

Und da Gott das vollkommenste Wesen ist, folglich den besten Willen hat; so leuchtet von selbst ein, daß wenn er Wunder zuläßt, und durch irgend ein Geschöpf bewirket, diese Wunder zum Besten der Lebendigen, zur Beförderung moralischer Zwecke hinführen müssen. Eine Wahrheit, die uns hinlänglich belehren kann, wie wir über die Macht der angeblichen *Zauberer* und *Hexen* zu urtheilen haben.

Gott ist höchst gütig.

Es giebt eine göttliche Fürscheidung, durch welche die Welt sowohl im Allgemeinen als Besondern erhalten und regieret wird, welche macht, daß das Uebel in der Welt zum Besten des Ganzen beyträgt, und nie so viel Uebermacht gewinnt, die moralische Weltordnung zu zerstören, welche verursacht, daß der Tugendfreund auf seinem Wege gestärkt, der Verirrte aber wieder zur Vernunft gebracht wird; eine Fürscheidung, die durch die Vernunft zum Menschen spricht, und ihm den Pfad bezeichnet, den er zur Glückselig-

keit wandeln soll; die ihm durch die leblose Natur zuruft, daß er der Liebling des Urhebers derselben sey, daß sie für ihn Sorge trage, und Anstalten getroffen habe, damit er des Lebens froh werde. Gott ist also höchst gütig.

Gott ist ein gerechter Gott.

Gott ist Schöpfer, Erhalter und Regierer der physischen und moralischen Welt; also auch Urheber der Gesetze, der Objektenwelt, der *Naturgesetze*, und des Gesetzes der *Vernunft* und der *Freyheit*. Das Gesetz der Vernunft gebiethet *Sittlichkeit*, *Tugend*. *Sittlichkeit* und *Tugend* haben Glückseligkeit zur Folge. Es ist also göttliche Ordnung, daß *Tugend* Glückseligkeit zum Lohne, ihr Gegentheil, *Unfittlichkeit*, *Sünde* und *Laster* — Unglückseligkeit zur Strafe erhalte. Gott allein kann vollkommen vermöge seiner Allwissenheit den Grad der *Sittlichkeit* und *Unfittlichkeit* beurtheilen; also auch nur er allein jene nach Verdienst belohnen, diese bestrafen; d. i. nur er allein kann Glückseligkeit und Unglückseligkeit nach Würdigkeit vertheilen; und er muß es thun, da sein Wille der vollkommenste, der heiligste ist. Das *Gute* nach seinem wahren Gehalte belohnen, und eben so das *Böse* bestrafen, ist *Gerechtigkeit*; Gott ist also ein gerechter Gott; d. i. ein gerechter Belohner des Guten, und ein gerechter Bestrafer des Bösen. — Wir stehen an der Pforte der *Unsterblichkeit*.

Gottes höchste Weisheit begründet die Unsterblichkeit der Seele.

Gottes höchste *Weisheit* fordert, daß er zur Erreichung seiner Zwecke die tauglichsten Mittel

wähle. Wenn nun die menschliche Seele mit dem Körper vergehen sollte; so stimmten die Anlagen und Kräfte, die Gott unserer Seele verliehen, mit seiner Weisheit nicht überein, weil sie auch nach Zerflörung des Körpers fortdauern können, und weil auch der verständigste, tugendhafteste und glücklichste Mensch, nie in diesem Leben das wird, was er vermöge der Anlagen, Triebe und Kräfte seiner Seele werden kann; denn seine Erkenntnis, Tugend und Glückseligkeit bleiben in diesem Leben noch immer eines Wachstums und einer Vervollkommnung fähig. So gewis als Gott höchst weise ist, so gewis ist es, das unsere Seele ewig fortdauern wird.

§. 207.

Gottes Güte bürget uns für die Unsterblichkeit der Seele.

Gottes höchste Güte fordert, das dem Menschen so viel Glückseligkeit beschieden sey, als er der Ordnung und Vollkommenheit des Ganzen unbeschadet genießen kann. Nun aber ist kein vernünftiger Grund da zu vermuthen, das der Mensch der Ordnung und Vollkommenheit des Ganzen unbeschadet, nebst dieser zeitlichen sehr kurzen und unvollkommenen Glückseligkeit, keiner andern dauerhaften und vollkommnern fähig seyn sollte; ja alles in ihm zeigt, das er Fähigkeit für eine höhere Glückseligkeit habe. Ist das, so fordert die Güte Gottes auch, das die Seele nach dem Tode des Körpers fortdaure, und diese Glückseligkeit nach Würdigkeit genieße.

§. 208.

Gottes Gerechtigkeit versichert uns von der Unsterblichkeit der Seele.

Gottes höchste *Gerechtigkeit* fordert, das er die Tugend belohne, und das Laster bestrafe; nun aber geschieht dieses oft gar nicht in dieser Welt, und wenn es geschieht, so geschieht es nur unvollkommen. Die Welt ist also kein wahrer Schauplatz der göttlichen Gerechtigkeit; es muß daher ein anderes Leben geben, wo diese Gerechtigkeit vollkommen sichtbar wird.

§. 209.

Gott ist unser höchster Gesetzgeber, und sein Wille des Menschen höchstes Gesetz.

Gott ist Urheber der Vernunft. Die Vernunft fordert uns durch das *Gewissen* auf: „Du sollst die sinnlichen Triebe dem Gesetze der Vernunft unterwürfig machen.“ Also ist auch Gott der Urheber dieses Vernunftgebodhs, mithin unser höchster Gesetzgeber, und sein *Wille* unser höchstes Gesetz; — er will *Heiligkeit* von uns, indem er *Sittlichkeit* uns zur Pflicht macht; denn *vollkommene Sittlichkeit* ist *Heiligkeit*, hier zu erkämpfen, zu genießen jenseits des Grabes:

§. 210.

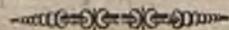
Verhältniß der Vernunftgeschöpfe zum Schöpfer.

Wir wären nun daran, die Verhältnisse und Pflichten gegen Gott von unserer Seite zu bestim-

men, also von der *Vernunftreligion* zu handeln. Es scheineth uns schicklicher zu seyn, diese Materie für die *Moral* aufzubewahren, so wie wir auch dort von der Nothwendigkeit einer *höhern Offenbarung* reden werden. Und somit wäre denn die *Metaphysik der Natur* geschlossen.



Theoretische
P h i l o s o p h i e.



III.

Anthropologie,
(theoretische).

Einleitung.

§. 1.

Begriff der Anthropologie.

Das Studium des Menschen hat es mit Körper und Seele zu thun, also mit zwey Gegenständen, die einander ganz entgegengesetzt sind, und dennoch in Wechselwirkung stehen, und in solcher betrachtet werden müssen. Körper und Seele in Verbindung müssen vom Philosophen studirt werden. Die Seele, in so fern sie durch den Körper wirkt und ihre Thätigkeit äussert, und der Körper, in so fern er die Seele beherberget, und ihr zum Werkzeuge dient. Dieses doppelte, wie man sieht, von der Erfahrung abhängende Studium, vereinigt, giebt ein Ganzes, eine Lehre, die wir *Menschenlehre*, *Anthropologie*, nennen, nämlich eine Lehre von der menschlichen Natur in Hinsicht auf das, was der Mensch dieser Natur gemäfs wirklich ist, (theoretische Anthropologie) und werden kann und soll (praktische Anthropologie). — Wir handeln jetzund nur die erstere ab.

§. 2.

Kräfte der menschlichen Natur.

Die menschliche Natur ist ein Compositum vom dreyerley Kräften, und zwar

- α) von organischen,
- β) von organisch-thierischen, und
- γ) von geistigen Kräften.

Da nun die *Anthropologie* die Lehre von der menschlichen Natur ist, so müssen auch diese Kräfte in derselben untersucht, und wissenschaftlich dargestellt werden.

§. 3.

Eintheilung der theoretischen Anthropologie.

Sie zerfällt daher in drey Haupttheile, oder Abschnitte, nämlich:

- A. in die Lehre von den organischen Kräften des Menschen — *Organonomie*;
- B. in die Lehre von den organisch-thierischen Kräften des Menschen — *Physiologie* oder besser *Zoonomie*, und endlich
- C. in die Lehre von den geistigen Kräften des Menschen, in so fern sie in der Erfahrung gegeben werden — *empirische Psychologie*.

§. 4.

Nutzen des Studiums der Anthropologie.

Wer die menschliche Natur in der Hinsicht kennt, was der Mensch dieser Natur gemäß ist und werden kann und soll; der ist weit auf dem Wege der Menschenkenntniß fortgeschritten, und fähig, im Sittlichen mit glücklichem Erfolge zu arbeiten; fähig als *Menschenzieher*, als *Staatsmann* und *Gesetzverständiger*, als *Diener der Religion*, als *Arzt*, und in jedem andern Verhältnisse und Berufe nachdrücklich der Gesellschaft zu nützen.

§. 5.

Hilfskenntnisse der Anthropologie.

Um die Natur des Menschen kennen zu lernen, dazu verhelfen uns mehrere andere Wissenschaften und Kenntnisse; wir führen hier insbesondere die *Anatomie*, die darauf gegründete *Physiologie*, dann *Geschichte*, *Menschen-* und *Länderkunde* an. Es sind reichhaltige Quellen für den *Anthropologen*, die er, wenn er diesen Namen verdienen will, nicht vorbegehen darf. — Dafs der Anthropolog auch *Logiker* und *Metaphysiker* seyn müsse, braucht kaum erwähnt zu werden.

Erster Abschnitt.

Organonomie,

oder die

*Lehre von den organischen Kräften
des Menschen.*

§. 6.

Begriff vom Organisiren. — Organisirt ist
alles, aber nicht alles organisch.

Gestalten, bilden, formen, nach Gesetzen, Regeln und bestimmten Zwecken, nenne ich *organisiren*, und da dies bey jedem Dinge der Objectenwelt Statt findet, so ist auch jedes Ding in derselben organisirt. Jedes Ding hat eine seiner Gattung eigene Bildung, und da es diese immer beybehält, so ist sie nicht ein Werk des Ohngefährs, des Zufalls, sondern ein Resultat beobachteter Gesetze und Regeln. — Indessen behaupte ich aber keineswegs, daß auch jedes Ding organisch sey; *organisirt* und *organisch* seyn, sind mir nicht Wechselbegriffe.

§. 7.

Was ist organisch?

Organisirt ist die Materie, in so fern sie bestimmte Gestalt, bestimmte Bildung hat; *organisch* hingegen ist sie, wenn sie sich diese Gestalt durch innere, ihr inwohnende Kraft, durch Wechselwirkung aller ihrer Theile, selbst giebt, bloß von außen dazu incitirt, von äußerer Kraft geregt; oder: *organisch* ist dasjenige, was die Causalität seiner Wirkungen in sich selbst hat, nicht bloß Naturprodukt, sondern auch Naturzweck ist, sich

durch innere Wirksamkeit nähret, bildet, erhält und seines Gleichen hervorbringt, z. B. Pflanze, Thier.

§. 8.

Organismus und Organisation.

Alles *Organische* nennen wir *Organismus*; alles *Organisirte* — *Organisation*. Das Mineralreich und alle die Naturprodukte, die hieher gezogen werden, sind *Organisationen*; Pflanzen und Thiere *Organismen*, mithin auch der Mensch *Organismus*.

§. 9.

Begriffe anderer Philosophen vom Organismus und kritische Beurtheilung derselben.

Aristoteles (de generat. animal. L. II. C. 7.) nennet *Organ* einen Körper, oder körperlichen Theil, der zur Hervorbringung einer vollkommenen Handlung, einer Verrichtung geschickt ist. Nach ihm wäre also ein *organisches* Wesen, *Organismus*, nichts anders, als eine solche Einrichtung eines Dinges oder seiner physischen Kräfte, wodurch gewisse Zwecke unfehlbar erreicht werden, wenn kein Hinderniß dieser Erreichung sich entgegensetzt, oder zweckmäßsig geordnetes System der physischen Kräfte in einem Dinge, oder die Beziehung körperlicher Bewegungen auf einen bestimmten Zweck. —

Ich kann dieser Erklärung nicht beytreten; denn nach derselben müßten Dinge *organisch* genannt werden, die es doch nicht sind, z. B. Kunstprodukte, alle Maschinen menschlicher Hände.

Hippokrates (de alimentis, und im Traktate de locis) erklärt den *Organismus* als ein System von Materie, die in allgemeiner innerlich zweck-

mäßiger Wechselwirkung begriffen ist; d. i., alle einzelnen Theile eines organischen Ganzen wirken wechselseitig aus innerer Kraft aufeinander, um einen gewissen Endzweck zu erreichen. Innere Kraft und zweckmäßige Wechselwirkung der Theile einer Materie sind also, nach dem Griechen, die Bedingungen, unter denen und durch welche *Organismus* möglich wird.

Wenn wir diesen Begriff mit jenem §. 7. vergleichen, so offenbaret es sich, daß Hippokrates beynahe so, wie die Neueren gedacht habe.

Leibnitz (in der *Theodicee*) schreibt: „Ein organischer Körper ist ein natürliches Automat, ein höherer, göttlicher Mechanismus, der alle künstliche Maschinen und Automate an Feinheit und Unerforschlichkeit der Zusammensetzung und Wirkung unendlich übertrifft, und wodurch ein wahres materielles Individuum entsteht.“

Es ist einleuchtend, daß *Leibnitz* mehr eine Beschreibung, als eine Definition des *Organismus* geben wollte.

Nicht mehr leistet *Unzer* (*Physiologie der eigentlichen thierischen Natur, thierischer Körper*), wenn er sagt: „Die organischen Wesen sind natürliche Maschinen, welche sich von den künstlichen durch eine so sehr zusammengesetzte Struktur unterscheiden, daß die kleinste Maschine bis in ihre kleinsten Theile wieder aus Maschinen besteht, die durch ihre Vereinigung der ganzen Maschine eben so zusammengesetzte Kräfte geben.“

So definiert man nicht; und überdies kann man hier den Einwurf machen, daß *Unzer* durch diese Erklärung eine Unendlichkeit des Mechanismus behauptete.

Bonnet (in seinen Betracht. über die Natur) nennet *Organismus* ein System von festen Theilen, deren Struktur, Ordnung und Verrichtung entweder die Ortsbewegung oder die Empfindung zur letzten Absicht hat.

Dieser Begriff ist unrichtig; einmal, weil er von der Organisation alle flüssigen Körper ausschließt, — Blut und Sperma sind wirklich organische Flüssigkeiten, sie haben aktive Bewegung, d. i. Bewegung aus innerer Kraft, — und zweitens, weil auch bey Kunstwerken, die nicht Organismen sind, Ortsbewegung angetroffen wird, und drittens, weil Empfindung niemals ein Werk des Organismus seyn kann, obschon sie in einem organischen Körper vorgeht, und durch ihn möglich wird.

Platner (in seiner neuen *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*) sagt: „Einen natürlichen Körper sind wir nur dann berechtigt für organisch zu halten, wenn wir in der Zusammensetzung desselben Bestimmtheit, Gleichförmigkeit, Regel, Ordnung, oder wohl gar Absicht entdecken.“

Sind nach diesem Begriffe unorganische Naturprodukte, sind nicht alle Maschinen organisch? Meine Taschenuhr ist ein organisches Wesen, *Kempele's* Schachspieler ist ein organisches Wesen.

Erxleben (in den *Anfangsgründen der Naturgeschichte*) erklärt den Organismus also: „Organisch kann man nur das nennen, was einen röhrenförmigen Bau hat, worin sich Flüssigkeiten bewegen.“

Falsch! Es ist nicht nur eine willkürliche Annahme, daß der röhrenförmige Bau durch die ganze organische Natur herrsche, sondern man vermisst auch in dieser Erklärung gerade das eigentliche Merkmal, welches den Organismus als Werk der Natur von jedem möglichen Kunstwerke unterscheidet, nämlich die innere, sich selbst erhaltende Wirkksamkeit.

§. 10.

Organisches Leben.

Innere, sich selbst erhaltende Wirkksamkeit,

also Handlung, (f. *Metaphyf. §. 51.*) heißt *Leben*. Da ſich nun ein ſolches Selbſthandeln bloß allein bey *Organismen* findet, ſo leben auch dieſe nur; *Organifationen* ſind todt. Wir geben dieſem Leben den Beynahmen *organifches*, um es von dem *verſtändigen Leben* zu unterſcheiden, deſſen nur Geiſter allein fähig ſind, und welches das *eigentliche Leben* iſt — *Leben* im edlern Sinne.

§. 11.

Organifche Geſetze.

Das *organifche Leben* iſt Handlung, d. i. Entgegenwirkung auf Eindrücke von außen; alſo Aufnahme der Eindrücke und Reaktion auf dieſelben. Dieſs iſt das erſte Lebensgeſetz des *Organismus*, *organifches Geſetz*; wir geben ihm den Nahmen *Erregbarkeit* (*lex incitabilitatis*). Vermöge dieſem Geſetze nimmt das Organifche Eindrücke von außen auf, geräth in Thätigkeit, wirkt auf die aufgenommenen Eindrücke zurück, und verfährt dabey wieder nach beſonderen Geſetzen, die gleichfalls *organifche*, jedoch von den erſtern abgeleitete, durch daſſelbe begründete Geſetze ſind, und ſich auf folgende Arten äußern.

§. 12.

Äußerungen der organifchen Geſetze.

Die *organifchen Geſetze* äußern ſich als *Aſſimilation*, *Formation*, *Exkretion*, *Propagation* und *Desorganifation*.

Aſſimilation (*Verähnlichung*) iſt jene Wirkſamkeit des Organismus, durch welche die beſtimmte Miſchung ſeiner organifchen Materie erhalten wird. Dieſes geſchieht 1) durch Anziehung roher organifbarer Stoffe, 2) durch Ver-

wandlung derſelben in organifche dem Organismus ähnliche Materie.

Formation (*Bildung*) iſt die Wirkſamkeit des Organismus der urſprünglich rohen, jetzt aber organifch-gemiſchten Materie, die organifche Geſtalt, Textur und Struktur zu ertheilen.

Exkretion (*Ausſonderung*) iſt die Verrichtung des Organismus, durch welche alles entfernt wird, was der organifchen Natur, Subſtanz und Wirkſamkeit, wenn es da bliebe, ſchädlich ſeyn würde.

Propagation (*Fortpflanzung*) iſt das Bemühen der organifchen Materie, ein neues organifches Produkt derſelben Art hervorzubringen.

Desorganifation (*Sterben*) iſt der durch Krankheit bewirkte Zuſtand einer organifchen Materie, wo dieſelbe, in verſchiedenen Graden der Geſchwindigkeit, Organismus zu ſeyn aufhört.

§. 13.

Der Menſch als organifches Weſen betrachtet.

In ſo fern der Menſch *Organismus* iſt, unterliegt er auch dieſen Geſetzen. Seine Maſchine, der Körper, *aſſimilirt*, verähnlichet, fremden aufgenommenen Stoff in eine ihm ähnliche Materie, *bildet* ſich aus, *ſondert* das Ueberflüſſige und Unbrauchbare aus ſeiner Maſſe, *pflanzt* ſich fort und *ſtirbt*. In dieſem Betrachte iſt er *Pflanze*, er *vegetirt*.

§. 14.

Ähnlichkeit des Menſchen mit der Pflanze.

Der Organismus des Menſchen hat mit jenem der Pflanze viel Ähnlichkeit; er hat aber auch

Vorzüge vor diesem. Wir wollen eher die Aehnlichkeiten, dann die Vorzüge in Betrachtung ziehen.

- 1) Der Mensch wird — und auch das Thier — gleich der Pflanze aus einem Samen gebohren. Seine erste Entwicklung im Mutterleibe gleicht der Entwicklung des Pflanzenkeimes in seiner Hülle.
- 2) Als Embryo ist der Mensch, wie die Pflanze, an seine Mutter gebunden, und im Anfange seines Erdenlebens ebenso reizbar wie sie.
- 3) Die Lebensalter des Menschen sind die der Pflanze; er gehet, wie sie, auf, wachset, blühet, blühet ab und stirbt.
- 4) Ohne unsern Willen werden wir hervorgehoben, und keiner von uns wird gefragt, wessen Geschlechtes er seyn, von welchen Eltern er herrühren, auf welchem Boden er fortkommen, durch welchen Zufall er untergehen wolle. In allem diesem muß der Mensch höheren Gesetzen folgen, über die er, so wenig als die Pflanze, Aufschluß erhält.
- 5) Jede Menschenart organisirt sich in ihrem Erdstriche zu der ihr natürlichen Weise; auch so die Pflanze: und so wie Kultur die Pflanze veredelt, so veredelt sie auch den Menschen.
- 6) Alle Gewächse lieben die freye Luft, das Licht und die Wärme; auch der Mensch.
- 7) Der Mensch holt sich Stärke und neue Kraft aus dem Schlafe; die Pflanze thut ein Gleiches.
- 8) Die durch den Zwang des Treibhauses in ihrer Entwicklung beschleunigte Pflanze stehet am Geschmacke jener nach, die aus den Händen der Natur langsam tritt. Der zu frühzeitig durch Superkultur entwickelte Mensch reizet die Aufmerksamkeit Vieler, aber man wird bald gewahr, daß es ihm an innerer Kraft fehlt.

Vorzüge des menschlichen Organismus vor jenem der Pflanze.

Ein edlerer Organismus ist der Mensch, als die Pflanze; schon hier giebt die Natur einen Wink, daß Vegetation nicht die letzte Stufe auf der Leiter derselben ist.

- 1) Die Pflanze ist ganz Mund; sie sauget mit Wurzeln, Blättern und Röhren Nahrung ein; liegt auch in ihrem Alter noch, wie ein unentwickeltes Kind, in ihrer Mutter Schooß und an ihren Brüsten; dagegen hat der Mensch nur einen einzigen Kanal, wodurch er Nahrung erhält; er soll nicht dem Bauche allein dienen; er ist mehr als Esser und Trinker.
- 2) Die Pflanze lebet nie selbstständig, für sich; von ihrer Mutter getrennt erkranket sie und stirbt. Nur eine gewisse Zeit hindurch gilt das vom Menschen. Wie sich seine Kräfte verstärken, so strebet er nach unabhängigem Daseyn, will sich selbst angehören. Nur der Mensch und das Thier haben locomotive Potenz.
- 3) Die Pflanzen saugen ihre Nahrung auf allen Theilen ihrer Oberfläche unaufhörlich aus der Luft von aussen ein. Mensch und Thier verschlucken von Zeit zu Zeit ihre Speisen, und verdauen sie fast alle in besonderen Behältnissen, aus welchen der Nahrungsstoff inwendig gesogen, und durch den Körper vertheilet wird.
- 4) Der aus den Nahrungstheilen abgeforderte unbrauchbare Stoff wird bey den Pflanzen durch die Ausdünstung allein fortgeschafft; bey Menschen und beym Thier schuf die Natur noch besondere Kanäle zu diesem End-

zwecke, und entfernte sie weislich vom Munde und dem Geruchswerkzeuge.'

- 5) Mensch und Thier sind zusammengesetztere Organismen, reicher an Kunst und Zwecken, als die Pflanzen.
- 6) Jeder Himmelsstrich hat seine eigene Gewächse; nur schlecht, viele gar nicht, kommen sie anderwärts fort. Ueberall lebet der Mensch, und klimatisirt sich nach der verschiedenen Beschaffenheit des Erdtheils, den er bewohnt.
- 7) Die Pflanzen sind nervenlos; der Organismus des Menschen hat diese; auch das Thier, daher beyde *empfindlich*, die Pflanze nur *reizbar*.

Zweyter Abschnitt.

Zoonomie;

oder die

Lehre von den organisch-thierischen Kräften des Menschen.

§. 16.

Der Mensch als ein organisch-thierisches Wesen betrachtet.

Der Charakter der Thierheit, *Sensibilität* (*Empfindlichkeit*) und das *Vermögen*, *willkührliche Bewegungen* hervorzubringen, erheben den Organismus des Menschen auf eine Stufe der Vollkommenheit, deren sich keine Vegetation rühmen kann. *Sensibilität*, und das Vermögen der *willkührlichen Bewegungen* gründen sich auf eine be-

sondere Einrichtung des menschlichen Körpers; wir nennen sie die *organisch-thierische*. Vermöge dieser Einrichtung dienet der Körper dem Geiste als ein schickliches Werkzeug der *Empfindung*, des *Gedächtnisses*, der *Einbildungskraft*, des *Willens* und *verschiedener besonderen Seelenzustände*. Es ist daher nothwendig, den Körper des Menschen in dieser Hinsicht kennen zu lernen.

§. 17.

Vom menschlichen Körper überhaupt.

Der menschliche Körper bestehet aus *festen* und *flüssigen* Theilen.

Die *festen Theile* sind aus einem faferichten unorganischen Wesen gebildet, welches man das Zellengewebe (*tela cellulosa*) nennet. Die Fasern dieses Gewebes werden durch die organisirende Kraft zu *thierischen Fibern* organisirt; es hängen sich nämlich mehrere Fasern vermittelt eines klebrichten Saftes, der das Gewebe erfüllt, an einander, und leimen sich gleichsam zusammen. Aus diesen *thierischen Fibern* entstehen sodann alle übrigen festen Theile.

Von den *flüssigen Theilen* sind einige Arten im ganzen Körper, andere nur in einzelnen Behältnissen; die ersteren heißen *allgemeine*, die letztern *besondere Säfte*. Zu den allgemeinen Säften gehören: das *Blut*, das *Serum* und die *Lympe*. Zu den *besonderen* rechnet man: den *Speichel*, die *Galle*, den *Harn*, die *Thränen* u. s. w. Diese werden in den Absonderungswerkzeugen des Körpers aus dem Blute und Serum bereitet.

Das *Blut* ist eine rothe, etwas dichte Feuchtigkeit, mit organisirender Kraft, d. i., mit *Leben* begabt, und in eigenen sich durch den ganzen Körper verbreitenden, Gefäßen enthalten.

Das *Serum* ist der dünnere Theil des Blutes. Die *Lympe* ist eine gallertartige, gelbe, ge-

rinnbare Feuchtigkeit, welche in eigenen Gefäßen, die *Lymphengefäße* (*vafa lymphatica*) genannt werden, den Körper durchströmt.

Dieses vorausgeschickt, übergehen wir zur Betrachtung vorzüglich jener Theile des Körpers, die für den philosophischen Anthropologen wichtig sind; hieher gehören hauptsächlich die *Knochen*, die *Muskeln*, die *Nerven*.

§. 18.

Die Knochen.

Die *Knochen* bestehen aus dem verhärteten Zellgewebe, welches von einem zähen, ölichten Saft durchdrungen ist, und dienen dem Körper als Grundpfeiler und Stützen. An sich sind sie unempfindlich; aber um so empfindlicher ist das dünne, elastische, nervöse Häutchen, womit sie von außen überzogen sind, und das unter dem Namen *Beinhäutchen* bekannt ist. — Das ganze knöcherne Gerüste (*Gerippe*, *Skelet*) wird, so wie der menschliche Leib überhaupt, in den *Kopf*, den *Rumpf* und die *Gliedmassen* abgetheilt. Zu dem Rumpfe gehören die Rippen, der Rückgrad und das Becken; zu den *Gliedmassen* die Schulterblätter, Arme, Hände, Schenkel und Füße. —

Starke, leichtbewegliche Knochen geben das Bewußtseyn eigener Stärke, Geschmeidigkeit und Beholfenheit, — schwere, schwache Knochen hingegen, das Bewußtseyn der Schwerfälligkeit, des Unvermögens.

§. 19.

Die Muskeln.

Die Knochen sind mit Muskeln bekleidet, welche sie einer willkührlichen Bewegung fähig machen; indem sie Fleischtheile sind, denen die Fähigkeit eigen ist, sich bey hinzukommendem

Reitze zusammen zu ziehen, wodurch es denn geschieht, daß diejenigen Theile des Körpers, woran sie befestiget sind, leicht bewegt werden können. Sie haben *Nerven*. Im Menschen erzeuget sich aus der Beschaffenheit seines Muskelsystems das Bewußtseyn seiner größern oder geringern, mehr- oder minderseitigen, freyern oder gehemmtern, so oder so gearteten — Macht und Stärke, und also auch seines Kunstgeschickes; woraus sich alsdann die Zustände seines Herzens und Gemüths entwickeln.

§. 20.

Die Nerven.

Die Nerven nehmen ihren Ursprung aus dem Hirn, und sind eigentlich nichts anders, als ein fortgesetztes und in Aeste und Zweige vertheiltes Hirn.

Das *Hirn* liegt als eine breyartige, mit vielen Gefäßen durchflochtene, Masse in der Höhle des Hirnschädels, gleichsam in einer knöchernen Schachtel verwahrt, und füllet diese Höhle genau aus. Die Größe und das Gewicht desselben ist bey dem Menschen verhältnismäßig größer, als bey den übrigen Thieren. — In Embryonen ist es fast flüßig, im hohen Alter gewöhnlich am festesten, so wie auch specifisch leichter. Man theilet es in das *große Hirn* (*cerebrum*), und in das *kleine Hirn* (*cerebellum*), ein. Die ganze Masse bestehet aus einer *grauen*, und aus einer von dieser umgebenen *milchweißen Materie*. Jene nennet man die *Hirnrinde* (*cortex cerebri*), diese das *Mark* (*medulla*). Die *Rinde* ist unempfindlich; das *Mark* hingegen überaus empfindlich. Im *großen Hirn* bemerken wir vorzüglich folgende Theile: den *Balken* (*corpus callosum*), und die *Zirbeldrüse* (*glandula pinealis*). Viele Philosophen wiesen der Seele in diesen Theilen ihren Sitz an. Noch müß-

fen wir einer Eintheilung des Hirns erwähnen, nämlich des *verlängerten* und des *Rückenmarks*. Das *verlängerte Mark* (medulla oblongata) ist eine Vermischung des großen und kleinen Hirns, und hat seine Lage im Hinter Schädel zum großen Loche hin. Alsbald es aus diesem Loche austritt, biegt es sich in die Wirbelsäule oder das *Rückgrad*, wo es frey in einer Scheide hängt, und *Rückenmark* (medulla spinalis) heißt. — Aus dem *Hirn* und dem *Rückenmarke* gehen die *Nerven* hervor.

Die *Nerven* sind markige, dünne, aus Bündelchen von Fasern zusammengesetzte Fäden, oder Schnüre, die mit dem Marke des Hirns oder des Rückgrads zusammen hängen, und so weich wie das *Hirn* sind.

Jene *Nerven*, die zu den Organen der Sinne gehen, und sich in der Nähe ihres Ursprungs vertheilen; bleiben weich und haben keine *Hüllen* (membranas), die übrigen werden durch sie umgebende Häute gestärkt, legen aber an ihren Endigungen diese Häute wieder ab, und verbreiten sich wie Brey.

Nerven, welche bloß zu sinnlichen Organen gehen, werden *Empfindungsnerven*, die sich hingegen in Muskeln verbreiten, *Bewegungsnerven* genannt. — Es ist kein wesentlicher Unterschied unter ihnen; oft machen uns auch die *Bewegungsnerven* empfinden; so empfinden wir zuweilen die Bewegungen des Herzens, die Bewegungen der Eingeweide u. dgl. besonders in krankhaften Zuständen. Man hielt sonst dafür, daß die *Nerven* hohle Röhrchen sind; aber man ist heut zu Tage vom Gegentheil überzeugt.

Die *Nerven* sind etwas außerordentlich Wichtiges. Ihre Wichtigkeit ergibt sich, wenn wir folgende Sätze erweisen.

Erster Satz. Nerven sind zum thierischen Leben nothwendig.

Zweyter Satz: Hirn und Nerven sind der Grund aller Empfindung und willkürlichen Bewegung.

Dritter Satz: Das Hirn enthält die Organe aller physischen Fähigkeiten und Anlagen des Menschen in sich.

Vierter Satz: Die physischen Fähigkeiten und Anlagen des Menschen sind mit ihren Organen, durch welche sie wirksam sind, angeboren, und nicht erst durch die Erziehung hervorgebracht.

Fünfter Satz: Die Organe für die verschiedenen physischen Fähigkeiten und Anlagen des Menschen sind in verschiedenen unabhängigen Theilen des Hirns vertheilt.

Die Beweise dieser Sätze sind folgende:

A.

Die Nerven sind zum thierischen Leben nothwendig.

- 1) Ein starker Druck auf das *Hirn*, als den Ursprungsort der *Nerven*, eine Erschütterung desselben, verursachen eine allgemeine Lähmung.
- 2) Die Unterbindung gewisser Nerverstämme, oder Druck derselben, erzeugen eine Lähmung in den Theilen, zu denen die *Nerven* gehören.
- 3) Wenn die *Nerven* zerstört werden, welche in die Eingeweide der Brust und des Unterleibes gehen, so erfolgt ein Stillstand des Lebens und der natürlichen Verrichtungen, es erfolgt der Tod.
- 4) Ein Reitz im *Hirn*, oder in den *Nerven*, verursacht krampfartige Bewegungen, entweder im ganzen Körper, oder in einzelnen Theilen.
- 5) Die natürliche Wärme eines jeden Gliedes

verschwindet, sobald der Einfluss der Nervenkraft gehemmet ist.

Anmerkung. Indessen ist der Einfluss der Nerven auf das thierische Leben von dem Hirn und Rückenmark nicht durchaus abhängig, wie man bisher glaubte; denn man sah Kinder leben und stark werden, die ohne alles Hirn und Rückenmark auf die Welt kamen; auch können, wie die Erfahrung lehret, Thiere, denen man das Rückenmark zerschneidet, Jahrelang leben.

B.

Hirn und Nerven sind der äussere Grund aller Empfindung und willkührlichen Bewegung.

- 1) Empfindung und willkührliche Bewegung gehen verloren, wenn das Hirn gedrückt, oder erschüttert wird.
- 2) Durch Unterbindung oder jeden Druck auf einen einzelnen Nerven verlieren diejenigen Theile, in welche sich dieser Nerve vertheilt, alles Gefühl, und die Seele vermag sie nicht zu bewegen.
- 3) Empfindlichkeit und willkührliche Beweglichkeit der Theile sind nur da zugegen, wo Nerven sind, und beyde sind um so stärker, je mehrere, und geringer, je weniger Nerven da sind. Die Knochen, die Sehnen, die Bänder, die Hirnhäute etc. etc. sind unempfindlich. Wenig empfindlich sind die Eingeweide der Brust, die Eingeweide des Unterleibes, wie die Leber, die Milz, die Nieren u. s. w. Ueberaus empfindlich sind die Haut (cutis), die Muskeln, die Organe der Sinne etc. etc.

Anmerkung. Unter den Thieren hat der Mensch bey einem verhältnissmässig grossen Hirn die dünnsten Nerven. Es scheint, dass diese Feinheit und Zartheit der Nerven, die der Seele als Organe dienen, den Grund enthalte, dass der Mensch alle Thiere an Mannichfaltigkeit und Fülle der Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte übertrifft; dieses bestätigt noch mehr die Beobachtung: Je unvollkommener die Thiere sind, desto mehr nimmt die Dicke ihrer Nerven, nach dem Verhältnisse ihres Hirns, zu.

C.

Das Hirn enthält die Organe der physischen Fähigkeiten und Anlagen des Menschen in sich.

- 1) Das Hirn ist nicht zum Leben unumgänglich nöthig; denn es werden Menschen und Thiere ohne Hirn geboren, und leben dennoch. Auch hat man oft schon starke Portionen Hirn weggenommen, ohne dass das Leben verloren gegangen wäre. Die Natur hat aber nichts umsonst gemacht, am wenigsten einen so künstlich gebauten Theil, als das Hirn ist; es muss also einen anderweitigen wichtigen Zweck haben.
- 2) Die Fähigkeiten und Anlagen der verschiedenen Thiergattungen stehen ohne Ausnahme mit der Grösse des Hirns im Verhältnisse, so, dass sie um so ausgezeichnet sind, je grösser die Masse des Hirns, in Proportion mit den Nerven und dem übrigen Körper des Thieres ist, dass umgekehrt das Thier um so weniger Fähigkeiten aufsert, je kleiner sein Hirn ist, und dass alle Anlagen,

die sich vom Hirne ableiten lassen, mangeln, wenn dasselbe nicht vorhanden ist. Alles Fälle, die auch bey Menschen genau eintreffen.

- 3) Krankheiten und Verletzungen des Hirns haben einen unläugbaren Einfluss auf die Erhöhung, Verminderung, oder gänzliche Vertilgung der Aeußerung der Fähigkeiten und Anlagen, z. B. ein Schlag aufs Hirn raubt entweder das Gedächtniß, oder die Urtheilskraft, oder sonst eine Fähigkeit, ohne gerade das Leben in Gefahr zu setzen.

D.

Die physischen Fähigkeiten und Anlagen des Menschen sind mit ihren Organen, durch welche sie wirksam sind, angebohren, und nicht erst durch die Erziehung hervorgebracht.

Durch Erziehung und Uebung kann die Entwicklung einer Fähigkeit, wozu das Organ schon vorhanden ist, wohl begünstiget werden, so wie man durch Nichtübung die Ausbildung derselben verhindern kann; niemals aber wird man durch Erziehung und Uebung eine Fähigkeit hervorbringen, wenn sie nicht mit ihrem Organ schon vorhanden war. Es ist ganz falsch, wenn man glaubt, man wolle aus einem Menschen etwas machen, was nicht vorher schon in ihm liegt. Sehr viele Menschen, die die beste Erziehung genießen, den besten Willen zeigen, und einen eisernen Fleiß anwenden, um etwas Rechtes zu lernen, bleiben doch nur elende Stümper; dagegen wahre Genies, — wo eine, oder die andere Fähigkeit im vorzüglichen Grade angebohren ist, sich oft unter den ungünstigsten Umständen, mit wenig Fleiß

sehr schnell empor heben. Wie oft sieht man nicht, daß mehrere Kinder, die ganz eine und dieselbe Erziehung genießen, doch die verschiedensten Gaben zeigen! Es ist kaum zu begreifen, auf welche Art man es läugnen will, daß die Menschen, die zu den verschiedenen Geschäften und Bedürfnissen des menschlichen Lebens nöthigen Anlagen nicht etwa erst durch Uebung und Erziehung, sondern ursprünglich vom Mutterleibe aus mitbringen? Bey Mozart zeigte sich schon in den ersten Jahren des Lebens sein musikalisches Genie unaufhaltsam.

Einwurf. Die Fähigkeiten und Anlagen können dem Menschen nicht angeboren seyn: denn man sieht ja, daß sie sich erst langsam entwickeln.

Antwort. Wie man diesen Einwurf macht, eben so gut kann man auch sagen, den organischen Wesen sey die Propagationskraft, dem Stier das Stossen, und dem Hengste das Schlagen nicht angeboren; denn alles dies entwickelt sich auch nur stufenweise zu seiner Vollkommenheit. Die Ideen sind uns zwar nicht angeboren, aber das Vermögen, die Ideen, welche wir erhalten, aufzubewahren, und zu vergleichen, die *Vernunft* ist uns angeboren.

Noch ein Einwurf. Wenn uns die Fähigkeiten und Anlagen mit ihren Organen angeboren sind, so höret die Freyheit des Willens und der Handlungen auf. Wir sind dann mehr Werkzeuge als Herrn unserer Handlungen; und ganz dem innern Anstosse preis gegeben, und mehrere Handlungen können uns dann nicht beygemessen, und wir nicht zur Verantwortung gezogen werden.

Antwort. Wer da glaubt, unsere Fähigkeiten und Anlagen seyen uns nicht angeboren, der leitet sie von der Erziehung her, und ist

das, so werden ja dann unsere Handlungen durch die Erziehung bestimmt, und es ist im Grunde einerley, ob wir von Natur durch angeborne Eigenschaften, oder durch Erziehung auf gewisse Weise geartet sind. Im letztern Falle würde man auch sagen können, das unser Wille durch die Erziehung bestimmt, und also uns keine Handlung zugerönet werden könne, welches zu behaupten sich doch Niemand erfrechen würde. Zu dem ist ja hier die Rede von blossen Anlagen oder Fähigkeiten, nicht von der Handlungsweise selbst; die Anlage hat ja noch nicht die wirkliche Handlung zur Folge. Die Organe, und die in ihnen gegründeten Anlagen sind nur als Reitze zu betrachten, durch welche der Mensch angetrieben wird, das zu thun, wozu er die Anlage besitzt; z. B. wenn jemand das Organ zum Trunke besitzt, so hat er zwar immer den Hang zum Trinken, aber aus diesem Hange folgt noch nicht, das er wirklich sich der Trunkenheit hingiebt; sondern dieser Hang zum Trinken kann vorhanden seyn, und doch recht gut durch den Willen, durch moralische Grundsätze und Vorstellungen unterdrückt werden. Selbst die Thiere sind nicht ohne alle Willkühr ihren Trieben untergeordnet; so mächtig sich bey dem Hunde der Hang zum Jagen zeigt, und so sehr die Katze den Trieb zum Mausen besitzt, so lassen sie, bey wiederholten Züchtigungen, beyde doch die Ausführung dieser Triebe.

E.

Die Organe für die verschiedenen Fähigkeiten und Anlagen des Menschen sind in verschiedenen und unabhängigen Theilen des Hirns vertheilt.

- 1) Man kann die Geisteskräfte abwechselnd in Ruhe und Thätigkeit versetzen; die eine kann ermüdet seyn und sich erholen, während die andere wirksam ist. — Geistesanstrengungen einerley Art ermüden sehr; wechselt man aber mit den Beschäftigungen ab, so kann man es lange aushalten. Z. B. wer sich durch das Studium der Geschichte ermüdet hat, hat wohl Kräfte zu metaphysischen Spekulationen, und sind auch diese erschöpft, so kann ein guter Dichter noch seine Phantasie beschäftigen. Es erhellet also hieraus, das die Organe für die Kräfte der Seele von einander verschieden und unabhängig sind, und in verschiedenen Gegenden des Hirns ihren Sitz haben.
- 2) Man kann die Geisteskräfte ganz, oder zum Theil verlieren, z. B. ganz blödsinnig werden; oder man kann nur einzelne Fähigkeiten verlieren, z. B. das Gedächtnis, ja nur nur einen Theil des Gedächtnisses. Man hat Beispiele von Menschen, welche plötzlich, oder nach einer Krankheit, die lateinische Sprache, die sie vorher völlig inne hatten, gänzlich vergassen, ohne dabey etwas anderes aus dem Gedächtnisse zu verlieren. Mancher Mensch verliert sein Gedächtnis nur für einen gewissen Zeitraum; alles, was vor und nach diesem Zeitraume vorgefallen, ist ihm vollkommen gegenwärtig; nur für den bestimmten Zeitraum vermag das Gedäch-

nifs seine Dienste; er weiß nicht ein Wort von alle dem, was während dieser Periode mit ihm vorgegangen ist. So gieng es einem Kaufmann, der von dem Orte, wo er wohnhaft war, nach einer andern 20 Meilen weit entfernten Stadt reisete, und kurz vorher, ehe er das Ziel seiner Reise erreichte, das Unglück hatte, aus dem Wagen auf den Kopf zu stürzen; er klagte nur über geringen Schmerz an der Stelle des Kopfes, auf welche er gefallen war; allein ein sonderbarer Umstand hatte sich eingestellt; er hatte das Gedächtniß für alles verloren, was seit seiner Abreise von seinem Wohnorte mit ihm vorgegangen war: sein ganzes voriges Leben aber bis zu dem Anfange der Reise wußte er genau, nur der Reise selbst konnte er sich auf keine Weise erinnern.

So wie dies mit dem Gedächtniß der Fall seyn kann, so kann es auch mit der Urtheilskraft geschehen. Alle Narrenhäuser liefern Beyspiele davon in Menge. Manche daselbst befindliche Narren urtheilen nur über einen einzigen Gegenstand widersinnig, während sie über alles andere so vernünftig reden, daß man sich oft Stundenlang mit ihnen unterhalten kann, ohne ihre Narrheit zu bemerken, bis man endlich, vielleicht zufällig, den für sie kitzlichen Punkt berührt. Andere dagegen sind wieder über alles verwirrt, und nur bey einem einzigen Gegenstande zeigt sich ihre Vernunft regelmäßig thätig. So konnte eine närrisch gewordene Goldstickerin bey allem Unsinne, den sie sprach, doch die zu einer Weste nothwendige Quantität Goldes, so wie das Maß des nöthigen Zeuges, auf das Genaueste angeben, wenn man sie darum befragte.

3) Durch Krankheiten und Verletzungen ein-

zelner Stellen des Gehirns können einzelne Fähigkeiten des Geistes verloren gehen, oder verstärkt werden. So hat man öfter beobachtet, daß Menschen nach einem heftigen Schläge vorne auf die Stirne ihr Gedächtniß eingebüßt haben. Dagegen können aber auch manche verloren gegangene Fähigkeiten wieder erstattet werden, wenn gewisse örtliche Hindernisse ausen auf dem Gehirne aus dem Wege geräumt werden. Wenn man Menschen, welche nach erlittener Gewaltthätigkeit auf den Kopf eine oder die andere Fähigkeit eingebüßt hatten, trepanirte; so fand man häufig unter der Hirnschale auf dem Gehirn geronnenes Blut; nahm man dasselbe weg, und hob so den Druck auf, den das Blut auf das Gehirn ausgeübt hatte, so kehrte auch oft die bis dahin verloren gewesene Fähigkeit wieder zurück.

4) Fähigkeiten und Neigungen können in höchst verschiedenen Verhältnissen beyfammen seyn, einzelne Fähigkeiten können außerordentlich verstärkt werden, während andere kaum mittelmäßig sind; z. B. es kann ein Mensch ein vortrefflicher Rechner seyn, und ein sehr schlechtes Sachgedächtniß besitzen; oder es kann jemand außerordentlich gut Nahmen behalten, und vielleicht über die leichtesten Dinge kein gesundes Urtheil fällen.

5) Die Fähigkeiten und Neigungen werden ungleichzeitig entwickelt; einige verschwinden, ohne daß die anderen im geringsten abnehmen, ja selbst noch stärker werden, z. B. Beobachtungsgabe und Gedächtniß nimmt in höheren Jahren gewöhnlich ab, während die Urtheilskraft oft noch beständig stärker wird.

Aus diesem theilweisen Ausruhen, Verletzt-

werden, Verschwinden, Entstehen und Verstärktwerden der Fähigkeiten und Neigungen muß man allerdings auf die Verschiedenheit und Unabhängigkeit derselben, so wie auf die Unabhängigkeit der diesen Fähigkeiten zum Grunde liegenden Organe schließen, welches so viel heißt; als: das Organ einer Fähigkeit kann in Thätigkeit gesetzt werden, ohne daß die übrigen Organe der übrigen Fähigkeiten eben so sehr an dieser Thätigkeit Antheil nehmen müßten, und daß der einer jeden Anlage als Organ zukommende Theil des Hirns in Thätigkeit gesetzt werden könne, ohne daß das ganze Hirn in Thätigkeit gesetzt zu werden brauchte.

Da die Fähigkeiten und Neigungen mit ihren Organen angeboren sind, und im Hirne ihren Sitz haben, das Hirn also gleichsam als der Vereinigungsort aller Organe zu betrachten ist; so folgt daraus, daß durch das Angeborensen der Organe im Hirn auch gleich Anfangs die Form des Hirns, wo alle Organe sich befinden, bestimmt werden müsse. Durch das Angeborensen der Organe gewisser Anlagen ist uns also auch eine bestimmte Form des Hirns angeboren. Bey gewissen Fähigkeiten und Neigungen hat daher das Hirn eine eigene bestimmte Form, welche fehlet, wenn jene Anlagen fehlen. Ist aber nun gleich die Form des Hirns ursprünglich, und die grössere oder geringere Vollkommenheit der einzelnen Organe angeboren, so kann doch durch Freyheit und Gebrauch die mannichfaltigste Modifikation möglich werden.

Durch Entwicklung und Pflege kann auch ein sehr schwaches Organ, eine schwache Anlage zu einem gewissen Grad von Vollkommenheit gedeihen, und durch gänzliche Unterlassung der Uebung kann ein sehr starkes Organ, und seine Anlage bis zu einem kleinen Ueberbleibsel verschwinden. Dieses wird durch die Folgen der

guten und schlechten Erziehung, durch die Folgen des Müßiggangs und der Geistesanstrengung hinlänglich bewiesen. Es ist hier ganz derselbe Fall, wie mit den Kräften des Körpers und den Gliedmaßen, durch welche die Kräfte sich äußern. So kann ein ziemlich schwacher Mensch durch allmähliche Uebung seiner Glieder nach und nach stärker werden, und so geschieht es, daß Menschen, die ihren Körper auch nicht im geringsten anstrengen, fast gar nicht bewegen, am Ende die Kraft, sich zu bewegen, scheinen verloren zu haben, und immer schwächer werden. Ein Weirausch, Fieber u. s. w. erhöht die Thätigkeit der Organe des Geistes eben so, wie die des Körpers. Wie häufig ist nicht der Fall, daß Menschen im Rausche sehr geläufig eine fremde Sprache reden, die sie im nüchteren Zustande nur mit großer Mühe sprechen können; daher das Sprüchelchen: *Quando bibo vinum, loquitur mea lingua latinum.* In so einem Falle werden gemeinlich alle vorhandenen Organe gereizt, vorzüglich aber wird die Thätigkeit des Organes erhöht, das im vorzüglich starken Grade vorhanden ist, und das man das Hauptorgan nennen kann; daher man auch im Rausche gewisse Menschen beobachten muß, deren Charakter man kennen lernen will.

§. 21.

Hypothesen, die Fortpflanzung der Eindrücke zur Seele, und die Rückwirkung der Seele auf den Körper durch die Nerven betreffend.

Die Verrichtungen der Nerven gründen sich auf die Reizbarkeit ihrer Fasern. Man nennet die Reizbarkeit der Nervenfasern zum Unterschiede von der Reizbarkeit der Muskelfasern *Empfindlichkeit*, und neuester Zeit *Stimmbarkeit*.

Das Gereiztseyn der Fasern heisst *Stimmung*. Diese ist nun entweder *Geistesstimmung*, Empfindung, wenn in der Seele eine Veränderung zugleich hervorgebracht wird, oder *Erregung der Muskelfaser*, wenn daher eine Bewegung erfolgt.

Worin aber besteht diese Nerventhätigkeit?

Sind die Nerven elastisch, und pflanzen sie die empfangenen Eindrücke nach den Gesetzen der Schwingungen elastischer Körper in das Hirn fort? Wie wirkt die Seele durch das Hirn, und die Nerven auf die Muskeln? Oder sind die Nerven hohle Röhren, die eine äußerst feine, bewegliche, doch nicht leicht verfliegende Flüssigkeit, unter dem Nahmen *Lebensgeister*, *Nervensaft*, führen?

Jede dieser Meinungen hat ihre Vertheidiger und Gegner. Wir wollen beyde Theile hören?

§. 22.

Gründe für die Spannung und Elasticität der Nerven. — Gegen Gründe.

- 1) Der Eindruck, der von einem Reitze auf den Nerven geschieht, pflanzt sich mit einer außerordentlichen Geschwindigkeit in denselben fort. Der Nerve muß also gespannt und elastisch seyn; denn sonst wäre diese Geschwindigkeit der Fortpflanzung nicht erklärbar.
- 2) Die Nerven erscheinen wirklich, selbst in der weichsten Masse, als gespannte Fäden.
- 3) Sie sind mit einer klebrichten Feuchtigkeit überzogen, die zur Unterhaltung der Elasticität bestimmt zu seyn scheint, und mit einer Membran umgeben, die elastisch ist.
- 4) Die Hypothese von den Lebensgeistern erklärt lange die Phänomene nicht, welche die Hypothese von der Spannung und Elasticität der Nerven begreiflich macht,

Gegen diese Gründe wird eingewendet:

- 1) Aus der auffallenden Geschwindigkeit, mit welcher der Nerve den empfangenen Eindruck fortpflanzt, folget keineswegs, daß er gespannt und elastisch seyn müsse; denn es können noch andere Ursachen diese Geschwindigkeit bewirken.
- 2) Gerade da, wo der Nerve am empfindlichsten, stimmbarsten, ist, bey seinem Ursprunge und bey seiner Endigung, erscheint er am allerwenigsten gespannt und elastisch, da er doch vielmehr hier am gespanntesten seyn müßte.
- 3) Die klebrichte Feuchtigkeit, welche die Nerven überzieht, gehört zur Substanz des Nerven, und erhält ihn geschmeidig; und am Ursprunge und Ende haben die Nerven keine Membranen, wo sie doch am empfindlichsten sind.
- 4) Die Schwierigkeiten einer Hypothese, die Unzulänglichkeit, jedes Phänomen zu erklären, der Mangel entscheidender Gründe für sie, alles dieses beweiset noch nichts gegen die entgegengesetzte.

§. 23.

Gründe für das Daseyn der Lebensgeister in den Nerven als Kanälen. — Gegen Gründe.

- 1) Die große Menge Bluts, welches nach dem Hirne gebracht wird, weist auf eine wichtige Absonderung aus demselben, und dies sind die Lebensgeister.
- 2) Die parallel laufenden Fasern der Nerven begründen die Vermuthung, daß sie hohle Röhren, daß sie Kanäle sind.
- 3) Die Leichtigkeit, womit die meisten Erschei-

nungen der Nerven aus der Lehre von den Lebensgeistern erklärt werden können, geben dieser Hypothese ein großes Uebergewicht.

- 4) Die Aehnlichkeit der Nerven mit den Blutgefäßen in ihrer Vertheilung, und die Analogie des Umlaufes und der Säfte in den Pflanzen, erwecken allerdings die Vermuthung, daß sich auch in den Nerven eigene Säfte, d. i., Lebensgeister bewegen, sie reizbar oder stimmbar machen.

Dagegen wird wieder eingewendet:

- 1) Die Induktion von der Menge des nach dem Hirn strömenden Blutes auf die Nothwendigkeit einer Absonderung ist unrichtig und voreilig. Vielleicht bedarf die feine Hirnsubstanz zu ihrer Ernährung einer Menge der feinsten Bluttheilchen, welche nur aus einer großen Menge Blutes herausgezogen werden können; daher denn auch eine beträchtliche Quantität desselben nach dem Hirn geleitet werden muß.
- 2) Die äußere Gestalt der Nerven und die Aehnlichkeit einiger Hirntheile mit Faserbündeln geben keinen Grund, sie für Kanäle zu halten; der innere Bau muß hier allein den Streitpunkt entscheiden. Dieser nun bestehet entweder aus aneinander hängenden elastischen Kugeln, oder aus Fasern um einen Cylinder gewickelt. In beyden Fällen fällt die gerade Richtung der Fasern und folglich auch ihre Höhle weg.
- 3) Die Analogie der Nerven mit der Oekonomie der Pflanzen ist unrichtig; denn Nerven und Nervenkraft kommen bloß dem Thiergeschlechte zu, und kann daher auch zwischen den Nerven und den Gefäßen eines Pflanzenkörpers keine Parallele gezogen werden.
- 4) Wird ein besonderer Saft aus dem Blute im

Hirne abgeschieden, wo kommt er hin? Wo sind die Gefäße im Hirn und die Nerven, die ihn wieder einsaugen? und welche Kräfte setzen ihn in Bewegung, wenn die Seele auf den Körper wirkt, diesen oder jenen Theil des Körpers bewegen will?

§. 24.

Neue Hypothese zur Auflösung des voranstehenden Problems.

Es ist eine Kraft in der Natur zugegen, die alles durchdringt, ein allenthalben ausgebreitetes Fluidum, besonders häufig bey organischen Körpern, noch häufiger in Thieren, am häufigsten im Menschen; Quelle aller Bewegung, schnell wirkend, den Geist erhebend, — *Lebenskraft* genannt. Wie, wenn diese Kraft die Nerven belebte, sie fähig machte, Eindrücke zur Seele zu bringen, den Willen der Seele zu vollführen?

Daß sie da sey, haben *Darwin, Roofs, Schelling* und *Hufeland* erwiesen.

Daß sie die Nerven belebe, wirksam mache, erhellet aus folgenden Erfahrungen und Versuchen:

- 1) Wenn man ein Plättchen Zink unter und ein Plättchen Silber auf die Zunge legt, und dann beyde in Berührung bringt, so entsethet ein säuerlicher Geschmack, und eine blitzähnliche Gesichterscheinung. Hieraus folgere ich, die Lebenskraft der Empfindungsnerven sey gereget und durch selbe geleitet worden; daß ihr also die Nerven als *Leiter*, nicht als Kanäle dienen.
- 2) Wenn man den abgelösten Schenkel eines frischen Frosches nimmt, und den Cruralnerven so heraus präparirt, daß er mit einem Ende in dem Schenkel natürlich hängen bleibt, und dann unter diesen Nerven eine

Zinkplatte bringt, unter den Muskel aber eine Silberplatte legt, und nun jede Platte mit dem Ende eines messingnen Bogens berührt, so ziehet sich augenscheinlich der Muskel zusammen. — Ein Versuch, der die Bethätigung der Lebenskraft in den Bewegungsnerven offenbar beweiset. — Ich machte im verfloßenen Jahre diesen Versuch nach, und er gelang über meine Erwartung.

- 3) Wenn man die Lebenskraft bey Scheintodten wieder erwecket, oder sie denselben im erforderlichen Masse zugeführet wird, so kehren Bewußtseyn und willkührliche Bewegung wieder sogleich zurück. Ich folgere hieraus, die Lebenskraft sey die Materie, die uns empfinden und fähig macht, willkührliche Bewegung zu äußern.
- 4) Nichts schwächt das Hirn, die Nerven und die Erkenntnißkräfte so sehr, als wollüstige Ausschweifungen, und es ist unwidersprechlich gewiß, daß eben diese Ausschweifungen die größten Feinde der Lebenskraft sind.
- 5) Nach allzustarken körperlichen Arbeiten, nach unmäßiger Anstrengung der Seelenkräfte fühlen wir Ermüdung, Erschlappung, Stumpfheit der Sinne. Es scheint hier also den Bewegungs- und Empfindungsnerven etwas entgangen zu seyn, was sie außerdem regsam und stimmbar macht, und was kann dieses wohl anders seyn, als die Lebenskraft?
- 6) Die Lebenskraft, in einer vollkommenen Organisation, wie die des Menschen, verfeinert und exaltirt, entflammt die Denkkraft und giebt dem vernünftigen Wesen zugleich mit dem Leben auch das Gefühl und das Glück des Lebens; denn man bemerket, daß das Gefühl von Werth und Glück der Existenz, sich sehr genau nach dem größern oder geringern Reichthum an Lebenskraft richtet,

und daß, so wie ein gewisser Ueberfluß derselben zu allen Genüssen und Unternehmungen aufgelegter und das Leben schmackhaft macht, nichts so sehr, als Mangel daran im Stande ist, Eckel und Ueberdruß des Lebens hervorzubringen.

- 7) Nichts ist beweglicher, erregbarer, durchdringender, dem Hirn und den Nerven beywohnender, als die Lebenskraft, folglich auch nichts geschickter, die Eindrücke, welche in diese organischen Theile des Körpers geschehen, fortzupflanzen, und den Willen der Seele auszuführen. Sie ist also das unmittelbarste Seelenorgan, das Bindungsmittel der Seele mit dem gröbern Körper, der Interpres, wie eine einfache Substanz, Seele, mit dem Leibe in Wechselwirkung stehen könne. Man nenne sie *galvanische Materie, animalisirte Elektrizität, Nervenäther, magnetische Kraft, Perkinismus*, oder wie man sonst will, der Nahme thut nichts zur Sache.

§. 25.

Die äußeren Sinne des Menschen.

Wir empfinden unsern lebenden Körper, und durch ihn die andern Dinge außer uns. Wir haben also zwey äußere Empfindungen; nämlich die Empfindung unseres lebenden Körpers, *Vitalempfindung*, und die Empfindung der übrigen Dinge außer uns durch den Körper, *Organempfindung*. Beyde sind ohne Nerven nicht möglich. Die Nerven sind also die Werkzeuge dieser Empfindungen, *Sinne*, (sensus oder organa sensoria). Die Nerven, in so fern sie uns das Leben des Körpers und seiner Zustände empfinden machen, heißen zusammengenommen der *Vitalinn* (sensus vagus) in so fern sie uns von Verände-

rungen unterrichten, die in gewissen Theilen des Körpers nur allein vorgehen, heißen sie *Organensinn* (sensus fixus).

§. 26.

Die Organensinne.

Der *Organensinne* giebt es fünf; einen sechsten auffinden zu wollen ist lächerlich, und albern; es sind

- 1) der *Betaftungsinn* (sensus tactus);
- 2) der *Gesichtsinn* (sensus visus);
- 3) der *Gehörsinn* (sensus auditus);
- 4) der *Geschmacksinn* (sensus gustus);
- 5) der *Geruchsinn* (sensus olfactus).

Drey von diesen Sinnen sind mehr objektiv als subjektiv; d. i. sie tragen zur Erkenntniß des äußern Gegenstandes mehr bey als die übrigen; sie belehren mehr; und diese sind: der Sinn der *Betaftung*, des *Gesichts* und des *Geschmacks*; sie sind Instruktoren, Informatoren des Menschen.

Der *Geschmack* und der *Geruch* sind mehr subjektiv als objektiv; d. i. sie lehren weniger; die durch sie veranlaßte Vorstellung ist mehr Vorstellung des Genusses als des Erkenntnisses.

Je stärker die Sinne, bey eben demselben Grade des auf sie geschehenen Eindrucks, sich *afficirt* fühlen, desto weniger *lehren* sie. Wenn sie viel lehren sollen, müssen sie mäßig *afficirt* werden. Im stärksten Lichte sieht, unterscheidet man nichts; eine sehr starke Stimme betäubt.

Je empfänglicher der *Vitalinn* für Eindrücke ist, desto unglücklicher ist der Mensch.

Je empfänglicher seine *Organensinne* sind, desto abgehärteter ist er für den *Vitalinn*, und um so glücklicher.

Wir schreiten zur besondern Untersuchung der Organensinne.

§. 27.

Der Sinn der Betaftung.

Der *Sinn der Betaftung* hat eigentlich seinen Sitz in den Nervenwärtchen der Fingerspitzen. Er ist nur dem Menschen eigen. Die Thiere *fühlen* bloß. Das *Gefühl* sitzt auf der Haut. Der Mensch hat es auch, aber er hat noch mehr, er hat die *Betaftung*. Auf den Fingerspitzen ragen, in concentrische Zirkel geordnet, die fühlenden Nervenwärtchen (papillae) hervor, mit der Haut (cutis) bedeckt, und nehmen die Eindrücke auf. Ein stärkerer durch die Aufmerksamkeit der Seele veranlaßter Einfluß des Blutes und der Lebenskraft machet sie steif und erhöht ihre Erregbarkeit und Empfindlichkeit.

Dieser Sinn, wie denn auch das Gefühl überhaupt, belehret uns von der Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit, von den mancherley Verhältnissen der Größe, Bewegung, Ruhe, Schwere, Festigkeit, Flüssigkeit, Rauigkeit und Glätte, von der Schärfe der den Körper berührenden Theile, von der Nähe, Entfernung, Figur. Dem Blinden ersetzt er das Gesicht, so auch dem Kinde. Die Empfindungen der Wollust, des Uebelbefindens, des Schmerzes, des Hungers, Durstes, des Juckens, Brennens, Stechens, Zuckens, des Kitzels, rühren von dem Gefühle her.

Dieser Sinn ist der einzige, der *unmittelbar* unterrichtet; darum er auch der wichtigste und am sichersten unterweisende, obschon der *größte*, ist; weil die Materie einige Festigkeit, Härte haben muß, von deren Oberfläche der Gestalt nach wir durch Berührung unterrichtet werden sollen.

§. 28.

Der Sinn des Gesichts.

Dieser Sinn unterrichtet *mittelbar*; denn wir

sehen nur mittelst des Lichtes, für welches nur das Aug allein empfindbar ist. Durch dasselbe bekommen wir Vorstellungen von *Licht* und *Farben*, und mittelbar auch die Vorstellungen, welche der Sinn der Betastung veranlaßt, dem sie jedoch ursprünglich zugehören.

§. 29.

Der Sinn des Gehörs.

Auch dieser Sinn ist ein *mittelbarer* Lehrer des Menschen; er bedarf des Schalles, uns zu unterrichten. Wir lernen durch ihn die Verschiedenheit und Beschaffenheit der Töne kennen. Sein Sitz ist in den Ohren. Dieser Sinn ist sehr wichtig; ohne ihn hätten wir keine Sprache, ohne ihn spräche nicht zu uns die göttliche Musik.

§. 30.

Der Sinn des Geschmacks.

Der *Geschmack*, auch ein mittelbar, aber nur mäßig unterweisender Sinn; auf die Spitze der Zunge, auf den Rücken und die Ränder derselben, im Gaumen und Schlunde niedergelegt, belehret er uns vom Sauren, Süßen, Bittern und den Zusammensetzungen davon. Auf die Papillen der genannten Theile wirken die salzigen oder doch mit Salz vermischten Theilchen der Speisen, oder Arzeneien, oder Getränke, oder auch anderer Dinge, und erwecken so die Empfindung des Geschmacks.

Der Geschmack dienet zwar mehr dem Thiere als dem Menschen zur Unterscheidung der schädlichen Dinge; hingegen ist der Geschmack des Menschen feiner und von größerm Umfange als bey dem Thiere.

§. 31.

Der Sinn des Geruchs.

Der *Geruch*, ebenfalls ein mittelbarer Unterweiser, ist nahe bey dem Organ des Geschmacks, in der Nase, auf der *Schleimhaut*. Zwischen Geruch und Geschmack herrscht eine freundschaftliche Verbindung. *Kant* nennet den Geruch einen Geschmack in die Ferne. Man riechet vermittelst des Einathmens der Luft, besonders bey geschlossenem Munde. Die eingeathmete Luft ist mit äußerst feinen reizbaren Theilchen der uns umgebenden Körper geschwängert, welche, an die Papillen jener Haut in der Nase gebracht, die Empfindung des Geruchs erzeugen. Bey vielen Thieren ist zwar der Geruch stärker, jedoch nicht so fein, und weniger umfassend.

§. 32.

Schlafen. — Träumen.

Die Thätigkeit, so sehr sie uns auch natürlich ist, erschlaft doch zuletzt unsere Nerven, und vermindert die Reizbarkeit der Muskeln, so, daß wir, auf eine sanfte Art gezwungen, uns gern der Regierung unsers Körpers begeben, um ihn durch den *Schlaf* sich wieder stärken zu lassen.

Der *Schlaf*, dieser allen empfindenden Geschöpfen natürliche, wiewohl in gewisser Hinsicht auch den Pflanzen zukommende, natürliche periodische Zustand der Unempfindlichkeit und willkürlichen Unwirksamkeit, in welchem die Geschäfte des thierischen Lebens ununterbrochen, nur gewöhnlich schwächer, fortgehen, bestehet in einer Unfähigkeit der Nerven zu ihren Verrichtungen.

Der *Traum*, ein Mittelzustand zwischen Wachen und Schlafen, ist rege, thätige Einbildung, Erneuerung gehabter Empfindung, jedoch

ohne Freyheit und Regulirung der Vernunft. — Von den *Träumen* werden wir im dritten Abschnitte umständlicher handeln; hier nur Etwas überhaupt von dem Ursprunge dieses Zustandes.

Wir *träumen* entweder, daß, besonders im Anfange des Schlafes, von den Eindrücken der Gegenstände auf die Sinnenwerkzeuge noch einige Bewegung in den Nerven übrig geblieben ist; oder du ch irgend einen Umstand wieder erneuert wird; oder wenn in einem Theile des Hirns die Nerven ihre Thätigkeit früher wieder erhalten, als sie die andern Nerven, überhaupt genommen, von neuem bekommen. — Mehr davon im dritten Abschnitte.

§. 33.

Thierisches Werden des Menschen.

Der Anfang unsers Daseyns ist mit einem dichten Schleyer verhüllt. Werden oder Entstehen ist überhaupt etwas, wofür wir wohl das Wort, aber nicht die Erklärung haben. Nur ein schwaches Licht leuchtet uns aus der Vergleichung der Anstalten, welche die Natur bey der Hervorbringung der Pflanzen und Thiere trifft. Wir finden eine Anlage, einen Keim, im mütterlichen Körper, der eines Reitzes bedarf, um sich zu entwickeln. Neun Monate dauert beym Menschen gewöhnlich diese erste Entwicklung, und das sich entwickelnde Wesen heißet in diesem Zustande *Embryo*, der in seinem Anfange eine bloße Gallerte zu seyn scheint, und sich stufenweise zum menschlichen Leibe bildet. Während dieser Zeit erhält der Embryo von der Mutter die Nahrung, hat ihr Blut und ihren Athem. Ende des neunten Monats ist seine Reife vollendet; er trennet sich von dem Mutterstamme, und bestehet nun für sich.

§. 34.

Eintritt des Menschen in die Objectenwelt. — Kindheit.

Mit Schmerz beginnen wir zu seyn. Er ist der Vorläufer unsers Vergnügens, und der beständige Begleiter desselben. Diesem allgemeinen und unausbleiblichen Loos ist das Thier sowohl als der Mensch unterworfen.

Kein Geschöpf wird so hilflos gebohren, als der Mensch, und keines bedarf des Beystandes Anderer zu seiner Erhaltung so lange, als der Mensch. Dies ist eine sehr gute Anstalt der Natur; denn eben diese Hülflosigkeit des neugebohrnen Kindes, die so lange anhält, knüpft es an seine Eltern, und erwecket in seinem Innern die Gefühle der Abhängigkeit, der Liebe und Dankbarkeit, führet es zur Geselligkeit und Humanität. Auch würde der Mensch in der Folge nicht so fortwirken, physisch und moralisch vollkommener werden, wenn die Natur für ihn so sorgte, wie für die Thiere, die nur eine kurze Zeit in einem hilflosen Zustande verleben, Bedeckung, Waffen und Triebe schon mit sich bringen. Der Mensch wird mit Vernunftfähigkeit gebohren, die sich nur allmählig und stufenweise zur Vernunft entwickeln muß, und die ihm dann alles das reichlich ersetzt, womit das Thier begünstiget zu seyn scheint. Der Mensch entwickelt sich langsam; aber er lebet auch um so länger.

Der einzige Sinn, den das Kind gleich zu gebrauchen weiß, ist der *Geschmack*; die übrigen Sinne kann es noch nicht benützen. Nach dem Geschmacke folget bald das *Gefühl*, nicht die *Betastung*, und dann die andern Organe in ihrer Anwendung. In den ersten 6 bis 8 Wochen giebt es noch keine Empfindungen der Seele zu erkennen. Nach dieser Zeit fängt es an zu lächeln und zu weinen. — So unbehilflich übrigens auch das

Kind die Welt betritt, so bringet es doch die natürliche Geschicklichkeit mit, nämlich den *Instinkt* zu saugen.

Die Fähigkeiten des Kindes nehmen nur sehr langsam zu. Der Körper, welcher bey vielen größeren Thieren viel eher seine Vollkommenheit erreicht, mußte bey dem Menschen sich nach den langsamen Fortschritten eines reifenden Geistes richten. Es ist nicht schwer, frühzeitige Vielwässer zu bilden, allein man läuft die größte Gefahr, Dummköpfe im reifern Alter zu bekommen, oder auch das Leben abzukürzen. Der Geist muß langsam reifen; denn er ist für hohe Dinge bestimmt, hat erhabene Zwecke, und den erhabensten Endzweck.

§. 35.

Die Jugend und Mannbarkeit.

Auf die Kindheit folget das Knaben- und Mädchenalter. Während dieser Zeit entstehen zugleich neue, vorher noch nicht gefühlte Triebe und Bedürfnisse, die in der Ordnung der Natur zu den sanftesten und wohlthätigsten Empfindungen leiten; aber gemisbraucht — traurige, oft fürchterliche Folgen, die keine Reue hebt, nach sich ziehen. Glücklich diejenigen, die durch diesen angenehmsten und gefährlichsten Zeitraum, unter der Führung weiser Aufseher, der kühnern Ueberlegung und Bedachtsamkeit des reifern Alters zugeführt werden. — Der Uebergang zu dieser neuen Lebensperiode des Jünglings und der Jungfrau wird durch die Lebensart und das Klima bald schneller, bald langsamer herbeygeführt. Ueberhaupt entwickelt sich der Mann langsamer als das Weib; die Ursache ist, weil der Mann bey einem dichtern und stärkern Körper mehr Zeit zu seiner Vollkommenheit braucht, als das Weib, wozu auch noch moralische Ursachen kommen,

da der Mann durch Geschicklichkeit, Stärke und Klugheit gewöhnlich die Stütze seiner Familie seyn, und dem Staate dienen muß; Eigenschaften, die zu erwerben mehr Zeit erfordert wird,

§. 36.

Das Alter. — Abnehmen des Menschen. — Tod.

Die letzte Periode des Lebens, das *Alter*, fängt mit einer merklichen Abnahme der Kräfte an. Im höhern Alter werden alle Sinne stumpf; daher der Greis weniger gegen die Sinnlichkeit zu kämpfen hat. Gedächtniß und Einbildungskraft wirken nur schwach; dagegen ist die Vernunft oft bis zum letzten Augenblicke auffallend thätig. Endlich schlägt die Stunde, und der Mensch tritt vom Schauplatze des Lebens ab. Wohl ihm, wenn er seine Rolle gut gespielt hat, und mit dem Beyfalle seines Gewissens hinter die Coullisse tritt.

Diese Veränderung, die wichtigste, welche nächst der Geburt sich mit dem Menschen zuträgt, ist eben so unvermeidlich als wohlthätig, und erfolgt, nach der Einrichtung der Natur ohne alle schmerzhaftige Empfindung. Das thierische Leben dauert nämlich so lange, als die flüssigen Theile des Körpers sich in den festen ungehindert bewegen. Sobald diese freye Bewegung gehemmt wird, so stehet auch die ganze Maschine still, und das Leben höret auf. Die freye Bewegung der flüssigen Theile kann aber gehindert werden, theils dadurch, daß die Kanäle, durch welche sie fließen, sich allmählig verengen, und zuletzt sich gar verstopfen, theils indem die flüssigen selbst zäher und dicker werden. Beydes ist der Fall im Alter. Geschieht nun dies, so stirbt der Mensch schnell und ohne Schmerz. Sein Leben verlischt

sanft und ruhig, gleich einer Lampe, deren Oel sich verzehrt hat.

§. 37.

Organisation des Menschen zur Vernunftfähigkeit.

Der Mensch ist ein edlerer Organismus als das Thier; er ist zum Vernunftgebrauche organisiert. Diefs erhellet

- 1) *aus dem Baue seines Gehirns*: dieses ist bey keinem Thiere so vollkommen ausgearbeitet, so fein, so verhältnißmälsig schwer, so beweglich und geschmeidig, so reich an Fasern.
- 2) *Aus der schönern Lage und Proportion dieses Eingeweides*. Dadurch wird es zum Organ geistiger Empfindungen und einem sichern Archive der Gedanken.
- 3) *Aus der aufrechten Stellung und dem aufrechten Gange*. Gienge der Mensch wie ein Thier gebückt, wäre sein Haupt in eben der gefrässigen Richtung für Mund und Nase geformt; seine höhere Geisteskraft wäre kaum merklich. Die Unglücklichen, die unter die Thiere gerichthen, geben beweisende Beyspiele für diese Behauptung,

§. 38.

Die Temperamente des Menschen.

Man schreibet dem Menschen ein *physisches Temperament* zu, und verstehet darunter die Beschaffenheit seiner festen und flüssigen Theile, und das Verhältniß, in welchem sie gegen einander stehen. Man hat verschiedene Klassen von Temperamenten gemacht; sechs nimmt man heut zu Tage an, nämlich:

- 1) Das *choleriche*, welches mit vieler Stärke sehr viel Erregbarkeit und Empfindbarkeit

verbindet, große Nerven, starke und gespannte Muskelfasern, ein schweres, scharfes, hitziges Blut hat, dessen scharfe Theile die Fasern unaufhörlich reitzen, und sie so zu öftern und scharfen Zusammenziehungen zwingen.

- 2) Das *sanguinische*, welches bey gleicher Stärke eine gemälsigtere Erregbarkeit und Empfindlichkeit hat, vermöge starker, aber wenig gespannter Fasern und eines nach gleichmälsigem Verhältniß gemischten, gefunden, reichlich vorhandenen und ebenmälsig durch den ganzen Leib sich verbreitenden Geblüts.
- 3) Das *melancholische*, bey welchem gleichfalls Stärke sich findet, und eine gemälsigte, dabey aber ungleich vertheilte, durch ungesunde Disposition hier erhöhte, dort, und besonders auch wegen der steifen Fasern, geschwächte Erregbarkeit und Empfindlichkeit ange-
troffen wird. Dazu trägt auch noch bey ein zu dickes, mit vielen Erdtheilen beschwertes, langsam fließendes Blut.
- 4) Das *böotische*, bäurische, plumpe, vierschrotige, welches Stärke ohne merkliche Erregbarkeit hat, und ein schweres, unbewegliches, zähes, dickes Blut besitzt.
- 5) Das *hypochondrische* oder *hysterische*, welches zwar viel Erregbarkeit und Empfindlichkeit hat, aber schwach ist, vermöge allzuzarter und wegen ihrer Feinheit leicht überspannter, aber dadurch desto mehr erschlaffter Fasern, und zu Folge eines verhältnißmälsig zu scharfen und leichten Geblütes.
- 6) Das *phlegmatische*, welches Schwäche und Erregbarkeit beyammen hat, nebst einem wälsrigen, langsamen, aber ungehindert in weichen schwammigten Gefälsen fließenden Blute.

Man darf nicht geradezu die Menschen in die-

se sechs Fächer eintheilen; denn in den verschiedenen Subjekten ist die Mischung bald aus diesem, bald aus jenem Temperamente zusammengesetzt, und kaum wird sich ein einziger Mensch auf dem Erdboden befinden, in welchem eins von diesen sechs Temperamenten ganz rein und allein wäre. Selbst in einem und demselben Menschen giebt es nach Maßgabe der Stufen des Alters hierin Veränderungen. In der ersten Jugend ist man gewöhnlich phlegmatisch, sanguinisch im Frühlinge des Lebens, choleric in den Jahren des Mannes, melancholisch im späten Alter; böotisch in dem Zeitpunkte, wo der Knabe Jüngling zu werden beginnt, hypochondrisch, wo der Mann dem Greise sich nähert; und allemal ist ein Temperament mit demjenigen verbunden, das ihm als Corrigens seiner Natur nach dienen kann. Hieraus entstehen die *zusammengesetzten Temperamente*. Eins davon ist immer das herrschende, und man nennet es das *herrschende Temperament*; minder auszeichnend ist das mit ihm verbundene, aber doch bemerkbar genug, und heißet das *mitherrschende*.

Das *physische Temperament* eines jeden Menschen hat Einfluß auf seinen Gemüthscharakter, und verräth sich durch Handlungen. Wir werden von diesem Einflusse im dritten Abschnitte handeln.

§. 39.

Einfluß des Klima auf den menschlichen Körper.

Unter *Klima* verstehen wir die *Wärme*, die *Kälte*, die *Feuchtigkeit* und *Trockenheit der Luft*. Es ist auffallend, wie sehr diese Luftbeschaffenheiten den menschlichen Körper modificiren, und durch den Körper auf das Gemüth einwirken. Das letztere wird uns in der empirischen Seelenlehre

insbesondere beschäftigen; jetzt wollen wir bey dem Physischen stehen bleiben.

- 1) Die *Wärme*, wenn sie mäßig ist, ist eine erklärte Freundin des thierischen Lebens; wird sie *Hitze*, so erschlappet sie die festen Theile, vermehret die Bewegung der flüssigen und die Ausdünstung derselben; daher baldige Ermüdung, Mattigkeit, Trägheit, merkliche Abnahme des Körpers.
- 2) Die *Kälte*, im mäßigen Grade, ist stärkend; im starken Grade, macht sie die weicheren Theile fest, vermindert die Bewegung der flüssigen, verursacht Stockung derselben; daher Hinderung des Wachsthums, Unempfindlichkeit, Tod.
- 3) Die *Feuchtigkeit* entkräftet den Menschen plötzlich und verursacht in seinen flüssigen Theilen eine Langsamkeit, welche zu Stockungen führet, und erschlappet die festen; daher die auffallende Müdigkeit bey feuchter Luft. *Feuchtigkeit* mit *Trockenheit der Luft* verbunden, macht schwer und langsam; mit *Wärme* verbunden, schlägt sie alle Kräfte ungemein nieder.
- 4) Eine *trockene* und nicht *allzukalte* Luft erwecket Munterkeit; eine *trockene* und *heisse* Luft consumirt den Menschen zusehends.

§. 40.

Einfluß der Nahrung auf den menschlichen Körper.

Hitzige Weine und andere geistige Getränke, vieles schwarzes, reizendes Fleisch und häufige Spezereyen machen wallende scharfe Säfte und äußerst empfindliche Nerven.

Nährhaftes, saftiges Fleisch, dicke Getränke benehmen den Nerven viel von ihrer Beweglich-

keit und Erregbarkeit, erzeugen nahrhaftes Blut, und machen Hirn und Nerven gröber.

Leichte Speisen, vieles weißes Fleisch, starke Bouillons, gewürzhafte Kräuter, viele säuerliche Baumfrüchte, hitzige doch leichte gewässerte Weine, befördern die Beweglichkeit der Fasern, den Kreislauf des Blutes.

Warme Getränke, dickes, schweres Bier, häufiger Käse und überhaupt fette, öliche und schwer verdauliche Speisen, machen träg, kalt, frohlig.

Die *animalische Kost* ist leichter und bedarf keiner grossen Bearbeitung: schwerer sind *Vegetabilien*; jene reizet mehr, nährt mehr als diese.

Von dem Einflusse der Nahrung auf die Seele reden wir in der empirischen *Psychologie*.

§. 41.

Verschiedenheit der Menschenfarben. — Ursachen davon.

Man findet vornehmlich sieben Farben bey den Menschen; sie sind Nationalfarben, und zwar folgende:

- 1) Die *weiße Farbe*, an den Canadiern, Circassiern, Schweden, Norwegern, Polaken, Deutschen, u. s. f.
- 2) Die *gelbbraune Farbe*, an den Ostiaken und Lappen.
- 3) Die *Kupferfarbe* oder rothbraune, an den Tibetanern, Brasilianern und andern amerikanischen Völkern.
- 4) Die *Rosifarbe* oder dunkelbraune, an den Hindostanern, Paraguayern, u. a. m.
- 5) Die *Olivenfarbe*, an den Grönländern, Eskimos, u. a. m.
- 6) Die *Rosifarbe* mit *krausem Haar*, an den Oberethiopiern.

7) Die *schwarze* mit *wollichtem Haar*, an den südlichen Afrikanern.

Die *weiße*, *schwarze*, *braune* und *braunröthliche* Farbe, oder die *Kupferfarbe*, sind die eigentlichen *Hauptfarben*; durch deren Vermischung dann die übrigen entstehen; daher wir auch nur von diesen *vieren* einige Anmerkungen beifügen wollen.

Die *weiße* ist die eigentliche Naturfarbe des Menschen; denn alle übrigen werden erst durch die Wirkung der Sonne, der Luftsäure, des Hüttenrauchs und andere äussere Ursachen erzeugt. Auch erscheinet der Mensch in dieser Farbe selbst in Afrika wie in Europa auf der Welt. — Die *weiße Farbe* nimmt in verschiedenen Graden und Nüancen ab, je nachdem die Völker in Ländern wohnen, worin die Sonnenhitze stärker ist und länger währt, und je nachdem man sich desselben aussetzt oder nicht, mit Kleidern bedeckt oder nicht bedeckt, u. s. f.

Die *schwarze Farbe* hat Gelegenheit zu manchen Meinungen und Untersuchungen gegeben. Einen Hauptgrund derselben findet man in den Wirkungen der Sonnenhitze.

Die *braune Farbe* entstehet theils aus der Vermischung der Weissen mit den Schwarzen, theils ist sie eine Folge der Himmelsgegend, Nahrungs- und Lebensart.

Die *Kupferfarbe* hat ihren Grund in einer Lebensart, wobey man die meiste Zeit Wind und Wetter ausgesetzt ist.

Dritter Abschnitt.

Empirische Psychologie

§. 42.

Begriff dieser Lehre.

Die *empirische Psychologie* ist ein System von Erfahrungskennntnissen die menschliche Seele betreffend, daher sie auch *Erfahrungs-Seelenlehre* heisst.

§. 43.

Empirischer Begriff von der Seele und Beweis für das Daseyn derselben.

Ich bin mir meiner selbst bewusst; ich unterscheide mein Ich von meinem Leibe, und von den Dingen aufer mir; ich habe von ihnen Vorstellungen; ich beziehe diese Vorstellungen auf die Dinge, ich begehre und verabscheue, will und will nicht gemäß diesen Vorstellungen; ich beschaue mich selbst, meine inneren Veränderungen, meine inneren Zustände. Alles dies ist Thatfache, Wirkung. Jede Wirkung hat ihre Ursache. Die Ursache dieser Thatfachen, dieser Wirkungen, ist mein Ich, mein Ich ist Seele; immer Eins und dasselbe Ich bey allem Wechsel; also eine Substanz, real existirende Substanz, reale Ursache, Subjekt genannter Modifikationen, Wirkungen, die es selbsthätig, nur unter der Bedingung der Dinge, hervorbringt.

§. 44.

Empirische Gründe für die immaterielle Substanzialität der Seele.

Für die immaterielle Substanzialität der Seele führen wir folgende empirische Gründe an:

- 1) Die Wirkungen der Seele sind Vorstellungen mit Bewusstseyn und Willensäußerungen. Vorstellungen, Bewusstseyn und Willensäußerungen aber sind keine Bewegungen an sich, und doch müßten sie Bewegungen seyn, wenn die Seele materiell seyn, oder der Körper oder die Organisation diese Wirkungen hervorbringen sollte.
- 2) Seele und Leib sind in ihren Veränderungen, Zuständen und Eigenschaften wesentlich von einander unterschieden; sie sind also nicht einerley, sondern verschiedene Wesen. Die *Veränderungen der Seele* sind Gewahrnehmung, Vergleichung, Entschluß: die *Veränderungen des Leibes* verschiedene Bewegungen, z. B. des Hirns, des Magens, der Lunge, der Gedärme, des Blutes. Die *Eigenschaften der Seele* sind: Verstand, Urtheilskraft, Vernunft, Wille, Neigungen, Triebe; die *Eigenschaften des Leibes*: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Organisation. Die *Zustände der Seele* sind: Freude, Traurigkeit, Furcht, Verdruss, Zufriedenheit u. s. w.; die *Zustände des Leibes*: Zunehmen, Gesundheit, Krankheit, Abnehmen, Tod.

§. 45.

Einwürfe und Beantwortung.

Dagegen wendet nun der *Materialist* ein:

- a) Es ist wahr, man findet keine Aehnlichkeit in den Wirkungen einer Seele und jenen der

Materie; hier ist alles Bewegung, dort scheint keine zu seyn. Aber dieß könnte vielleicht nur beweisen, daß eine andere feinere Art von Materie, eine feinere Organisation das seelische Wesen ausmache, dem zufolge dann Vorstellungen und Bewußtseyn wohl auch Bewegungen seyn könnten, jedoch nur nicht grobmaterielle Bewegungen.

Antwort. Auch die feinste Materie wäre immer Materie, und ihre feinsten Bewegungen doch immer Bewegungen; nun aber kann auch die feinste Bewegung doch nie Bewußtseyn seyn; denn es läßt sich keine Bewegung als absolute Einheit denken; in jeder ist Mehrheit der Theile, in jeder Relation auf ein anderes Bewegliches; das Bewußtseyn jedoch ist absolut eins; ich bin mir bewußt, und zwar als einer Einheit, die ihre Verhältnisse zu keinem gegebenen Raume verändert, in der nicht mehrere Einheiten, Theile, sich bewußt sind, die sich keiner GröÙe, keiner Ausdehnung, keiner Figur, keines von ihr eingenommenen Raumes bewußt ist. Also können Vorstellungen und Bewußtseyn nicht als Bewegungen auch der feinsten Materie angesehen werden.

b) Es kann Modifikationen der Materie geben, die wir uns nicht vorzustellen wissen, und solche unbekannte Modifikationen könnten wohl die Vorstellungen, die Gedanken, das Bewußtseyn seyn?

Antwort. Zugelassen, daß es Modifikationen der Materie geben könne, die wir uns nicht vorzustellen wissen; so ist doch das Bewußtseyn niemals eine Modifikation der Materie; denn wäre es dieses, so müÙte sich die Materie, die zum Bewußtseyn modificirt würde, auch ihrer selbst als Materie, als eines Zusammengesetzten, bewußt werden; sie müÙ-

te sich selbst als solches beschauen, erkennen, und doch findet sich so was im Selbstbewußtseyn nicht; unser Ich ist sich feiner als eines Etwas bewußt, das einfach, das eine einfache Ursache seines Bewußtseyns ist. Fühlet sich das Ich als einfach, so müÙte es sich auch als Materie fühlen, wäre es eine zum Bewußtseyn modificirte Materie.

c) Man empfindet im ganzen Körper; also muß das Vermögen zu empfinden im ganzen Körper seyn, folglich auch das Subjekt, dem dieses Vermögen zukommt. Dieses Subjekt ist die Seele. Also ist die Seele im ganzen Körper ausgebreitet, anima in toto corpore tota. Was aber ausgebreitet ist, ist Materie; also muß die Seele Materie seyn.

Antwort. Es ist falsch, daß wir im ganzen Körper empfinden; auch nicht in einem Theile desselben ist Empfindung; *empfindlich* ist wohl der Körper überall, wo Nerven sind; aber *Empfindlichkeit* (sensibilitas) ist nicht *Empfindung* (sensatio). *Empfindlichkeit* ist das Vermögen der Nerven, Eindrücke anzunehmen, und auf solche zurückzuwirken; *Empfindung* hingegen die Wahrnehmung, daß ein Eindruck auf den Nerven geschehen ist, geschieht; und diese Wahrnehmung, dieses Bewußtseyn hat seinen Sitz nicht dort, wo der Eindruck geschehen, sondern in der Seele, die im Hirne ihre Kräfte aufsert. Nur hier sind wir uns der mit uns vorgehenden Veränderungen bewußt, nur hier empfinden wir.

d) Die geistige Substanz, Seele, wirket auf den Körper, und der Körper auf sie, also das Geistige auf das Materielle, und so auch umgekehrt. Wie kann aber etwas Geistiges auf Materie wirken, da es diese nicht berühren kann, wie Materie auf etwas Gei-

stiges, da auch dieses nicht berührt werden kann?

Antwort. Es ist nicht nothwendig, daß jede Wirkung einer Substanz auf eine andere durch Berührung geschehe, nicht nothwendig, daß es eine physische Einwirkung sey, wie wir §. 67. gewiesen haben.

e) Ist die Seele einfach, so kann sie keinen materiellen Veränderungen unterworfen seyn; die Veränderung der Materie kann keinen Einfluß auf sie haben. Nun aber lehret die Erfahrung unwidersprechlich, daß die einfache und geistig seyn sollende Seele von ihrem Körper, und mithin von der Materie ganz abhängig sey, daß ein kranker Körper auch die Seele krank mache, daß Getränke und Speisen eben so die Seele stärken und niedererschlagen, als sie den Leib regsam oder schwerfällig machen, daß *Narkotika* den Zustand unsers Geistes sichtbar ändern, daß unser Ich dem Einflusse des Klima, der äußeren materiellen Umstände, dem physischen Temperamente u. s. w. unterthan sey. Alles dies könnte nun nicht geschehen, wenn die Seele einfach wäre, also muß sie etwas Materielles seyn.

Antwort. Die Seele, so lange sie im Körper wirkt, muß sich des Körpers als eines Werkzeuges bedienen, um in und auf Materie zu wirken, und auch von ihr Wirkungen aufzunehmen. Ist nun das Werkzeug im guten Zustande, so kann auch die Seele ungehindert thätig seyn, nicht aber, wenn das Werkzeug nicht gut bestellt ist.

Die Kräfte der Seele. — Eintheilung derselben.

Wir haben also eine vom Körper und der Organisation desselben verschiedene Substanz in uns, welche *Seele* heist, ein real existirendes Ich, ein *Noumenon* — *Ich*. — In der *empirischen Psychologie* ist es uns darum zu thun, dieses *Noumenon* aus seinen Wirkungen kennen zu lernen, und aus diesen auf die Kräfte desselben zu schließen.

Da dieses *Noumenon* eine *Substanz* ist, und wir (gemäß §. 21.) bey jeder Substanz nur Eine Grundkraft annehmen, so müssen wir auch in der Seele nur eine *Grund- oder Stammkraft* gelten lassen, und alle übrigen Kräfte derselben als abgeleitet aus dieser ansehen.

Wir betrachten daher die Seele gleichsam als einen Stamm, der eine *Grundkraft* hat, welche mehrere Aeste und Zweige treibt, nämlich *Hauptkräfte* und *Nebenkräfte*.

Wir unterscheiden mithin in der Seele

- 1) *Eine Grund- oder Wesenskraft; — Bewusstseyn.*
- 2) *Hauptkräfte: Sinnlichkeit und Denkkraft.*
- 3) *Nebenkräfte, d. i. solche, die aus der Verbindung der Grundkraft und der Hauptkräfte und ihrer verschiedenen Anwendung entspringen.*

Alle diese Kräfte stellen wir im folgenden Schema dar.

Schema der Seelenkräfte, und der dadurch bewirkten Seelenveränderungen und Zustände.

I.

Grundkraft:

Bewusstseyn.

II.

Abgeleitete Kräfte:

Haupt- und Nebenkkräfte.

A.

Hauptkräfte:

- 1) *Sinnlichkeit*; hieher gehören:
 - a) Empfindung;
 - b) Gedächtnis;
 - c) Einbildungskraft und Phantasie, leidend genommen. — Träume;
 - d) Vernunftähnliches Vermögen;
 - e) Erwartung ähnlicher Fälle;
 - f) Ahndung;
 - g) Begehren und Verabscheuen;
 - h) Affekte und Leidenschaften.
- 2) *Denkkraft*; hieher gehören:
 - a) Verstand;
 - b) Urtheilskraft;
 - c) Vernunft;
 - d) Wille.

B.

Nebenkkräfte:

- a) Erinnerung und Besinnung;

- b) Imagination und Phantasie; aktiv genommen.
- c) Aufmerksamkeit, Abstraktion und Reflexion;
- d) Witz, Scharfsinn und Geschmack;
- e) Vernünftige Vermuthung.
- f) Ideenassociation;
- g) Bezeichnungsvermögen; — Sprache.

Von der Grundkraft der Seele, — dem Bewusstseyn.

Das *Bewusstseyn* muß man nothwendig als die *Grund- oder Wesenskraft* der Seele ansehen; denn alle Wirkungen, Veränderungen und Zustände dieser Substanz lassen sich ganz ungezwungen daraus herleiten, alle sind darauf gegründet, bey allem findet es sich als treuer Gefährte; nämlich:

- 1) Wir wissen nur dann, daß eine Veränderung mit uns vorgeht, wenn wir uns derselben bewußt sind.
- 2) Alle und jede Wirkungen der Seele sind nichts anders, als verschiedene Aeußerungen des Bewusstseyns.
- 3) Es giebt keine höhere Kraft in der Seele, aus der das Bewusstseyn abgeleitet werden könnte.
- 4) Ohne das Bewusstseyn wäre die Seele bloß ein mit gewissen Anlagen begabtes, dabey aber ein ganz unthätiges Wesen.

Das *Bewusstseyn* ist aus zwey Hauptideen zusammengesetzt, nämlich aus der *Idee von uns selbst*, von *unserm Ich*, und aus der *Idee von dem Gegenstande*, der vorgestellt wird.

In dem *Bewusstseyn unsers Ichs* bestehet die *Persönlichkeit*. Dafs sich das Ich, Seele, von dem Objekte unterscheidet, sich ihrer selbst bewußt ist, das macht uns zur *Person*.

Man kann das Bewußtseyn doppelt betrachten, nämlich:

- a) als Bewußtseyn des Gegenstandes, *objektives Bewußtseyn*, und
- b) als Bewußtseyn des Ich, *subjektives Bewußtseyn*, *Selbstbewußtseyn*, *Ichheitsgefühl*, *Persönlichkeits-Reflexion*.

Bey der *ersten Art* ist der *erste* und *niedrigste* Grad, wenn man bloß weiß, daß eine Modifikation mit uns vorgeht, ohne diese Modifikation übrigens zu kennen. Dies geschieht bey dem Erwachen, bey Anwendung einer Ohnmacht, wenn man weit entfernte Gegenstände sieht, wenn allzuviele Ideen auf einmal rege werden. Der *zweyte Grad*: wenn man weiß, welche Modifikation jetzt da ist, z. B. daß man diesen oder jenen Menschen sich vorstellt.

Bey der *andern Art* ist der *erste* und *niedrigste* Grad der, wenn man bloß weiß, daß man existirt, ohne zu wissen, wie, wo und wann. Dies ist der Fall bey Annäherung des Schlafes, bey einer großen Ermüdung. Der *zweyte Grad*: wenn man weiß, in welchem Zustande man sich befindet.

Das Bewußtseyn verschwindet im tiefen Schlafe, in einer starken Ohnmacht, in einigen Krankheiten, z. B. in der physischen Extase, bey allzugroßen konvulsivischen Schmerzen, bey tiefen Nachdenken.

Wenn das Bewußtseyn unsers Ich vollständig ist, wenn wir uns unserer ganzen Existenz bewußt sind, so heißt es *Besonnenheit*, und ist die Quelle alles Schicklichen, und die Grundlage für Geistesgegenwart. Daher es auch eine für alle Geschäfte des Lebens wichtige Sache ist, daß man sich angewöhne, dem Bewußtseyn immer alle nur mögliche Vollständigkeit zu geben.

Mangel der Besonnenheit ist *Zerstreuung*. Sie heißt *Blödigkeit*, wenn wir die wirklichen Kräfte

und die Würde unsers Ich aus der Acht lassen; *Frechheit* oder *Unbesonnenheit*, wenn wir uns unserer Einschränkungen und der Schwäche unserer Kräfte nicht genugsam bewußt sind.

Die Erfahrung lehret uns gewisse Gesetze kennen, nach denen sich die Stärke und Schwäche des Bewußtseyns richtet; es sind folgende:

- 1) Je mehr das Bewußtseyn auf einen einzigen Gegenstand gerichtet ist, desto weniger geht es auf alle übrigen; weil die Seele, gewöhnlicher Weise, viele Dinge nicht zugleich mit gleichem Grade des Bewußtseyns fallen kann.
- 2) Je stärker es auf mehrere zugleich gerichtet ist, desto weniger ist es auf einzelne unter ihnen gewendet; z. B. je deutlicher wir ein ganzes Gebäude auf einmal sehen, desto dunkler sehen wir seine einzelnen Theile.
- 3) Je munterer der Körper ist, desto deutlicher kann das Bewußtseyn werden; denn da sind die Werkzeuge der Seele im guten Zustande.
- 4) Je hervorstechender eine mit uns vorgehende Modifikation ist, desto leichter und stärker erregt sie das Bewußtseyn.
- 5) Je mehr die Bewegungen unserer Sinne, oder die Thätigkeit der Seelenkräfte mit Vergnügen oder Schmerz verbunden sind, desto mehr werden wir uns unsers Daseyns bewußt.
- 6) Je mehr der Mensch bey zunehmender Kultur die Empfindlichkeit der Nerven erhöht, je öfter und besser er seine Kräfte anspannt; desto seltener verfällt er in gänzliche Beraubung des Bewußtseyns.

S. 49.

Sinnlichkeit. — Begriff derselben.

Unter *Sinnlichkeit* verstehen wir die Fähigkeit von Gegenständen auf eine gewisse Weise afficirt zu werden, und gemäß dieser sich zu verhalten.

Empfindung. — Theorie des äußern und innern Sinnes. — Materielle Ideen. — Sitz der Seele.

Die Wahrnehmung oder Vorstellung des Afficirtwerdens in der Seele heisst *Empfindung*.

Durch die Empfindung erhält die Seele theils Nachricht von Gegenständen aufser ihr, theils von Gegenständen, die in ihr selbst liegen. In ersterer Hinsicht empfindet sie durch den *äußern*, in letzterer durch den *innern Sinn*.

Der *äußere Sinn* ist die Fähigkeit der menschlichen Seele, äußere gegenwärtige Gegenstände, mittelst dem Eindrücke und Veränderungen, die sie auf die bereits bekannten Organe des äußern Menschen machen, wahrzunehmen. Die Produkte dieses Sinnes heissen *äußere Empfindungen*, oder *Anschauungen*; ihnen correspondiren Gegenstände aufser der Seele, und sie führen nothwendig die Vorstellung des *Raumes* mit sich.

Die Anschauungen stammen ursprünglich von der Bewegung der *Organensinne* — die man auch die *gröbere Organisation* nennet — her, und sind ohne dieselbe nicht möglich, obgleich die Vorstellung, die der Seele dabey mitgetheilt wird, ihren nächsten Grund in den *Nervenanfängen im Gehirne* — in der *feinern Organisation* — hat.

Wir kennen viererley Arten, wie äußere Empfindungen oder Anschauungen in der Seele veranlasset werden:

- a) Durch alle die Dinge aufser uns, die einen Eindruck auf die Empfindungsnerven machen, in diesen oder jenen Organensinn wirken.
- b) Durch die gröberern Theile des Körpers, indem sie die Nerven drücken oder verletzen, z. B. Geschwülste, Verhärtungen.

c) Durch die feinere Organisation oder die Nervenanfänge, wenn dieselben durch ein erhitztes, nach dem Kopfe steigendes Blut, starke Getränke u. dgl. in Bewegung gesetzt werden.

d) Durch die Kraft der Seele selbst, wenn sie mittelst der Bewegungsnerven ein Glied bewegt oder ein Blutgefäß zusammenzieht, und alsdenn die Veränderungen in diesen Theilen durch die Empfindungsnerven wieder gewahr wird.

Äußere Empfindungen entstehen nur unter gewissen Bedingungen in der Seele, die sich theils aufser, theils in uns befinden.

Die *äußerlichen* sind:

- a) Gegenwart des Gegenstandes;
- b) Einwirkung dieses Gegenstandes auf die Nerven;
- c) Aufnahme des Eindrucks und Fortpflanzung desselben bis in das Hirn.

Die *inneren* sind:

- a) die Nervenanfänge oder feine Organisation;
- b) Veränderung derselben, die eine Zeitlang anhält, dauert.

Der *innere Sinn* ist das Vermögen der Seele von dem, was in ihr selbst vorgeht, unmittelbar afficirt zu werden, und so ihre eigenen Veränderungen, Operationen und Zustände wahrzunehmen. —

Die Produkte dieses Sinnes heissen *innere Empfindungen*, oder *Beschauungen*; ihnen correspondiren Gegenstände in der Seele, und sie führen nothwendig die Vorstellung der *Zeit* mit sich.

Durch den innern Sinn empfindet die Seele

- a) ihr persönliches Daseyn, ihren Unterschied vom Körper, ihre Substantialität. — Man nennet diese Empfindung das *Selbstgefühl*;

- b) das *ästhetisch Schöne*; sie urtheilet nämlich oft richtig und schnell ohne klares Bewußtseyn der Gründe über Schönheit in Natur- und Kunstwerken. — Man nennet diese Empfindung das *Schönheitsgefühl*;
- c) empfindet die Seele durch diesen Sinn nicht solten, was *Recht* oder *Unrecht* ist, das *sittlich Gute* und *Böse*, ohne das dabey erst die Gründe entwickelt werden. — Man nennet diese Empfindung das *moralische Gefühl*;
- d) endlich fühlet die Seele durch diesen Sinn auch das *Wahre* und *Falsche* oft ganz richtig, ohne sich die Gründe angeben zu können. Diese Empfindung heist das *Wahrheitsgefühl*.

Diese vier innern Gefühle setzen schon eine gewisse Bildung des Verstandes voraus, daher lie auch da fast gar nicht gefunden werden, wo Rohheit zu Hause ist, bey barbarischen, rüden, verwilderten Menschen. — Sie für angebohren zu halten, dazu hat man auch nicht den geringsten Grund.

Die Empfindungen des äußern und innern Sinnes drücken nur *Passivität*, ein *Leiden* aus.

Wenn die Seele in den Zustand *einer äußern Empfindung* versetzt werden soll, so ist es nicht genug, das der Eindruck nach dem Hirne gebracht werde, er muß auch, wie wir schon erinnerten, die *feine Organisation*, die *Nervenansänge*, afficiren, eine andauernde Veränderung in denselben hervorbringen, d. i., er muß zu einer sogenannten *materiellen Idee* werden.

Wir verstehen aber unter einer *materiellen Idee*, — die Benennung ist freylich nicht die schicklichste, — nichts anders, als eine solche Modifikation der ursprünglichen Nerven oder Nervenansänge, also eine solche Bewegung derselben, wenn sie darein gerathen, die der Natur des in sie gemachten Eindrucks entspricht, und

gleichsam den Gegenstand kopirt, damit die Seele was Anschauliches vor sich habe, indem der Gegenstand selbst zur Seele nicht kommt, sie nicht selbst in ihrem Wohnsitze afficirt, den man ihr in dem Ursprungsorte der Nerven, im *Marke des Hirns* anweist, als bis wohin jeder Nerve mittelst der ihn durchströmenden Lebenskraft, die von aussen empfangenen Eindrücke überbringt, welche Eindrücke denn die Fibern des Hirnmarkes auf die schon erwähnte Art modificiren, und der Seele anschaulich machen. Sie nimmt sie wahr, und hat Vorstellungen; und wirket gleichfalls auch auf die gedachten Fibern, wenn sie aus eigener Kraft Vorstellungen erzeugt, oder Bewegungen irgend eines Theils im Körper hervorbringen will. Jede Markfibrer ist gleichsam als eine Art von Clavis oder Hammer anzusehen, um einen Ton zu erzeugen. Es mögen nun diese Claves von den Gegenständen durch ihren Eindruck in die Nerven berührt werden, oder ihre Bewegung durch die Kraft der Seele erhalten, so ist doch das Spiel dasselbe, nur in der Dauer und in dem Grade der Stärke liegt ein Unterschied. Gewöhnlicher Weise ist der Eindruck von den Gegenständen weit dauerhafter und lebhafter, als der von der Bewegkraft der Seele verursachte; doch sind zuweilen die Eindrücke von der Seele in die Fibern des Markes äußerst stark; z. B. in gewissen Träumen, Krankheiten u. s. w.

Dieser Theorie zufolge ist also wirklich an jeder Idee etwas *Materielles*, oder richtiger, jede Idee ist mit etwas *Materiellen* im Hirne verbunden. Begreiflicher ist allerdings diese Hypothese, als jene des großen *Hallers*, der das Materielle der Ideen in wirkliche Spuren oder Fußstapfen von den Dingen gesetzt hat, die in dem Hirne aufbehalten würden, und nicht der Seele, sondern dem Körper selbst, nämlich dem Hirne, mit unglaublich kleinen Merkzeichen, und in unend-

licher Anzahl eingedrückt seyen. Wenn man die GröÙe des Hirnmarks, die unendliche Menge von Ideen, und die Frage erwäget, worin wohl diese Zeichen bestehen, und wie sie in dem Marke erhalten werden sollen, so ergibt sich bald die Unwahrscheinlichkeit dieser Hypothese.

B.

• *G e d ä c h t n i s s.*

Das Gedächtnis betrachten wir aus einem doppelten Gesichtspunkte, einmal als *mechanisches, physisches Gedächtnis*, und dann als *Erinnerung*. Das *mechanische Gedächtnis* gehört zur *Sinnlichkeit*, daher es auch der Gegenstand unserer gegenwärtigen Untersuchung ist. Wir erklären es in dieser Hinsicht als:

Die Fähigkeit gewisser Hirnsfibern, die Eindrücke, welche durch die gröÙeren Nerven, die Organ Sinne, in das Hirn fortgepflanzt, und daselbst materielle Ideen wurden, aufzunehmen, aufzubewahren und sie, bey hinzukommender Ursache, der Seele wieder vorstellig zu machen.

Dafs diese Fähigkeit wirklich den Fibern des Hirns zukomme, beweisen folgende Erfahrungen:

- 1) *Boerhave* erzählt, dafs ein spanischer Trajödientenschreiber, als er in eine hitzige Krankheit verfallen, das Gedächtnis gänzlich verloren habe, so, dafs er auch die Buchstaben nicht mehr kannte, und als er genesen, wieder alles von vorne an lernen mußte.
- 2) Ein Mann von 53 Jahren verlor durch Krankheit sein Gedächtnis dergestalt, dafs er die Nahmen der bekanntesten Dinge und Personen nicht mehr zu nennen wußte; und so mehrere Andere.
- 3) Pabst Clemens VI. hatte ein so vortreffliches Gedächtnis, dafs er von allem, was er gele-

sen, nichts habe vergessen können. Man hat wahrgenommen, dafs dieses außerordentliche Talent sich nach einer Kopfwunde einfand.

Dafs aber das Gedächtnis nur gewissen Fibern des Hirns eigen sey, erhellet daraus: weil, wenn es im ganzen Hirn verbreitet wäre, es nicht unverletzt bleiben könnte, wenn ein Theil des Hirns verloren gehet. Nun weiß man aber, dafs ganze Stücke Hirns schon öfter herausgenommen worden sind, ohne dafs der Patient auch nur den geringsten Nachtheil in Ansehung seines Gedächtnisses erfahren hatte.

Also nur ein besonderer Theil des Hirns ist für das Gedächtnis bestimmt, bey dessen Verletzung oder Verluste auch dasselbe nothwendig geschwächt oder gänzlich verschwinden muß. In den angeführten Beyspielen blieb zufälliger Weise dieser Theil immo- unbeschädigt, daher auch das Gedächtnis nichts gelitten.

Aber welcher Hirntheil ist der Sitz desselben?

Ich glaube das Hirnmark; denn so oft noch dieses Schaden litt, litt auch das Gedächtnis, und jedes andere Seelenvermögen.

Wenn das Gedächtnis vollkommen heißen soll, muß es ein *fähiges*, ein *getreues*, ein *fertiges* und ein *wohlgeordnetes Gedächtnis* seyn.

Die *Fähigkeit des Gedächtnisses* bestehet in der leichten Aufnahme vieler Eindrücke;

die *Treuheit* in langer Aufbewahrung und Erhaltung der Eindrücke;

die *Fertigkeit* in der Leichtigkeit, diese Eindrücke wieder zu reproduciren, und

die *Ordnung* in gehöriger Aufeinanderfolge des reproducirten Vorraths.

Dem Gedächtnisse diese Vollkommenheit der Ausbildung, wenn sonst kein Naturfehler obwaltet, zu geben, hängt von uns ab. Man apperceive nur die Eindrücke genau, man erneuere oft

die dadurch entstandenen Vorstellungen, man verkettete sie unter einander und gehe dabey allemal zweckmälsig zu Werke.

Wo ein schwaches Gedächtnis ist, da sind auch die übrigen Seelenkräfte schwach. — Vom Gedächtnisse noch mehr bey der *Erinnerung*.

C.

Einbildungskraft und Phantasie. — Träume.

Die *Einbildungskraft* oder *Imagination* hängt vom Gedächtnisse ab, und in so fern dabey der Wille nicht thätig ist, nicht die Denkkraft mitwirkt und sie regulirt, heist sie die *passive* oder *reproducirende* schlechweg, und gehört zur Sinnlichkeit. Wird sie hingegen von der Denkkraft regulirt, ist sie willkührlich, so nennen wir sie die *aktive* oder *producirende*, und dann ist sie mehr als Sinnlichkeit, eine gemischte Seelenkraft. In beyden Hinsichten können wir sie aber doch also definiren:

Sie ist das Vermögen des Menschen ehemals empfundene sinnliche Eindrücke oder Gegenstände in verschiedenen Combinationen und Graden der Lebhaftigkeit sich wieder vorzustellen, wenn sie auch dermal wirklich nicht die Sinnesorgane afficiren.

Sie unterscheidet sich vom Gedächtnisse, indem sie die Eindrücke nach eigenen Gesetzen ordnet und verbindet, da das Gedächtnis die Eindrücke blofs aufnimmt, aufbewahrt und hergiebt.

Sie unterscheidet sich von der *Empfindung*, indem sie der Gegenwart des Gegenstandes nicht bedarf, den die Empfindung schlechterdings gegenwärtig haben muß. — Die *Empfindung* ist ferner immer ein *Leiden*, die *Imagination* kann auch ein *Wirken* seyn, wie z. B. die aktive *Imagination* ist. — Die *Empfindung* kann ohne Ein-

bildungskraft existiren, diese aber setzt jene voraus.

Sie unterscheidet sich von der *Erinnerung* und *Besinnung*; indem diese bey erneuerten Empfindungen und Ideen darauf sehen, ob sie schon einmal da gewesen sind, welches die *Imagination* nicht thut. Sodann beschäftigt sie sich blofs mit Empfindungen, die *Erinnerung* und *Besinnung* hingegen mit allen und jeden Vorstellungen.

Die *Einbildungskraft* bekommt den Nahmen *Phantasie*, *Dichtungsvermögen*, wenn sie Mutter von Erdichtungen, Schöpferin neuer Welten in der Idee wird. Da ordnet sie auf Befehl der denkenden Seele, und wird dadurch geadelt, gehet über das Mechanische hinaus. Die *Einbildungskraft*, als solche, bleibt der Natur des Empfunderen, seiner natürlichen Ordnung und Verbindung treu.

Die Gesetze, nach welchen die producirende oder aktive, und die reproducirende oder passive *Imagination* sich richtet, sind:

- a) Die Vorstellungen des Gesichts, des Gehörs und des Gefühls, dann die neuesten, klärsten und geläufigsten Vorstellungen oder Empfindungen, sind vor andern sehr geschickt, leicht und lebhaft reproducirt zu werden.
- b) Weil Einbildungen Bilder vergangener Empfindungen sind, — auf diese erstreckt sich die *Imagination* nur allein, — so richtet sich ihre Stärke und Lebhaftigkeit nach jener dieser Empfindungen.
- c) In der Regel ist jede Einbildung schwächer als die Empfindung selbst; indessen geschieht es doch zuweilen, daß die Einbildungen den Empfindungen an Stärke gleich kommen, entweder in *Träumen* oder auch im wachen Zustande, und dann nennet man dergleichen Einbildungen *Illusionen*, *Blendungen*; hierher gehören die *Visionen*.

d) Empfindungen schwächen die Einbildungen; daher das geringe Bewusstseyn unserer Einbildungen im wachenden Zustande, ausser wir merken absichtlich darauf, und abstrahiren von der Empfindung.

Die Einbildungskraft ist vollkommen;

- 1) wenn sie regbar ist, sich leicht und zu rechter Zeit in Thätigkeit setzen läßt.
- 2) Wenn sie dauerhaft und fruchtbar ist.
- 3) Wenn sie regelmässig ist; d. h. innerhalb der Schranken des Natürlichen und Wahrscheinlichen bleibt.

Diese Vollkommenheiten lassen sich ihr geben

- a) durch logisches Denken;
- b) durch Anstrengung und Schärfung des Beobachtungsgeistes;
- c) durch Uebung in Ausmahlung der Empfindungen;
- d) durch wohlgeordnete und gut gewählte Lektüre.

Der Nutzen der Einbildungskraft ist vom weitesten Umfange. Sie verbindet sich mit den ganz intellektuellen Vermögenheiten der Seele, und wenn man diese von ihr modificirten Vermögenheiten mit in ihr Gebiet rechnet, so kann daraus die Erfindung aller Wahrheiten, Künste und Wissenschaften begreiflich gemacht werden, und die Erfindungskraft selbst ist dann nur ein Zweig der Einbildungskraft. So nützlich sich die Einbildungskraft in den nothwendigsten Geschäften des Lebens erweist, eben so wohlthätig ist sie zugleich in Hinsicht auf unsere Vergnügungen. Sie vermehret und erhöht das Angenehme in allen Arten der Empfindungen, und schwächet und verbirgt das Unangenehme.

Auf den Körper hat die Einbildungskraft oft einen sehr grossen Einfluss; man hat ausserordentliche Beyspiele davon.

Sie wirkt auf die *Lebens- und thierischen Ver-*

richtungen, auf die *natürlichen Funktionen*, erzeugt oft *Krankheiten* und heilte auch schon solche, so wie sie selbst den Tod schon herbey gezogen hat. — Es ist nothwendig, das über sie die Vernunft genau wache, sie im Zügel halte.

Träume sind hauptsächlich das Produkt der sich selbst überlassenen Einbildungskraft, die jetzt um so stärker und lebhafter wirkt, je weniger Verstand und Vernunft ihr zur Seite als Wächter stehen, und je weniger Empfindungen zugegen sind.

Zum Träumen gehört ein Vorrath von Ideen aus vorhergegangenen Empfindungen. Wer keinen Vorrath von Ideen hätte, würde im Schläfe nichts als bloß eine angenehme oder unangenehme einfache Empfindung auf Veranlassung irgend einer reizenden Ursache haben. Der Mensch träumt mithin desto weniger oder desto einfacher, je ärmer er an Ideen ist.

Da die Träume Wirkungen sich grösstentheils selbst überlassener Einbildungskraft sind, und da diese nichts vorstellen kann, was wir nicht schon vorher empfunden haben, so ist die *Traumdeuterey* (Onoromantia) eine Thorheit, und Träume auslegen wollen, das Zeichen eines schwachen und rohen Kopfes, oft schändliche Gewinnsucht.

Indem wir von Träumen reden, müssen wir auch der *Nachtwanderung* (Noctambulismus, Somnambulismus) erwähnen. Sie ist ein sehr lebhafter Traum, wo man Handlungen, wie im wachenden Zustande, verrichtet, die man oft wachend nicht unternehmen würde. Die Einbildungskraft ist hier so stark, wie wirkliche Empfindung, und daher auch vermögend, den Willen zu bestimmen.

D.

Vernunftähnliches Vermögen.

Vernunftähnliches Vermögen (Analogon rationis) ist die Fähigkeit im Menschen, auch im Thiere, durch die Kräfte der Sinnlichkeit Wirkungen hervorzubringen, die den Wirkungen des Verstandes und der Vernunft ähnlich sind.

E.

Erwartung ähnlicher Fälle.

Erwartung ähnlicher Fälle (Expectatio casuum similibium) ist eine gewisse Stimmung der Seele aus der bloß undeutlichen Wahrnehmung des *Aehnlichen* zwischen dem Gegenwärtigen und Vergangenen ähnliche Folgen zu vermuthen. Es zeigt sich diese Stimmung bey Kindern, Wahnsinnigen, ungebildeten, größtentheils sinnlichen Menschen und Thieren.

F.

A h n d u n g.

Ahnung ist eine dunkle Erwartung einer künftigen Begebenheit aus dunkeln Vorstellungen gewisser Umstände. Nicht immer und nicht von jedem Menschen werden die Umstände, welche Vorbothen gewisser Begebenheiten sind, deutlich wahrgenommen, sondern nur *dunkel* vorgestellt. Wer dieses nicht weiß, glaubt dasjenige sich gar nicht vorzustellen, dessen er sich nur dunkel bewußt ist, und bildet sich ein, daß er sich das *Künftige* unabhängig von dem *Gegenwärtigen* vorstelle; daher hält er die Ahnung, so wie die Wahrsagung, für ein Vorgefühl des Künftigen ohne alle Verbindung mit dem Gegenwärtigen und Vergangenen.

Hieraus ist wohl zu ersehen, daß die Ah-

dungen keine Eingebungen höherer Mächte sind; sollten uns diese die Zukunft öffnen wollen, so würden sie es klar und deutlich thun, würden uns nicht mit Zweydeutigkeiten quälen. Eben so wenig sind sie Einwirkungen abwesender Personen auf uns; die actio in distans ist nicht möglich.

Die Ahnungen sind theils dunkle Gefühle, die sich die meistenmale auf solche Gegenstände und Personen beziehen, mit denen wir in nahen Verhältnissen entweder standen, oder noch wirklich stehen; von denen uns vieles bekannt ist, bey denen wir vieles, was noch nicht ist, oder im Verborgenen geschieht, aus gegenwärtigen Umständen dunkel herausbringen; theils sind sie auch oft nur das Werk eines dicken, schweren Blutes, einer melancholischen Einbildung, Wirkungen eines krankhaften Zustandes unserer Maschine, in der Seele erzeugt, theils oft auch Folgen eines überladenen, verdorbenen Magens. Daß dergleichen Gefühle zuweilen wirklich eintreffen beweiset nichts.

Die Vertheidiger der Ahnungen und Wahrsagungen geben Thatfachen vor; daß nämlich viele Menschen unabhängig von dem Gegenwärtigen und Vergangenen künftige Dinge vorhergesagt haben, und daß diese Vorhersagungen in Erfüllung gegangen sind. Allein solche Vorhersagungen waren entweder bloße Einbildungen, die nur zufällig eintrafen; oder die Urheber derselben brachten heimlich, was sie vorsagten, selbst hervor; oder es waren ganz natürliche Erwartungen gewisser Begebenheiten, deren Vorbothen man sich entweder nicht deutlich vorstellte, oder absichtlich vor Andern verbarg.

Begehren und Verabscheuen.

Sobald als der Mensch fähig ist, sich seiner Sinne zu bedienen, und sich dadurch Empfindungen zu verschaffen, die sowohl nach dem Grade ihrer Stärke, als nach ihrem angenehmen oder unangenehmen Eindruck verschieden sind, so äußert sich auch ein Zustand bey ihm, wo er Etwas *begehret* oder *verabscheuet*; denn da ist es ihm nicht möglich, bey seinen Vorstellungen oder Empfindungen gleichgültig zu bleiben; er verlangt die angenehmen, d. h. er hat *Begierde*, er verabscheuet die unangenehmen, d. h. er hat *Abscheu*. Begierde und Abscheu gründen sich allein auf die Vorstellungen der Sinne, auf Empfindung, gehören also zur *Sinnlichkeit*. Begehret oder verabscheuet der Mensch etwas nach vernünftigen Vorstellungen, so äußert sich der *Wille*, von welchem wir bey der *Denkkraft* handeln.

Affekte und Leidenschaften.

Derjenige Gemüthszustand, den wir lieber haben, als nicht haben wollen, heisst *Lust*, letzterer *Unlust*.

Die *Lust* ist entweder eine *sinnliche* oder *intellektuelle*; die *sinnliche* bestehet in angenehmen Empfindungen, oder auch in angenehmen Imaginationsideen; die *intellektuelle* entweder in anschaubaren Begriffen oder in unanschaubaren.

Was uns *Lust* macht, begehren, wollen wir; was mit *Unlust* droht oder sie verursacht, verabscheuen wir, wollen es nicht.

Was wir begehren oder verabscheuen, begehren oder verabscheuen wir oft mit Heftigkeit, und da gerathen wir entweder in *Affekte* oder *Leidenschaften*.

Affekt heisst das Gefühl der Lust oder Unlust, in so fern es in uns die Ueberlegung, ob man sich derselben überlassen oder nicht überlassen soll, erschwert oder gar unmöglich macht.

Leidenschaft ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde oder Verabscheuung, die Herrschaft der Vernunft über sich entweder erschwerend oder gar ausschließend.

Schon hieraus erhellet der Unterschied beyder Gemüthszustände; aber wir bezeichnen ihn noch näher:

- 1) *Affekte* beziehen sich bloß auf das Gefühl, *Leidenschaften* gehen das Begehungsvermögen an.
- 2) *Affekte* sind stürmisch und unvorsätzlich, *Leidenschaften* anhaltend und überlegt.
- 3) *Leidenschaft* ist zugleich *Affekt*, aber nicht umgekehrt.
- 4) Wo viel *Affekt* ist, da ist gemeiniglich wenig *Leidenschaft*.
- 5) *Affekte* sind ehrlich und offen, *Leidenschaften* dagegen listig und versteckt.

Die *Affekte* theilen wir in *angenehme*, *unangenehme* und *gemischte* ein.

Die *angenehmen* sind: *Freude* und *Liebe*.

Die *unangenehmen*: *Traurigkeit*, *Verdruß*, *Eifersucht*, *Furcht*, *Reue*, *Verdriesslichkeit*, *Mißgunst*, *Leere des Herzens*.

Die *gemischten*: *Hoffnung*, *Verwunderung*, *Erstaunen*.

Charakteristische Merkmale in und an dem Körper sind *Affekten* und *Leidenschaften* als *Verräther* beygefellt.

a) *Die angenehmen Affekte.*

- 1) *Freude* ist das Vergnügen, so wir über ein erhaltenes oder mit Gewisheit bald zu erhaltendes Gut, oder über die Befreyung von einem Uebel empfinden. In ersterer Hinsicht ist sie *positive*, in der andern *negative* Freude.

Die *Freude* hat Grade — *Wonne* und *Entzückung*; jene ist der *hohe*, diese der *höchste* Grad. — Der äußere Ausdruck der Freude heist *Fröhlichkeit*.

Zur *Freude* gehören: *Heiterkeit*, *Behaglichkeit*, *Zufriedenheit*.

Heiterkeit ist das Gefühl der Leichtigkeit der inneren Bewegungen.

Behaglichkeit ist das Gefühl des Wohlbefindens.

Zufriedenheit ist die Ruhe des Gemüths bey Abwesenheit aller merklichen unangenehmen Eindrücke und Entfernung des Verlangens.

Physiognomie der Freude sind heitere Blicke, Lächeln und Lachen, bey großer Freude Thränen, heftige Bewegungen der Glieder.

2) *Liebe* ist Mittheilung des Wohlwollens zur Erweckung oder zur Erwiederung von Wohlwollen. Sie verträgt sich mit einem ruhigen Gemüthe.

Wir theilen die Liebe in *Eigenliebe* und *gesellschaftliche Liebe* ein. *Erstere* ist, wo wir uns selbst wohlwollen, *letztere*, wo wir auch Andern wohlwollen, obschon wir dabey verlangen, daß auch sie uns wohlwollen. — Zu weit getriebene *Eigenliebe* heist *Selbstliebe*; doch giebt es auch eine vernünftige *Selbstliebe*, *Eigenliebe* nämlich, wenn sie durch die reine praktische Vernunft auf die Bedingung der Einstimmung mit dem moralischen Gesetze eingeschränkt ist — doch hiervon in der *Moral*.

Die *Eigenliebe* kann, unter der Aufsicht der Vernunft und Religion, eine Quelle der Tugend werden; sie kann aber auch eine Quelle des Lasters seyn, wenn Vernunft und Religion sie nicht im Zaume halten. Beynahe kann man eben dies von der *gesellschaftlichen*

Liebe behaupten; in gehörigen Schranken gehalten, ist sie das Band der Gesellschaft, die Ursache des Glücks des geselligen Lebens und die Quelle aller häuslichen Tugend.

Gemäsigte Liebe verräth sich *physiognomisch* durch feuchte Augen, schmachtende Blicke, sanfte harmonische Bewegungen der Gliedmaßen. Bey heftiger, leidenschaftlicher Liebe sind alle diese Zeichen stärker; man erblasset und magert ab.

b) *Die unangenehmen Affekte*.

1) *Traurigkeit* ist Betrübnis über ein Uebel, das man als Wirkung des Schicksals ansieht.

Zur *Traurigkeit* gehören *Gram* und *Kummer*.

Gram ist anhaltende Traurigkeit über ein verlornes Gut.

Kummer ist anhaltende Traurigkeit über Kränkungen von geliebten Personen, mit ängstlichen Besorgnissen vermischt.

Traurigkeit und Freude bringen in gewissen Fällen einerley Wirkungen hervor; beyde sind zuweilen mit Thränen begleitet, beyde ziehen oft den Tod nach sich; indessen zerstören sie sich aber doch gegenseitig.

2) *Verdruss* ist die Vorstellung eines Uebels, das man der Schuld oder dem Versehen eines Andern zuschreibt.

Hierher gehören *Zorn*, *Rachbegierde*, *Ingrimm*, *Groll*.

Zorn ist ein hoher Grad von Verdruss, in seinen Wirkungen verwüstend.

Rachbegierde ist das Verlangen, dem Gegenstande des Zorns ein Uebel zuzufügen.

Ingrimm ist Zorn, der nicht ausbrechen kann, den man in sich zurückbehalten muß.

Groll ist zurückhaltender, auf Gelegenheit des Ausbruchs lauernder Zorn.

- 3) *Eifersucht* ist gequälte und quälende Liebe, die ihren Grund in dem Mangel des Zutrauens zu sich selbst und in dem geliebten Gegenstande hat.
- 4) *Furcht* ist die Vorstellung eines künftigen Uebels.

Hierher gehören: *Schreck*, *Entsetzen*, *Angst*, *Verzweiflung*.

Schreck ist die Empfindung, die ein nahes, unvermuthetes, plötzlich entstehendes Uebel in uns erzeugt.

Entsetzen ist die Empfindung, die von grossen ungewöhnlich furchtbaren Dingen erregt wird.

Angst ist Furcht aus mehreren Empfindungen ohne klare Vorstellung des Uebels.

Verzweiflung ist Furcht eines endlosen oder unausstehlich scheinenden Uebels.

Furcht und Schreck erhöhen die Kräfte des Körpers oft unglaublich.

Der *Furcht* ist der *Muth* entgegengesetzt. Wir nennen *Muth*: Nichtachtung der Gefahr, Trotzbiethung dem Uebel.

Zum *Muthe* gehören *Tapferkeit*, *Dreistigkeit*, *Kühnheit*, *Entschlossenheit*.

Tapferkeit ist ein *Muth*, den die Vernunft, nicht die Sinnlichkeit allein erwecket.

Dreistigkeit ist der Anstand, der einen äussern Anschein von *Muth* giebt, sich in Vergleichung mit Andern in der Achtung nichts zu vergeben. Ihr Gegensatz ist *Blödigkeit*, eine Art von Schüchternheit und Besorgniss, Andern nicht vortheilhaft in die Augen zu fallen. — Diejenige *Dreistigkeit* aber im Anstande, die da verräth, das man sich aus dem Urtheile Anderer über sich nichts macht, ist *Dunndreistigkeit*, und gehört nicht zum *Muthe*.

Kühnheit ist *Muth*, der Gefahren trotzt,

die man kennt. — *Tollkühnheit* ist nicht *Muth*; es ist diejenige Thorheit, bey sichtbarer Unmöglichkeit seinen Zweck zu erreichen, sich dennoch in die grösste Gefahr zu setzen.

Entschlossenheit ist *Muth*; etwas zu wagen, was die Pflicht gebiethet, selbst auf die Gefahr der Verspottung von Andern.

- 5) *Reue* ist Mißbilligung dessen, was man selbst gethan hat.

Zur *Reue* gehören: *Scham* und *Schamhaftigkeit*.

Scham ist *Reue*, verbunden mit der Besorgniss, das Andern uns schwach, klein, verächtlich, lächerlich finden dürften. — Die *Scham*, die zu weit gehet, schlägt den *Muth* nieder. — Aus Vorurtheilen entstandene *Scham* heisst *falsche Scham*.

Schamhaftigkeit ist die Besorgniss, das man nicht so vollkommen sey, als man seyn soll.

- 6) *Verdriesslichkeit* ist jene unangenehme Empfindung, die aus einer Menge unangenehmer Ereignisse von geringerer Wichtigkeit entsteht.

Hierher gehören: *Unmuth*, *Schwermuth*, *Melancholie*.

Unmuth ist Zank mit dem Schicksal, der gegen Andern ganz Unschuldige sich Luft zu machen geneigt ist.

Schwermuth ist ein starkes Gefühl von Aengstlichkeit, das sich selbst in das Vergnügen mischt.

Melancholie ist anhaltende *Schwermuth* im hohen Grade.

- 7) *Mißsgunst* ist das Mißvergnügen über das Gute, das ein Anderer besitzt. — Wenn dieses Mißvergnügen noch den Wunsch bey sich hat, das Gute, so ein Anderer besitzt, selbst

zu besitzen, so heisst es *Neid*. — Der Missgünstige ist gewöhnlich auch *Schadenfroh*, d. i., er hat Vergnügen daran, wenn Andern ein Uebel widerfährt.

8) *Leere des Herzens* ist das Missvergnügen, das theils aus Mangel einer angemessenen Beschäftigung, theils aus Entbehrung eines Gegenstandes, dem man sich mittheilen könnte, theils aus Ueberfüllung von Vergnügen entstehet. — Die Leere des Herzens erzeugt die *Langeweile*, nämlich das lästige Gefühl seiner Existenz, ohne dass man just einen örtlichen Schmerz oder Verdruss als Ursache angeben kann.

c) *Gemischte Affekte.*

1) *Hoffnung* ist die Erwartung eines künftigen Gutes. Wenn sie sich auf etwas Zukünftiges bezieht, von dem es im hohen Grade wahrscheinlich ist, dass es erfolgen werde, heisst sie *Zuversicht*.

2) *Verwunderung* ist die Vorstellung einer Neuigkeit, welche die Erwartung übersteigt.

3) *Erstaunen* ist Affekt einer Bewunderung, von der man sich nicht losreissen, sich nicht genug verwundern kann.

Leidenchaften sind eigentlich folgende Gemüthszustände:

Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht und Wollust.

a) *Ehrsucht.*

Ehrsucht ist nicht Ehrliche, nicht jene Hochschätzung, die der Mensch von Andern wegen seines innern moralischen Werthes erwarten darf, sondern Streben nach Ehre auf was immer für Art. Wo Ehre ist, ist auch *Hochmuth*, eine verfehlte, ihrem eigenen Zweck entgegen handelnde Ehrbegierde.

b) *Herrschsucht.*

Anhaltende Begierde, über Andere zu gebieten, auf welche wir kein Recht haben.

c) *Habsucht.*

Ist eine fortwährende übertriebene Begierde nach Gütern und Reichthümern. Wollen wir diese blofs darum, weil sie Reichthümer sind, sammeln wir sie, um sie zu haben, so heisst die Habsucht *Geitz*.

d) *Wollust.*

Im Allgemeinen heisst unmässiger Hang nach Vergnügen *Wollust*, im engern Sinne unordentliche Befriedigung des Geschlechtstriebes.

§. 50.

D e n k k r a f t.

Unter *Denkkraft* verstehen wir die Aeusserungen des Verstandes, der Urtheilskraft, der Vernunft und des Willens,

A.

V e r s t a n d.

Wenn die Empfindung in uns völlig wieder verlösche, so wie der sinnliche Eindruck aufhört, so wären wir blofs *leidende* Wesen, wie es in den ersten Monaten unsers Lebens der Fall ist. Allein wir haben das Vermögen, die auf einander folgenden Empfindungen zu verknüpfen, und uns den Inhalt derselben auch dann noch vorzustellen, wann der Gegenstand der Empfindung selbst nicht mehr zugegen ist, und also auf diese Art Kenntnisse zu erwerben.

Dieses Vermögen ist der *Verstand in weiterer Bedeutung*, nämlich das Vermögen, Empfindungen zu Vorstellungen zu machen.

Der *Verstand in engerer Bedeutung* ist das Vermögen, aus mehreren Vorstellungen das Einzelne und Verschiedene nach seinen Verhältnissen abgefordert sich vorzustellen.

Die Produkte des Verstandes in weiterer Be-

deutung sind *Vorstellungen*, in engerer — *Begriffe*. Von beyden haben wir in der *Logik* hinlänglich gehandelt.

Sind uns Vorstellungen angebohren, so können wir sie freylich nicht Produkte des Verstandes nennen; das sie aber nicht angebohren sind, dieß ist schon zum Theil in der *Logik* gezeigt worden; der *Anthropolog* beweiset es insbesondere:

- 1) Mit dem Verluste eines Sinnes gehen alle diejenigen Empfindungen verloren, welche durch diesen Sinn zu uns gelangen. Hieraus folget, das, im Falle wir aller Sinne beraubt würden, wir auch keine Empfindungen haben könnten, und auch keine haben würden, wenn wir ohne alle Sinne gebohren worden wären. Der Blindgebohrene hat keine Empfindung vom Lichte, keine von Farben. Das Taubgebohrene weiß nicht, was *hören* heist, so wenig als der Geschmack- Geruch- und Gefühllose etwas von denjenigen Empfindungen wissen könnte, die auf diesen Wegen zu uns kommen. Hätten wir demnach keine Sinne bekommen, so wäre es auch nicht möglich für uns, Empfindungen zu haben, und hätten wir diese nicht, so könnte der Verstand keine Vorstellung machen; denn er hätte keinen Stoff, und machte er keine Vorstellungen, woher entstünden Begriffe?
- 2) In allen Operationen der Seele, deren wir uns bewußt sind, lassen sich ein leidender und ein thätiger Theil unterscheiden. Jener gehet diesem vorher, und erwecket ihn. Zuerst geschehen die Eindrücke der Dinge auf uns, und dann wirken wir auf sie zurück. Wo ein Wirken ist, muß auch ein Leiden seyn, und wo ein Leiden ist, da ist nothwendig auch Wirken. Die Kraft des Bewußtseyns erwacht erst, wenn sie von etwas Aeußerm gereizt wird; dann erst werden

wir uns unfers Ichs und der Objektenwelt bewußt. Diese ganze Einrichtung aber wäre überflüssig, wenn uns Vorstellungen angebohren seyn sollten.

„Aber doch einige, gewisse?“

Wenn einige, wenn gewisse, warum nicht alle, und welche? Man kann uns keine nennen.

Indessen lassen wir aber doch zu, das der Seele gewisse Dispositionen und Neigungen, z. B. Verlangen nach Glückseligkeit, nach größerer Vollkommenheit, Formen, wie z. B. Raum und Zeit, angebohren sind.

B.

Urtheilskraft.

Das Vermögen der Seele, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken, ist *Urtheilskraft*. (s. *Logik*).

C.

Vernunft.

Das Vermögen zu folgern und zu schliessen heist *Vernunft* in der genauesten Bedeutung. Man kann auch sagen, die *Vernunft* sey das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen, weil bey dem Folgern und Schliessen allemal eine Wahrheit aus der andern herausgezogen wird.

Die Vernunft setzet *Verstand* und *Urtheilskraft* voraus. Durch den *Verstand* stellet sich die Seele Merkmale der Dinge abgefondert vermittelst der Worte vor; d. i. sie hat allgemeine, deutliche Begriffe; durch die *Urtheilskraft* bestimmet sie, was unter gewisse Begriffe unmittelbar gehört oder nicht; und als *Vernunft* an sich betrachtet, siehet sie ein, was darunter mittelbar enthalten oder davon ausgeschlossen sey, d. h. sie

folgert und schließt. Bey jeder *Vernunft*handlung werden also Verstand und *Urtheilskraft* vorausgesetzt; aber nicht immer sind im gleichen Mase diese Kräfte vorhanden,

D.

W i l l e.

Das Begehungsvermögen, in so fern es sich auf vernünftige Vorstellungen, die sich die Seele durch ihre eigene Thätigkeit verschafft, gründet, heist *Wille*, *praktische Vernunft*.

Ungeachtet der Wille Vorstellungen voraussetzt, so ist er dennoch nicht schlechterdings von denselben abhängig; es bleibt ihm unbenommen, sich nach dieser oder jener Vorstellung zu richten, diese oder jene zur Deutlichkeit im Bewußtseyn zu bringen, und sie so zum *Beweggrunde* zu machen; er ist also frey.

Am deutlichsten äußert sich diese *Willensfreyheit* empirisch, wenn wir unter zwey oder mehreren möglichen Handlungen zu einer aus Ueberlegung der Beweggründe uns bestimmen. Hier überzeugt uns eine innere Erfahrung von unserer Freyheit; denn wir erkennen, daß die nicht gewählten Handlungen in unserer Macht waren, und daß wir unsere Wahl selbstthätig, aus Einsicht des größern Einflusses auf unser Bestes getroffen haben.

§. 51.

N e b e n k r ä f t e.

Unter *Nebenkräften* der Seele verstehen wir jene, die aus der Verbindung der Grundkraft und der Hauptkräfte und ihrer verschiedenen Anwendung entspringen. Diese sind;

A.

Erinnerung und Besinnung.

Erinnerung, geistiges Gedächtniß, ist die Fähigkeit der Seele, durch eine gewisse gegenwärtige Idee auf die unbekante Idee, die man zurückrufen will, zu gelangen, und solche als eine schon gehabte Idee anzuerkennen. Es ergiebt sich hieraus, daß bey der Erinnerung auch andere Seelenkräfte mitwirken, man muß unterscheiden, vergleichen, abstrahiren.

Besinnung ist absichtliche Erneuerung gehabter Empfindungen und Vorstellungen.

Das Gegentheil des Gedächtnisses und der Erinnerung ist die *Vergessenheit*, nämlich das Nichterscheinen oder Nichterkennen gehabter Empfindungen, oder Vorstellungen, oder Begriffe. Erscheint die Idee nie wieder, so ist es eine *totale Vergessenheit*; erscheint sie aber doch wieder, so ist es nur eine *temporäre Vergessenheit*.

B.

Willkürliche Imagination und Phantasie.

Wir haben schon diesen Gegenstand unter der Aufschrift *Einbildungskraft* auch in dieser Hinsicht in Betrachtung gezogen; hier merken wir also nur an: Die *willkürliche* oder *aktive Imagination*, die auch *Phantasie* heißen kann, begnügt sich nicht bloß mit dem *Gedächtnisse*, sie ist zugleich mit *Ueberlegung* verbunden, sie ordnet, modificirt, vereinigt oder trennt die erhaltenen Ideen auf hundert Manieren. Sie erfindet, erschaffet, äußert sich im Ordnen der Gemälde, Gedichte, Fabeln, in Erfindung der Maschinen, Instrumente.

Aufmerksamkeit, Abstraktion und Reflexion.

Die *Aufmerksamkeit* ist die Richtung des Bewusstseyns auf gewisse Ideen in dem Gesichtskreise der Seele. Gehet diese Richtung des Bewusstseyns auf den Gegenstand einer Vorstellung im Ganzen, so ist die *eigentliche Aufmerksamkeit* (*attentio*); verbreitet sich aber das Bewusstseyn auf das Mannichfaltige in dem Gegenstande, so heist diese Aufmerksamkeit insbesondere *Reflexion, Ueberlegung* oder *Betrachtung*. — Stellen wir uns eines ohne das andere, mit dem es verbunden ist, vor, so heist die Aufmerksamkeit in diesem Falle, *Abstraktion* oder *Absonderung*.

Man kann die Aufmerksamkeit in *passive* und *aktive* eintheilen; *passiv* ist sie, wenn die Stärke der Eindrücke von aussen oder innen das Bewusstseyn auf sich lenket; *aktiv* ist sie; wenn die Seele absichtlich, willkürlich ihr Bewusstseyn auf irgend einen Gegenstand richtet.

Von der Aufmerksamkeit hängt die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen ab, wesswegen sie auch einen entschiedenen Einfluß auf das *Denken* und *Wollen* hat. Man muß sich also die Kultur derselben angelegen seyn lassen, um sie ganz in seine Gewalt zu bekommen. Dazu führen nun folgende Regeln:

- 1) Man forge dafür, daß die Gegenstände den gehörigen Eindruck auf uns machen, und bleibende Spuren zurücklassen.
- 2) Man interessire sich für alles, was unsern Zustand verändert.
- 3) Man sehe auf die Aehnlichkeit der Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe untereinander.
- 4) Man gewöhne sich, jede Empfindung und Idee bis auf ihre ersten Bestandtheile und Gründe zurückzuführen.

5) Man merke auf den Vortrag Anderer, und übe sich in hellen Darstellungen eigener Gedanken.

6) Man übe sich in Festhaltung und Verfolgung der Ideen auch mitten in Gesellschaft und Getümmel.

Rege Aufmerksamkeit, Abstraktion und Reflexion in Thätigkeit, ist *Denken*. *Gedanken* sind rege Ideen.

Mangel an Aufmerksamkeit ist *Gedankenlosigkeit*.

Wenn die Seele ihre Thätigkeit nicht bloß auf eine Idee vor der andern überhaupt, sondern auch auf jedes Einzelne in ihren Vorstellungen lenkt, so ist das auch Aufmerksamkeit, man nennt sie aber insbesondere *Bedachtsamkeit*.

Wer im Besitze einer stärkern, und überhaupt vollkommenern Aufmerksamkeit ist, als gemeinlich angetroffen wird, hat Anlage zum *allgemeinen Beobachtungsgeiste*.

Witz, Scharfsinn und Geschmack.

Das Vermögen der Seele, die entferntern und versteckten Verhältnisse einer gegenwärtigen Hauptidee schnell zu bemerken, und sie treffend und einleuchtend darzustellen, heist *Witz*. — Er ist eine Aeußerung der Imagination und Urtheilskraft in Verbindung.

Es giebt verschiedene Ausartungen des Witzes; z. B. *gesuchter, ängstlicher Witz, kindlicher Witz, plumper Witz, falscher, luxurirender Witz, schaler, mikrologischer Witz, persiflirender Witz*.

Scharfsinn ist das Vermögen, verwickelte, oft sich gleich scheinende Dinge aus einander zu setzen; es entstehet aus Verstand und einem hohen Grade der Urtheilskraft.

Geschmack ist Beurtheilungskraft des Schönen.

Vernünfftige Vermuthung.

Die *vernünfftige Vermuthung*, — eigentliches *Vorhersehungsvermögen*, — ist die Fähigkeit der Seele aus deutlichen Vorstellungen der Uebereinstimmung zwischen gegenwärtigen und vormaligen Umständen, eine künftige Folge vorauszusehen. — Hier werden die gegenwärtigen Umstände als Grund oder Ursache, und die künftige Folge als Wirkung betrachtet, wozu die *Sinnlichkeit* nicht hinreicht, sondern Ueberlegung, Vergleichung und Urtheilskraft nöthig sind.

Ideenassociation.

Wir bemerken, daß unsere Ideen sich mit einander dergestalt verbinden, daß, wenn die eine erweckt wird, auch die andere mit ihr verbundene erwacht. Diese Verbindung nennen wir *Ideenassociation*, *Ideemergesellschaftung*.

Wir theilen sie in die *unwillkührliche, passive*, und in die *willkührliche, aktive*, ein.

Erstere geschieht ohne Zuthun der Seele, *letztere* wird durch den Willen der Seele bewirkt.

Beyden liegen folgende zwey Hauptgesetze zum Grunde:

- 1) Das *Gesetz der Gleichzeitigkeit*, d. i. es verbinden sich und wecken einander solche Ideen, die mit einander zugleich ins Bewußtseyn gebracht worden sind.
- 2) Das *Gesetz der Aehnlichkeit einer Idee mit einer andern*. Aehnlichkeit ist die Uebereinstimmung in einigen Merkmalen, oder nur in einem einzigen. So wie wir eine Sache mittelst eines Merkmals wieder erkennen, so bringt ein Umstand an einer gegenwärtigen Idee eine andere hervor, an welcher dieser Umstand bemerkt wurde.

Der *Fasern im Hirne* darf man bey der passiven Association ja nicht vergessen.

Die Association der Ideen ist wichtig; es lassen sich daraus die interessantesten Phänomene des beseelten Menschen erklären. Ich thue das in meinen Vorlesungen. Im Geschäfte des Denkens, Empfindens und Wollens spielt die Ideenassociation keine unbedeutende Rolle.

Bezeichnungsvermögen. — Sprache.

Das Vermögen; Merkmale an den Dingen, Empfindungen und Vorstellungen, wahrzunehmen, und solche als Unterscheidungszeichen von einander zu brauchen, nennen wir das *Bezeichnungsvermögen*. Hierauf gründet sich die *Sprache* — der Ausdruck des Bezeichneten.

Die Sprache ist vierfach: *Unartikulierte Ton- oder Natursprache*; *Gebärden- oder Mienensprache* und *artikulierte Wortsprache*.

Unartikulierte Ton- oder Natursprache: Diese hat der Mensch mit vielen Thierarten gemein. Alle heftigen und die heftigsten unter den heftigen, die schmerzhaften Empfindungen seines Körpers, alle starken Leidenschaften und Affekte äußern sich unmittelbar in Geschrey, in Tönen, in wilden, unartikulirten Lauten. Indessen ist doch auch diese Natursprache bey dem Menschen, wie alles Uebrige, edler, reicher an Tönen, bezeichnender; bey dem Thiere ist sie arm, roh und wild, Ausbruch seiner Leidenschaften, des Zorns, der Wuth, der Triebe und Gefühle.

Gebärden-Sprache: Auch die Thiere haben sie im gewissen, obgleich geringen, Masse; vollkommener ist sie bey dem Menschen, und kann durch Uebung sehr beredter Ausdruck seiner inneren Zustände werden. Man betrachte einmal einen Stummen, wie er bey einer interessanten Sache gleichsam in jedem Muskel redet, und wie viele ge-

schäftige Bewegungen und ausdrucksvolle Gesticulationen er alsdann besonders macht, wenn man ihn versteht. Er ergreift gleichsam den abwesenden Gegenstand mit seinen Händen, und nimmt vor unsern Augen alle Operationen an denselben vor, die sich wirklich mit ihm zutragen. Er misst die Dicke durch die Ausdehnung seiner Hände aus, er umschreibt die Figur, er deutet an den Ort, u. s. w. — Die Gebärdensprache ist ungleich mehr umfassend, als die Sprache der Naturtöne, ja selbst als eine arme Wortsprache. Sie ist das einzige Mittel, wodurch sich Völker und Menschen, die verschiedene einander unbekannt Sprachen reden, ihre Gedanken zu verstehen geben können. Mit der Gebärdensprache ist die

Mienensprache verbunden; sie bestehet ebenfalls in Bewegungen der Muskeln, aber nur in gemäsigtem. Hier spricht das Aug mit dem Auge, besonders reden hier die Theile des Gesichts. — Das Thier kann nur äußerst wenig durch Mienen ausdrücken, und wie weit es hierin der Mensch zu bringen im Stande sey, beweisen die *Mimiker* der Alten, und auch Einige unserer heutigen Schauspieler.

Der Mensch hat alle diese drey Arten von Sprachen, er mag sehen oder taub seyn; denn unförmliche Naturtöne sind auch Tauben eigen, und gewaltsame Ausstöße der Natur.

Indessen würde die Verfeinerung und Vereinigung dieser Sprachen doch bey weitem nicht hinreichend gewesen seyn, alle Empfindungen und Gedanken des Menschen auszudrücken; denn die Natursprache ist sehr einfach und unbestimmt, und die Gebärdens- und Mienensprache taugen nur von Angesicht zu Angesicht. Es war also eine bessere, der Bestimmung des Menschen angemessene Sprache nothwendig, und diese ist die

Wortsprache, kraft deren die menschlichen Laute, nach Verschiedenheit ihrer verschiedenen

Bedeutungen modificirt, begliedert, und nach dem Zusammenhange der Ideen und der Association derselben, als welche Ideen diese Laute bezeichnen sollten, in Verbindung mit einander gebracht werden.

Wenn auch die erste Sprache durch die Dazwischenkunft der leitenden Gottheit gelehrt worden ist, so mußten die Menschen die *Fähigkeit zur Sprache* doch in sich haben; einmal, weil sie sonst der Anleitung und des Belehrens nicht fähig gewesen wären, und andertheils, weil sie diese erste Sprache in andern Gegenden wieder vergessen und wegen der veränderten Lage eine neue erlernen mußten.

Diese *Sprachfähigkeit* ist doppelt: *körperlich* und *geistig*.

Die *körperliche* bestehet in der *Sprachorganisation* des Menschen; er hat so gebaute Werkzeuge, das er Töne artikuliren kann, z. B. seine Brust, seine Muskeln im Innern des Mundes, u. s. w., wie man es bey keinem Thiere findet.

Die *geistige Sprachfähigkeit* beruhet auf der Fähigkeit, Merkmale an den Dingen abzufondern und sie zu Zeichen derselben zu machen.

Wenn man über den *Ursprung der Sprache* fragt, so zeigt uns denselben theils die dem Menschen angebohrne Sprachfähigkeit, theils seine und die Natursprache der Thiere, theils zeigen uns ihn auch die Töne, die leblose Dinge von sich geben, und wir werden hierin vollends befriedigt, wenn wir auch zugleich den Einfluß der Gottheit auf eine so wichtige Erfindung annehmen.

§. 52.

Untere und obere Erkenntnißkräfte.

Die erklärten Kräfte der Seele pflegen die Philosophen in zwey Klassen einzutheilen, nämlich in die *unteren* und *oberen*. Zu den *oberen* rechnet man die *Denkraft* mit den Nebenkräften, zu

den *unteren* die *Sinnlichkeit* mit ihren Aeufserungen. Jene hat der Mensch nur allein, diese hat er mit den Thieren gemein.

§. 53.

Triebe im Menschen, welche auf das Begehungsvermögen, sowohl das sinnliche als vernünftige, also auf Begierden und den Willen Einfluss haben.

Trieb heisst ein mit Beständigkeit vorhandener Grund gewisser Aeufserungen des Begehungsvermögens. In unserer Natur bemerken wir vorzüglich acht solcher Triebe, welche sind:

- 1) *Trieb zur Selbsterhaltung, Vergnügen und Glückseligkeit.* Hiezu hat der Schöpfer unsere Natur selbst eingerichtet, theils durch die unwillkürlichen Lebensbewegungen, die das Ihrige zu unserer Erhaltung ohne unser Zuthun beytragen, theils indem er uns vermittelt der Empfindlichkeit der Nerven und der Reitzbarkeit der Muskeln ein Gefühl dessen, was der Erhaltung des Körpers förderlich ist, beygelegt hat, wodurch wir denn das, was diesem Triebe gemäss ist, begehren, und das, was ihm entgegen steht, verabscheuen.
- 2) *Selbstliebe.* Der *Trieb* zur Selbsterhaltung, der anfänglich bloß auf Gefühlen beruhet, wird nach und nach durch Einsichten aufgehellt und erweitert, wodurch er in eine *vernünftige Selbstliebe* übergeht, wobey man mit Absicht und Bewusstseyn handelt, und seine Wohlfahrt und Glückseligkeit auf alle hiezu als dienlich erkannte Art zu befördern sucht. — Mit der Selbstliebe muss man die *Eigenliebe* und *Eigennützigkeit* nicht verwechseln; es sind Ausartungen der Selbstliebe. — *Eigenliebe* ist die übertriebene Achtung und Bewunderung seiner eigenen Person und seiner

Handlungen. — *Eigennützigkeit* ist die Beförderung seiner eigenen Vortheile auf eine gemeinschädliche Weise.

- 5) *Sympathie:* ist eine ursprüngliche Disposition der Organe des Gesichts und Gehörs und der Einbildungskraft, vermöge deren sie ohne Zuthun der Seele, durch alle angenehme und unangenehme Empfindungen anderer fühlenden Wesen in ähnliche oder doch in jenen gegründete Modifikationen gesetzt werden. Unter den Gefühlen, die zur Sympathie gehören, zeichnet sich das *Mitleiden* aus. Das Gegentheil der Sympathie ist *Antipathie*.
- 4) *Ehrbegierde, oder Trieb nach Ehre.* Dieser *Trieb* liegt sehr tief in unserm Gemüthe, spornt den Menschen zu den größten Thaten und gefährlichsten Unternehmungen an, erwacht sehr frühzeitig, wirket oft stärker als die Liebe zum Leben, und kann auch von dem Niederträchtigsten nicht ganz erstickt werden.
- 5) *Thätigkeit- und Trägheitstrieb.* Wenn der Mensch nichts zu thun hat, so sucht er sich etwas, verfällt sogar auf das Böse, weil er nichts Gutes weiß, das seinen Kräften eine angenehme Beschäftigung gäbe; der Grund davon liegt in dem aktiven Princip — *Seele*. — Vermöge dem *Triebe zur Trägheit* wollen wir uns nicht aus einem schmerzlosen Zustande bringen lassen.
- 6) *Trieb zur Veränderung und Gewohnheit.* Der erstere *Trieb* zeigt sich der Erfahrung gemäss so stark, daß der gewünschtete Zustand durch seine lange Dauer dem Menschen — wenigstens so lang er noch Kräfte hat — zuwider wird. Der Grund dazu liegt theils in der Einrichtung des Körpers, worin einerley Handlungen und Bewegungen, wenn sie etwas lange anhalten, die Kräfte erschöpfen, und Unbehaglichkeit und Schmerzen verur-

fachen; theils in der Seele, deren Vorstellungen immer nöthig haben, ergänzt und be-richtigt zu werden; theils liegt er auch in der Veränderung der äusseren Dinge selbst. Die *Gewohnheit* ist das Gegengewicht dieses Triebes; wir bleiben gerne bey einmal eingeführter Handlungsweise; es kostet uns weniger Mühe sowohl auf Seiten des Körpers als der Seele; doch überwältiget oft jener Trieb die *Gewohnheit*.

- 7) *Trieb auf die Zukunft zu sehen.* Dieser Trieb wird oft so stark, daß wir darüber das Gegenwärtige vergessen. Er wird durch die Erfahrungen aus der Vergangenheit erwecket.
- 8) *Trieb nach dem Unendlichen.* Die Aussicht in die Zukunft schwinget sich zuletzt über alle Grenzen der Zeit, und verliert sich in der Ewigkeit.

§. 54.

Die Temperamente psychologisch betrachtet.

Bereits in der Zoonomie haben wir die Temperamente des Menschen physiologisch kennen gelernt; nun müssen wir sie auch in psychologischer Hinsicht kennen lernen, nämlich auf die Stimmung hinsehen, welche sie dem Gemüthe, der Seele, geben. Wir werden hier bloß die vier bekannten Haupttemperamente vor Augen haben, weil die andern zwey nur Modifikationen dieser sind.

Der *Sanguiniker* gehet in kurzer Zeit von Fröhlichkeit zur Traurigkeit, vom Zorne zur Gelassenheit über; jetzt ist er verzagt, bald wieder beherzt, vergnügt und ärgerlich; jetzt weinet, bald darauf lachet er wieder. *Leichtsinm, Flatterhaftigkeit, Uebereilung* und *Sorglosigkeit* sind ihm natürlich. Er dürftet nach angenehmen *sinnlichen* Empfindungen, nach Ergötzungen, die ohne viel Mühe genossen werden können. Er hat eine hef-

tige Abneigung gegen alles, was mit *Beschwer-nis, Zwang* und *mühsamer Anstrengung* der Leibes- oder Geisteskräfte verbunden ist. Zu seinen Endzwecken wählet er stets die leichtern und bequemern Mittel, wären sie auch minder zuverlässig als andere, die mehr Mühe fordern würden. Bey seinen Unternehmungen *beginnet* er mit Hastigkeit und Kraft, wird aber durch dazwischen tretende Hindernisse und Schwierigkeiten gar bald von der Verfolgung seiner Endzwecke abgeschreckt. Er sympathisirt mit der Noth und dem Elende der Menschen schnell und lebhaft; hilft auch, wenn er es ohne viele *Beschwer-nis* thun kann. Er wird eines jeden, der ihm nur *sinnliches* Vergnügen bereitet, warmer *Freund*, aber seine Freundschaft ist äusserst unbeständig. Er ist *leichtgläubig, freundlich, sanft, leutselig, friedfertig, dienstwillig*, ein *angenehmer Gesellschafter*, munter und witzig, zu *schönen Küusten* vorzüglich aufgelegt, und seine herrschende Leidenschaft ist *Wollust*. Unter seinen Seelenkräften nehmen sich die *Einbildungskraft* und *Phantasie* aus. Auch der *Witz* ist stark.

Der *Melancholiker* — Gegenbild des Sanguinikers — wird vom Angenehmen und Unangenehmen wenig afficirt; er ist mehr gleichgültig als empfindlich, geräth nicht leicht in Zorn; indessen empfindet er doch leicht *Unwillen* und *Verdruss*, ist zänkisch. Zörnet er einmal, so ist er schwer zu veröhnen, trägt lange nach, ist tückisch. Ergötzungen, besonders rauschende, reitzen ihn wenig. Er ist *tieffinnig*, liebt die *Einsamkeit*, ist *mißtrauisch, argwöhnisch, furchtsam*. Uebrigens ist er arbeitsam, hartnäckig fleissig, zum Nachdenken aufgelegt, treuer Bewahrer ihm vertrauter Geheimnisse, beharrend auf seinen Meinungen, schwer auszuforschen, kalt in der Freundschaft, lebt gerne ruhig, liebt das *Geld*.

Der *Choleriker* ist überaus munter; lebhaft,

thätig, heftig, äußerst ungeduldig und unerwartlich. Hindernisse spornen ihn mehr, als sie ihn abschrecken. Er ist leicht in Zorn zu bringen, aber veröhnlich. Seine Entschlüsse faßt er schnell, führet sie aus. Er hält Wort. Nur rasche, thätige Subjekte sind seine Freunde. Auf *Ehre* hält er Alles. Er hat überhaupt viel *Geisteskraft* und *Muth*.

Der *Phlegmatiker* hat viel Aehnliches mit dem Melancholiker. Er hat in der Regel weder einen lebhaften Geist, noch Bosheit, noch Mißtrauen. Die *Ruhe* liebt er über die Mäßen. Alles verräth bey ihm Schwäche.

§. 55.

Einfluß des Klima auf die Seele.

Bey großer Hitze ist der Geist matt, träg, gleichgültig; bey reiner, trockener Kälte — doppelt munter.

§. 56.

Einfluß der Lebensmittel auf die Seele.

Wo viele hitzige Getränke, vieles schwarzes, reizendes Fleisch und viele Specereyen genossen werden, findet man Empfindsamkeit, Verschmitztheit, Heimtücke, Rachsucht, Jähzorn, Eifersucht, ausschweifende Liebe, schöne Künste in Blüthe und Reife, z. B. bey den *Italienern*.

Wo viel saftiges, nahrhaftes Fleisch, dickes Getränke zu Hause sind, da trifft man Stolz, Unbiegsamkeit, Starrigkeit, Schwermuth, Aufgelegtheit zu soliden Wissenschaften an; z. B. bey den *Engländern*.

Wo man leichte Speisen, vieles weißes Fleisch, starke Bouillons, aromatische Kräuter, säuerliches Obst, durchdringende Weine u. s. w. liebt, da haben Freundlichkeit, Artigkeit, ein einnehmendes Wesen, aber auch Leichtsin, Flatterhaftigkeit, Superficialität ihren Wohnsitz, z. B. bey den *Franzosen*.

Wo warme Getränke, dickes, schweres Bier, häufiger Käse und überhaupt fette, ölichte und schwer verdauliche Speisen gewöhnlich auf den Tafeln erscheinen, da wohnen *Kaltsum* und *Trägheit*, wie z. B. bey den Holländern.

§. 57.

Ursachen der Verschiedenheit der Genie's,

Genie überhaupt nenne ich die bestimmte Mischung, Beschaffenheit und Ausbildung der Erkenntnisfähigkeiten des Menschen. In dieser Bedeutung hat jeder Mensch sein *Genie*, und zwar entweder ein schlechtes oder ein mittelmäßiges, oder ein hervorstechendes.

Das Genie in besonderer Bedeutung.

Wir verstehen darunter einen vorzüglichen Grad von Vollkommenheit der unteren und oberen Erkenntniskräfte des Menschen in Bezug auf Künste und Wissenschaften. Sind alle Seelenkräfte gleich vollkommen — eine wahre Seltenheit — so heißet ein solches Genie ein *Universalgenie*; ist nur eine oder die andere, auch einige, in Bezug auf diese oder jene Kunst oder Wissenschaft besonders stark, so ist es ein *Partikulargenie*: und deren haben wir mehrere, z. B. historische, philologische, philosophische, mathematische, physikalische u. s. w. Genie's.

Die Ursachen von der Verschiedenheit des Genie's überhaupt sind zweyerley: *physische*, wodurch die Geistesanlagen oder deren Mangel, und *moralische*, wodurch die Geistesfertigkeiten oder deren Mangel bestimmt werden.

Zu den *physischen Ursachen* gehören a) eine mehr oder weniger glückliche Organisation und Mischung der Temperamente; b) Klima; c) Nahrungsmittel; zu den *moralischen*: a) Uebung der Geisteskräfte; b) Erziehung; c) Nation; d) der Genius des Zeitalters; e) Beyspiel.

Prüfung der Köpfe zu Künsten und Wissenschaften.

Vergebens wird der im Fache der Künste und Wissenschaften arbeiten, dem es an *Anlagen* dazu fehlt. Diese sind doppelt: *allgemeine*, welche Künste und Wissenschaften überhaupt voraussetzen, und *besondere*, die für diese oder jene Kunst, oder Wissenschaft geeignet sind.

Erstere sind theils *physische* theils *geistige* Anlagen.

Die *physischen* sind: a) vollkommener Zustand der Nervenorganisation überhaupt, besonders jener des Hirns, und ein richtiger Bau des Hirnschädels, der mehr groß als klein und gut gewölbt seyn muß; b) geschärfte Sinne; c) Abwesenheit übermäßiger Korpulenz, und eines zu robusten und fleischigten Körperbaues; d) thätiges, aber doch gemäßigtetes Temperament; e) leicht aufnehmendes, treu behaltendes und schnell wieder gebendes Gedächtniß.

Die *geistigen* oder *moralischen* sind: a) Stärke und Lebhaftigkeit der Erkenntnißkräfte überhaupt, besonders der oberen für Wissenschaften; b) Hang zum Nachdenken, Forschen, Prüfen, zu Versuchen; c) Hang zur Beschäftigung mit sich selbst; d) merkliche Abneigung gegen das Gethümmel der Welt und ihre Freuden; e) ausnehmende Begierde nach Kenntnissen.

Für besondere Künste und Wissenschaften gehören auch besondere Anlagen, und zwar

- 1) für *Philologie* und *Deklamationskunst*: Vorzüglich gutes Gedächtniß, kalter, prüfender Verstand, Scharfsinn, anhaltender Fleiß, Vergleichungsgeist, besondere Vorliebe für Sprachen. Zur *Deklamation* fodert man geraden, schlanken Körperbau, Geschmeidigkeit und Gewandtsamkeit der Gliedmaßen, ausdrucksvolle Physiognomie, feines Sprach-

organ, modulare Stimme, Gefühl, schnelle Ideenassociation und Succession.

- a) Für die *Dichtkunst*: Feurige, brillante, schöpferische, mahlende Einbildungskraft und Phantasie; ausnehmend starkes Gefühl für das Schöne, Sanfte, Erhabene und Schauerliche in der Natur, Sinn für Harmonie und Wohlklang, starker Zufluß von Imaginations-Ideen, wenig abstrakte.
- 3) Für die *Ton-Mahler- und Bildhauerkunst*: auffallend starker Nachahmungstrieb, den vorzüglich die ausdrucksvolle, die bildende Natur reizt. Die Tonkunst heischt insbesondere ein feines, Melodien leicht behaltendes, Disharmonie nicht vertragendes Ohr, Hang zum Gesang und Instrumentenspiel. — Wo die *Natur bildet*, da bleiben der künftige *Mahler*, *Bildhauer*, *Kupferstecher* stehen, nehmen den Röthel oder das Reißbley, und zeichnen. Keine Büste, kein Gemälde gehen sie kalt vorüber. Schöne Formen, Statuen, ziehen ihr feines Gefühl an sich, das Symmetrie, Verhältniß und Mißverhältniß auf der Stelle entdeckt. Man lege solchen Jünglingen Farbe, Pinsel, Meißel und Grabstichel vor, und die Natur giebt bald jedem das davon in die Hand, das ihm als Werkzeug in der Kunst dienen soll, zu der sie ihn bestimmt hat.
- 4) Für die *mathematischen Wissenschaften*: Starker Hang zum Nachdenken. Vorliebe für die Zahlen, Neigung zum Rechnen, lebhaftes Gefühl für Ordnung, Uebereinstimmung, Ebenmaß und Proportion. Viel Aufmerksamkeit auf Größen und Figuren, Nähe und Entfernung der Gegenstände auf Land- und Seekarten, Pläne und Risse, Zirkel, Maßstab und Winkelmaß.
- 5) Für *physikalische Wissenschaften*: Begierde, die Kräfte und Wirkungen der Dinge zu kennen; Liebe zu Experimenten; Beobachtungs-

geist in Bezug auf die Veränderungen der Natur; Aufmerksamkeit auf Naturalien.

- 5) Für die *Arzneykunst*: Sympathie mit Kranken; Begierde, ihre Leiden zu lindern, zu tilgen; Hang zur Kenntniß der Arzneymittel, scharfe Beobachtungsgabe, richtige schnelle Beurtheilung des Beobachteten, Vergnügen an medizinischer Rathsertheilung und am Umgange mit Kranken.
- 6) Für die *Jurisprudenz*: Lebhaftige Einbildungskraft, scharfsinniges Urtheil, Witz, Beharrlichkeit auf seiner Meinung, etwas Widerspruchsgeist, Fertigkeit im Schliessen, Beredtsamkeit, starkes Gedächtniß, Kühnheit, Unerfrockenheit, Vorliebe für streitige Fälle; Interesse für *Politik*.
- 7) Für die *Theologie*: Viel Phantasie, Sittsamkeit und Eingezogenheit, Abstraktion von der Welt, Religiosität; Hang zum ernstlichen Nachdenken, zum Studium der Sittenlehre, Liebe zu Predigten, Correktionsgeist, rigoröse Moral.
- 8) Für das *Studium der Geschichte*: Ueberaus starkes, viel umfassendes, treu behaltendes, leicht wiedergebendes Gedächtniß, das nicht bloß Fakta, sondern auch Nahmen und Zahlen behält; lebhaftes doch nicht dichterische Einbildungskraft, Liebe für Alterthumskunde und Antiquitäten,
- 9) Für *Philosophie* (s. 1. B. S. 35. §. 39.)

§. 59.

Besondere Vorzüge menschlicher Geister.

Großer Geist: so nennet man denjenigen, der sehr viel entweder durch einzelne Vermögenheiten oder durch mehrere derselben gemeinschaftlich hervorbringt; also eine vielumfassende Denkkraft hat.

Starker Geist, heist derjenige, der sich in seinen Arbeiten, Geistesgeschäften, von Hindernissen nicht abbrechen läßt, sie besiegt, leicht

bey schweren Gegenständen wirkt, durch keine Verwickelung verwirrt wird.

Behender Geist, ist derjenige, der nur wenig Zeit, vergleichungsweise, bedarf, um etwas zu Stande zu bringen.

Originalgeist, auch *Genie*, ist das Talent zu Erfindungen.

Kleiner Geist, *schwacher Geist*, *langsamer*, *träger Geist*, *Alltagsgeist*, sind die Gegensätze dieser Vorzüge der Seele.

§. 60.

Geisteschwächen.

Der *stumpfe Kopf*, dem es an Witz und Lernfähigkeit merklich gebricht.

Der *einfältige*, *bornürte Kopf*, (hebes), dessen Talente zu keinem großen Gebrauche (vornehmlich dem intensiven) hinreichen.

Der *Dummkopf* (stupidus) der auffallenden Mangel des gefunden Menschenverstandes zu Tage legt.

Der *Thor*, der wahre Güter den Scheingütern aufopfert.

Der *Narr* (stultus) der mit Thorheit Munterkeit und Witz verbindet, (*pudelnärrisch*).

§. 61.

Geisteskrankheiten.

Wir zählen zwey Hauptkrankheiten des Geistes, *Hypochondrie* — Grillenkrankheit — *Manie*, Verrücktheit.

Hypochondrie bestehet darin, daß gewisse Subjekte bey körperlichen Schmerzen eingebildete Ursachen voraussetzen und eingebildete Folgen erwarten, auch wirklich sich Schmerzen einbilden.

Manie oder *Verrücktheit*, ist derjenige Zustand, wo die Seele bloße Einbildungen auf eine aushaltende Weise für Empfindungen und Ueberzeugungen hält. Ihre Arten sind:

- a) *Unsinigkeit* (amentia) das Unvermögen, seine Vorstellungen auch nur in den zur Möglichkeit der Erfahrung nöthigen Zusammenhang zu bringen. — Es ist *tumultuarische Verrückung*.
- b) *Wahnsinn* (dementia) diejenige Störung des Gemüths, wo alles, was der Verrückte sagt, zwar den formalen Gesetzen des Denkens zu der Möglichkeit einer Erfahrung gemäß ist, aber durch falsch dichtende Einbildungskraft fingirte Vorstellungen für Wahrnehmungen gehalten werden. — Diese Verrückung ist *methodisch*.
- c) *Wahnwitz* (infania) ist gestörte Urtheilskraft; Subsumtion wegen geringer Analogien unter diese als unter Begriffe und Regel.
- d) *Aberwitz* (vesania) ist gestörte Vernunft, Wahn, das Unbegreifliche zu begreifen.
- e) *Irreseyn* (delirium) besteht in Einbildung oder Missverstehen gewisser Ideen, ohne daß sich dabey der Wille thätig erweist.
- f) *Raserey* (furor) ist Verrückung mit Kraft und Bosheit.

Hierher gehören noch gewisse Zustände der Seele, nämlich *Enthusiasmus*, *Schwärmerey* und *Fanaticismus*.

Enthusiasmus, der Zustand des Gemüthes, da dasselbe durch irgend einen Grundsatz über den geziemenden Grad gesetzt worden.

Schwärmerey, eine nach Grundsätzen unternommene Uebertretung der Grenzen der menschlichen Vernunft.

Fanaticismus, Schwärmerey in Bezug auf religiöse Gegenstände.

Nähere Erklärung und Heilmittel in Hinsicht auf alle diese Seelenkrankheiten muß ich, der Stärke dieses Bandes wegen, dem mündlichen Vortrage und einer andern Gelegenheit, mit dem philosophischen Publikum zu sprechen, überlassen.

Ende des zweyten Bandes.

Die belebende Kraft ist die Grundkraft eines jeden Organismus mithin der absolute Grund aller Lebens- und Thätigkeit, wo kein Leben ist, da ist weder Reizbarkeit noch Sensibilität, es sind demnach Reizbarkeit und Sensibilität bloß abgeleitete Kräfte die ohne Grundkraft nicht möglich sind

Der menschliche Körper ist
organisch, das ist, ein aus bestimmten
Grundstoffen ^{regelmäßig} zusammengesetzter
Körper, aus deren Mischung und
Verbindung eine ^{für uns} in ihren Wirkungen
überall wahrnehmbare, aber ihren
Wesen nach ~~für uns~~ unbegreifliche
Kraft hervorgeht, die, von äußerer
Kraft geregt, der einzige ~~und~~
wahre Grund seiner ~~selbsterhaltung~~
~~seiner Bildung~~ und seiner Lebens
~~ist~~ seiner Erhaltung und
zweckmäßigen Bildung ist.



