

## II. Metaphysik.

### Einleitung.

#### §. 1.

#### Erklärungen.

Der griechische Name dieser Wissenschaft soll zufällig entstanden seyn; jedoch hat Aristoteles in den Büchern, welche diese Ueberschrift erhielten, auch diejenigen Gegenstände behandelt, welche immer zu dem Hauptinhalte dieser Wissenschaft gerechnet sind. Die Metaphysik heißt im Gegensatze der Logik Materialphilosophie, im Gegensatze der praktischen Philosophie theoretische Materialphilosophie. Metaphysik ist nämlich die Wissenschaft von den letzten hinreichenden Gründen unserer theoretischen, objektiven (materialen) Erkenntnisse.

\* Gewöhnliche andere Definitionen sind: 1. Metaphysik ist die wissenschaftliche Untersuchung und Darstellung der Gründe für die reale Erkenntnis und Wahrheit. 2. M. ist die wissenschaftliche Darstellung des Strebens nach Erkenntnis des Urgründlichen und Wesenhaften in den Dingen. Die Metaphysik untersucht demnach, ob dem Faktisch-Erscheinenden eine Wesenheit, ein Grund, eine Nothwendigkeit zukomme und wie. 3. M. ist die Wissenschaft von den allgemeinsten Vernunftwahrheiten; — die Wissenschaft von den allgemeinsten Gesetzen der Natur; — von den letzten Gründen der Eigenschaften und Veränderungen der Dinge; — von den ersten und allgemeinsten Begriffen und Grundsätzen. 4. Metaphysik ist die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes in Beziehung auf diejenige Thätigkeit, welche man das (theoretische) Erkennen nennet. Daher hat die Metaphysik auch den Namen „Erkenntnistheorie.“

#### §. 2.

#### Eintheilung.

Sie wird eingetheilt in die abstrakte (reine) und konkrete (angewandte).

Die abstrakte zerfällt in zwei Theile: 1. in die Fundamentalmetaphysik und in die abgeleitete. Die fundamentale (ursprüngliche) untersucht die Möglichkeit der Metaphysik, die höchsten Principien aller Erkenntnis, die Quellen, Kriterien, der Erkenntnis der Wahrheit. Die fundamentale Metaphysik kann also der



jenige Theil der Metaphysik genannt werden, worin der Grund zu der ganzen Metaphysik gelegt wird. Die abgeleitete reine Metaphysik sammelt dann und ordnet die allgemeinen realen Bestimmungen der Dinge (die allgemeinen und nothwendigen objektiven Begriffe), und heißt deshalb Ontologie (die Lehre vom Dinge).

Die konkrete (angewandte) trägt dann diese allgemeinen Lehren in besonderer Beziehung auf die drei wichtigsten Gegenstände: auf Seele, Welt und Gott, vor, und besteht demnach 1. aus der metaphysischen Psychologie, 2. aus der metaphysischen Cosmologie, 3. aus der metaphysischen Theologie.

\* Andere Eintheilungen sind:

1. a. Ontologie, b. Cosmologie (diese enthält dann die metaphysische Körperlehre und Geisterlehre [wozu die Psychologie gehört]), 2. metaphysische Theologie.
2. a. Ontologie, b. Psychologie, c. Cosmologie, d. Physik, e. natürliche Theologie.
3. Metaphysik der Natur und der Sitten.

### S. 3.

#### Vorzügliche Wichtigkeit der Metaphysik.

1. Die Untersuchung und Lehre über das Wesen und die höchsten Gegenstände unserer Erkenntniß, über die Materialprincipien unsers Erkennens, über die reale Wahrheit ist wahrhaftig eines vernünftigen Geistes würdig, ist ein unabweisbares Bedürfniß des denkenden Menschen. Die Metaphysik macht daher in der ganzen Philosophie den wichtigsten Theil, den Haupttheil aus, so daß alle Verschiedenheit der philosophischen Ansichten hauptsächlich von der Verschiedenheit der Metaphysik abhängig ist und in derselben zum Vorscheine kommt. Deshalb wurde sie auch sonst die erste und vornehmste Philosophie genannt, und der Name „Metaphysiker“, „metaphysisch“ gilt oft gleichbedeutend mit dem Worte „Philosoph“, „philosophisch.“ Es kommt ja bei allen Philosophemen hauptsächlich darauf an, was man für das Grundwesen der Dinge, und wie man eine Erkenntniß desselben für möglich hält. Das Wort „metaphysisch“ hat aber auch oft die Nebenbedeutung des schwer zu Durchdringenden, des über die gemeine Ansicht Erhabenen; weil die Metaphysik die schwersten philosophischen Untersuchungen enthält, zu welchen ein besonderer Scharfsinn und viele Übung im Denken erfordert werden.

2. Ohne die Metaphysik gibt es gar keine Realwissenschaft; die Metaphysik ist das materiale Organon (so wie die Logik das formale Organon heißen kann).



## Abstrakte (reine) Metaphysik.

### Erster Theil:

#### Sundamentalmetaphysik.

##### §. 4.

Wie kommen wir zur festen Ueberzeugung von der objektiven Wahrheit? Wo sind die höchsten Principien unserer objektiven (materialen) Kenntniffe zu suchen?

Wir denken freilich Manches, ohne dasselbe als wahr zu erkennen. Zwischen dem Gedanken und der Erkenntniß ist also eine große Kluft; oft ist sogar das Resultat unsers Denkens dieses, daß man den Gegenstand, worüber man gedacht hat, noch gar nicht erkennt. Aber hierbei bleibt es doch wahr, daß das Denken oft das Mittel zur Erkenntniß wird, daß wir nicht erkennen können, ohne zu denken. Sind wir nun aber sogar genöthigt, Etwas als wahr (als wirklich möglich oder existirend) zu denken, so sind wir eben hiedurch genöthigt, dasselbe für wahr zu halten. Warum?

Alle Ueberzeugung beruhet auf dem unmittelbaren Bewußtseyn, welches uns bestimmt, nöthigt, Etwas für wahr zu halten. Keine Wahrheit existirt für uns, als insofern wir davon überzeugt sind. Die Ueberzeugung kann aber nicht außer uns, sondern sie muß in uns seyn, weil es unsere Ueberzeugung ist. Daher muß alle Ueberzeugung auf einem unmittelbaren Bewußtseyn, auf einem unmittelbaren Wissen der Wahrheit beruhen. Das unmittelbare und reflexe Bewußtseyn der Sache in uns ist also die höchste, für Menschen erreichbare Erkenntniß; denn diese können keine andere Gewißheit haben, als die das Bewußtseyn ihnen bezeugt. Nur im Bewußtseyn finden wir ja die Gesetze unsers Erkennens und Handelns, und unsere geistesgesetzmäßige Nothwendigkeit, nach ihnen so zu erkennen und zu handeln. Wir können keine gewisse Erkenntniß weder der eigenen Nothwendigkeit, noch der uns nöthigenden Gesetze erreichen, als daß wir uns derselben als in uns vorhandener unmittelbar bewußt sind. Wann, unter welcher Bedingung bezeugt uns das Bewußtseyn die Wahrheit einer Erkenntniß? Das Fürwahrhalten wird immer durch Nothwendigkeit (unmittelbare oder mittelbare) bestimmt; aber nur dann, wenn wir in dem vollständigen reflexen Bewußtseyn das Fürwahrhalten als ein nicht willkürliches, sondern uns nothwendiges finden. Dann haben wir Sicherheit unsers Fürwahrhaltens, haben die uns Menschen mögliche Erkenntniß der Wahrheit und die Wahrheit der Erkenntniß und der Gewißheit; wir sind dann gegen die Verirrung, Falschheit für Wahrheit zu halten, geschützt. Denn,



wenn wir finden, daß wir Etwas für wahr halten müssen, und daß wir nicht anders können: so ist und bleibt es uns wahr; was wir nicht bezweifeln können, das können wir nicht bezweifeln, alle Einwendungen wider die Wahrheit desselben sind für uns ohne Wirkung, und alle weitere Bürgschaft für die Wahrheit ist für uns überflüssig. Die Gesetze unsers Erkennens, unsers nothwendigen Denkens, sind Gesetze für uns, und können nicht zugleich nicht Gesetze für uns seyn. Siehe die Einleitung von Hermes.

Gibt es denn aber wirklich ein nothwendiges Fürwahrhalten, welches uns vom unmittelbaren und zugleich reflexen, also von dem ganz vollständigen Bewußtseyn als ein nothwendiges bezeugt wird? Könnte vielleicht das reflexe Bewußtseyn die Nothwendigkeit, welche vom ersten Bewußtseyn bezeugt wird, widerrufen, da doch das erste Bewußtseyn der Existenz nach zufällig ist, und da vielleicht das reflexe Bewußtseyn zu seiner Beglaubigung eines dritten, das dritte Bewußtseyn eines vierten, und so in's Unendliche bedürfte, so daß, da man nicht in's Unendliche gehen kann, da das allerletzte Bewußtseyn, wobei man etwa stehen bleibt, wieder durch ein neues Bewußtseyn bezeugt werden müßte, nun alle Beglaubigung verschwindet, indem der letzte Zeuge (das noch mögliche neue Bewußtseyn . . .) ausbleibt?

Antwort: 1. Durch das unmittelbare Bewußtseyn finden wir wirklich ein nothwendiges Fürwirklichhalten in uns. Wir finden nämlich allemal, daß, wenn wir Etwas als ein Mögliches oder wirklich Existirendes zu denken genöthigt sind (z. B. durch den äußern oder innern Sinn oder durch nicht willkürlich geschaffene Begriffe), wir dasselbe als ein Mögliches oder Wirkliches nothwendig für wahr halten (für wirklich halten). Dieses Fürwirklichhalten (besser: Fürwahrhalten) ist kein beliebiges Annehmen, sondern ein nothwendiges Halten; denn, was in uns gegeben ist, ehe wir etwas dazu thun können, es herbeizubringen oder zu verhindern, das ist ohne uns da, das ist nicht abhängig von unserm Willen, das ist unvermeidlich und nothwendig.

2. Das reflexe Bewußtseyn stellt uns das Fürwahrhalten und die Nothwendigkeit des Fürwahrhaltens dar, welche den Inhalt des ersten Bewußtseyns ausmacht (obgleich dieses zweite, wie das erste Bewußtseyn der Existenz nach zufällig ist, indem, wenn man die Aufmerksamkeit nicht auf Etwas gerichtet hätte, auch das Bewußtseyn desselben nicht hätte stattfinden können). Dieses reflexe vollständige Bewußtseyn bedarf keines neuen Bewußtseyns, wovon es etwa die Gültigkeit seiner Aussage erborgen müßte; es braucht nicht in's Unendliche fortgeführt zu werden, ohne jemals einen Stillstand zu finden, und von einem Bewußtseyn begleitet zu seyn, welches uns das Daseyn und die Nothwendigkeit dieses vorletzten Bewußtseyns bezeugte . . . Denn das reflexe vollständige Bewußtseyn bezeugt sich selbst und das erste Bewußtseyn und die Nothwendigkeit seines Inhalts (nicht seiner Exi-



stenz). Also kann unser Fürwahrhalten auch nach der Reflexion nicht widerrufen werden; wir sind zu einer Wirklichkeit und zum Halten dieser Wirklichkeit gelangt, und können uns nicht davon loswinden. Daher ist das nothwendige Fürwahrhalten, welches unmittelbar ist, also auch dasjenige, welches sich mit diesem nothwendigen Fürwahrhalten nothwendig verbindet, ganz außer Zweifel gesetzt.

3. Die Behauptung, das erste Bewußtseyn des Menschen müsse durch das zweite, das zweite durch das dritte . . . und so in's Unendliche hin bezeugt werden, scheint veranlaßt zu seyn durch die von einigen Philosophen angestellte Vergleichung des Bewußtseyns mit elastischen Kugeln. Sie sagen nämlich: „Eine elastische Kugel, die auf eine andere elastische Kugel in gerader Richtung stößt, theilt dieser ihre ganze Bewegung, also ihren ganzen Zustand mit. So theilt sich ein Bewußtseyn dem andern, dieses wieder einem andern . . . mit, und das letzte Bewußtseyn enthält die erstern alle in sich (bezeugt also alle ersteren Bewußtseyn).“

Aber wie unpassend ist diese Vergleichung! Denn die elastischen Kugeln, die ihre Bewegung auf andere fortsetzen, wirken ja nach Außen (die Handlungen derselben sind *actiones ad extra*, *actiones transeuntes in aliud extraneum*), so wie auch ein menschlicher Zeuge, der einem andern Menschen etwas bezeugt, außer dem andern Menschen ist, handelt, bezeugt, also nach Außen hin, nach einem außer ihm befindlichen Menschen wirkt: aber das Bewußtseyn unserer Seele ist eine in unserer Seele existirende Handlung (*actio ad intra*, *actio immanens*), und kann nicht einmal eine *actio transiens ad extra* werden; denn unsere Seele kann durch ihr Bewußtseyn nicht Andern, sondern nur sich selbst etwas vorstellen; durch das vollständige reflexe Bewußtseyn ist unsere Seele sich ihrer selbst, ihres ersten (direkten) Bewußtseyns der Vorstellung, des Objekts, und dieses reflexen Bewußtseyns selbst bewußt, und bedarf keines neuen, von dem vorigen verschiedenen Bewußtseyns. Wahrlich wir dürfen uns nicht einmal das zweite, reflexe Bewußtseyn als getrennt, unterschieden, von dem ersten vorstellen, indem das erste Bewußtseyn als eine *actio immanens* durch kein von ihm unterschiedenes Ding dargestellt werden kann. Das zweite Bewußtseyn ist nur verschieden von dem ersten und vollständiger, es umfaßt außer den Objekten, Vorstellungen und dem Ich (dem Subjekte) des ersten Bewußtseyns noch das erste Bewußtseyn selbst als einen *actum mentis*.

Welche nothwendige und allgemeine Grundsätze (Erkenntnißgesetze) bezeugt uns nun das unmittelbare Bewußtseyn, dem wir völlig trauen dürfen und müssen, da die Zuverlässigkeit des Ausspruchs des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns nachgewiesen ist?



## §. 5.

Der Grundsatz: „Alles, was existirt, muß einen hinreichenden Grund seiner Existenz haben.“

Wenn wir ein existirendes Ding, z. B. ein schönes Gebäude, erkennen: so können wir freilich darüber weiter nachdenken, ohne gerade daran zu denken, daß es einen Grund seines Daseyns habe; aber, sobald wir auf die Reflexion kommen, woher dieses Ding, dieses Gebäude wohl seyn möge, ist es uns durchaus unmöglich anzunehmen, daß es gar keinen Grund seines Seyns habe. Wir können nicht denken, wie etwas seyn könne, wenn es keinen Grund des Seyns hat; wir können ein Seyn nicht möglich finden, was keinen Grund hat. Diese Nothwendigkeit, einen Grund des Daseyns zu denken, diesen Gedanken für wahr, und den gedachten Gegenstand für wirklich zu halten, wird uns von unserm unmittelbaren Bewußtseyn bezeugt, sie geht aus der Vernunft selbst hervor, und ist daher nicht auf empirischem Wege, durch Erziehung und Gewohnheit entstanden. Was durch Erziehung und Gewohnheit in dem Menschen erzeugt wird, das wird ja 1. nur nach und nach erzeugt, und kann 2. durch entgegengesetzte, oft wiederholte, angestrengte Uebung entweder ganz oder zum Theile wieder entfernt werden. Gerade das Gegentheil aber findet bei dem statt, was aus dem Wesen der Vernunft hervorgeht, was also in jedem vernünftigen Subjekte liegt, und nie und nirgends vertilgt werden kann, weil das Wesen der Vernunft unvertilgbar ist.

Daß nun das nothwendige Denken eines Grundes der Existenz zugleich das nothwendige Fürwahrhalten ist, daß ein solcher Grund der Existenz wirklich existirt, das bezeugt uns das selbe unmittelbare Bewußtseyn. Denn nicht bloß den Gedanken eines Grundes, sondern einen in der Wirklichkeit vorhandenen Grund müssen wir haben, um begreifen zu können, daß die Existenz eines Dinges möglich sey (daß etwas wirklich seyn könne). Es läßt sich ja nicht aus einem bloßen Gedanken, den wir haben, einsehen, daß es möglich sey, daß etwas Wirkliches, z. B. eine schöne Kirche, außer unsern Gedanken da sey. Das unabweißbare Bedürfnis unserer Vernunft also, zu begreifen, daß die Existenz eines Dinges möglich und gerade so möglich sey, kann nicht durch einen bloßen Gedanken, daß es einen wirklich vorhandenen Grund habe, daß es aber auch möglich sey, daß in der That wohl dieser Grund nicht da sey, befriedigt werden. Siehe Hermes S. 179.

\* Nur in Beziehung auf die Möglichkeit der Existenz haben wir das unabweißbare Bedürfnis zu begreifen; nämlich wir sind genöthigt, einen hinreichenden Grund einer jeglichen Existenz zu denken; aber wir haben nicht ein unabweißbares Bedürfnis, zu begreifen die Art und Weise, wie etwas geworden, in's Daseyn gekommen ist, oder, wenn es immer und nothwendig existirt, wie das Daseyn im Wesen gegründet seyn könne. Dieses Wie ist uns unerforschlich, es genügt uns völlig, zu wissen, daß Etwas so sey. Aus dem fruchtlosen Streben, die Art, wie die Dinge in's Daseyn gekommen sind, zu



begreifen, zu begreifen die Art und Weise der Schöpfung, sind leider sogar viele verwirrende, unheilbringende Systeme hervorgegangen, z. B. die Emanationslehre, der Pantheismus.

§. 6.

Verschiedenheit des hinreichenden Grundes.

Daß zu dem verschiedentlich bestimmten Seyn auch ein verschiedentlich bestimmter Grund erfordert wird, ist klar. So wird a. bei den Eigenschaften, die als in einem bleibenden Etwas, in einer Substanz, befindlichen beharrlichen Bestimmungen gedacht werden, ein Grund erfordert, und zwar in der Substanz. Z. B. Der Grund von der Schwere des Goldes liegt im Golde. Nur hierdurch wird die Möglichkeit des gedachten inhärenten Seyns der Eigenschaft, und des unzertrennlichen Zusammenseyns derselben mit der Substanz begreiflich. b. Bei den Zuständen aber (z. B. bei der Wärme des Wassers) muß wenigstens ein Theilgrund in einer andern Substanz gedacht werden, als worin diese Zustände sich befinden. Denn weil die Zustände vorübergehen, weil nach dem Zeugnisse früherer Wahrnehmungen nicht sie, sondern ihr Gegentheil in dieser Substanz waren, weil sie folglich nicht unzertrennlich mit ihr in Verbindung gefunden werden; so müssen sie nicht nur als geworden, sondern auch als durch eine andere Substanz (zum Theile wenigstens durch diese) geworden gedacht werden. Die andere Substanz heißt in dieser Hinsicht die bewirkende Ursache. Insofern die den Zustand tragende Substanz einen Theilgrund des Zustandes enthält, heißt sie Mitursache. Also Ursache und (die ihr entsprechende) Wirkung sind besondere Arten des Begriffes vom Grunde und Begründeten. — Oft müssen wir sogar eine bestimmte andere Substanz als Ursache denken, dann nämlich, wenn wir unmittelbar vor der Wahrnehmung des Zustandes an dem Einen die Erscheinung, das Thun eines Andern wahrnehmen, und wir uns bewußt werden, daß wir gleich nach der Wahrnehmung der Erscheinung, des Thuns des Einen (z. B. des Regens) den Zustand des Andern (z. B. das Naßwerden der Erde) wahrnehmen müssen, und daß wir diesen Zustand vor jener Erscheinung, vor jenem Thun des Andern nicht wahrnehmen (nicht existirend finden) können. Um hier außer der Möglichkeit des gedachten Zustandes auch die Möglichkeit der ebenfalls gedachten Unabänderlichkeit der Folge des Zustandes an dem Einen auf das Thun des Andern begreifen zu können, müssen wir die früher erscheinende, handelnde Substanz als die Ursache des auf ihr Erscheinen, Thun, folgenden Zustandes der andern denken. Da nun keine Ursache, kein Handeln, keine Thätigkeit ohne ein Princip der Thätigkeit, d. i. ohne Kraft denkbar ist; so bilden wir also hier nothwendig den Begriff von Kraft. — c. Bei Substanzen müssen wir nothwendig denken, daß sie einen Grund ihrer Existenz haben, entweder in sich selber, oder in einer andern Substanz. Beim Apfel z. B. denkt die Vernunft den Grund davon im Baume, der ihn trägt, der früher war, als der Apfel, und ohne den dieser Apfel nicht



existiren konnte; also den Grund des Apfels denkt sie in einem andern, unterschiedenen Wesen. So auch denkt sie den Grund des einen Baumes in einem ihm vorübergehenden, aus dessen Kerne oder Wurzel er entsprossen ist. Ueberhaupt muß die Vernunft bei jedem Gewordenen den Grund desselben in einem Andern, wodurch es geworden ist, suchen, so lange, bis sie zu einem Nichtgewordenen kommt, welches den Grund seines Seyns in sich selber hat, und also durch nichts außer sich bedingt ist, welches also das Unbedingte, Absolute ist, das durch sich selbst begründete, unbedingte Seyn, das nothwendige Seyn, an dessen Stelle ein Nichtseyn unmöglich wäre. Hingegen muß sie jedes gewordene, also von Außen begründete, bedingte Seyn als ein zufälliges Seyn denken, an dessen Stelle wohl ein Nichtseyn möglich wäre. Siehe Hermes Einleitung.

## §. 7.

Uebergang zu dem ausgedehnteren (allgemeinern) Satze des hinreichenden Grundes (für jegliches Seyn).

Der bisher besprochene Satz vom hinreichenden Grunde bezieht sich nur auf existirende Realitäten; aber, wie viele Realitäten, Dinge, gibt es, welche von aller zufälligen Existenz abstrahiren! Wir fragen nicht bloß nach dem Grunde der Existenz, sondern auch nach dem Grunde der Möglichkeit der Dinge, und sagen: „Warum ist dieses (z. B. das Unendliche) real möglich, warum ist jenes (z. B. ein unendlicher Körper, ein unendliches Zusammengesetzte) real unmöglich?“ Es ist uns nicht bloß daran gelegen, was wirklich existirt, zu kennen, sondern wir wollen auch wissen, was real möglich, wahrhaft möglich ist, was überhaupt das Wesen der Dinge ausmacht, abgesehen von der Existenz an einem bestimmten Orte, zu einer bestimmten Zeit (z. B. das Wesen der Substanz, des Veränderlichen, des Endlichen, des Vollkommenen, des Guten, des Zufälligen, der Ordnung, des Raumes, der Zeit, ohne daß wir dabei an etwas hier oder dort, heute oder in einem andern Zeitpunkte Existirendes denken . . .). Wir müssen also den Satz vom hinreichenden Grunde noch in einem größern Umfange betrachten, in einem Umfange, worin er sich auf alles (objektiv) Mögliche und auf alles Wirkliche (Existirende) bezieht; durch die Aussprüche des Bewußtseyns müssen wir jetzt diesen Grundsatz von allen Seiten befestigen. Dieser Grundsatz (für alles wirklich Mögliche und wirklich Existirende, d. i. für jedes Ding, jede Realität, — sowohl die mögliche, als wirkliche Realität), d. i. der Grundsatz des Dinges überhaupt, kann auch kurz der Grundsatz der Erkennbarkeit, Denkbarkeit genannt werden.

## §. 8.

Grundsatz der Erkennbarkeit (Denkbarkeit).

Dieser Grundsatz ist: Alles, jedes Ding, jede Rea-



lität; so wie jede Negation, also jede Bestimmung (so wohl die mögliche, als die wirkliche) ist (immerlich) erkennbar, denkbar, ist also der objektive Grund einer möglichen ihm entsprechenden Erkenntniß; und zwar jede Realität ist unmittelbar (direkt, geradezu) erkennbar, jede Negation aber ist mittelbar (indirekt) erkennbar“.

Man bemerke hier: 1. Was Erkennen, Denken, Vorstellen, also auch, was erkennbar, denkbar, vorstellbar sey, ist Jedem durch das unmittelbare Bewußtseyn klar; nicht so klar aber ist das, was reell, was ein Ding sey. Das Reelle kann also mit Rechte durch das „Erkennbare, Denkbare, Vorstellbare“ erklärt (definiert) werden. Folglich ist der Satz: „Alles Reale ist das (direkt) Erkennbare, Denkbare, Vorstellbare“ (welche drei Ausdrücke zwar verschieden sind, aber hier gleichbedeutend genommen werden können) eine reale Definition, daher, wie jede Definition, identisch, aber nicht in dem Sinne identisch, als wenn das Prädikat sein Subjekt um nichts klarer auszeichnete, und um nichts besser unterscheidet von Allem, was es nicht ist, als es das Subjekt selbst thut. Bei dem höchsten Geschlechtsbegriffe „Realität“ ist zwar keine solche Definition möglich, wo das *genus proximum superius* und die *differentia specifica* angegeben wird, weil es hier bei keine höhere Gattung gibt; aber es ist hier doch eine solche Definition möglich, worin ein allgemeines Unterscheidungsmerkmal zwischen den zwei höchsten Gattungen „Realität“ und „Negation“ ausgedrückt wird, ein Merkmal nämlich, welches allen Realitäten, und diesen allein (gar keiner Negation) zukommt, und zugleich weit klarer und leichter zu erkennen ist und besser dazu dient, jedes Reelle vom Unreellen zu unterscheiden, als die definita „Realität und Negation“ für sich allein. Der wesentliche Zweck jeder Definition, nämlich *ut conveniat omni et soli, et sit clarior suo definito*, ist also auch bei dieser Definition erreicht. —

Daß übrigens der erste Grundsatz eine Realdefinition seyn muß, erbeller aus folgendem Grunde: „Allen Beweisen muß endlich Ein Satz zum Grunde liegen, der keines weitem Beweises bedürftig und fähig ist; der seinen Beweis, seine Bewährung, in sich selbst trägt; der also ein Prädikat enthält, welches nach dem Zeugnisse unsers Bewußtseyns nothwendig dem Subjekte zukommt, welches also mit dem Subjekte identisch ist. Ein solcher Satz kann also nur eine Realdefinition seyn, von deren Realität Jeder überzeugt ist, eine Definition, in welcher, wie bei allen Definitionen, das Prädikat mit dem Subjekte identisch ist“.

2. Bloßen Negationen entspricht keine Vorstellung schlecht hin, es ist unmöglich, sich dieselben durch einen darauf gerichteten Gelesnblick geradezu (eigentlich) vorzustellen. Wo also eine Negation einer Realität ist, d. i. wo eine Realität aufgehoben, nicht gesetzt ist, da muß die richtige Vorstellung auch die Abwesenheit der Realität vorstellen, muß, nachdem die entgegengesetzte Realität vorgestellt ist, diese Realität wegdenken, d. i. die



Negation kann nicht direkt, eigentlich, sondern nur indirekt, uneigentlich, erkannt, gedacht, vorgestellt werden. Daß aber der Gedanke, die Vorstellung der Abwesenheit einer Realität nicht (wie Mutschell dieses verwechselt hat) dasselbe ist, als das Aufheben alles Denkens, ist völlig einleuchtend.

\* Also: „Wer denkt, erkennt . . . , denkt, erkennt entweder eine Realität oder eine Negation. Wer direkt denkt, erkennt; denkt, erkennt eine Realität. Wer indirekt denkt, erkennt; denkt, erkennt eine Negation. Diese Sätze sagen offenbar mehr, als die Sätze (des Mutschells): „Wer denkt, der denkt. Wer etwas denkt, der denkt etwas. Wir können nicht denken, ohne zu denken“.

\*\* Erkennbarkeit, Denkbarkeit eines Erkannten, Gedachten ist also nicht die Möglichkeit meines Gedankens, sondern die innere, reale Möglichkeit (Wesenheit) des Gegenstandes, des Gedachten. Die Möglichkeit des Gegenstandes ist ein Grund der Möglichkeit eines ihm entsprechenden, wahren Gedankens; aber der Gedanke, die Erkenntniß, ist keineswegs ein Grund zur Möglichkeit des Dinges. Durch das wirkliche Denken, Erkennen, werden bloß noch mögliche Dinge (z. B. das Quadrat der Hypothenuse gleicht den Quadraten der Catheten zusammengenommen, das Land Utopie, Plato's Republik, ein sechster Welttheil) zu wirklich gedachten, erkannten Dingen, nicht aber dadurch erst denkbare, erkennbare Dinge, Objekte. Ehe sie gedacht werden, ja ehe ein mit Denkkraft versehenes Geschöpf existirte, waren und sind sie (immerlich) denkbare, erkennbare, wirklich mögliche Dinge, obgleich noch keine wirklich existirende Dinge. Wenn sie wirklich gedacht werden, so sind sie zwar noch nicht wirklich existirende, sondern nur wirklich gedachte Dinge; aber sie sind doch keine bloße Gedankendinge, keine Vorstellungen ohne Objekt.

#### §. 9.

Ob auch ein Widerspruch Erkennbarkeit, Denkbarkeit habe.

Zwar ist eine Realität direkt, und eine Negation indirekt denkbar, erkennbar; aber die Realität und die Negation derselben Realität sind zugleich nicht denkbar, nicht erkennbar (wie uns das Bewußtseyn bezeugt). Wie die Realität und die Negation derselben Realität nicht in Einem Denkfakte verbunden werden können (logisch unmöglich sind); so können sie auch nicht objektiv zugleich seyn, sie können nicht als zugleich existirend von uns erkannt, fürwahrgehalten werden. Im widersprechenden Objekte liegt also der Grund der Unmöglichkeit einer gleichzeitigen Vorstellung des Ja und des Nein von einer Realität, weil, wie die Realität und Negation einander in objektiver Denkbarkeit, Erkennbarkeit, so auch die Kenntnisse von beiden subjektiv sich ausschließen. So z. B. ist ein Zirkel nicht zugleich als ein Dreieck, als Nichtzirkel erkennbar, ein Zirkel kann nicht zugleich Nichtzirkel seyn. Welches vernünftige Wesen könnte es wohl fürwahrhalten: „Vielleicht ist ein Zirkel zugleich Nichtzirkel, vielleicht erkennen andere Wesen, die ein anderes Erkenntnißvermögen haben, daß das Nämliche Zirkel und zugleich Nichtzirkel ist“?

Da nun widersprechende Bestimmungen nicht zugleich denkbar, nicht zugleich objektiv seyn können, aber wohl nach einander, also



in der Zeit im nämlichen Dinge möglich sind: so muß der Satz des Widerspruchs (wie er in der Metaphysik stattfindet) so ausgedrückt werden: „Die Realität und die Negation derselben Realität (widersprechende Bestimmungen) können nie zugleich in einem und demselben Subjekte seyn. Oder: Kein Ding (Subjekt, welches in jeder Hinsicht als das nämliche Subjekt genommen werden muß, welches also, wie Bachmann S. 47 sich ausdrückt, ein einfaches Objekt seyn muß) kein Ding kann zugleich das Ja und das Nein von Etwas in sich enthalten“.

\* Durch das Wort „zugleich“ verliert der Satz nichts von seiner Allgemeinheit. Es heißt ja in demselben nicht: „In dieser Stunde, in dieser Minute können widersprechende Bestimmungen nicht zugleich in einem Subjekte seyn“. Auch ist das Wort „zugleich“ durchaus notwendig, weil dem nämlichen Dinge wirklich nach einander widersprechende Prädikate zukommen können, weil z. B. der Mensch A. anfangs gottselig, nachher nichtgottselig, sogar gottlos seyn kann.

#### §. 10.

Zusammenhang des Satzes vom Widerspruche mit dem Satze der Erkennbarkeit.

Vermittelt des Satzes der Erkennbarkeit: „Alles Reale ist erkennbar“, sehen wir die Falschheit des Satzes: „Alles Reale ist das Nichterkennbare“ ein, nämlich vermittelt des diesem Nein widersprechenden Ja, welches wir als etwas im Subjekte mit seiner ganzen Denkbarkeit Enthaltenes anschauen, es mag nun das Subjekt bloß möglich, oder auch existirend seyn. So erkennt man aus dem Satze: „2 mal 2 sind 4“ die Falschheit des Satzes: „2 mal 2 sind nicht 4“. Der Satz des Widerspruchs ist also eigentlich die negative Seite des Satzes der Erkennbarkeit.

Man kann sogar durch folgenden Schluß die Abhängigkeit des Satzes des Widerspruchs vom Satze der Erkennbarkeit zeigen: Obersatz: „Was keine Kennbarkeit hat, ist nicht ein Ding (also ein Unding)“. — Dieser Satz ist eine Contrapositio von dem Grundsatz: „Jedes Ding hat eine Kennbarkeit“. Untersatz: „Ein Widerspruch hat keine Kennbarkeit (nach dem Zeugnisse unsers Bewußtseyns)“. Schlußsatz: „Also ist ein Widerspruch nicht ein Ding“. Oder: „Also können widersprechende Bestimmungen nicht ein Ding ausmachen, nicht in einem Dinge, Subjekte seyn“. — Ein bestimmtes Beispiel: „Zwei mal zwei ist vier (enthält den Grund der Erkennbarkeit von 4, ist als 4 erkennbar)“. Nun aber kann kein Ding zugleich das Ja und Nein von Etwas enthalten. Also kann zwei mal zwei nie zugleich nicht vier seyn“.

\* Ein Widerspruch hat zwar keine Erkennbarkeit, keine Realität; aber, da widersprechende Bestimmungen nach einander im nämlichen Subjekte seyn und erkannt werden können; so läßt sich in dieser Hinsicht sagen: „Auch jeder Widerspruch hat, jedoch nur mit einer Zeitfolge, eine vollständige Erkennbarkeit, so daß demnach eine Art des Widerspruchs von der andern, und der Widerspruch von bloßen Negationen und von Verschiedenheiten der Realitäten“.



täten unterschieden werden kann. Folglich gilt der Satz der Erkennbarkeit auch vom Satze des Widerspruchs, und hat auch in dieser Hinsicht den Vorzug vor dem Satze des Widerspruchs.

### §. 11.

In wie fern kann jedoch der Satz des Widerspruchs auch als der erste betrachtet werden?

Das unmittelbare Bewußtseyn bezeugt uns, daß widersprechende Bestimmungen in demselben Subjekte nicht als zugleich existirend gedacht und erkannt werden können, daß sie objektiv nicht zugleich existiren können. In dieser Hinsicht kann also auch der Satz des Widerspruchs als der erste gedacht werden, jedoch nie in dem Sinne, als wenn aus ihm allein je eine reale Wahrheit, geschweige alle reale Wahrheiten, abgeleitet werden könnten. So wissen wir unmittelbar, daß der Mensch nicht zugleich ein vernünftiges und nichtvernünftiges Wesen seyn könne. Wollen wir aber die Wahrheit des Satzes erkennen: „Der Mensch ist nicht ein unvernünftiges (nichtvernünftiges) Wesen“, so müssen wir schon vorher wissen, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist. Daraus folgt dann, daß er nicht ein unvernünftiges Wesen ist, indem er nicht zugleich vernünftig und unvernünftig seyn kann.

### §. 12.

Zusammenhang des Satzes des ausgeschlossenen Dritten und der vollständigen Bestimmtheit mit dem Satze des Widerspruchs.

Da widersprechende Bestimmungen nicht zusammen möglich sind, da also, wenn die Realität existirt, die Negation derselben nicht zugleich da seyn kann, sondern ausgeschlossen ist, und umgekehrt: so folgt, daß jedes existirende Wesen nur eine von jeden zwei widersprechenden Bestimmungen haben kann, daß also ein Drittes ausgeschlossen ist, und zugleich, daß jedes existirende Wesen eine von jeden zwei widersprechenden Bestimmungen haben muß, entweder die Realität oder die Negation derselben.

### §. 13.

Uebersicht der folgenden Sätze.

Bisher ist der Satz der Erkennbarkeit in seiner größten Allgemeinheit, worin er sich auf das innere Wesen der Dinge bezieht, betrachtet, ohne daß dabei an die besondere Erkennbarkeit der Existenz der Dinge gedacht wurde, welche (Existenz) entweder schon in dem Wesen selbst gegründet ist, oder nicht. Wir müssen nun insbesondere den Grundsatz für die Existenz der Dinge in's Auge fassen, und zwar 1. für die Existenz der Dinge, welche werden, entstehen (bei denen also die Existenz außer dem Wesen liegt); 2. den Grundsatz, welcher ganz allgemein für jede Existenz gilt, also auch für diejenige Exi-



stanz, welche schon im Wesen selbst gegründet ist, welche also nicht angefangen, nicht geworden ist. Daher

§. 14.

I. Grundsatz für alles Gewordene: „Alles, was geschieht, wird (was also so existirt, daß es auch hätte nicht existiren können) hat einen (von seiner Möglichkeit verschiedenen) hinreichenden Grund seines Daseyns“.

Die Bestandtheile dieses Satzes, die alle im unmittelbaren Bewußtseyn gegründet sind, sind folgende:

1. Nicht Alles, was objektiv erkennbar (objektiv möglich) ist, existirt.

Denn unser Bewußtseyn bezeugt uns die Entstehung mancher Vorstellungen, Gefühle, Begierden. Nun sind dieses lauter erkennbare, mögliche Gegenstände, die jetzt da sind, obgleich sie vorhin nicht da waren. Also existirt nicht Alles, was möglich ist, eben so unveränderlich, als es möglich ist. Daß die Möglichkeit unveränderlich und ewig ist, folgt daraus, weil das an sich Erkennbare ewig unveränderlich erkennbar, denkbar bleibt, und nie undenkbar, unerkennbar werden kann. Folglich ist der hinreichende Grund der Möglichkeit des Dinges, der Dinge nämlich, die zu existiren anfangen können, nicht auch der hinreichende Grund der Existenz.

2. Existenz ist die vollständige Bestimmtheit des Dinges, d. i. die vollständige Bestimmtheit ist wenigstens ein wesentliches Attribut eines jeden existirenden Dinges, also ein wesentliches Attribut der Existenz.

Denn jedes existirende Ding, daher auch mehrere neben einander existirende Dinge, müssen nothwendig in jedem Zeitpunkte ihres Daseyns von allen widersprechenden Bestimmungen entweder die positive oder die negative Bestimmung haben. Die Unbestimmtheit eines existirenden Dinges ist weder subjektiv, noch objektiv denkbar. Wenn ich ein logisches Ding, z. B. den Begriff Dreieck, noch nicht als in jeder Hinsicht bestimmt denke, sondern nur im Allgemeinen; so kann es sowohl die eine, als die andere entgegengesetzte Bestimmung haben, ich kann sowohl ein rechtwinkliches, als ein nichtrechtwinkliches Dreieck meinen; aber, wenn ich ein einzelnes Dreieck denke, so muß ich es entweder als ein rechtwinkliches oder als ein nichtrechtwinkliches denken (Logik §. 54.), und so muß es auch, wenn irgend ein Dreieck vor mir verzeichnet steht (existirt), objektiv entweder ein rechtwinkliches oder ein nichtrechtwinkliches seyn; es kann nicht unbestimmt existiren, es kann nicht von was immer für einer Intelligenz als unbestimmt existirend gedacht, erkannt werden.

Existiren mehrere Dinge neben einander, so müssen sie auch in Rücksicht der Art ihrer Coexistenz mit einander und mit den übrigen Dingen im Raume, d. i. in Rücksicht ihrer äußern Verhältnisse, vollständig bestimmt seyn. Denn gerade in die-



sem Verhältnisse zu ihnen stehen, und nicht in diesem Verhältnisse zu ihnen stehen, sind widersprechende Bestimmungen, wovon eine stattfinden muß.

So müssen sie auch, wenn sie veränderlich sind, in jedem Zeitpunkte ihres Daseyns völlig bestimmt seyn, d. i. sie müssen entweder gerade diese veränderliche Bestimmung erhalten haben, oder nicht.

3. Wenn in einem Dinge etwas wird (verändert wird), so muß es von dieser wechselnden Bestimmung (sie mag eine innerliche oder eine äußerliche seyn)

#### A. einen hinreichenden Grund geben.

Denn, da jede von den zwei widersprechenden Bestimmungen in jedem Zeitpunkte möglich ist, aber nicht beide zugleich da seyn können; so ist objektiv ein Grund nöthig, der das Daseyn einer Bestimmung vor der andern bestimmt, der also aus der gleichen Möglichkeit der beiden widersprechenden Bestimmungen die eine vor der andern in die Wirklichkeit über-  
setzt, oder mit andern Worten, der die vorige Unbestimmtheit aufhebt, und das unbestimmte Ding in ein bestimmtes verwandelt.

#### B. Dieser Grund kann in keiner Negation bestehen.

Denn das für sich zum Daseyn und Nichtdaseyn unbestimmte mögliche Ding erhält durch das wirkliche Daseyn (durch die vollständige Bestimmtheit) eine neue Kennbarkeit, eine neue kennbare Bestimmtheit. Da aber alles Negative gar keine eigene Kennbarkeit hat, und eben so möglich da seyn kann, als jede ihm entgegengesetzte Realität: so kann in ihm der hinreichende Grund eines bestimmten Daseyns wechselnder Realitäten nicht bestehen. Und weil doch ein Grund vorhanden seyn muß; so muß derselbe etwas Reelles seyn; er kann durchaus nicht das allgemeine Nichts, noch was immer für eine Negation einer bestimmten Realität seyn.

#### C. Dieser Grund kann nicht im Dinge selbst liegen.

Denn gerade deswegen, weil die Bestimmungen des Dinges veränderlich, wechselnd sind; so können sie nicht in dem Wesen, in der Möglichkeit des Dinges ihren hinreichenden Grund haben; indem sie sonst eben so unveränderlich seyn würden, wie die Möglichkeit, Wesenheit, worin sie begründet wären. Will man sich hiervon noch weiter von allen Seiten her überzeugen; so erwäge man Folgendes: 1. Der Grund kann nicht liegen in den unveränderlichen Bestimmungen des Dinges; denn sonst müßte der hinreichende Grund, welcher das Daseyn der wechselnden Bestimmungen bestimmt, das Daseyn dieser Bestimmungen so unveränderlich bestimmen, wie er selbst unveränderlich ist. 2. Nicht in den wechselnden Bestimmungen. Denn es müßte ent-



weder a. eine jede neu entstehende Bestimmung den Anfang ihres Daseyns selbst als hinreichender Grund durch ihre Möglichkeit, Wesenheit allein schon bestimmen. Dieses kann aber nicht seyn, weil ihre ganze Möglichkeit eben sowohl beim Nichtseyn, als beim Wirklichseyn besteht, und weil, wenn die Möglichkeit schon den Grund enthielte, das Begründete eben so unveränderlich wäre, als der Grund, die Möglichkeit. Oder b. es müßte die Negation, welche vorher da ist, die widersprechende Realität zum Daseyn bestimmen, welches unmöglich ist. Oder c. es müßte eine jede vorhergehende veränderliche reelle Bestimmung der hinreichende Grund der nachfolgenden seyn. Aber dann käme es doch auf die erste an, die ja doch selbst ihr hinreichender Grund nicht seyn kann, weil sie sonst unveränderlich wäre. 3. Nicht in den unveränderlichen und wechselnden Bestimmungen zugleich. Denn der Antheil, den die nichtwechselnden daran hätten, bliebe immer fortdauernd, und so müßte das durch sie Bestimmte eben so fortdauernd seyn. Der Antheil aber, der in den wechselnden Bestimmungen läge, könnte weder in ihren vorhergehenden Negationen, noch in jeder wechselnden Bestimmung selbst, noch in jeder vorhergehenden seyn.

#### D. Der Grund dieses Daseyns muß in einer Ursache liegen.

Denn da es einen hinreichenden objektiven Grund von allem wechselnden Daseyn reeller Dinge geben muß (A.), und dieser weder bloß negativ (B.), noch in dem Dinge selbst enthalten seyn kann (C.); so muß er außer dem Dinge, d. i. in einem von ihm unterschiedenen Dinge liegen. Da nun jenes Ding, welches den hinreichenden Grund des Daseyns einer von ihm unterschiedenen Realität zum Theile oder vollständig enthält, eine wirksame Ursache genannt wird: so folgt hieraus: „Alles Entstehen, aller Wechsel reeller Bestimmungen in einem Subjekte hat eine Ursache.“

#### §. 15.

II. Grundsatz für alles Existirende: „Alles, was existirt, hat den hinreichenden Grund der Existenz (und zwar entweder in sich — in seinem Wesen — in seiner Möglichkeit —, oder außer sich in einem andern Dinge).“

Denn, weil nicht alles Erkennbare existirt, und das Existirende vollständig bestimmt seyn muß; so muß das Existirende noch eine eigene Erkennbarkeit haben, es muß nämlich noch insbesondere erkennbar seyn, warum es gerade diese und keine andere vollständige Bestimmtheit hat, warum es existirt. Dieses ist aber nicht anders erkennbar, als entweder aus dem Dinge selbst, oder aus einem andern Dinge. Daß hier nicht vom logischen Denken eines hinlänglichen Grundes, sondern zugleich vom metaphysischen Erkennen desselben, vom wirklichen Fürwahrhalten die Rede ist, wer könnte das noch be-



zweifeln? Denn nicht bloß von dem Gedanken eines Grundes ist bisher gesprochen, sondern auch von der Wirklichkeit eines Grundes, von einem Fürwahrhalten, daß ein wirklicher Grund vorhanden seyn muß, so daß jeder Gedanke, als wäre dieser Grund vielleicht in der Wirklichkeit doch nicht vorhanden, unmöglich ist.

§. 16.

Besondere Bemerkungen zu dem Satze der Erkennbarkeit in seinem ganzen Umfange.

1. Der Satz der Erkennbarkeit (des hinreichenden Grundes einer an sich möglichen Erkenntniß) bezieht sich ganz auf das Wesen (die innere Möglichkeit) der Dinge und auf das Wesen (die innere Möglichkeit) der Existenz, ist also eben so allgemein und nothwendig, unabänderlich, als die Wesenheiten, Möglichkeiten der Dinge allgemein, nothwendig und unabänderlich sind. Insbesondere bezieht er sich also 1. auf das objektiv Mögliche; 2. auf das objektiv Existirende, und zwar sowohl auf das zufällig Existirende (Gewordene), als auf das nothwendig Existirende (Nichtgewordene, das Seyende). Die bloß logische Seite dieses Grundsatzes ist in der Logik berührt. Nehmen wir also Alles kurz zusammen; so ist dieser Grundsatz ein Grundsatz 1. des Denkens, 2. des Erkennens des Möglichen, 3. des Erkennens des Gewordenen, 4. des Erkennens des Existirenden, oder: 1. ein Grundsatz des Denkens, 2. des objektiven Möglicseyns, 3. des objektiven Gewordenseyns, 4. des objektiven Existirens überhaupt. (Selbst, wenn wir freihätig wollen, handeln; so sind wir [unser freie Wille] der hinreichende Grund des Wollens, Handelns. Daher kann dieser Grundsatz noch 5. ein Grundsatz des Handelns genannt werden).

2. Zwischen dem Erkennbaren und der Erkenntniß ist ein ewiger Unterschied. So ist z. B. das wirklich existirende Kunstwerk offenbar nicht eins mit der Erkenntniß des Künstlers, der es gemacht hat. Nennt man das Erkannte Objekt, so ist es einleuchtend, daß das Objekt von der Erkenntniß himmelweit unterschieden ist. Denn, sey das Objekt an sich möglich oder unmöglich; so unterscheidet es sich doch in beiden Fällen offenbar von der Erkenntniß. Denn 1. das Mögliche, Gedachte ist deswegen nicht etwas wirklich Existirendes, wie der Gedanke an dasselbe wirklich existirt; ist selbst keine Erkenntniß, kein Gedanke, keine Wirkung unserer Erkenntnißkraft, und die Erkenntniß ist von sich selbst nicht erkannt, kein Objekt ihrer selbst. 2. Ist das Gedachte etwas Unmögliches (z. B. ein vierwinkliges Dreieck, welches vielleicht von Unwissenden gedacht wird), so ist doch die Vorstellung davon etwas Mögliches, weil sie sogar wirklich existirt. Würde übrigens diese verworrene Vorstellung zur Deutlichkeit erhoben, so würde man völlig einsehen, daß das Objekt derselben unmöglich ist.



3. Das reell Mögliche ist mit dem Reellen nicht zu verwechseln.

Sehr Vieles ist reell möglich (z. B. die negativen Bestimmungen eines endlichen Dinges), was aber doch nicht an sich (direkt, positiv) erkennbar, also nicht eine Realität ist. Also nicht jedes Erkennbare, sondern nur das direkt Erkennbare ist das Reelle; reell möglich aber ist sowohl das direkt, als das indirekt Erkennbare, d. i. reell möglich ist sowohl eine Realität, als eine Negation.

4. Das real Mögliche. Dasjenige ist real möglich, dessen Merkmale nicht widersprechend seyn können. Wenn man also in Beziehung auf ein Objekt entweder unmittelbar einsieht, oder beweiset, daß die in dem Begriffe davon zusammengesetzten Merkmale nicht widersprechend seyn können; so ist man von der wirklichen, realen Möglichkeit dieses Objekts überzeugt. Real unmöglich ist dasjenige, dessen Bestimmungen wirklich widersprechend sind. So z. B. läßt sich leicht beweisen, daß, da ein geschlossener Raum wenigstens drei Winkel (Neigungen zweier geraden, sich in einem Punkte berührenden Linien) erfordert, das Schließen des Raumes mit nur zwei geraden Linien widerspricht, und daß folglich das Objekt dieses Gedankens „ein nur mit zwei geraden Linien eingeschlossener Raum“ etwas an sich (innerlich) Unmögliches ist.

In vielen Stücken können wir über die reelle Möglichkeit nicht urtheilen, wenn wir nämlich nicht wissen, ob nicht in einer von den beschränkten Realitäten, die wir zusammendenken, eine Negation der andern enthalten sey, wie z. B. im Feuer der Grund der Auflösung des Eises enthalten ist, so daß derjenige, welcher die Möglichkeit des „Feuer-Eises“ denkt, sich sehr irren würde. Bei den uns unbekannten Naturgegenständen, deren harmonisches oder disharmonisches Wirken wir noch nicht erkannt haben, können wir nur a posteriori, aus der unmittelbaren oder mittelbaren Erfahrung derselben über ihre reale Möglichkeit urtheilen. Denn, was existirt, ist offenbar möglich. Nur in diesem Sinne ist die Behauptung Kant's richtig, daß es zur reellen Möglichkeit eines Dinges zwar eine *conditio, sine qua non* sey, daß selbes keinen Widerspruch (in Gedanken) enthalte, aber dieses doch allein auf keine Weise dazu schon hinreiche, sondern daß es noch ferner vonnöthen sey (*adde oft*), daß eine Erfahrung von dem möglich sey, was der Gedanke denkt, die Vorstellung vorstellt.

Hieraus ergibt sich: „Alles Gedachte, wovon bewiesen werden kann, daß es von allem Widerspruche frei ist, ist für reell (wahrhaft, objektiv) möglich anzusehen, und wird als solches wirklich schon erkannt.“ —

Neben dieser reellen innern Möglichkeit gibt es keine andere innere Möglichkeit, als eine bloße Scheinmöglichkeit (in den sogenannten Trugideen, *ideis deceptricibus*, die sich auf Scheinobjekte beziehen, deren widersprechende innern Bestim-



mungen wegen Undeutlichkeit der Vorstellung — wegen Unachtsamkeit des Denkens — wegen der Stumpfheit des Geistesauges — nicht eingesehen werden). Diese Scheinmöglichkeit wird von Eignigen ein bloß logisches, aber real unmögliches Ding genannt. Ist man von der objektiven Möglichkeit irgend eines Dinges noch nicht überzeugt, so könnte man diese die problematische nennen. Die logisch gültige, oder kurz die logische (wahrhaft logische) Möglichkeit stimmt also mit der reellen, objektiven Möglichkeit überein. Die bloß logische, aber unreelle Möglichkeit ist als ein Unding gar nicht zu den Arten der wahren Möglichkeiten zu zählen. —

5. Daher ist folgende Eintheilung der Möglichkeiten ganz richtig:

1. Eine wahre, reelle Möglichkeit, und eine nicht wahre, nichtreelle.
2. Das wahrhaft, reell Mögliche, welches
  - a. noch nicht existirt,
  - b. schon existirt.
3. Das schon existirende Mögliche, welches
  - a. absolut nothwendig, d. i. durch sich selbst existirt,
  - b. nicht absolut nothwendig existirt.

6. Das bloß logisch Denkbare, Erkennbare (Scheinmögliches, wirklich aber Unmögliches) ist nicht an sich erkennbar, denkbar, also auch keine Art von der Gattung des an sich Erkennbaren, Denkbaren. Daher ist die Eintheilung unrichtig:

Das Erkennbare ist

1. logisch erkennbar,
2. reell erkennbar.

Hieraus folgt zugleich, daß kein höheres Merkmal ausgemittelt werden kann, und auch nicht braucht, wodurch nämlich zugleich das bloß logisch Denkbare, Mögliche, und das reell Denkbare, Erkennbare, Mögliche, sowohl das positiv, als das negativ Denkbare bezeichnet würde. Denn das positiv und das negativ Denkbare (wahrhaft Denkbare), d. i. Realität und Negation, sind sich entgegengesetzt, sind die zwei höchsten Gattungen, die also nicht unter eine noch höhere gestellt werden können. Es ist schon völlig genug, wenn wir diese zwei höchsten Gattungen wesentlich zu unterscheiden im Stande sind.

#### §. 17.

Unterschied zwischen Grund und Grundsatz.

Man könnte hier denken: Der Satz der Erkennbarkeit (der so viele andere Sätze unmittelbar und mittelbar in sich begreift) ist deswegen nicht als Grundsatz, wenigstens nicht als erster Grundsatz der theoretischen Erkenntnißlehre zu betrachten, weil er aus dem unmittelbaren Bewußtseyn hergeleitet wird, weil also vielmehr folgender Satz als erster Grundsatz erscheint: „Alles, was das unmittelbare Bewußtseyn bezeugt, ist wahr.“ Man übersieht hier aber den wichtigen Unterschied zwischen Grundsatz und Grund.



Das Bewußtseyn ist der Grund, der Quell der Erkenntniß, ist das Vermögen und die Aeußerung dieses Vermögens der Erkenntniß der Wahrheit. Durch das Bewußtseyn wissen wir, daß wir etwas für wahr halten, und genöthigt sind, dieses oder jenes für wahr zu halten. Was dieses aber überhaupt und insbesondere ist, was wir für wahr zu halten genöthigt sind, das wird durch Sätze, und zwar, was wir überhaupt für wahr zu halten genöthigt sind, ohne daß wir dasselbe aus noch höhern Gründen herleiten können, wird durch Grundsätze ausgedrückt. Das Bewußtseyn bezeugt uns also die Wahrheit dieser Grundsätze, ohne selbst ein Satz zu seyn. Der angeführte Satz: „Alles, was uns das unmittelbare Bewußtseyn bezeugt, ist wahr“, ist also zwar ein wahrer Satz, aber kein Grundsatz, aus dem wir wirkliche, besondere Wahrheiten in Beziehung auf Möglichkeiten oder Wirklichkeiten ableiten könnten; er ist nur ein Formalsatz (ein Criterium der Wahrheit), kein Materialsatz.

\* Bachmann (Logik S. 487) drückt sich hierüber so aus: „Das Bewußtseyn, unser Selbst, das Ich ist die Bedingung der Grundsätze, ist der allgemeine Träger derselben. Das Bewußtseyn, als der Träger und Spiegel der Grundsätze, ist aber selbst ein endliches, mithin ein bedingtes Princip. Als solches weist es auf ein anderes, als seinen höhern Grund, zurück. Ist aber dieses höhere Princip nicht vielleicht selbst wieder durch ein noch höheres bedingt. Wäre dies, so würde man sich zu einem noch höhern erheben müssen, und von da immer höher, bis man zu dem gelange, was einer weiteren Ableitung aus einem höhern Principe weder fähig, noch bedürftig ist, weil es das Absolute, Unendliche ist. Aber das Absolute, als Wesen, als das ewige Princip der Dinge, hat nichts gemein mit dem absoluten Principe der Erkenntniß, und läßt sich nicht in der Form eines höchsten Grundsatzes der Wissenschaft ausdrücken. Das Absolute, als das reale Princip der Dinge, darf also nicht an die Spitze der Wissenschaft gestellt werden, da wir damit noch nicht zur Einsicht über den Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen gelangen, und wie jenes durch dieses bedingt ist“ (indem ja das Unbedingte ohne ein Bedingtes, aber nicht ein Bedingtes ohne ein Unbedingtes möglich ist).“

Hierhin gehört auch die kräftige Stelle in der neuen kritischen Bibliothek von G. Seebode Nro. 10. Hildesheim 1827. S. 1012. 1013: „Das Absolute ist für das menschliche Wissen nicht der Anfangs-, sondern der Schlusspunkt. Wer mit dem Absoluten anfängt, stellt einen abstrakten Begriff an die Spitze, von welchem aus es unmöglich ist, einen Anknüpfungspunkt mit dem Endlichen zu finden. Es ist ein Sprung, wenn Spinoza der natura naturans zwei Attribute beilegt; es ist willkürliche Annahme, wenn Fichte aus dem Ich durch eine Hemmung ein Nichts hervorgehen läßt; es ist Wortspiel, wenn Hegel aus dem Seyn und dem Nichts das Werden konstruirt. Alle Erkenntniß muß vom Einzelnen zum Allgemeinen fortschreiten. Die regressiv Methode ist für unser Erkenntnißvermögen die einzig richtige im Philosophiren. Die Naturphilosophie zeigt uns das Fehlerhafte des progressiven Verfahrens auf das Klarste. Die Theorie greift in ihr der Erfahrung willkürlich vor; daher die grellen Widersprüche dieser Schule. Jeder dieser Philosophen hält sich für einen Gott, und gibt mit der Miene der Unfehlbarkeit Aufschluß über den Bau des Weltgebäudes und über alle Geheimnisse der Natur. Leider aber will ein Gott sich nicht vor dem andern beugen; es entsteht ein Wirrwarr von Erklärungen. Sein Nichtwissen will Keiner bekennen; wo ihn seine tiefe Weisheit im Stiche läßt, da zieht er sich



zurück hinter eine Verschanzung von unverständlichen Phrasen, und treibt ein blendendes Gaukelspiel mit leeren Begriffen. Doch jede Sache ist in der Welt zu etwas gut. Je größer das Beispiel ist, desto nachdrücklicher ist die Warnung vor gleicher Verirrung.“

§. 18.

Uebersicht der folgenden Abhandlung.

Nach dem auseinandergesetzten Grundsatz des Erkennbaren, des hinreichenden Grundes, muß nun alle objektive, reelle Wahrheit unserer Kenntnisse sowohl über Möglichkeiten, als Wirklichkeiten beurtheilt werden. Alle unsere objektiven Kenntnisse lassen sich auf folgende Classen zurückführen. Sie sind solche, deren unmittelbare hinreichende Gründe ursprünglich entweder a. von uns selbst, oder b. von Andern erkannt werden, die ein glaubwürdiges Zeugniß hierüber ablegen. Die ersten können eigene, die zweiten Auctoritätskenntnisse genannt werden. Die eigenen sind (rückichtlich des Gegenstandes) entweder Erfahrungskenntnisse, die auch sinnliche, empirische, a posteriorische heißen, oder sie sind Vernunftkenntnisse (übersinnliche, a priorische).

1. Die Erfahrungskenntnisse sind entweder Erfahrungskenntnisse des äußern oder des innern Sinnes. Bei den Erfahrungskenntnissen sind noch insbesondere diejenigen zu bemerken, die sich auf das Vergangene, und diejenigen, die sich auf das Zukünftige beziehen.

2. Die Vernunftkenntnisse sind in Rücksicht ihres Grundes entweder deutlich, philosophisch, oder nicht deutlich, jedoch jeden Vernünftigen (der nicht absichtlich Hindernisse legt) so zur Ueberzeugung nöthigend, daß diese Ueberzeugung allgemein angetroffen wird; diese Kenntnisse werden Kenntnisse des allgemeinen gesunden Menschen sinnes (der gesunden Menschenvernunft, *sensus naturae communis*) genannt.

3. Die Auctoritätskenntnisse sind solche Kenntnisse, die entweder auf der Auctorität eines Menschen, oder auf der Auctorität Gottes beruhen. Daher folgende Ordnung:

I. Die empirischen Kenntnisse. A. Der äußere, B. der innere Sinn. Insbesondere noch a. Kenntnisse des Gedächtnisses in Beziehung auf das Vergangene. b. Kenntnisse künftiger Begebenheiten.

II. Die übersinnlichen Kenntnisse. A. Die philosophirende Vernunft. B. Der (zwar nicht philosophirende, aber doch) gesunde Menschenverstand.

III. Die Auctoritätskenntnisse. A. Die menschliche, B. die göttliche Auctorität.

I. Die empirischen Kenntnisse. A. Der äußere, B. der innere Sinn.

§. 19.

Sowohl von äußern, als von innern Gegenständen werden wir affectirt; wir nehmen nicht nur unsere Vorstellungen, Begriffe, Ur-



theile, Schlüsse, Gefühle, Begierden wahr, sondern auch Dinge außer uns. Es ist nun die Frage: „Existiren die Dinge wirklich? Stimmen unsere Vorstellungen mit den Dingen wirklich überein? Ist also Wahrheit in unsern sinnlichen Anschauungen?“

Einige haben auf diese Frage so geantwortet: „Wir erreichen die Objekte nur durch unsere Sinnorgane, und ergreifen sie niemals unmittelbar; die Sinnorgane sind also entweder Mittel, wodurch, oder sie sind Werkzeuge, womit wir sie erreichen können. Sind nun die Organe Mittel, so wäre es denkbar, daß wir durch sie das eigentliche Objekt selbst gar nicht erreichten, sondern nur eine durch den äußern Sinn vermittelte, aber an sich vielleicht unwahre Vorstellung des Objekts anschaueten, d. i. zur Erkenntniß des Objekts selbst gar nicht gelangten. Sind sie Werkzeuge, womit wir die Objekte unmittelbar ergreifen, und also nicht eine durch sie veranlaßte Vorstellung anschauen; so bleibt bei dieser niemals zu beweisenden Hypothese doch unausgemacht, wie denn die Wirkung des Anschauungsvermögens beschaffen sey; ob es eine dem Objekte durchaus entsprechende oder eine von ihm durchaus verschiedene Anschauung hervorbringe. Mit dem innern Sinne verhält es sich eben so, obgleich unsere Anschauung hier dem Scheine nach zum Objekte selbst gelangt, und nicht, wie beim äußern Sinne, ein Bild desselben anschauet; allein auch hier läßt sich nicht ausmachen, ob die durch das Anschauungsvermögen herangebrachte Vorstellung eine solche sey, wie sie durch das Seyn des Objekts nothwendig ist, und nicht etwas an sich trage, welches nicht in dem Objekte selbst, sondern in der Eigenthümlichkeit unsers Anschauungsvermögens seinen Grund hat. Wäre unser Anschauungsvermögen nur ein anderes, — und dieses ist doch als etwas Mögliches zuzulassen —, so würden wir wohl die Gegenstände anders schauen, als wir sie anschauen: und wer mag beweisen, was doch bewiesen werden müßte, daß nur unser Anschauungsvermögen, und unmöglich ein anderes, das Objekt nach der Wahrheit zeichne? — Daher ist auch das Denken, welches sich auf eine sinnliche Anschauung bezieht, nicht zuverlässiger, als die sinnliche Anschauung. Wenn ich z. B. einen Baum anschau, so habe ich freilich die Nothwendigkeit, ihn durch die empirischen Begriffe des Stammes, der Rinde, der Aeste, der Blätter . . . zu denken; ich habe ferner der Nothwendigkeit, ihn als ein bestehendes Etwas, als eine Substanz zu denken: aber ich habe doch nicht die Nothwendigkeit, das für wahr zu halten, was ich mit Nothwendigkeit dachte (als etwas Existirendes und gerade so Existirendes). Denn, wenn ich durch eine grüne Brille alle Gegenstände als grün erkenne, und das kleine Insekt durch Hülfe des Mikroskops in einer abentheuerlich großen Gestalt erblicke; so habe ich die nämliche Nothwendigkeit, die Gegenstände als grün und das kleine Insekt als groß zu erkennen, welche ich auch dann habe, wenn ich mit meinen bloßen Augen die Gegenstände nicht alle als grün, und das Insekt als sehr klein anschauen und denken muß. Und doch halte ich in dem ersten Falle



nicht für wahr, was ich mit Nothwendigkeit anschauen und denken muß: was könnte mich also in dem zweiten Falle, wo doch der Grund derselbe ist, zu einem solchen Fürwahrhalten berechtigen?“ — Wir antworten:

### In Beziehung auf den äußern Sinn.

§. 20.

I. Das Zeugniß unsers äußern Sinnes macht uns von der Existenz der Dinge außer uns völlig gewiß.

Denn 1. wir nehmen existirende Dinge wahr, wir schauen die auf uns einwirkenden Sachen, z. B. die vor uns stehenden Bücher, Thiere, Bäume wirklich an.

2. Nach dem Zeugnisse unsers Bewußtseyns existiren in uns wechselnde Vorstellungen von äußern Dingen, Vorstellungen, die uns aufgenöthigt werden, die sogar gegen unser Streben sich aufdringen (z. B. die Wahrnehmung solcher Menschen, die uns mißhandeln, verwunden . . .). Der Grund des Daseyns solcher Vorstellungen kann also 1. nicht in der zugleich wirkenden Thätigkeit unserer Seele liegen, weil sonst zwei gegen einander streitende Kräfte und Ursachen zu gleicher Zeit in einem Subjekte enthalten wären (welches dem Satze des Widerspruchs widerstreitet). Unser Bewußtseyn bezeugt uns auch, daß nicht wir die hervorbringende Ursache derselben sind, so wie es uns doch bezeugt, daß wir von unsern Gedanken, Urtheilen, Schlüssen . . . die hervorbringende Ursache wirklich sind. 2. Auch nicht im Wesen unserer Seele kann der hinreichende Grund jener Vorstellungen seyn; weil sonst diese sinnlichen Vorstellungen (z. B. von diesem Frühlingstage . . .) eben so nothwendig und unveränderlich in der Seele gegenwärtig seyn müßten, wie das unveränderliche, nothwendige Wesen der Seele, dieser vollständige Grund derselben.

Also muß der Grund (ein Theilgrund nämlich) außer unserer Seele liegen. Es müssen äußere Ursachen (Objekte) existiren, die auf unsere Seele, als das Subjekt der Sinnesvorstellungen, wirken. — Wollte man diesen Beweis mit besonderer Rücksicht auf einige Einwendungen führen; so könnte das auf folgende Art geschehen:

Die sinnlichen Anschauungen, deren wir uns als uns aufgenöthigter Vorstellungen bewußt sind, haben nicht den hinreichenden Grund ihres Daseyns in unserm Ich, etwa in der bloßen ursprünglichen Beschränktheit unsers Ich's. Denn wäre unser Ich durch eine in ihm selbst gegründete Nothwendigkeit zur Anschauung eines Objekts, und zwar als eines vorgefundenen solchen bestimmt; wie kommt es dann, daß wir dasselbe Objekt nicht an jedem Orte anschauen können, daß wir, sobald wir unsern Ort, ja auch nur die Richtung auf den uns gegebenen Ort der Erscheinung wechseln, die Anschauung nicht einmal fortsetzen können, sondern daß bestimmte Umstände des Orts, der Organe . . . dazu erforderlich sind, daß uns eine Anschauung ge-



rade dieses äußern Objekts, als eines vorgefundenen (z. B. gerade dieses heitern Frühlingstages, dieser entzückenden Nachtigall, dieses schmetternden Donners) aufgenöthigt werde, und daß wir unter andern Umständen (z. B. im dunkeln Kerker, im stürmischen Winter, im Zustande der Blindheit und Taubheit), alles Strebens ungeachtet, solche Anschauungen nicht hervorbringen, nicht fortsetzen, nicht dem Bewußtseyn darstellen können? Warum setzt sich das Ich gerade so und auf keine andere Weise beschränkt, und in dieser Stimmde anders, als in einer andern, da doch diese Art der Beschränktheit sogar seinen Zwecken widerstreitet, und es bei allem Gefühle der Nothigung, sich die Gegenstände jetzt gerade so und nicht anders vorzustellen, doch sich des Gedankens nicht entschlagen kann, daß die Beschaffenheit der Außendinge und sein eigener äußerlicher Zustand auch anders seyn konnte, und daher beides nicht nothwendig, sondern zufällig sey? Wahrlich nur dadurch, daß unabhängig von dem Ich Gegenstände existiren und auf das Ich einwirken, läßt sich jene Aufnöthigung unserer sinnlichen Vorstellungen erklären (obgleich uns die Art, wie Gegenstände auf uns wirken, unbegreiflich ist). Wollte man einwenden: „Die Vorstellungen des Orts, der Sinne und übrigen Umstände sind ebenfalls Produktionen des Subjekts, sind nicht Requisite, sondern nur ergänzende Theile der vollständigen Produktion einer Anschauung durch den Sinn; wenn der Mensch es also hieran fehlen läßt, so ist ihm die Anschauung unmöglich“: so nähme man wieder an, daß wir selbst die vollständige, durch uns selbst zur Thätigkeit genöthigte Ursache der Anschauung sind. Dann müßten wir also zu jeder Zeit, wenn wir nur wollen (also es an den Produktionen der Vorstellungen des Orts, der Sinne . . . nicht fehlen ließen), jede uns irgendwo mögliche Anschauung hervorbringen und dem Bewußtseyn darstellen können. Es wäre uns dann sogar Nothwendigkeit, solche Anschauungen ohne Unterlaß hervorzubringen, wir könnten und müßten z. B. stets Nachtigallen hören, stets Blitze sehen, stets das Klaggeschrei der Schiffbrüchigen wahrnehmen. Dies ist aber nach dem Zeugnisse des unmittelbaren Bewußtseyns in uns nicht der Fall. Also liegt offenbar ein Theilgrund der sinnlichen Anschauungen außer dem Subjekte. Da aber unsere thätige Anschauung selbst das Werk unserer Thätigkeit ist, indem wir selber, nicht etwas Anderes statt unserer, die Aufmerksamkeit auf das einwirkende Objekt richten, und es anschauen; so liegt ein Theilgrund im Subjekte selber. Der Eindruck ist die Bedingung der Möglichkeit, unser Ich aber ist die thätige Ursache der Wirklichkeit der sinnlichen Anschauung.

Aber wie? Obgleich etwas außer uns existiren muß; sind denn dieses Äußere die Objekte selbst? Kann es nicht ein Drittes seyn (z. B. ein Geist), welches äußere Erscheinungen als wirkliche Objekte dahinstellt? Hier nimmt man eine wirkliche Erscheinung, ein wirkliches Objekt an. Dieses Objekt ist denn der unmittelbare, jenes Dritte der mittelbare Grund der Erscheinung. Denn ein bloß scheinbares Objekt kann nicht hingestellt wer-



den, indem es hieße, ein Object hinstellen und doch kein Object hinstellen. Aber dieses Hinstellen ist vielleicht uneigentlich gemeint? Dann wirkte also jenes Dritte so auf das Subject, daß das Subject, durch diese Einwirkung bestimmt, einen solchen Schein, d. i. die Anschauung eines solchen Scheins, nämlich die Vorstellung, als wäre ein äußeres Object gegenwärtig, erzeugte und erzeugen müßte. Aber ist nicht wieder in diesem Falle das Subject, nachdem es bestimmt worden ist, die einzige unmittelbare Ursache der Anschauung (sowohl der Hervorbringung, als der Fortsetzung der Anschauung)? Wenn also jenes Dritte nicht einwirkte, so wäre dann freilich die Anschauung unmöglich; aber wenn wir schon eine Anschauung haben (wenn also jenes Dritte auf uns gehörig gewirkt hat, wenn wir daher nun die einzige Ursache der Anschauung sind), warum ist uns dann so oft die Fortsetzung einer vorhandenen Anschauung (z. B. der untergehenden Sonne) unmöglich? Warum können wir, obgleich wir so bestimmt sind, auf einmal im Widerspruche mit der erhaltenen Bestimmung willkürlich etwas produziren, wodurch alle fernere Produktion der Anschauung unmöglich gemacht wird? Warum können wir z. B. diesen Ort nach Belieben ändern, unsere Sinnorgane schließen, die Aufmerksamkeit auf etwas Anderes richten (warum können wir willkürlich die Anschauung eines andern Orts, der geschlossenen Sinne, der veränderten Aufmerksamkeit nach Belieben produziren), also ganz andere Anschauungen haben, als wozu wir so eben bestimmt waren, und zwar so (bei veränderten Umständen), daß es uns in diesen Umständen ganz unmöglich wird, die eben gehabte Anschauung fortzusetzen (z. B. im finstern Kerker die schöne Stadt zu sehen)?

Nimmt man die Zuflucht zu der Annahme, daß jenes Dritte sich nach unserm Belieben richte, daß es aufhöre, auf unser Subject zu wirken, sobald wir wollen, daß es fortahre, auf uns zu wirken, so lange wir wollen (so lange wir die Anschauung desselben Ortes, derselben Umstände, derselben Sache) willkürlich fortsetzen wollen: so verwickelt man sich 1. in einen Widerspruch, man setzt nämlich das unbekannte Dritte gerade so, wie das Sinnesobject, man setzt das Sinnesobject selbst, was man läugnen wollte, man setzt ein bleibendes Etwas, so daß wir nun, wenn wir wollen, an demselben Orte eine bleibende Anschauung haben, man setzt eine bleibende-äußere Einwirkung, ein bleibendes äußeres Object. 2. Warum können wir jene bleibenden Dinge, die sich mit der Zeit verändern, und vor uns verschwinden, warum können wir diese Dinge, oder die Anschauungen dieser Dinge nicht festhalten, fortsetzen, wenn wir doch wollen, und wenn das einwirkende Dritte sich doch nach unserm Willen richtet? Warum geht uns die Sonne wirklich unter, warum stirbt uns wirklich der Freund, so sehr wir es auch wünschen mögen, daß uns die Sonne noch leuchte, daß der Freund noch an unserer Seite lebe? (Siehe Hermes S. 320-340. Krug's Briefe über die Wissenschaftslehre S. 46.)



\* Einige widerlegen den Einwurf, daß vielleicht ein drittes Wesen uns täusche, kurz also: „Jenes Wesen, welches uns solche Erscheinungen dahinstellte, wie wir sie in der Welt wahrnehmen (welches in der wunderbarsten Ordnung so unzählige Sterne [die Erscheinungen] sich bewegen läßt, so daß sie sich im Laufe niemals aufhalten [aufzubalten scheinen] . . . ), ist offenbar ein höchst weises Wesen, welches aber eben wegen dieser unermesslichen Weisheit keines thörichten, schändlichen Betruges fähig ist. Daher ist die Sinnenwelt kein Traum, kein Schein; sie ist Wirklichkeit und Wahrheit.“

Doch, wozu so viele Weitläufigkeiten (die freilich gegen Idealisten nöthig geworden sind)? Menschen von gesundem Menschenverstande, die nicht durch falsche Spekulationen und thörichte Neigungen irregeleitet sind, sind von der Existenz der Dinge außer uns völlig überzeugt. Einige Gelehrte können zwar thun, als wenn sie daran zweifeln, daß Dinge außer ihnen seyn; aber sie handeln eben so, wie die andern, sie nehmen Speise zu sich, schützen sich gegen Wind und Wetter, gegen die Anfälle schädlicher Thiere und Menschen . . . und zweifeln also im Ernste und praktisch nicht. Und wenn alle ältere und neuere Zenonen die Wirklichkeit der Bewegung wegvornünfteln wollten: so würden sie nicht Glauben finden; wir würden aufstehen und gehen, und behaupten: „Die Bewegung ist doch möglich.“ Dasjenige nun, woran die ganze menschliche Natur nicht zweifelt, und, wenn sie auch wollte, nicht zweifeln kann; was jeder, ohne einen Beweis zu fordern, für gewiß hält, und zwar selbst dann, wenn die täuschendsten Gegenbeweise geführt werden, das ist entweder für eine ursprüngliche Ueberzeugung zu halten, wovon gar nicht weiter appellirt werden kann, oder für eine solche, welche mit einer Urüberzeugung auf das Engste verbunden ist.

## §. 21.

### Einwendungen.

1. Man nimmt ja nur Vorstellungen von den Außendingen in sich wahr; ob aber diesen Vorstellungen etwas Wirkliches außer dem Vorstellenden entspreche, das ist die Frage. Können nicht die Vorstellungen von äußern Dingen bloße Produkte unsers eigenen oder gar eines höhern Geistes seyn?

Antwort: Nicht bloß unsere Vorstellungen von äußern Dingen nehmen wir wahr, und schließen dann vom Daseyn dieser Vorstellungen auf das Daseyn dieser Gegenstände (welches, dem gegen Idealisten geführten Beweise gemäß, freilich möglich ist); sondern wir empfinden auch, und schauen an die Sache selbst, nicht die Vorstellung von der Sache (obgleich die Art, wie? uns hier, wie in so vielen Dingen, unbegreiflich ist). Was wir wahrnehmen (als gegebene Wirklichkeit — Wahrheit — nehmen — wahrnehmen), das wissen wir unmittelbar, und brauchen es nicht erst (was wir freilich können) zu erschließen. Erst dann, wenn wir von der Sache abstrahiren, auf unsere eigene Thätigkeit reflektiren, können wir auch die Anschauung und Empfindung als bloße Vorstellung denken, und sie dem Objekte entgegensetzen. Aber eigentlich nehmen wir die Dinge selbst wahr, und schließen nicht von den wahrgenommenen Vorstellungen auf nicht wahrgenommene Dinge, sondern umgekehrt, daraus, weil wir uns die wahrgenommenen Dinge auch, wenn sie



abwesend sind, vergegenwärtigen können, daß Vorstellungen von den äußern Objekten durch die Wahrnehmung in uns entstanden sind, und daß wirkliche Dinge auf uns gewirkt haben. —

2te Einwendung: Wir können durch die Phantasie sowohl in, als außer den Träumen uns gewisse Dinge als existirende einbilden, obgleich dieselben nicht existiren; können also nicht alle äußeren Objekte eingebildet, erträumt seyn? Antwort: 1. Die Anschauungen sind (in der Regel nicht etwa bloß stärker, bestimmter, als die Phantasiegebilde, sondern, sie sind auch) nicht willkürlich veränderlich, wie die bloßen Einbildungen und Traumbilder veränderlich sind. So können wir nicht unsere sinnlichen Anschauungen der Sonne, des Mondes, des Meers nach Willkühr einrichten, wie im Schläfe, wo die Sonne beinahe in der nämlichen Minute als auf- und untergehend, der Mond als in Sonnenstrahlen glänzend, das Meer zu einem stillen Flusse herabgesunken vorgestellt wird. 2. Ein Anderes ist es wahrlich, wenn die Einbildungskraft allein, und ein Anderes, wenn die Sinne und der Verstand beschäftigt sind. So sind im Traume die Sinne geschlossen, sie nehmen die Eindrücke, z. B. von den vorgehaltenen Bildern, von den vorgesprochenen Reden nicht auf. Aber in jenem wachenden Zustande, wo Sinne und Verstand beschäftigt sind, wo wir volles Selbstbewußtseyn haben, und unser Ich, die Vorstellung und die Sache unterscheiden, sind wir uns des wirklichen Wahrnehmens der Dinge bewußt, und sind uns bewußt, daß wir im Traume und bei bloßen Phantasiegebilden nicht deutliches Selbstbewußtseyn, nicht klare Anschauungen, sondern nur gewisse Vorstellungen hatten, daß wir bloß die Phantasie gaukeln ließen, daß wir Vorstellungen ohne ein entsprechendes Objekt hatten. 3. Hätten wir keine Grundüberzeugung von der Realität eines Außern, daher auch von wirklichen Empfindungsvorstellungen; so würden wir gar keinen Unterschied zwischen wirklichen und eingebildeten Objekten, zwischen äußern Empfindungen und Traumbildern machen können.

§. 22.

II. Das Zeugniß unsers äußern Sinnes macht uns auch von einigen wesentlichen und zufälligen Eigenschaften der wahrgenommenen Dinge außer uns gewiß.

Denn, da wirklich außer uns Objekte existiren, welche auf unsere Seele als das Subjekt der Sinnesvorstellungen einwirken (also Ursachen sind); so müssen diese Ursachen eine bestimmte, wirksame Kraft haben, in unserer Seele Erscheinungen gerade von solcher Art zu bewirken. So erkennen wir also wenigstens Etwas von dem Wesen der äußern Sinneswelt, wir erkennen nämlich in den sinnlichen Wahrnehmungen, den Wirkungen der Sinneswelt, etwas von der Ursache derselben, d. i. von der Sinneswelt, nämlich 1. wir erkennen, daß sie als Substanz existirt und auf uns wirkt, indem ein wirkendes Etwas (die Sinneswelt) nicht als ein bloß eigenschaftliches oder zuständliches, sondern zugleich als



ein für sich bestehendes, substantielles Etwas nothwendig gedacht, erkannt werden muß. Wir erkennen 2., daß die Sinnwelt außer einander existirende Dinge (also einen Raum ausmachende Dinge) enthält, und zwar eine bestimmte Ordnung derselben in einem bestimmten Raume darstellt. Denn die sinnlichen Vorstellungen, die von äußern Ursachen bewirkt werden, stellen, dem Zeugnisse unsers Bewußtseyns gemäß, ihre Objekte nicht bloß als außer uns, sondern auch als außer einander in verschiedenen Orten eines Raumes existirende Objekte dar. Dieses können sie aber, da sie vor unserer Thätigkeit, Anschauung hergehen, als Bedingungen der Möglichkeit der Anschauung, nicht anders, als wie Wirkungen der äußern Ursachen, welche Ursachen also ihre Kennbarkeit, ihre Beschaffenheit, zum Theile wenigstens, nämlich in dieser Hinsicht, in den Wirkungen abspiegeln.

Hiermit ist also (außer der Wirklichkeit der Welt) die Wirklichkeit der Ausdehnung, der Körper, nachgewiesen.

3. Wir erkennen die Kraft der auf uns in allen diesen besondern Umständen und Verhältnissen einwirkenden Objekte, gerade diese besondere Art der sinnlichen Vorstellung in uns hervorbringen. So hat ein Stab im Wasser die Kraft, in uns unmittelbar die Vorstellung eines gebrochenen Stabes hervorzubringen. Diese Vorstellung in diesen Umständen ist nothwendig wahr. So hat auch ein viereckiger Thurm in außerordentlicher Entfernung von uns die Kraft, in uns die Vorstellung eines runden Thurms hervorzubringen. Doch richtiger ist es, wenn man sich so ausdrückt: In einem weit entfernten Thurme ist man nicht im Stande die vier Ecken zu unterscheiden, und läßt sich so leicht zu dem Urtheile verführen: „der Thurm ist rund“. So haben alle Gegenstände die Kraft, in einem Gelbsüchtigen die Vorstellung der gelben Farbe hervorzubringen. —

Aber 4. wenn nun einige Umstände sich ändern, so ändern sich auch die Wirkungen. In veränderten Umständen haben die Objekte die Kraft, eine veränderte (andere) Vorstellung in uns hervorzubringen. So wirkt der Stab außer dem Wasser unmittelbar in uns die Vorstellung eines nicht gebrochenen (eines geraden) Stabes; der viereckige Thurm in der Nähe wirkt die Vorstellung eines viereckigen Thurmes; der grüne Gegenstand wirkt, wenn das Auge gesund ist, die Vorstellung des Grünen, so wie schwarze die Vorstellung des Schwarzen hervorzubringen.

Aber in diesen veränderten, so wie in allen unter der Nummer 3. genannten Umständen sind wir genöthigt, die unmittelbar hervorgebrachte Vorstellung als wahr, als eine wahre, wirkliche Wirkung der in diesen Umständen einwirkenden Gegenstände zu halten. Jedoch würden wir uns selbst täuschen, wenn wir daraus schließen wollten, die Gegenstände an sich, auch abgesehen von diesen besondern Umständen, wirkten auf dieselbe Weise in allen Intelligenzen gerade diese Vorstellung, und keine andere, die Gegen-



stände an sich seyen gerade so, wie wir sie in diesen Umständen wahrnehmen. Daher müssen wir in Rücksicht auf die Lage eines Objekts, auf die Entfernung desselben von uns, auf die Beschaffenheit der Mittelkörper, die zwischen dem Objekte und uns sich befinden, — sowie ferner auf den Zustand der Organe, auf die Fortsetzung des vom Organe aufgenommenen Eindrucks bis zur Seele, — und endlich noch auf die Aufmerksamkeit der Seele gewisse Regeln abstrahiren, um 5. zu dem Urtheile berechtigt zu seyn: „Wenn alle diese Regeln stattfinden, so ist jeder Mensch zu jeder Zeit genöthigt, diesen Gegenstand gerade für Dieses und nicht für ein Anderes zu halten, also den Gegenstand an sich zu erkennen“. Z. B. Wenn ein Mensch, ein Berg, ein Baum, eine Blume, ein Thier, nahe vor uns steht, und durch keinen Nebel, durch keine Hülle uns verborgen ist, wenn unsere Sinnesorgane gesund sind, und wir gehörig aufmerken; so sind wir geistesgesetzmäßig genöthigt, dieses Objekt für einen Menschen, einen Berg, einen Baum, eine Blume, ein Lamm zu halten, und wir können nicht denken: „Vielleicht ist das, was ich für einen Menschen halte, doch an sich ein Thier, welches ich schlachten darf; vielleicht ist das, was ich für einen Berg halte, an sich eine Blume, die ich nur abzupflücken brauche, um eine Ebene vor mir zu haben . . .“ Hier fällt also als völlig ungegründet der Gedanke weg, als würden wir, wenn wir ein anderes Anschauungsvermögen hätten, auch eine solche andere Anschauung haben, welche das Gegentheil von der jetzigen ist, z. B. welche den Menschen als ein zu schlachtendes Thier darstellt. Freilich würden wir, wenn wir ein anderes, z. B. ein vollkommneres Anschauungsvermögen hätten, die Sache in einem noch höhern Grade erkennen, so wie in einem niedrigeren Grade, wenn wir ein unvollkommneres hätten; wir könnten insbesondere rücksichtlich der Größe eines Gegenstandes, z. B. eines Kreises, verschiedene Anschauungen haben; aber eine entgegengesetzte Anschauung für möglich zu halten in dem Falle, wenn wir ein anderes Anschauungsvermögen hätten, (z. B. es für möglich zu halten, daß wir den Kreis, den wir als einen auf diesem Papier hingezeichneten anschauen, als ein Quadrat anschauen würden, wenn wir ein anderes Anschauungsvermögen hätten) ist uns durchaus unmöglich; die Annahme dieser Möglichkeit wäre zugleich eine Annahme, daß das menschliche Anschauungsvermögen ganz verrückt sey. —

Sogar haben wir oft zu gleicher Zeit Anschauungen grüner, rother, weißer Gegenstände, und nehmen, so oft wir auch die Wahrnehmung wiederholen, immer diese Gegenstände als grüne, jene als rothe, und jene als weiße wahr, und sind uns zugleich bewußt, daß wir in einem gesunden (nicht fieberhaften) Zustande sind. Hier muß also offenbar der Grund von diesen verschiedenen Wahrnehmungen in den Objekten, und kann nicht in dem Subjekte liegen.



## §. 23.

## Ueber das Ding an sich.

1) Versteht man unter dem Dinge an sich wohl das Ding in seiner Individualität. Was nun das individuelle Ding als gerade dieses individuelle Ding sey, können wir nicht wissen; das weiß nur der Unendliche, der alle Realitäten und Negationen, also die in jeder Hinsicht vollständigste Bestimmtheit eines jeden Dinges schauet. Wer von uns weiß z. B. in dieser Hinsicht, was das Holz, das Brod eigentlich sey? —

2) Versteht man unter dem Dinge an sich alles dasjenige, was dieses Ding zu wirken vermag; so können wir wieder das Ding an sich nicht erkennen. Wer von uns weiß z. B., welche besondere Kräfte das Brod außer der Kraft, uns zu ernähren, noch habe, so daß nun nichts mehr von den Kräften des Brodes unbekannt sey? Kann nicht eine andere Intelligenz noch weit mehrere Kräfte an dem Brode entdecken?

3) In jeder andern Hinsicht aber ist uns das Ding an sich (etwas von seiner wesentlichen Kraft, von seinem Wesen) erkennbar, nämlich in den fünf, im vorigen §. angegebenen, Hinsichten. Denn wir sind genöthigt, die äußern Objekte nicht nur für etwas Wirkliches zu halten, sondern auch für etwas solches Wirkliche, als erfordert wird, die Anschauung von den Seiten zu begründen, von welchen sie durch das Subjekt, welches bloß den Akt der Anschauung hervorbringt, nicht begründet ist, nämlich rücksichtlich der Materie und Form der Anschauung, von welchen beiden der Grund einzig im Objekte gedacht und erkannt werden kann.

## §. 24.

Die vom Aristoteles aufgestellten Gründe wider die Gründe des Skepticismus hinsichtlich der äußern Dinge.

Pyrrho gebrauchte (nach dem Sertus Empiricus) folgende zehn Beweise zur Begründung seines Skepticismus in Ansehung der äußern Dinge: 1. Die Verschiedenheit der sinnlichen Wahrnehmung richtet sich bei demselben Menschen und demselben Gegenstande nach der verschiedenen Beschaffenheit der Sinnorgane. Daher läßt sich nur wahrnehmen, wie ein Gegenstand einem Subjekte erscheint, nicht wie er an sich ist, und die Uebereinstimmung einer Wahrnehmung mit dem Gegenstande selbst kann nie erwiesen werden. 2. Bei verschiedenen Menschen (deren körperliche und geistige Anlagen, deren Neigungen und Abneigungen so verschieden sind) bringen die nämlichen Dinge ganz verschiedene Eindrücke, Empfindungen, Gefühle hervor. Also erkennen wir nur Erscheinungen subjektiv, nicht Dinge an sich objektiv. 3. Die Verschiedenheit der Sinne, deren es fünf gibt, wovon jeder Sinn eine andere Eigenschaft des wahrgenommenen Objekts darstellt, läßt vermuthen, daß entweder noch andere Merkmale da sind, die



(wegen des Mangels eines sechsten Sinnes) gar nicht wahrgenommen werden können, oder daß das Objekt nur Ein Merkmal hat, und nur deswegen mehrere zu haben scheint, weil wir dasselbe durch mehrere Sinne wahrnehmen. Denn daß die Natur der Gegenstände mit der Natur der Sinnlichkeit übereinstimme, ist eine unerwiesene und unerweisliche Behauptung. 4. Die verschiedenen Zustände, in welchen Jeder wahrnimmt (z. B. die Zustände der Gesundheit und Krankheit, der Jugend und des hohen Alters, der Freude und der Traurigkeit) ändern und modificiren die Vorstellungsarten. Keiner kann also von seiner subjektiven Vorstellungsart in bestimmten Zuständen auf die Vorstellung des Andern in andern Zuständen schließen. Das Kriterium des objectiv Wahren wird hier, wie überall und immer vermißt. 5. Die Verschiedenheiten des Orts, der Lage, der Entfernung ändern die Beschaffenheit der Wahrnehmung. 6. Die Gegenstände werden immer nur mit andern verbunden, gemischt, aber nie rein wahrgenommen. Das Gesicht wird z. B. stets mit Wärme oder Kälte, die Stimme in feiner oder dicker Luft wahrgenommen. Selbst die Sinnorgane sind Mischungen, wodurch subjektiv die Empfindung von den Objecten afficirt wird. Also kann kein Gegenstand für sich erkannt werden. 7. In der Zusammensetzung erscheinen die Gegenstände anders, als in der Auflösung. Wir kennen also nie die Objecte ihrem eigentlichen Wesen nach. 8. Alle Gegenstände werden in einer Beziehung wahrgenommen, als gleich, ungleich, ähnlich, unähnlich. Sie verhalten sich zu einander, als Gattungen und Arten, stehen also immer in Beziehungen auf einander. Selbst der Beweis, daß es absolute Dinge gibt, beweiset die Relation derselben; er setzt voraus, daß sie in Beziehung auf die Vorstellungsart gewisser Menschen es nicht sind. 9. Die Verschiedenheit unserer Urtheile hängt auch davon ab, ob uns die Objecte selten oder häufig erscheinen. 10. Endlich wirken noch die Gewohnheiten, Geseze, Einrichtungen, Meinungen, Vorurtheile einzelner Menschen und ganzer Völker dazu mit, die reine Erkenntniß der Wahrheit unmöglich zu machen. Hieraus folgerte er: „Also gibt es keine objectiv wahre Erkenntniß; der Mensch weiß nichts, selbst das nicht, daß er nichts weiß“.

Diesen Scheinbeweisen setzte Plato folgende Gründe entgegen: 1. Wenn die Pyrrhonier einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum läugnen, so behaupten sie, daß die Gegner dieser Meinung irren, sie selbst aber Recht haben. Eben hiedurch aber geben sie einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum zu. 2. Längnen sie allen Unterschied zwischen den Dingen, so läugnen sie den Unterschied zwischen ihnen selbst und andern Menschen, zwischen ihrer Philosophie und andern Philosophien, über welche sie ja spotten. 3. Wenn gar kein Unterschied zwischen den Dingen ist, so ist auch kein Unterschied zwischen Verschiedensseyn und Nichtverschiedensseyn, zwischen Ja und Nein; so wird alle Untersuchung auf-



gehoben, und die Kunst der Pyrrhonier erscheint als sich selbst widersprechender Wahnsinn. 4. Jemand muß entweder etwas annehmen oder nichts. Nimmt er nichts an, so ist mit ihm nicht zu disputiren (weil er ja nicht ist). Nimmt er etwas an, so geht er entweder in's Unendliche zurück, und dann ist wieder mit ihm nichts zu machen, weil da nirgends ein fester Ruhepunkt zu finden ist; oder er bleibt bei einem Satze stehen. In diesem Falle kann er nicht behaupten, etwas sey zugleich wahr und falsch, denn damit würde er setzen, daß er etwas und zugleich nichts sage. Nimmt er hingegen an, daß er etwas Falsches sage, so verlangt er selbst hierin Glauben. 5. Um zu wissen, daß Alles ungewiß sey, muß man vorher wissen, was gewiß ist. So setzen auch die Pyrrhonier in ihren Argumenten einige Dinge als gewiß voraus, z. B. die Verschiedenheit der Sinne, der Derter, der Thiere . . . , und folgern hieraus, daß alles ungewiß sey. Hier fallen sie aber in einen offenbaren Widerspruch, indem sie vorher etwas als gewiß annehmen, und gerade hieraus die Ungewißheit aller Dinge, also auch des angenommenen Etwas folgern. 6. Der Pyrrhonismus ist ganz zwecklos, er heist nicht von Thorheiten, er bessert nicht; vielmehr zerstört er alle Moralität und Rechtlichkeit, und das ganze bürgerliche Leben, und macht die Menschen einander furchtbar und gefährlich. 7. Die praktische Vorschrift und das praktische Leben der Pyrrhonier in der wirklichen Welt ist mit der Theorie derselben im Widerspruche, straft die Theorie Lügen, und stößt sie um. Der Pyrrhonismus ist also eine Philosophie für Wahnsinnige.

\* In dem Streite mit den Akademikern gaben die Stoiker dem Skepticismus den empfindlichsten Streich damit, daß sie erklärten: „Mit Gegnern, die gar nichts Gewisses gelten lassen, zu streiten, ist unphilosophisch. Die Begriffe von der sinnlichen Evidenz und der unmittelbaren Empfindung haben den letzten und höchsten Grad der Deutlichkeit, der sich daher durch nichts deutlicher machen läßt.“

#### S. 25.

Das Zeugniß des äußern Sinnes über die Farbe, den Ton, den Geruch, den Geschmack, die Größe, die Figur, die Entfernung, die Bewegung, die Ruhe der Körper.

1. Was die Farbe (z. B. grüne, gelbe Farbe), was der Geschmack, der Ton, der Geruch eigentlich ist, das sagen (bezeugen) die Sinne nicht, sondern nur, daß farbige, tönende, riechende, schmeckende Dinge, und zwar gerade auf diese bestimmte Weise da sind.

2. Ueber die Größe, Figur, Entfernung, Ruhe, Bewegung der Körper geben die Sinne allein nicht unmittelbares Zeugniß; aus den Sinnesanschauungen können wir nur vermittlest anderer Kenntnisse auf jene Eigenschaften schließen. Daher täuschen wir uns, wenn wir die Sonne, die uns wegen ihrer ungeheuern Entfernung klein erscheint, für wirklich klein halten,



wenn wir eine Kugel, die uns in der Ferne als ein rundes plattes Brett erscheint, für ein plattes Brett halten; wenn wir das Geläut, welches von gewaltigen Glocken weither als ein starker Ton erschallet, für ganz nahe halten; wenn wir das Schiff, in welchem wir sanft über das Wasser dahingleiten, für etwas Stillstehendes, die Ufer und Bäume am Ufer aber für etwas sich uns Nahnendes, zu uns sich Bewegendes halten.

\* Dem, welchem ein Körper größer erscheint, als einem Andern, werden auch die übrigen Körper größer und zwar in dem nämlichen Verhältnisse größer erscheinen, als dem Andern. So verschieden daher auch die Augen der Menschen seyn mögen, so erscheinen doch allen Menschen (wenn die Umstände gleich gesetzt werden) die Körper gegen einander in demselben Verhältnisse der Größe. . . .

\*\* Die Sinne täuschen uns also nie, sondern wir selbst täuschen uns durch voreilige Schlüsse bei Veranlassung der Sinnesanschauungen. Wenn uns z. B. in der Ferne ein viereckiger Thurm als rund erscheint, so muß er uns den optischen Grundsätzen gemäß so erscheinen. Das Auge also, welches uns den Thurm in der Ferne als einen runden Thurm darstellt, stellt das Object gerade so dar, wie er in allen diesen Umständen erscheinen muß, es stellt uns also den Thurm nicht, wie er an sich ist, sondern wie er in allen diesen Umständen erscheint (und erscheinen muß), dar, es ist also ein wahrer Zeuge, der alles treu so berichtet, wie es ihm anvertrauet ist.

\*\*\* Gegenstände, die zu klein, zu entfernt sind, können wir durch das äußere Anschauungsvermögen nicht erkennen. Wir würden uns also selbst täuschen, wenn wir daraus, daß wir dieses und jenes (Kleine, Entfernte) nicht sehen, schließen wollten, daß es nicht da sey.

\*\*\*\* Eine Speise, die dem einen Menschen süß schmeckt, schmeckt einem Andern, dessen Zunge mit einem bitteren Schleim belegt ist, bitter. Aber aus diesen und ähnlichen Erfahrungen kann man doch wahrlich nicht schließen: „Man kann von keinem Objecte behaupten, daß es einen angenehmen Eindruck auf die Menschen (auf die Mehrzahl nämlich, deren Organe gehörig beschaffen sind) zu machen geeignet sey“.

## B. In Beziehung auf den innern Sinn.

### §. 26.

#### Gegenstände des innern Sinnes.

Die thätigen Anschauungen äußerer Dinge, so wie alle Vorstellungen, Begriffe, Urtheile, Schlüsse, angenehme und unangenehme Gefühle, Begierden, Entschließungen, Zweifel, Ueberzeugungen sind unmittelbare Gegenstände unsers innern Sinnes, sind unmittelbar in unserm Bewußtseyn, sind Dinge, welche in unserer Seele, in unserm Ich existiren. Wenn auch das Object, woran wir denken, außer uns ist, wenn auch die Ursache, warum wir trauern, uns nicht recht bekannt und außer uns befindlich ist; so sind doch die Gedanken selbst und die Zustände der Traurigkeit in uns, in unserm unmittelbaren Bewußtseyn. Sogar wenn wir träumend uns vorstellen, eine Musik zu hören, so ist die Vorstellung wirklich in uns, obgleich die Musik außer uns nicht existirt; und, wenn der Skrupulöse in seiner Geistesverwirrung irrig meint, gotteslästerische Gedanken gehabt zu haben oder noch zu haben, so ist es wahr, daß gotteslästerische Gedanken, Urtheile in



seiner Seele sind, nur täuscht er sich selbst darin, daß er das Daseyn solcher Gedanken, Urtheile zugleich für die freithätige Zustimmung seiner Seele zu solchen Urtheilen, Gedanken hält. Man kann ja irgend ein von andern Menschen gefälltes, von unserer Phantasie erneuertes Urtheil als ein falsches, böses Urtheil verwerfen, also an sich böse Vorstellungen haben, die aber nicht die Zustimmung unsers Herzens haben, die vielmehr freithätig von uns verworfen, verabscheuet werden, die also nicht zu den freiwilligen bösen Gedanken zu rechnen sind. Der Strupulöse wird also nicht von seinem innern Sinne getäuscht, er täuscht sich selbst, da er wegen seiner verworrenen Begriffe und wegen der Unruhe seines Herzens das Eine mit dem Andern verwechset.

Ist denn auch die Sittlichkeit einer Handlung, die gute oder böse Absicht bei einer Handlung ein Gegenstand des innern Sinnes? Man übersehe hier ja nicht den Unterschied zwischen den zwei Sätzen: 1. „Ich bin mir keiner schlechten, wenigstens keiner irdischen Absicht bei dieser Handlung bewußt.“ 2. Ich bin mir bewußt, daß ich aus einer edlen Absicht (aus Liebe zu Gott) handle, und keine schlechte, ja nicht einmal eine irdische Absicht habe, daß ich sogar jetzt bereit bin, eher alles Irdische aufzuopfern, als Gott untreu zu werden.“ Das Zweite ist offenbar ein Gegenstand des unmittelbaren Bewußtseyns. Bei dem Ersten kann man sich freilich täuschen; indem da das Bewußtseyn unvollständig ist, indem also die geheime böse oder wenigstens irdische Absicht, Triebfeder, nicht entdeckt wird, nicht stark genug auf das Bewußtseyn einwirkt.

\* Daß auch die Denk- und Erkenntnißgesetze unsers Geistes uns vom unmittelbaren Bewußtseyn bezeugt werden, ist schon bei den Grundsätzen der Metaphysik erinnert worden.

#### §. 27.

Das Zeugniß unsers innern Sinnes macht uns von der Existenz der Dinge in uns (in unserer Seele) völlig gewiß.

Denn, sind wir uns bewußt, daß wir gerade diese Gedanken, Gefühle, Bestrebungen haben; so ist es unmöglich, daß wir diese Gedanken, Gefühle, Bestrebungen zugleich nicht haben. Gott selbst, der ja keinen Widerspruch machen kann, kann nicht machen, daß ich in dem nämlichen Zeitpunkte, worin ich dieses denke, zugleich nicht denke; er kann nur die Fortsetzung des Denkens hindern, indem er z. B. mich gleich sterben lassen kann.

#### §. 28.

##### Das Ich.

Durch das zweite, reflexe (auf uns selbst, auf unser erstes Bewußtseyn, worin wir uns einen äußern Gegenstand vorstellen, zurückgewandtes) Bewußtseyn nehmen wir unsere Thätigkeit, unser thätiges Denken wahr, und in den thätigen Gedanken ein inneres Etwas, unser eigenes Ich. Nach unserm voltesten, ganz unverfügbaren



ren Bewußtseyn unterscheiden wir unser objektives Ich (als das thätige, bleibende Princip unserer Gedanken, und als das leidende, bleibende Subjekt der auf uns gemachten Eindrücke) von einem jeden vorübergehenden Gedanken als unserer Wirkung, und von einem jeden vorübergehenden Eindrucke, wobei sich unser Ich passiv, oder gar passiv und widerstrebend zugleich verhält. Also entspricht dieser Wahrnehmung, Anschauung unsers Ich's ein unmittelbar anschauliches Objekt. Nicht also aus einem Schlusse, sondern selbst durch die innerste Erfahrung wissen wir, daß unsere Seele existirt, und zwar als ein von ihren Gedanken, innern Erscheinungen, verschiedenes beharrliches Wesen, als eine Substanz.

Die Seele schauet ihre Existenz in ihren Handlungen, in ihren wirklichen Modifikationen, in ihrem reflexen Bewußtseyn ihrer Handlungen. Unser Bewußtseyn enthält schon ein Seyn und Wissen (Bewissen) des Seyns. Jeder ist ohne allen Beweis, ja bei allen scheinbarsten Gegenbeweisen von seinem eigenen Seyn fest überzeugt. Es ist nicht möglich, daß der Mensch an seinem Seyn zweifelt, welches er mit der größten Evidenz wahrnimmt, und selbst jeder Zweifel, der ein Zustand, eine Handlung, eine Modifikation der Seele ist, ist ein neuer Beweis, worin die Seele ihre Thätigkeit, ihren Zustand, also auch ihr Daseyn wahrnimmt. Wäre mein eigenes Daseyn zweifelhaft, so wäre es mir noch mehr das Daseyn Anderer. Also könnte nicht nach einem Beweise meines Daseyns für Andere gefragt werden. Aber auch für mich kann von einem solchen Beweise nicht die Rede seyn, da ich mein Seyn hierbei schon voraussetze.

#### §. 29.

Ob das Ich eine bloß logische Form der Gedanken sey.

Man sagt: „Das Ich ist vielleicht weiter nichts, als eine logische Form der Gedanken, als die allgemeine Vorstellung: „Ich denke“, als eine objektleere Vorstellung, welche die übrigen Vorstellungen (z. B. vom Sehen, Hören, Riechen . . .) begleitet, wobei wir uns so ausdrücken: „ich sehe, ich höre, ich rieche.“ Das Ich kommt also zwar bei allen unsern Gedanken vor, aber nur als die Form.“

Antwort: Das Ich ist in den sinnlichen Vorstellungen, Wahrnehmungen, selbst in vielen Gedanken über abstrakte Wahrheiten gar nicht sichtbar, zeigt sich da gar nicht als Form solcher Vorstellungen. Erst der zurückgewandte Blick entdeckt dieses Ich, und zwar a. als das wirkende Princip der Gedanken und b. als das aufnehmende Subjekt der empfangenen Eindrücke. Dieser zurückgewandte Blick (dieses reflexe Bewußtseyn) unterscheidet unser Ich a. von den aufgenommenen Eindrücken als ein bleibendes Etwas, nachdem die Eindrücke schon verschwunden sind, und als ein diesen Eindrücken schon vorhergehendes Subjekt, b. von dem Denken, von den einzelnen Gedanken, als ein von denselben als seinen Wirkungen verschiedenes wirken-



des Princip. Das Ich ist also 1. keine Form a priori aller unserer Vorstellungen, weil die Vorstellung vom Ich gar nicht vor- kommt a. in den sinnlichen Vorstellungen, die sich auf äußere Gegen- stände beziehen, b. in vielen Gedanken, wo wir auf unser Ich gar nicht merken.

2. Unser Ich ist das allen unsern Vorstellungen und Zuständen zum Grunde liegende objektive Subjekt, und

3. die wirkende Ursache aller Gedanken, Begriffe, Urtheile, Schlüsse, Bestrebungen.

\* Das logische, subjektive Ich, die Vorstellung vom Ich, das Ich, als das Subjekt aller einzelnen zufälligen Erfahrungen betrachtet, wechselt freilich, wie alle Erfahrungen, und kann sogar verschwinden, wenn wir nämlich bloß äußere Erfahrungen machen, und dabei nicht auf unser objektives Ich aufmerken, so wie die Vorstellung vom Raume außer uns verschwindet, wenn wir nur auf unser Ich schauen. Man darf also nicht das logische Ich mit dem objektiven Ich ver- wechseln.

\*\* Der scharfsinnige Beweis des Permes über das objektive Ich ist kurz folgender: „Sachen in uns sind die innern thätigen, leidenden oder ge- mischten Zustände, sind Vorstellungen, Gefühle, Bestrebungen, ist jedes Bewußtseyn, jede Aufmerksamkeit, so wie die Nachlassung und Herstel- lung der Aufmerksamkeit und des Bewußtseyns. Die Vorstellung des Ich kommt stets in Verbindung mit einem innern Zustande zum Be- wußtseyn; denn eben durch die Verbindung der Vorstellung des Ich mit dem Zustande wird uns der Zustand zu einem Zustande des Ich, d. i. zu einem innern Zustande. Wir nehmen einen innern Zustand wahr, und müssen so denken und fürwahrhalten, daß er da ist. Gleich darauf nehmen wir diesen Zustand nicht mehr wahr. Jetzt fragt sich: Ist der Zustand, der nicht mehr wahrgenommen wird, wirklich nicht mehr da, ist er wirklich vorübergegangen, oder ist er noch, wiewohl jetzt unwahrnehmbar, da geblieben? Ich bin mir meines Strebens und zugleich meiner Unmöglichkeit, den Zustand ferner wahrzunehmen, un- mittelbar bewußt, und ich finde nicht, daß mit meiner subjektiven Fä- higkeit zu dieser Wahrnehmung eine Veränderung vorgegangen ist. Wir werden also genöthigt zu denken und fürwahrzubalten, daß jenes Streben und jene Unmöglichkeit wirklich in uns da ist. Diese Unmög- lichkeit muß einen zureichenden wirklichen Grund haben, der ent- weder im Subjekte, oder im Objekte oder in einem unbekann- ten Dritten liegt, welches auf das Subjekt oder Objekt oder auf beides zugleich wirkt. So lange der Verstand urtheilt, daß mit dem Subjekte keine Veränderung vorgegangen sey, muß er diesen Grund im Objekte denken. Es muß mit dem Objekte eine Veränderung vorge- gangen seyn, woher es nicht mehr wahrnehmbar ist; und sollte das Ob- jekt, der Zustand auch wirklich nicht aufgehört haben, so ist er doch we- nigstens als wahrnehmbarer Zustand vorübergegangen. So sind wir also genöthigt, eine wirklich vorgegangene Veränderung, mit- hin eine wirkliche Zeit anzunehmen. Wie steht es nun hierbei mit dem Ich? Das, was sich ändert, und nach der Veränderung noch ist, kann nicht als ein Zustand, sondern muß als ein Beharrliches, als ein Träger der Zustände, als Substanz gedacht werden. Hier erken- nen wir also 1. einen vorübergegangenen Zustand, 2. eine Ver- änderung, wodurch er vorübergegangen ist, und 3. ein sich ändern- des Etwas, d. i. den übersinnlichen Träger des wahrnehmbaren Zu- standes. Dieser Träger ist, wie der wahrnehmbare Zustand, dem Ob- jekte des Zustandes entgegengesetzt; also ist es unser Ich.

Aber 2. könnte nicht auch der Zustand vorübergegangen seyn, ohne Dazwischenkunft einer Veränderung? Offenbar können wir kein Vorübergehen oder Aufhören anders denken, als nur vermittelt



der Veränderung eines Bleibenden. Wenn nun aber ein absolutes Aufhören gesetzt wird, also wieder eine wirkliche Zeit, weil Seyn und Nichtseyn derselben Sache nach dem Satze des Widerspruchs nichts anders, als nach einander gedacht und fürwahrgehalten werden können: zu welcher Annahme sind wir dann genöthigt? Zu der, daß das Aufhörende Substanz sey. Denn, wo ein Zustand aufhört, da setzt das Aufhören nothwendig eine Veränderung der den Zustand tragender Substanz voraus, — der Zustand müßte als bestehend gedacht und gehalten werden, so lange die Substanz, sein Träger, nicht in einen andern Zustand übergegangen ist (sich nicht verändert hat). Eine aufhörende Substanz kann den Grund ihres bisherigen Daseyns nicht in sich selber haben, sonst wäre ja ihr Aufhören unmöglich. Und der Grund der Existenz dieser Substanz kann in der andern Substanz nicht ruhend, wie der Grund einer Eigenschaft, sondern muß thätig gedacht werden. Folglich muß in der andern Substanz eine wirkende Kraft oder auch sie selbst muß als eine wirkende Kraft und in ihrer Aeußerung als Ursache, und die durch sie begründete als Wirkung angenommen werden. Hier müssen also alle unsere innern Zustände als Wirkungen jener unbekannten, von der Vernunft mit Nothwendigkeit für wirklich zu haltenden, Substanz, als ihrer Ursache, seyn. Diese Substanz, unsere Seele, muß a. den Gegenständen unserer innern Zustände entgegen-  
gesetzt seyn, weil die innern Zustände Wirkungen dieser Substanz sind; b. überfinnlich, weil sie nicht wahrgenommen, sondern von der Vernunft gesetzt wird. — Aus dem bisher Gefagten erblickt nun, 1. daß die Zustände in uns vorübergehen, 2. durch die Dazwischenkunft einer Veränderung, 3. daß also unser Ich eine, allen Objecten entgegen-  
gesetzte, überfinnliche, durch ihre Kraft wirksame Substanz ist, welche wenigstens als Mitursache unserer innern Zustände in der Zeit wirkt. Denn nur unter der Voraussetzung einer solchen Substanz ist es denkbar, daß eine Veränderung vorgeht. Wie könnte noch ein zureichender wirklicher Grund bleiben von einer wirklichen Veränderung, wenn ein wirkliches Etwas, das sich ändert, dieser unmittelbarste, durch nichts zu ersetzende Grund der Veränderung, wozu sich jeder andere nur als ein entfernterer verhalten kann, ausgeschlossen wird?

\*\*\* Cartesius stellte den Schluß auf: „Cogito, ergo sum.“ Sein Gegner Gassendi sagte dagegen: „Indisicor, ergo sum.“ „Mein Bewußtseyn hat mich zum Besten, also existire ich.“ Der Schluß des Gassendi beweiset nichts gegen Cartesius; denn, ehe mich Jemand zum Besten hat, muß ich doch existiren. Aber der Schluß des Cartesius ist deswegen verwerflich, weil er ein bloßes Wortspiel ist, indem er eigentlich so lautet: „Was die Existenz übt (äußert in Wirkungen), das existirt. Ich übe die Existenz, also existire ich“, oder: „Was als ein Denkendes existirt, das existirt. Ich existire als ein Denkendes (ich bin mir der Bestimmung des Denkens bewußt, — ich existire mit der Bestimmung des Denkens), also existire ich.“ Hier fällt also der Schluß weg, wo unser Ich in seinen Wirkungen, in den Gedanken, seine Existenz schauet.

\*\*\*\* Fassen wir nun kurz die Lehre über das Daseyn der Dinge außer uns und unsers Ich's zusammen. Die Vorstellung der Dinge außer uns, die nothwendig in uns entsteht, ohne daß wir sie verhindern oder bezweifeln können, ist nicht möglich ohne das Anschauen des objectiven hinreichenden Grundes (des Daseyns der Dinge), und ohne das Anschauen des objectiven Raumes außer uns. Die (zweite) Vorstellung vom Daseyn unsers Ich's hat ihren hinreichenden objectiven Grund, welcher die erste Vorstellung des Daseyns der äußern Dinge ist, welche thätige Vorstellung die erste Wirkung unsers Ich's ist. Diese (zweite) Vorstellung vom unserm Ich entsteht eben so nothwendig, so klar, so gewiß (vor aller Demonstration), wie die erste Vorstellung des Daseyns äußerer Dinge, hat eben so, wie diese, einen hinreichenden objectiven Grund. Also ist die Behauptung



falsch, daß wir vor aller Erfahrung an das Daseyn der äußern Dinge glauben, weil die Wahrnehmung der passiven Ankunft der Eindrücke, der Vorstellungen äußerer Dinge in unser Subjekt eben so der Erkenntniß des Daseyns äußerer Dinge vorbegeht, als die Wahrnehmung unsers ersten Aktivvorstellens und Denkens der Erkenntniß des Daseyns unsers Ich's vorbegeht. Daß wir also in den Vorstellungen der Körper ein äußeres von uns verschiedenes Ding, aber in dem Aktgedanken ein inneres Wesen, unser Ich, schauen, kommt daher, weil der objektive hinreichende Grund bei beiden verschieden, bei dem ersten außer, bei dem zweiten in uns ist, und wir die Verschiedenheit dieses Grundes wahrnehmen, erfahren. Eben so falsch ist auch die Behauptung, daß wir von der innern Kraft der Dinge außer uns nichts erfahren, sondern nur die Außenseite derselben, als Fläche, Länge, Höhe, Tiefe, Farbe, Festigkeit, Flüssigkeit erfahren. Denn wenn wir in unsern sinnlichen Vorstellungen das Daseyn der Dinge außer uns so ganz unbezweifelbar vorgestellt sehen, nämlich als in den stets unabänderlich fortbauenden Wirkungen nicht bloß der Möglichkeit, sondern auch des Daseyns der sinnlichen Vorstellungen; erkennen wir dann in ihnen nichts von der fortwährenden unwechselbaren Kraft der Dinge, diese Art der passiven Vorstellungen (der Eindrücke auf unser Ich) in uns (in unserm Ich) zu bewirken? Verbalten sich also die Dinge wohl zu uns (als dem denkenden Wesen), als hätten sie gar keine Existenz?

### Kenntnisse des Gedächtnisses in Beziehung auf das Vergangene.

#### §. 30.

Das feste, unwandelbare, deutliche Zeugniß des Gedächtnisses ist ein eben so unfehlbares Kennzeichen der Wahrheit in Beziehung auf die vergangene Wirklichkeit unserer Wahrnehmungen, als das Zeugniß des äußern und innern Sinnes in Beziehung auf gegenwärtige (äußere oder innere) Gegenstände.

Wenn das Gedächtniß bezeugt, daß wir ehemals durch sinnliche Anschauung wirklich etwas gewußt haben; so müssen wir unter folgenden Bedingungen dieses Zeugniß für vollgültig annehmen, wenn wir nämlich die Vorstellung, deren sich das Gedächtniß erinnert, 1. nicht für gegenwärtige Dichtung, 2. nicht für Wiedervorstellung einer frühern Dichtung oder mitgetheilten Vorstellung oder welcher andern nicht sinnlichen Vorstellung halten können. Nun aber können wir Beides nicht; 1. nicht das Erste. Denn a. (negativer Beweis) diese Vorstellung tritt in uns hervor ohne alle merkbare Thätigkeit für ihre Hervorbringung, wie von selbst. Bei Dichtungen aber findet allezeit ein Aufbieten der Thätigkeit, ein allmähliges Zusammenbringen der Theile, und die stufenweise Vollendung des Ganzen statt. b. (positiver Beweis) Wenn mit der Vorstellung des Gegenstandes, welche die Einbildungskraft uns gibt, in demselben Augenblicke, wo sie in uns erscheint, auch das Verstehen ihres Inhalts schon in uns da ist, nicht nur der Theile desselben, sondern auch ihrer Verbindung zum Ganzen; so muß die Vorstellung schon früher wirklich in uns vorhanden gewesen seyn. Denn, was wir noch nie verstanden, un-



ter Begriffe gebracht haben, das kann auch unmöglich als schon unter Begriffen stehend vorgestellt werden. Wir können erst dann, wenn wir schon eine Vorstellung haben, dieselbe unter Begriffe zu bringen anfangen.

2. Nicht das Zweite. Dieses ist nämlich dann unmöglich, 1. wenn diese Vorstellung mit der gegenwärtigen Sinnenvorstellung des Gegenstandes sogleich und zwar ganz zusammenfällt, d. i. als einerlei damit erscheint, nicht etwa nur nach abgezogenen Merkmalen, sondern in ihren konkreten Theilen und individuellen Beschaffenheiten, so daß die gegenwärtige Sinnenvorstellung bloß durch größere Klarheit und Anschaulichkeit von ihr unterschieden ist, und dadurch ihre Erklärung wird. Wäre diese Vorstellung ein mir ehemals mitgetheiltes oder von mir gebildeter Begriff; so enthielte sie selbst nur abgezogene Merkmale, und kann daher nicht mit der gegenwärtigen Sinnenvorstellung zusammenfallen. Wäre sie aber ein von mir gemachtes oder ein mir mitgetheiltes Phantasiebild; so könnte ich ihr doch nie, selbst in ihrer Entstehung nicht, alles Strebens ungeachtet, eine solche Vollendung und Ausbildung der Sinnenvorstellung geben, daß sie im Falle des Zusammentreffens mit dieser ganz damit zusammenfiel, so daß sie diese nur erklärte, nicht vervollständigte. — Folgender Beweis ist allein schon hinreichend: Wenn die mit der Vorstellung des Gegenstandes verbundene Vorstellung meines ehemaligen Bewußtseyns desselben durch sinnliche Anschauung an sich klar und bestimmt ist, und wenn sie dieses Bewußtseyn selbst ausdrücklich als ein damals in mir gewesenes, gerade so bestimmtes vorstellt: so ist dieses der offenkundigste Beweis, daß diese Vorstellung damals in mir gewesen ist. Denn an einer Erfindung kann ich nach Belieben ändern, hier aber müßte ich's als eine Verfälschung ansehen, wenn ich die Art, oder die Zeit, oder den Ort der ehemaligen Anschauung, oder auch die begleitenden Anschauungen anders versuchen wollte. Und, wenn sie dieses Bewußtseyn als ein damals in mir gewesenes vorstellt; so muß ich dieses Bewußtseyn wirklich in mir gehabt haben, wenn die jetzige Vorstellung der Einbildungskraft Wiedervorstellung ist und nicht Dichtung, was sie, wie schon gezeigt ist, nicht seyn kann. Siehe *hermes* S. 350-355.

\* Bei einer bloßen Vorstellung der Einbildungskraft (der reproduktiven sowohl, als produktiven) in Beziehung auf einen äußern Gegenstand denkt die Seele nicht an sich; aber bei einer Erinnerung denkt die Seele an sich, ist sich bewußt, daß sie diese (durch die Sinne oder durch die Einbildungskraft) reproducirte Vorstellung schon gehabt (und zwar an dem bestimmten Orte, zu der bestimmten Zeit, auf die bestimmte Art gehabt) hat.

\*\* Wir erinnern uns auch, gewisse Begriffe, Urtheile, Schlüsse . . . gemacht zu haben. In dieser Hinsicht wird das Gedächtniß wohl ein intellektuelles genannt, zur Unterscheidung vom sinnlichen, welches sich bloß auf empirische Gegenstände bezieht. Der Beweis für das intellektuelle Gedächtniß kann auf eine ähnliche Weise, wie für das sinnliche Gedächtniß, geführt werden.



# Kenntnisse künftiger Begebenheiten.

## §. 31.

Es fragt sich hier: Worauf beruhet unsere Kenntniß, daß morgen die Sonne auf- und untergehen, daß künftiges Jahr wieder auf den Winter der Frühling folgen wird? Worauf beruhen diese und andere Kenntnisse über tausend verschiedene künftige Naturereignisse (also überhaupt unsere Kenntnisse der Naturgesetze, die wir mit aller Gewißheit als reale Kenntnisse annehmen)?

Antwort: Alle Begebenheiten haben ihre Ursachen, daher hat auch die Aufeinanderfolge zweier Begebenheiten in bestimmter Zeit ihre Ursache. Stets gleiche Folge zweier Begebenheiten ist also eine Folge stets verbundener Ursachen. Eine stets gleichförmige Verbindung der Wirkungen zweier Ursachen ist eine stets gleichförmige Regel, d. i. ein Naturgesetz. Das Naturgesetz bestimmt immer in gleichen Fällen gleiche Verbindung der Wirkungen der nämlichen Ursachen, wenn keine Ausnahme dazwischen kommt. Diese Ausnahme kann nicht im Wesen liegen, weil sie sonst eben so nothwendig und unveränderlich wäre, als das Wesen, worin sie ihren Grund hätte. Da nun kein Grund vorhanden ist, gegen alle bisherige Erfahrung gerade jetzt von Außen her eine Ausnahme zu erwarten; so haben wir Gewißheit, daß die Folge auch diesmal dem vorhandenen Naturgesetze gleichförmig seyn wird. Diese Gewißheit freilich, die bedingt ist (nämlich, wenn Gott die Natur auch hier nach den von ihm in dieselbe hineingelegten Gesetzen wirken läßt, also kein Wunder thut), muß dann, wenn diese Bedingung aufgehoben ist, der Gewißheit, daß diese Bedingung aufgehoben ist, weichen.

Das Daseyn der Naturgesetze erhellet insbesondere a. daraus, daß die Astronomie die Bewegung der Sterne mathematisch berechnet, und hiedurch auf das Genaueste die Zeit einer künftigen Sonnenfinsterniß bestimmen kann; b. daraus, daß die Physik nach den Naturgesetzen die verschiedensten Experimente machen lehrt; c. daraus, daß alle Künste nach den Naturgesetzen eingerichtet werden; d. daraus, daß die empirische Psychologie so manche Gesetze der Geistesfunktionen (z. B. die Gesetze der Reproduktion der Vorstellungen) aufstellt; e. daraus, daß jeder Mensch, auch der ungelahrteste erkennt, daß das Feuer brennt (auch morgen brennen wird), daß das Brod nährt, daß der, welcher vier Tage todt ist und schon den Geruch der Fäulniß gibt, todt bleibt (wenn Gott kein Wunder thut). . . Diese Gewißheit stützt sich auf die einförmige Erfahrung aller Menschen in allen Jahrhunderten, und wird physische Gewißheit genannt, weil sie sich auf die Naturgesetze (physischen Gesetze) bezieht. Die physische Gewißheit ist ein großes Gut für uns, sie ist das einzige Mittel aller Fürsorge für die Zukunft, aller nothwendigen Klugheit im menschlichen Leben, — das Mittel, wodurch wir unser Leben unverletzt erhalten und so manches wahre Gut bewahren oder erlangen —; diese



physische Gewißheit entspricht einem vierfachen Bedürfnisse: a. einem physischen, wie eben erinnert ist; b. einem intellektuellen, indem ohne die physische Gewißheit alle Erfahrungskenntnisse hinsichtlich der Naturgesetze unsicher und schwankend gemacht, mithin vernichtet seyn würden; c. einem moralischen, indem ohne die physische Gewißheit alle Pflichten in Rücksicht auf unsern und anderer Menschen Leib, auf unser und anderer Menschen Vermögen . . . zweifelhaft werden und sich selbst aufheben würden; d. einem religiösen Bedürfnisse, indem wir ohne die physische Gewißheit von einigen Naturgesetzen auch nicht die Gewißheit haben könnten, daß dieses oder jenes dagegen ist, daß Gott, der Urheber und Herr der Naturgesetze hier einschreitet, und zur Beglaubigung einer Lehre Wunder wirkt (daß Gott sich offenbart und uns von seiner Offenbarung überzeugt). Doch über diesen letzten Punkt an einem andern Orte; hier ist derselbe nur der Vollständigkeit wegen mit angeführt. — Diese physische Gewißheit nun, die so dringenden Bedürfnissen unserer Seele und unsers Körpers entspricht, dieses einzige Mittel zur Beförderung so nothwendiger und wichtiger Güter und zur Verhütung so großer Uebel muß offenbar wahrhaft gut, eine wahre Vollkommenheit des Menschen seyn, und kann auch eben deswegen nicht der ächten Wahrheit und Vollkommenheit widerstreiten.

\* Daß wir durch den äußern und innern Sinn reale Kenntnisse erlangen, ist nun nachgewiesen. Die Regeln für den richtigen Gebrauch der Sinne gehören nicht hierhin, sondern in die (konkrete) Logik; so wie die Regeln der richtigen Begriffe, Urtheile und Schlüsse in die (abstrakte) Logik gehören, obgleich der Beweis, daß die Vernunft reale Wahrheiten in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen erkennt, in der Metaphysik geführt werden muß.

## II. Die übersinnlichen Kenntnisse.

### A. Die philosophirende Vernunft.

#### §. 32.

#### Uebersicht der folgenden Abhandlung.

Die Kenntnisse der Vernunft (die rationalen Begriffe, Urtheile und Schlüsse) sind streng allgemein und nothwendig. Es fragt sich nun: „Wie sind allgemeine und nothwendige objektiv gültige Begriffe, Urtheile und Schlüsse möglich? Sind die allgemeinen, nothwendigen, objektiv gültigen Sätze synthetisch oder analytisch, Kenntnisse a priori oder a posteriori?“

\* Ist dieses beantwortet, so ist die objektive Gültigkeit der Vernunftkenntnisse im Allgemeinen begründet. Die einzelnen allgemeinen, realen Begriffe selbst werden vollständig und systematisch erst in der Ontologie, und die drei Hauptbegriffe, welche sich auf Gott, Welt, Seele beziehen, werden in der angewandten (speziellen) Metaphysik auseinandergelegt und realisirt.



## Verschiedene Ansichten.

Zur Beantwortung der eben aufgestellten Fragen hat man verschiedene Wege eingeschlagen. 1. Einige sagten: „Aus der Erfahrung abstrahiren und kombiniren wir die Begriffe, die sich dann nicht mehr auf einige, sondern auf alle Objekte der Art beziehen. Aus diesen allgemeinen Begriffen bilden wir ferner allgemeine Sätze und Schlüsse.“ Aber, antworteten Andere mit Rechte: „Die Erfahrungskennntnisse können nicht streng allgemein und nothwendig seyn; denn jede Erfahrung sagt nur: „So bin ich“, aber nicht: „So muß ich seyn.“ Wenn auch die Induktion der einzelnen Erfahrungen noch so groß ist; so können wir doch nie den Satz herausbringen: „So muß es seyn“, sondern nur: „So ist es sehr oft.“ Auf diese Weise haben wir also höchstens empirische Begriffe, keine rationale.“

Daher machten sie den Schluß: „Da wir wirklich im Besitze streng allgemeiner und nothwendiger Kenntnisse sind, wie das aus der Mathematik erhellet, und da der Grund dieser Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht in der Erfahrung, im Objekte, liegt; so muß er im Subjekte liegen. Im Subjekte, im Erkenntnißvermögen (sowohl in der Sinnlichkeit, als im Verstande) des Subjekts müssen gewisse Formen liegen, die allen Erfahrungen vorhergehen, von den Objekten der Erfahrung unabhängig, und insofern Vorstellungen, Anschauungen *a priori* sind; Formen, wonach sich die Erfahrungen und die Funktionen des Verstandes richten müssen.“

So sind die Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit; denn Raum und Zeit liegen allen sinnlichen Anschauungen (den Anschauungen *a posteriori*) zum Grunde, da ich Raum und Zeit gar nicht wegdenken kann.

So sind die Formen des Verstandes, die auch wohl Ur- oder Stammbegriffe oder Kategorien des Verstandes genannt werden, die subjektiven Bedingungen, welche allen allgemeinen Urtheilen des Verstandes *a priori* zum Grunde liegen, diese zwölf:

Rücksichtlich der

- |                           |   |           |
|---------------------------|---|-----------|
| 1. Einheit,               | } | Quantität |
| 2. Vielheit,              |   |           |
| 3. Allheit,               |   |           |
| 4. Realität,              | } | Qualität  |
| 5. Negation,              |   |           |
| 6. Limitation,            |   |           |
| 7. Substanz und Accidenz, | } | Relation  |
| 8. Ursache und Wirkung,   |   |           |
| 9. Gemeinschaft,          |   |           |
| 10. Möglichkeit,          | } | Modalität |
| 11. Daseyn,               |   |           |
| 12. Nothwendigkeit,       |   |           |

der Urtheile.



Diese zwölf Kategorien müssen schematisirt, versinnlicht, auf das Wirkliche angewandt, unter dasselbe subsumirt werden, weil sie inhaltsleer, bloße Formen, also für sich allein ohne Sinn und Bedeutung sind. Aber welches ist dieses Schema, diese vermittelnde Vorstellung? Weil Begriffe und Phänomene sich unterscheiden, wie Verstand und Sinnlichkeit; so muß es zum Schema der Kategorien ein Drittes geben, welches etwas mit den Begriffen a priori, und etwas mit den Phänomenen gemein hat, und dieses ist die Zeit. Die Zeit hat etwas mit den Kategorien gemein, indem sie eine Vorstellung a priori ist, und etwas mit den Anschauungen, indem sie die subjektive Form der Anschauungen ist.

Die Zeit ist also das Schema aller Kategorien. Einer jeden Kategorie gehört entweder Beharrlichkeit, oder ein Zugleichseyn, oder ein Aufeinanderfolgen, welches alle Bestimmungen der Zeit sind. So ist ja eine Substanz das Beharrliche in der Zeit, — Nothwendigkeit das Daseyn zu aller Zeit, — Existenz die Wirklichkeit in der bestimmten Zeit, — Realität das Seyn in der Zeit, — Eins und Einerlei das Successive des Zählens. Die vermittelst der Zeit versinnlichten Begriffe a priori, die schematisirten Kategorien sind so lange auch noch leer, als sie nicht auf Gegenstände der Sinnlichkeit bezogen, nicht auf Erscheinungen angewendet werden. Werden sie auf dieselben angewendet; so bekommen sie objektive Realität, sie werden dann nothwendige Prädikate der Erscheinungen, eben so, wie die Merkmale des Raumes und der Zeit nothwendige Prädikate derselben sind. Diese auf die Erfahrung angewandten Begriffe, welche objektive Wahrheit haben, heißen transcendente Begriffe. —

Die Begriffe, Ideen der Vernunft aber, die Vorstellungen des Unbedingten, des Dinges an sich, und zwar 1. der Seele, 2. der Welt, und 3. Gottes, sind als solche, die auf Objekte sich beziehen, welche schlechterdings in keiner Erfahrung gegeben werden und denselben entsprechen können, transcendent zu nennen, weil sie über alle Erfahrung hinausgehen, und eben deswegen täuschen. Daher ist kein konstitutiver (realisirender, wahre Realität gebender), sondern nur ein regulativer Gebrauch der Vernunft (Vernunftideen) möglich, d. i. ein solcher, welcher den Regeln, wie man sich vor dem Mißbrauche der Ideen hüten soll, angemessen ist. —

Diese Behauptungen sind, wie das in den folgenden Abhandlungen an verschiedenen Stellen bewiesen werden wird, eben so grundlos, als die ersten, die alles auf die Erfahrung stützen. Zwischen beiden Extremen liegt die Wahrheit in der Mitte. Wir betreten daher den Mittelweg.

#### §. 34.

#### 1. Metaphysische Begriffe.

##### 1.

Die einzelnen Erfahrungen haben 1. manches Zufällige,



beziehen sich auf die zufällige Existenz, auf die zufälligen Bestimmungen, z. B. auf die bestimmte Größe, Farbe, Gesichtsbildung, Geisteskultur dieses Menschen, — auf das gerade so beschaffene Auseinanderseyn (Nebeneinanderseyn) der Sonne und Erde, des Meeres und der Insel, des Thiers und der Weide.

## 2.

Die einzelnen Erfahrungen beziehen sich auch 2. auf etwas Wesentliches (auf Etwas vom Dinge selbst), denn sonst könnten wir die Dinge nicht von einander unterscheiden. So ist es beim Menschen wesentlich, daß er Vernunft hat. Durch die Vernunft ist er wesentlich unterschieden von Sachen und Thieren, von Dingen, die keine Vernunft haben. So ist es bei allen unterschiedenen Dingen, Substanzen, wesentlich, daß sie außer einander (neben einander), also räumlich sind (indem nach dem Sake des Widerspruchs unterschiedene Dinge außer einander seyn müssen).

\* Obgleich also das Daseyn der Erfahrung zufällig ist, so ist doch der Gegenstand der Erfahrung etwas Wesentliches; wir erfahren ja (wenigstens in einem gewissen Grade) die Sache, das Wesen, welches von andern Sachen, Wesenheiten unterscheidbar ist.

## 3.

Das Wesen der Dinge, welches von aller zufälligen Existenz der Dinge verschieden ist, dieses mögliche Wesen ist ewig, unveränderlich, sich immer gleich. So ist Vernunft Vernunft, und kann nie und nirgends zugleich Unvernunft seyn. So ist das nothwendige Auseinanderseyn unterschiedener Ding, der Raum, nie und nirgends als Nichtraum erkennbar, denkbar.

## 4.

Wenn nun unsere Vernunft die in der Erfahrung wahrgenommenen Zufälligkeiten und das in der Erfahrung wahrgenommene Wesen unterscheidet, dann von allen Zufälligkeiten abstrahirt, das Wesen allein aber heraushebt, also einen Begriff bildet, der sich nur auf das mögliche Wesen, welches ewig, unveränderlich, sich immer gleich ist, bezieht, und von allen Zufälligkeiten der Existenz abstrahirt: so ist ein solcher Begriff real, nothwendig, allgemein, unveränderlich; er ist also rational, metaphysisch, er bezieht sich nicht bloß auf mehrere zufällig existirende Dinge, wie die empirischen Begriffe, welche veränderlich sind und wirklich verändert werden, wenn man andere Arten wahrnimmt, welche in den Umfang des früher gestalteten Begriffes noch nicht gehören (z. B. wenn man noch keine Zwetschenbäume gekannt und daher den Begriff von Bäumen so gestaltet hätte, daß die Zwetschenbäume ausgeschlossen seyn würden). Daher sind z. B. die Begriffe von Raum, Zeit, Ursache, Wirkung metaphysische Begriffe; so wie die in einer Division vorkommenden widersprechenden Begriffe (die ja von aller Existenz abstrahiren und den ganzen Umfang der möglichen Dinge



ausmachen) lauter metaphysische Begriffe sind, z. B. (Alle möglichen Bestimmungen der Dinge sind) entweder Realitäten oder Negationen, — zusammen mögliche oder nichtmögliche Bestimmungen, — substantielle oder nichtsubstantielle, — nothwendige oder nichtnothwendige, — selbstständige (den Grund des Daseyns in sich, in der Wesenheit, Möglichkeit, schon enthaltende) oder nichtselbstständige, — veränderliche oder nichtveränderliche . . .

## 5.

Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der metaphysischen Begriff: wird also durchaus nicht aus der Erfahrung hergeleitet, sondern aus dem in der Erfahrung wahrgenommenen Wesen. Daß dieses wahrgenommene Wesen ein innerlich mögliches, objektiv mögliches Wesen an sich ist, und wirklich existiren kann, folgt daraus, weil es schon in dem Erfahrungsgegenstande wirklich existirt. Dieses reell mögliche Subjekt wird nun der Gegenstand des Begriffes, welcher Begriff von der Erfahrung abstrahirt ist, und als allgemeiner Begriff *pro termino communi* in den Vernunftschlüssen gebraucht werden kann. Also sind die metaphysischen Begriffe zwar von der Erfahrung abstrahirt, aber ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit gründet sich auf das in der Erfahrung vorkommende, durch die Vernunft herausgehobene Wesen, und auf die Sätze vom hinreichenden Grunde und vom Widerspruche. Die abstrakten Begriffe sind also objektiv, real; weil sie sich auf die in den Erfahrungen unmittelbar gegenwärtigen Objekte beziehen, und von den übrigen gleichzeitigen Erfahrungsvorstellungen abstrahiren.

\* Nicht also durch vollkommnere Empfindungen, sondern dadurch, daß unsere Vernunft dasjenige absondert, was zum Seyn des Dinges gehört, und die Kenntniß auf dieses Seyn, Wesen, bezieht, erlangen wir allgemeine und nothwendige Begriffe, die auch übersinnlich, metaphysisch, transcendental genannt werden, weil sie sich auf das Seyn, das Wesen des Dinges, beziehen, welches der Sinn nicht unterscheidet, weil sie also über den Sinn und die zufällige Erfahrung hinausgehen.

### Ursprung der metaphysischen Begriffe.

## §. 35.

#### 1. Durch die Analyse vermittelt der Abstraktion.

Es ist bisher gezeigt, daß unsere metaphysische Begriffe zuerst durch die Analyse vermittelt der Abstraktion gebildet werden, und daß die abstrakten Begriffe wahrhaft reell, objektiv, sind. Unsere sinnlichen Vorstellungen sind zusammengesetzt aus Vorstellungen, die sich auf das Zufällige, und aus solchen, die sich auf die Sache selbst beziehen. Die Sache ist entweder in oder außer uns. Die Sachen außer uns, welche wir wahrnehmen, sind zusammengesetzt. Ja selbst an einem und demselben Objekte nehmen wir wohl mehrere Merkmale wahr (z. B. in unserer



[einfachen] Seele Vorstellungen, Gefühle, Begierden . . .). Alle Zusammensetzung bezieht sich entweder 1. auf mehrere Substanzen (z. B. auf den menschlichen Körper, der aus mehreren Gliedern besteht), oder 2. auf mehrere wesentliche, ursprüngliche Merkmale in einer Substanz (z. B. auf die Sinnlichkeit und Vernunft in der menschlichen Seele), oder 3. auf mehrere abgeleitete Merkmale (z. B. auf die Würde und Glückseligkeitsfähigkeit der menschlichen Seele), oder 4. auf Modifikationen (z. B. diese bestimmten Vorstellungen, Gefühle, Begierden), oder 5. auf die Beziehungen der Dinge auf einander (z. B. auf die Ursachlichkeit des A in Beziehung auf B, auf die Zweckmäßigkeit des A in Beziehung auf X). — Daher ist die Analyse der Vorstellungen auf fünf Abstraktionsweisen möglich, da nämlich jedes von diesen fünf Stücken für sich allein betrachtet (abstrahirt) werden kann. So steigen wir vermittlest der Abstraktion nicht etwa bloß zu den Vorstellungen von Gattungen, Arten, Unterscheidungen der Dinge hinauf, sondern selbst zu den höchsten, nothwendigen und allgemeinen Begriffen (z. B. vom Dinge, vom Wahren, Guten, von Substanz, vom Nothwendigen, vom Endlichen . . .).

## §. 36.

## 2. Durch die Synthese, Zusammensetzung.

Sowohl sinnliche, als abstrakte Vorstellungen können wir zusammensetzen. Wie viele Kunstprodukte sind durch die Combination entstanden! Aber hier ist Behutsamkeit nothwendig; denn wir können, wenn wir verworrene Vorstellungen haben, solche Vorstellungen verbinden, deren Objekte sich nicht verbinden lassen; und dann wäre unser so gestalteter Begriff objektiv leer, objektiv widersprechend, also kein wahrer, reeller, Begriff, obgleich er im Subjekte (welches verworren denkt) existirt. Ein solcher Begriff wäre also bloß subjektiv (idea deceptrix). Aber wo durch können und sollen wir uns von der Objektivität eines kombinierten Begriffs überzeugen?

Offenbar 1. durch die Erfahrung. Sehen wir z. B. einen von uns im Geiste kombinierten Palast in der Wirklichkeit, gerade so, wie unsere Seele (im Ganzen wenigstens) denselben vorgestellt, gedacht, entworfen hatte; so sind wir von der Möglichkeit des Objekts unserer Vorstellung überzeugt, indem dasjenige, was existirt, auch möglich seyn muß. Aber welcher Sprung wäre es, wenn man hieraus schließen wollte: „Nur durch Erfahrung läßt sich die Objektivität eines kombinierten Begriffs erkennen!“ Denn

2. Wenn solche abstrakte Begriffe zusammenge setzt werden, die alle ganz einfach, oder doch vollkommen deutlich sind, so daß man das Vereinbarliche derselben deutlich ein sieht, daß man nämlich erkennt, daß kein Begriff das Negative des andern enthält, daß also ein Widerspruch der kombinierten Begriffe unmöglich ist: so ist ein so kombinirter Begriff reell, objektiv. Wären aber die zu kombinirenden Begriffe schon sehr zu



sammengesetzt, und erkannte man Einiges oder Mehreres nicht vollständig deutlich: so kann es der Fall seyn, daß man diesen so kombinirten Begriff, z. B. ein rechtwinkliches, gleichseitiges Dreieck, für einen objektiv möglichen Begriff hielte, obgleich er an sich unmöglich ist. Es ist also zur Objektivität eines kombinirten Begriffs nicht genug, daß man sagen kann: „Ich sehe in demselben keinen Widerspruch“ (Denn der Widerspruch kann darin liegen, ohne daß ich ihn sehe); sondern ich muß mit Rechte sagen können: „Ich sehe, daß in demselben kein Widerspruch möglich ist“.

\* Wenn wir einen abstrakten einfachen positiven Begriff mit einem andern positiven einfachen Begriffe verbinden, so ist der kombinierte Begriff selbst positiv; wenn wir aber einen solchen positiven mit einem negativen verbinden, so ist der kombinierte Begriff theils positiv, theils negativ; wenn wir endlich solche zusammengesetzte Begriffe zusammensetzen, die undeutlich sind, so daß man es überseht, daß in einem Begriffe etwas dem andern Entgegengesetztes enthalten ist, so ist der kombinierte Begriff ein falscher (logisch und metaphysisch unrichtiger) Begriff, von welchem so eben die Rede war.

\*\* Wie die einzelnen allgemeinen und notwendigen realen Begriffe durch Abstraktion und Combination entstanden sind, das wird in der Ontologie und angewandten Metaphysik von jedem insbesondere gezeigt werden. Da es nun außer den von der Sinnlichkeit uns gegebenen (also zu unserer Seele gekommenen Vorstellungen, welche *ideae adventitiae* genannt zu werden pflegen), noch von uns gestaltete Begriffe gibt (*ideae factitiae*), und da wir von angeborenen Vorstellungen nichts Ueberzeugendes wissen: so können wir unsere Vorstellungen hinsichtlich der Quelle nur in gegebene und in gemachte einteilen. Jedoch müssen wir hierbei zugleich erinnern, daß zu den gegebenen auch diejenigen gehören, die (nicht unserer Sinnlichkeit, sondern) unserm vernünftigen Geiste, unserer Vernunft, unserm höhern Vernehmungsvermögen durch die Einwirkung Gottes gegeben werden (wovon aber erst in der metaphysischen Theologie die Rede seyn kann). Wollte man diejenigen notwendigen allgemeinen Vorstellungen, die in jeder zum Selbstbewußtseyn gekommenen Menschenseele sind, die sich jedem Menschen nothwendig aufbringen, zu deren Anerkennung schon die leisesten Regungen der Erkenntnißkraft hinreichen, angeborene Ideen nennen; so ist gegen diesen Ausdruck nichts einzuwenden.

\*\*\* Viele nennen die metaphysischen Begriffe Ideen, d. i. Vorstellungen, Erscheinungen des über die sinnliche Wahrnehmung hinausliegenden Unbedingten, daher die Ideen des Wahren, des Guten, des Schönen, der Freiheit, der Unsterblichkeit, des Allvollkommenen. „Der Verstand, sagen sie, bildet Begriffe, die sich auf die Sinnenwelt beziehen; die Vernunft aber hat Ideen, die sich auf das Uebersinnliche beziehen. Das Uebersinnliche erscheint unserm Geiste in den Ideen, wie das Sinnliche in den Begriffen und sinnlichen Vorstellungen.“ — Unterscheidet man aber sinnliche Begriffe von den übersinnlichen; so hat man den so schwankenden Ausdruck „Idee“ nicht nothwendig.

## 2. Metaphysische Sätze und Schlüsse.

### §. 37.

#### Uebersicht.

Unsere Sätze (Urtheile) und Schlüsse beziehen sich entweder auf mögliche oder auf existirende Dinge. Es fragt sich nun: „Was gehört zur Objektivität, Realität (zur objektiven Wahrheit)



der Urtheile und Schlüsse, die sich auf mögliche, und die sich auf existirende Dinge beziehen“?

§. 38.

I. Unsere Urtheile über mögliche Dinge sind dann allgemein und nothwendig wahr, wenn 1. der Begriff vom Subjekte ein realer Begriff ist, und wenn 2. das Prädikat seinen hinreichenden Grund im Subjekte hat (wenn es also im Subjekte unmittelbar oder mittelbar enthalten, wenn es mit dem Subjekte unmittelbar oder mittelbar nothwendig verbunden ist).

Denn in solchen Urtheilen bezieht sich der Subjektsbegriff als ein realer Begriff auf das Wesen, die reelle Möglichkeit, welche ewig, unveränderlich, allgemein, nothwendig ist. Da nun das Prädikat nothwendig damit verbunden ist, seinen hinreichenden Grund im Subjekte enthält; so ist auch das Prädikat ewig, unveränderlich, allgemein und nothwendig. Daher sind solche Urtheile nothwendig und allgemein wahr. Beispiele: Eine vernünftige Substanz (sie mag existiren oder nicht) ist fähig zu denken, d. i. ist ohne die Fähigkeit zu denken unmöglich. Der Mensch (er mag existiren oder nicht) ist ein vernünftig sinnliches Wesen. Das Endliche (es mag existiren oder nicht) hat gewisse Mängel, Schranken. Wenn nun aber das Prädikat zwar im Subjekte enthalten, jedoch der Subjektsbegriff nicht real (obgleich klar und zum Theile deutlich) ist; so ist das Urtheil falsch. Beispiel: „Ein viereckiger Zirkel ist rund“. Hier ist „viereckig“ und „rund“ im Subjekte klar und deutlich enthalten. Aber das Subjekt ist eine idea deceptrix, ist ein objektiv unmöglicher Begriff, ein Begriff, der objektiv widersprechend ist, und, wenn seine Bestandtheile ganz deutlich gedacht werden, auch subjektiv unmöglich seyn, und als ein widersprechender Begriff anerkannt werden würde. Daher ist das von Cartesius aufgestellte Kriterium (Merkmal) der Wahrheit unserer Urtheile: „Alles, was in der klaren und deutlichen Vorstellung (Idee) einer Sache enthalten ist, das kann in Wahrheit von der Sache behauptet werden“ unzureichend und allgemein genommen falsch.

Fragt man nun: „Woran soll ich denn erkennen, 1. daß der Subjektsbegriff real, 2. das Prädikat im Subjekte enthalten ist“; so ist zu bemerken, daß auf das Erste schon geantwortet ist (bei der Lehre über die metaphysischen Begriffe). Auf das Zweite ist die Antwort diese: „Entweder ist das Prädikat 1. eine Theilvorstellung des Subjekts (z. B. in dem Satze: „Der Mensch [das vernünftig sinnliche Wesen] ist vernünftig“); oder 2. es ist mit dem Subjektsbegriffe (nicht nur partiell [wie in dem eben genannten Falle], sondern sogar) total identisch, und dieses ist bei jeder richtigen Definition der Fall (z. B. „Der Mensch ist ein vernünftig sinnliches Wesen“, „das unendlich vollkommene Wesen ist das all-reale Wesen“); oder 3. das Prädikat ist ein Merkmal, welches mit



den Theilvorstellungen des Subjektsbegriffs in einer unzertrennlichen Verbindung steht, welches mittelst eines dritten Begriffs als mit dem Subjekte nothwendig verbunden erkannt (daher durch einen Schluß abgeleitet) wird (z. B. Aus der Eigenschaft des Menschen „Vernunft“ folgt, wenn man den Begriff „Würde“ damit vergleicht, nothwendig das Prädikat „Würde“). Eben so kommt dem Menschen als nothwendige Folge seiner Vernunft die Eigenschaft zu „Fähigkeit, das Unendliche zu erkennen und zu lieben“. Nicht nur als ein vernünftiges, sondern auch als ein sinnliches Wesen ist der Mensch etwas Reales, Erkennbares, Begehrbares, ein Gut. Man braucht nur die Begriffe: „Real, Erkennbar . . .“ und „Mensch“ zu vergleichen, zu zergliedern; und sogleich erkennt man die Wahrheit der Sätze: „Der Mensch ist etwas Reales, Erkennbares . . .“ In allen diesen drei Fällen finden wir das Prädikat durch die Analyse des Subjektsbegriffs, im dritten Falle jedoch ist zugleich die Analyse eines andern Begriffs und der Gebrauch desselben in einem Schluß erforderlich. Daher werden solche Urtheile analytisch genannt. (Siehe die Logik über die analytischen Sätze).

Daß die aus allgemeinen objektiv gültigen Sätzen in richtigen Schlüssen abgeleiteten Sätze eben so objektiv wahr und gültig sind, als diejenigen, woraus sie abgeleitet sind, folgt eben daraus, daß die Schlußfolge mit ihrem ganzen hinreichenden Grunde in den objektiv gültigen Vordersätzen enthalten ist.

\* Die Axiome, Principien (die in Nominaldefinitionen zu bestehen scheinen) sind wirklich so beschaffen, daß der Subjektsbegriff sogleich als ein real möglicher erkannt wird. Da nun bei den Principien das Prädikat unmittelbar in dem Subjekte enthalten ist; so ist man sogleich von der Wahrheit solcher Sätze überzeugt, ohne daß man erst zu andern Sätzen (zu äußern Gründen, Beweisen) seine Zuflucht zu nehmen hat.

\*\* Hat man einen Satz als objektiv wahr erkannt, so ist der konträr diktorisch entgegengesetzte als falsch zu verwerfen. Das Kriterium für die Wahrheit und Falschheit unserer Urtheile über das Mögliche haben wir also jetzt vollständig erkannt.

\*\*\* Hat man keine deutliche und vollständige Einsicht, daß der Subjektsbegriff einen möglichen (realwahren) Gegenstand hat: so kann keine wahre Evidenz, sondern nur eine Scheinevidenz von der Wahrheit des Urtheils entstehen; weil man dann höchstens von der Uebereinstimmung der subjektiven Begriffe des Subjekts und Prädikats, d. i. von der Scheinwahrheit, nicht von der Realwahrheit die hinreichenden Gründe einsieht. Nur dann, wenn man die deutliche und vollständige Einsicht hat, daß der Subjektsbegriff einen möglichen Gegenstand hat, ist Real-evidenz möglich; weil hier der Begriff des Subjekts seinem realen Objekte (in gewisser Hinsicht, so weit nämlich der Begriff das Objekt darstellt) gleich, und das reale (mögliche) Objekt dem Begriffe gleich ist. Wenn also der Begriff das Prädikat subjektiv enthält, oder ihm widerspricht; so enthält das Objekt auch in seinem Wesen (objektiv) dasselbe Prädikat oder die demselben widersprechende Bestimmung.

### §. 39.

II. Wenn in der realen Möglichkeit, in dem Wesen eines



Subjekts zugleich der hinreichende Grund der Existenz enthalten ist; daher die Existenz eben so nothwendig, unveränderlich, ewig ist, als das Wesen: so bezieht sich dasjenige Urtheil, in welchem ein solcher Subjektsbegriff vorkommt, zugleich auf die Existenz; ist also zugleich ein Existenzialurtheil.

Dieses ist (wie in der Ontologie bewiesen werden wird) nur bei'm Unendlichen der Fall, bei Gott, der das Seyn selbst ist, dessen allreales Wesen ohne den Grund des Seyns, also ohne das wirkliche Seyn weder objektiv, noch subjektiv denkbar ist.

\* Wenn also behauptet wird: „Aus bloßen Begriffen ist keine Existenz ableitbar, erkennbar“; so ist dieses im Allgemeinen ganz richtig (wie im vorigen §. gezeigt ist), in dem eben genannten Falle aber nicht wahr.

\*\* Es gibt also reelle, objektive Kenntnisse, welche über alle mögliche Erfahrung hinausgehen, daher überinnlich sind. Denn solche Kenntnisse sind alle allgemeinen und nothwendigen Sätze, und die aus denselben geführten Vernunftschlüsse.

#### §. 40.

### III. Die Existenzialsätze sind also in der Regel partikulär.

Denn diejenigen Sätze, in welchen ein Prädikat ausgesprochen wird, welches nicht nothwendig im Subjekte liegt, welches also nur eine zufällige Bestimmung desselben ist, können nur in den einzelnen Fällen wahr seyn, wo das Subjekt des Satzes existirt und das Prädikat mit ihm zufällig verbunden ist. Z. B. Der Garten ist rund. Im Wesen des Gartens liegt nicht die Ründe. Dazu also, daß dieser Satz wahr sey, wird erfordert, daß dem Garten die zufällige Bestimmung „Ründe“ gegeben sey. Der Satz sagt dann: „Mit dem (diesem) Garten ist in der Existenz die Ründe zufällig verbunden (der Garten und die Ründe sind [existiren] hier zufällig zusammen, — sind nicht eins). Eben deswegen aber, weil dieses Zusammenseyn, diese Synthese zufällig ist (also der Satz nicht durch Analyse der Begriffe als nothwendig wahr nachgewiesen werden kann); so können die Sätze, welche eine solche Synthese ausdrücken, und deshalb synthetisch genannt werden, nicht allgemein und nothwendig, sondern nur partikulär wahr seyn.

#### §. 41.

IV. Zur Wahrheit eines Existenzialurtheils (eines Urtheils über wirkliche Dinge) ist es nicht genug, daß wir von der Möglichkeit und Wirklichkeit des Subjekts gewiß sind, sondern wir müssen auch deutlich einsehen, daß unser Begriff vom wirklichen objektiven Subjekte sowohl, als vom Prädikate deutlich und vollständig deutlich ist.

Denn 1. ist unser Begriff vom wirklichen Subjekte nicht deutlich; so sehen wir in demselben leicht das Prädikat nicht, welches wirklich im objektiven Subjekte enthalten ist. Z. B. Wer



keinen deutlichen Begriff von der grünen Farbe hat, erkennt nicht (und läugnet wohl gar), daß die grüne Farbe ein mit dem Blauen vermischtes Gelbe ist.

2. Ist unser Begriff vom Prädikate nicht vollständig deutlich; so glauben wir, das Prädikat sey wirklich im Subjekte enthalten, indem wir unsern unvollständigen Begriff vom Prädikate für einen in demselben enthaltenen ansehen, obgleich der vollständige Begriff vom Prädikate wirklich im Subjekte nicht enthalten ist, sondern vielmehr dem Subjekte widerspricht. Wer z. B. einen unvollständigen Begriff vom Golde hat, sagt wohl von Messing: „Dieses ist Gold“.

#### §. 42.

V. Zur Wahrheit eines Existenzialurtheils wird (außer dem Falle, wo das Subjekt schon den vollen Grund seines Daseyns in sich selbst enthält) die Erfahrung von einem einzelnen Dinge erfordert.

Denn daß dieses oder jenes zufällig existirt und gerade so existirt, kann nur durch die Erfahrung ausgemittelt werden. So wird z. B. zur Wahrheit des Satzes: „Die Luft ist (jetzt) warm“ die Erfahrung erfordert, daß sie jetzt warm ist. Denn der Satz: „Die Luft ist warm“ ist gleichbedeutend mit dem Satze: „Luft und Wärme existiren zusammen (zufällig)“. Die Luft ist wahrlich nicht nothwendig warm, sondern nur zufällig (weil sie sonst immer warm seyn müßte, und Luft [sie möchte existiren oder nicht] ohne Wärme nicht erkennbar, denkbar wäre).

Analytische und synthetische Sätze, Kenntnisse a priori und a posteriori.

#### §. 43.

Man hat behauptet: „Die analytischen Sätze erläutern bloß unsere Kenntnisse, erweitern sie aber nicht; daher sind nur synthetische Sätze für die Metaphysik tauglich. Es kommt demnach auf die Beantwortung der Frage an: „Wie sind synthetische allgemeine Urtheile a priori möglich?“ Von der Beantwortung dieser Frage hängt die Möglichkeit der ganzen Metaphysik ab“.

Größtentheils ist hierauf schon geantwortet. Aber der Wichtigkeit der Sache wegen ist hier eine ausführliche Beantwortung dieser Frage mit Berücksichtigung aller Einwendungen nothwendig. Daher

#### §. 44.

#### Erklärungen.

Kenntnisse a posteriori sind jene, welche sich nicht unmittelbar auf ihren Grund, auf ihr Objekt, sondern unmittelbar nur auf das Begründete, und erst vermittelst des Begründeten auf den Grund selbst beziehen. Z. B. Die äußere Empfindung von der Wärme ist in Rücksicht auf den Grund der



Wärme, z. B. auf den heißen Ofen eine Kenntniß a posteriori. Die Kenntniße a posteriori sind also keine bloße Erfahrungen, sondern Schlüsse aus Erfahrungen.

Kenntniße a priori sind jene, welche sich unmittelbar auf den Grund, auf das Wesen, beziehen. Daher sind alle metaphysischen Begriffe, welche sich ja auf das Wesen beziehen, Kenntniße a priori. Insofern unsere Erfahrungen sich auf das Wesen der Dinge (welches freilich in den Erfahrungen mit zufälligen Bestimmungen coexistirt) beziehen, können also auch diese Kenntniße a priori heißen; sie werden aber Kenntniße a posteriori, wenn wir von ihnen als Wirkungen (welche Wirkungen das unmittelbare Objekt unserer Erfahrung sind, weshalb diese Erfahrungen in dieser Hinsicht Kenntniße a priori heißen können) auf die Ursache schließen, worauf sich unsere Kenntniß nicht unmittelbar bezog. Hieraus folgt, daß jene Erfahrungsurtheile, die sich auf das Wesen beziehen (z. B. diese Rose ist nicht dieser Finger, — dieses Feuer ist nicht dieses Wasser), Urtheile a priori (so wie analytische Urtheile) genannt werden können. Jene empirischen Urtheile aber, die nur zufällige Coexistenz, nicht aber wesentliche Verbindung des Subjekts und Prädikats ausdrücken, sind synthetische Urtheile, und Urtheile a posteriori, indem sie sich auf die zufällige Coexistenz beziehen.

## §. 45.

Die allgemeinen und nothwendigen Sätze sind analytisch, nicht synthetisch.

Denn analytische Sätze sind ja diejenigen, deren Subjekt den hinreichenden Grund des Prädikats unmittelbar oder mittelbar enthält, deren Subjekt also ohne dieses Prädikat unmöglich, undenkbar ist, deren Subjekt und Prädikat also nothwendig verbunden sind. Diese Sätze sind also allgemein und nothwendig. Ist aber der hinreichende Grund des Prädikats nicht im Subjekte enthalten (weder unmittelbar, noch mittelbar); so ist das Prädikat offenbar ein zufälliges, ein zufällig mit dem Subjekte verbundenes, ein solches, welches auch abwesend seyn kann. Das Urtheil also über ein solches Subjekt und Prädikat, d. i. das synthetische Urtheil kann nicht allgemein und nothwendig wahr seyn.

Bestätigung dieses Satzes durch Sätze der Mathematik.

## §. 46.

Scheinbarer Beweis vom Gegentheile.

Man hat gegen den eben aufgestellten Satz Sätze der Mathematik angeführt, die nicht analytisch, sondern synthetisch und doch allgemein seyen. Z. B.  $7 + 5 = 12$ ,  $108 + 2389 = 2497$ ,  $2489 - 108 = 2381$ . Drei gerade Linien können einen Raum einschließen, aber niemals zwei gerade Linien. In einem gleichschenkligen Dreiecke sind die Winkel an der Grundlinie sich gleich. Eine gerade Linie ist der kürzeste Weg von einem Punkte zum andern. Daß diese



und alle übrigen Sätze der Mathematik synthetisch allgemeine Sätze sind, ergibt sich (wie sie meinen) aus folgenden Gründen:

„Ich denke weder in der Vorstellung von 7, noch von 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beider die Zahl 12. Daß ich diese in der Addition beider denken soll, davon ist hier nicht die Rede; denn bei dem analytischen Satze ist nur die Frage, ob ich das Prädikat wirklich in der Vorstellung des Subjekts denke. — So sagen mir auch die andern Begriffe:  $108 + \dots$  nur so viel, daß ich beide Zahlen addiren und subtrahiren soll, um dadurch eine Summe oder Differenz zustande zu bringen. Welches diese Summe oder Differenz sey, weiß ich nicht eher, als bis ich über jene Begriffe hinausgehe, und zur Anschauung meine Zuflucht nehme, daß ich nämlich die Einheiten der ersten zu den Einheiten der andern nach und nach am Leitbände der Anschauung (etwa durch Punkte) hinzuthue, oder beide von einander subtrahire, und dadurch den Begriff der Summe oder Differenz erzeuge. Die Sätze der Addition und Subtraktion, mithin die ganze Arithmetik (denn alle ihre übrigen Funktionen lassen sich auf jene zwei zurückführen), sind also durchaus synthetisch, und zwar a priori, weil sie eine anschauliche Gewißheit (Evidenz), eine apodiktische Nothwendigkeit haben, welche die Erfahrung nicht lehren kann.

So sind auch die Sätze der Geometrie synthetisch a priori, weil man auch bei diesen stets zur Anschauung seine Zuflucht nehmen muß, um sie als wahr und apodiktisch zu erkennen. So kann der Satz: „Eine gerade Linie ist der kürzeste Weg von einem Punkte zum andern“ nicht aus der bloßen Zergliederung des Subjektsbegriffs gefolgert, sondern nur durch die Anschauung und Konstruktion eingesehen werden. Denn der Begriff „gerade“ drückt nichts weiter aus, als eine bloße Qualität der Linie. Das Prädikat „kürzeste“ aber enthält eine Größe (Quantität). Nun ist der Begriff der Quantität nicht in dem Begriffe der Qualität enthalten, mithin kann er nicht aus diesem durch die Analyse herangeleitet werden. Dieser Satz der Geometrie ist also synthetischer Natur, und nur dadurch verständlich, daß ich die Anschauung zur Hand nehme, die mir sagt, daß jede andere Linie von einem Punkte zum andern einen Umschweif macht, und länger ist, als die gerade.

Zwar sind einige Sätze, welche aber von der Mathematik vorausgesetzt, nicht aufgenommen werden, wirklich analytisch, und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs, z. B.  $a = a$ ; das Ganze ist sich selber gleich;  $a + b > a$ ; das Ganze ist größer, als seine Theile. Allein diese Sätze dienen nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode, und sind keine eigentlich mathematische Sätze. Obgleich sie nach bloßen Begriffen gelten, werden sie in der Mathematik doch nur darum zugelassen, weil sie auch in der Anschauung können dargestellt werden. Was uns hier gewöhnlich glauben macht, als läge das Prädikat solcher apodiktischen Urtheile, vergleichen die Mathematik hat, schon in unserm Begriffe, und diese Urtheile seyen also analytisch, ist bloß die Zweideutigkeit des Ausdrucks.



Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädikat hinzudenken, und diese Nothwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzudenken sollen, sondern was wir wirklich in ihnen, obgleich nur dunkel, denken, und da zeigt sich's, daß das Prädikat jenen Begriffen zwar nothwendig, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelt einer Anschauung, die hinzukommen muß, anhänge.“

## S. 47.

## Antwort hierauf.

Was zuerst die arithmetischen Sätze betrifft, so ist es offenbar, daß die Zahl 7 weiter nichts bedeutet, als sieben Einheiten zusammengenommen. Das Wort „sieben“ ist willkürlich, wie alle Wörter, womit wir etwas bezeichnen. Die Zahl 5 bedeutet fünf Einheiten zusammengenommen.  $7 + 5$  bedeutet also sieben Einheiten und fünf Einheiten zusammengenommen. Daß sie zusammengenommen 12 heißen, ist aus dem willkürlichen Sprachgebrauche zu erklären; man hätte sie zusammengenommen auch „Zeder“ nennen können (wenn man in Rücksicht dieses Worts darin übereingekommen wäre). Was aber die Sache selbst, die unter 12 verstanden wird, angeht, so ist sie offenbar in  $7 + 5$  enthalten. Der ganze, d. i. aus  $7 + 5$  zusammengesetzte Begriff enthält also den hinreichenden Grund vom Prädikate 12. Also ist der Satz: „ $7 + 5 = 12$ “ analytisch. Untersucht man den Begriff  $7 + 5$ , so findet man, daß wirklich 12 darin enthalten ist, ohne daß man die Anschauung zu Hülfe nimmt, ohne daß man z. B. Punkte braucht. Wenn man aber Jemanden fragt, wie groß die Summe von  $7 + 5$  sey, und dieser nicht gleich antworten kann; so rührt diese Unwissenheit desselben nicht daher, als wenn in  $7 + 5$  nicht der hinreichende Grund von 12 läge, sondern daher, weil der zusammengesetzte Begriff  $7 + 5$  von ihm nicht deutlich gedacht, daher auch der in ihm liegende Grund von 12 nicht erkannt ist.

Das Nämliche gilt von den andern arithmetischen Sätzen. Bei dem Subtraktionsbeispiel enthält das zusammengesetzte Subjekt  $2489 - 108$  zweitausend vierhundert neun und achtzig Einheiten, wovon aber wieder hundert acht Einheiten getilgt sind, enthält also nur 2381 Einheiten. Daß derjenige, welcher das Subjekt  $2489 - 108$  kennet, noch nicht immer das Prädikat 2381 kennet, kommt nicht daher, als wenn er erst über das Subjekt hinausgehen müßte, sondern daher, daß er noch nicht das ganze Subjekt deutlich betrachtet hat. Sobald er dieses thut, sobald er 2489 Einheiten denkt, und dann 108 Einheiten wirklich wegdenkt; so denkt er wirklich nur noch 2381 Einheiten.

So sind auch die angeführten (wie alle übrigen) geometrischen Sätze analytisch. a. Drei gerade Linien . . . . Denn aller Einschluß eines Raumes ist nur durch mehrere Beugungen der ihn begrenzenden geraden Linien möglich. Zwei gerade Linien sind nur einer



einigen solchen Biegung fähig; drei aber können schon eine gehörige Zahl solcher Biegungen enthalten. Also sehe ich, daß der hinreichende Grund der Möglichkeit eines Einschusses (des Prädikats) in dem einen Subjekte nicht enthalten, in dem andern aber wirklich enthalten ist.

b. In einem gleichschenkligen Dreiecke . . . In dem gleichschenkligen Dreiecke sind nothwendig die Winkel an der Grundlinie gleich; dieses sieht man aus dem Begriffe eines gleichschenkligen Dreiecks vermittelt einiger Mittelbegriffe. Ob aber in einem Subjekte ein Prädikat unmittelbar oder mittelbar erkannt wird, macht hier keinen Unterschied; es ist genug, daß das Prädikat nothwendig im Subjekte enthalten ist.

c. Eine gerade Linie ist der kürzeste Weg . . . Der Begriff „gerade“ drückt freilich eine Qualität aus, aber diese Qualität kann doch nicht für sich allein seyn, sie ist die Qualität einer Linie, also einer Quantität. (Eine Linie ist das Ueberserste einer Fläche, und heißt Länge). Nun aber liegt schon im Begriffe „gerade Linie“, daß darin keine Krümmung, Abweichung, kein Umschweif (das Entgegengesetzte vom Geraden) stattfindet, daß also eine gerade Linie der kürzeste Weg, die kleinste Länge ist. Also ist nicht aus einer bloßen Qualität, sondern aus einer qualifizirten Quantität die Quantität „der kürzeste Weg“, „die kürzeste Länge“ erkannt.

\* Metz (Darstellung des Kantischen Systems S. 191-196) drückt sich hierüber so aus: „Der Geometer, könnte Hume sagen, schaffe sich vorerst den Gegenstand seiner Wissenschaft vermittelt seiner Phantasie, durch ein ganz empirisches Verfahren, und bestimme sodann, am Leitbilde des Principis des Widerspruchs (muß heißen: des hinreichenden Grundes) diejenigen Prädikate, die diesem Gegenstande nur unter der Bedingung zukommen, daß die Vorstellung von ihm als nicht widersprechend angenommen wird. Diese Prädikate liegen schon in der Natur des idealischen Objekts, und müssen ihm also nothwendig beigelegt werden, wenn man keinen Widerspruch begehen will. Die geometrische Konstruktion, auf die sich Kant so vieles zu Gute thut, wenn er beweisen will, daß alle Sätze der Geometrie synthetischer Natur seyen, d. h. das Anschaulichmachen durch Verzeichnung der Linien, Flächen, einer Anschauung a priori gemäß, ist nicht der Grund, warum ich das Prädikat mit dem Subjekte verknüpfe, sondern nur das Mittel, wodurch ich unwiderstehlich einsehe, daß dasselbe wirklich schon in der Natur des Subjektbegriffes enthalten ist. Z. B. wenn ich sage: Zwei Dreiecke, die zwei Seiten und den eingeschlossenen Winkel gleich haben, sind sich gleich; so liegt der Grund von der Verknüpfung des Prädikats „der Gleichheit“ mit dem Subjektbegriffe in dem analytischen Satze der Congruenz: „Dinge, die sich einander decken, sind sich gleich.“ Man sagt nämlich: „Solche zwei Dreiecke, wenn man sie in Gedanken aufeinanderlegt, kongruiren, folglich sind sie einander gleich. Dieser Satz ist identisch, wenn man nur die Worte erklärt, folglich ganz analytisch. Daß sie aber kongruiren müssen, liegt in der Voraussetzung, daß sie zwei Seiten und den eingeschlossenen Winkel gleich haben. Die Natur dieser beiden Winkel, die ex hypothesi sich gleich sind, bringt es mit sich, daß die Schenkel, welche den Winkel durch ihre Neigung bilden, und die einander gleich gesetzt worden sind, nothwendig aufeinander fallen, und somit eine Congruenz entspringe. (Die Neigung der Schenkel in beiden Winkeln ist sich gleich, folglich fallen diese Neigungen aufeinander). Könnte kein Aufeinanderfallen der Schenkel statt, so würden die beiden Winkel einander nicht



gleich seyn, und so ein Widerspruch gegen die Voraussetzung begangen werden. Die Folge von dieser Congruenz ist hernach, daß auch die dritte Seite nothwendig auf die dritte fallen, und sie decken muß. Hier thut also die ganze geometrische Konstruktion nichts zur Demonstration, als daß sie es augenscheinlich macht, wie schon das Prädikat in der Natur des (nach der angenommenen Hypothese qualifizierten) Subjekts — Dreiecks — liege, wie es ihm, wenn man keinen Widerspruch begehen will, nothwendig beigelegt werden müsse, wie folglich der ganze Satz ein analytischer sey. Das Nämliche gilt von allen übrigen Sätzen der Geometrie, und zwar um so mehr, da sie fast alle die Lehre von der Gleichheit der Dreiecke voraussetzen. Auf diese Art wäre die an die Mathematik zum Besten des Kantischen Fundaments gethane Appellation abgewiesen. . . . In der Anmerkung sagt er (eben so gründlich): „Die Vorstellung des geometrischen Raumes, der Flächen, Linien und Punkte wird in uns auf eine ganz empirische Weise zu Stande gebracht. Nehmen wir nämlich einen physischen Körper weg, so können wir den Raum, den er einnahm, noch immer in Gedanken als ein Etwas vorstellen, das in longum, latum et profundum ausmeßbar ist. Diese Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe heißt ein mathematischer Körper. Die Grenzen dieses Körpers sind Flächen, die Grenzen der Flächen Linien, die Grenzen der Linien Punkte. Also Punkt, Linie sind Geschöpfe unserer Phantasie, da in der gesammten Natur kein Punkt und keine Linie anzutreffen ist. Nur unter der Voraussetzung, daß man diese Vorstellungen annimmt und zum Grunde legt, läßt sich nach der Behauptung der größten Mathematiker die Geometrie als eine demonstrable, obgleich nur idealische, und nur hypothetische Nothwendigkeit in den Beweisen ausagende Wissenschaft denken.“ — Siehe auch Stattler's Antik. II, S. 255–298.

## §. 48.

Die analytischen Sätze erläutern nicht nur, sondern erweitern auch unsere Kenntnisse vom Subjekte.

Daß die analytischen Sätze bloß erläuternd seyen, hat man folgendermaßen beweisen wollen: „Da bei analytischen Urtheilen der Grund der Synthesis des Prädikats mit dem Subjekte schon in dem Begriffe des Subjekts selbst enthalten ist, d. i. da das Prädikat schon im Grundbegriffe des Subjekts (obgleich nur verworren) gedacht wird; so brauche ich bloß den Grundbegriff von A zu zergliedern, um die Merkmale b, c, d zu finden. Die Urtheile nun über diese Merkmale tragen zur Erweiterung meiner Kenntnisse vom Subjekte A nichts bei, weil sie mir von ihm kein anderes Prädikat zu erkennen geben, als welches ich schon in ihm vor aller Analysis, aber nur verworren und dunkel gedacht hatte.“ Aber wie? folgt denn daraus, daß einige analytische Sätze bloß erläuternd sind, dieses, daß sie es alle sind? Wenn in einem Satze ein schon im Subjekte gedachtes Merkmal noch klarer gemacht wird; so wird freilich unsere Kenntniß nur erklärt, erläutert. Aber gibt es nicht auch analytische Sätze, wo das Prädikat nur mittelbar im Subjekte enthalten ist, und nur vermittlest der Vergleichung des Subjekts mit andern Begriffen, durch einfache oder zusammengesetzte Schlüsse abgeleitet werden muß? Wenn man nun die abgeleiteten wichtigen Merkmale eines Objekts (Subjekts) kennen lernt, wird dadurch unsere Kenntniß nicht vermehrt, erweitert? 3. B. Wer zuerst nur die wesentlichen ursprüng-



lichen Merkmale des Menschen kennet (weiß, daß der Mensch ein vernünftig-sinnliches Wesen ist), und nun auch die abgeleiteten Merkmale kennen lernt, nämlich kennen lernt, daß der Mensch (eben deswegen) auch Würde besitzt, und nicht wie eine Sache behandelt werden darf; daß die Sklaverei der menschlichen Würde widerstreitet; daß der Mensch wahre Freiheit des Willens hat; daß er der Sittlichkeit fähig ist; daß er die Kraft hat, eine reine Liebe des Guten in sich zu beleben . . . : hat er dann nicht seine Kenntnisse vom Menschen erweitert? — Sehen wir hin auf die Mathematik! Sie besteht, wie bewiesen ist, aus lauter analytischen Sätzen; und doch, wie sehr erweitert sie unsere Kenntnisse! Wie viele Sätze ergeben sich aus der Congruenz der Dreiecke, — Sätze, die wir bei der Einsicht der Congruenz nicht ahnen, die wir aber durch strenge Demonstrationen nach und nach in Menge daraus herleiten! Also erläutert nicht nur, sondern erweitert auch werden unsere Kenntnisse durch die analytischen Sätze. Die analytischen gehören also wahrhaft zur Metaphysik.

## B. Der gesunde Menschenverstand (der allgemeine Menscheninn).

### §. 49.

#### Erklärung.

Der philosophirenden (gesunden) Vernunft wird die (nicht philosophirende, nicht geübte, spekulative, sondern nur) gemeine gesunde Vernunft (sowohl eines Jeden, als die allgemeine Vernunft des ganzen Menschengeschlechts) an die Seite gesetzt. Die gemeine Vernunft eines Jeden hat man auch wohl Wahrheitsinn genannt. Der allgemeine Menscheninn ist also die allen Menschen gemeinschaftliche, undeutlich denkende Vernunft, insofern sie sich der Gründe ihrer gedachten Wahrheiten nicht bewußt ist (wenigstens nicht klar bewußt ist); oder kürzer: die allen Menschen gemeinschaftliche, aus dunkel erkannten Gründen urtheilende Vernunft.

### §. 50.

#### Wirklichkeit der Urtheile des allgemeinen Menscheninnes.

Daß es Urtheile des allgemeinen Menscheninnes gibt, ist allbekannt. Denn alle Menschen sind von der Wirklichkeit der Körperwelt, der Bewegung, — des Unterschiedes zwischen dem Guten und Bösen, — der Substantialität der menschlichen Seele, der Verbindung der Seele mit dem Körper, der Freiheit der Seele, — der Würde des Menschen, — der Abhängigkeit der Dinge vom Absoluten, Unbedingten, überzeugt, und zwar a. vor allen Beweisen (deren Viele nicht einmal fähig sind), ja gegen alle Trugschlüsse der Zenone und Sophi-



sten, b. auf eine unwiderstehliche (instinktartige), höchstens durch Leidenschaften und gewaltsame Spekulationen tilgbare) Weise.

\* Insofern man viele Wahrheiten überhaupt, und insbesondere rücksichtlich der Sittlichkeit, der Schönheit, der Gottheit, der Zukunft . . . durch den allgemeinen Menscheninn erkennt, hat man diese dunkeln Erkenntniß wohl Wahrheits-, Sittlichkeits-, Schönheitsgefühl, religiöses Gefühl und Naturgefühl genannt. Jedoch sind diese Gefühle eigentlich solche Gefühle, die aus der Vorstellung der Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit, Gottheit . . . entstehen.

#### §. 51.

##### Kraft des allgemeinen Menschensinnes.

Der allgemeine Menscheninn gibt eine feste Gewißheit von den Wahrheiten, die durch ihn bezeugt werden. Denn, wenn nicht bloß in einigen, sondern in allen Jahrhunderten und Jahrtausenden, nicht bloß in einem Lande, sondern in allen Ländern des Erdbodens, nicht bloß Ungebildete, sondern auch die Gebildeten und Gebildetsten, nicht bloß viele, sondern alle Menschen von was immer für einem Stande, Geschlechte, Alter, Charakter . . . in gewissen Ueberzeugungen übereinstimmen, und sich zu denselben genöthigt fühlen: so müssen doch offenbar diese Ueberzeugungen nicht in der tausendkünstlerischen Einbildungskraft, nicht in den Zufälligkeiten der Gesezgebung, Erziehung, Angewöhnung, Neigung und des Klima, sondern in dem Wesen der menschlichen Vernunft gegründet seyn, so muß ein hinreichender Ueberzeugungsgrund (wenn auch nicht deutlich, doch undeutlich gedacht) zur Ueberzeugung hinziehen, und allenfalls nur in denjenigen seine Kraft nicht beweisen können, die absichtlich ihre Aufmerksamkeit davon wegwenden, um entweder nur den evidenten, mathematisch demonstirten Sätzen nachzugeben, oder den sinnlichen Begierden und Leidenschaften, insbesondere dem über Andere sich erhebenden, anmaßenden Stolge zu fröhnen.

Wie Wenige sind philosophischer Beweise fähig! Wie unglücklich wäre also das Menschengeschlecht, wenn es seine Ueberzeugungen über die wichtigsten Wahrheiten aus philosophischen Deduktionen herholen müßte! Der allgemeine Menscheninn, der gesunde Menschenverstand, die gesunde Menschenvernunft (in Verbindung mit der leitenden, erziehenden Offenbarung der Urvernunft) ist das einzige, nothwendige, unersetzliche Mittel zur Befriedigung der höhern Bedürfnisse unserer Seele, zur Behauptung und Beförderung unserer Würde. Wer also die Kraft des allgemeinen Menschensinnes längnet und sich ihr widersetzt, hat einen ungesunden Menschenverstand und vergreift sich an dem Heiligthume der Menschheit.

Aber wie kann ich wissen, daß irgend ein Urtheil vom allgemeinen Menschensinne bezeugt werde, und nicht zu den ungegründeten Vorurtheilen gehöre, die erzeugt durch Unwissenheit, Furcht, Politick viele Jahrhunderte mehrere Völker beherrscht haben?



Antwort: 1. Ich weiß, daß alle, die ich kenne, das nämliche Urtheil mit mir fällen. 2. Aus den Erzählungen Vieler, und aus so vielen Büchern und Denkmälern erkenne ich, daß in den frühern Jahrhunderten das nämliche Urtheil von andern Völkern gefället ist. 3. Ich nehme wahr, daß ich solche Urtheile nicht frei, sondern durch eine geheime Kraft genöthigt fälle, und schließe hieraus, daß dieses auch bei andern Menschen, die die nämliche menschliche Natur mit mir haben, stattfindet. 4. Endlich bin ich gewiß, daß eine solche Handlungsweise überall und stets geherrscht hat, welche jene Urtheile voraussetzt und beurfundet, und daß sich, was doch bei ungegründeten Vorurtheilen und bei Irrthümern geschehen kann, gar kein Zeitpunkt angeben läßt, wo diese Urtheile das Menschengeschlecht zu beherrschen angefangen hätten, daß diese Urtheile vielmehr über jeden spätern Zeitpunkt erhaben gleich vom ersten Menschengeschlechte gefället und zur Leitung der menschlichen Handlungen gebraucht sind.

### III. Die Auctoritätskenntnisse.

#### A. Die menschliche Auctorität.

##### §. 52.

Wodurch erhalten wir die Gewißheit von der Kenntniß und Wahrheitsliebe eines Zeugen? Sind menschliche Zeugnisse überhaupt, da es auch einige unzuverlässige Zeugnisse gibt, bloße Wahrscheinlichkeitsgründe, die keine völlige, beruhigende Gewißheit geben?

Durch die stete, einformige Erfahrung aller Menschen in allen Jahrhunderten, daß mit gewissen bestimmten Umständen, Zeichen, Verbindungen immer Wahrheitsliebe verknüpft ist; daß der Mensch in gewissen, bestimmten Umständen, Zeichen, Verbindungen nach den nothwendigen Gesetzen des menschlichen Willens handelt; daß der Mensch dann die Wahrheit sagt, wenn gar kein Grund zum Gegentheile, ja wenn sogar die abschreckendsten Gründe von der Offenbarung der Wahrheit da sind, wenn besonders das ganze Leben des Zeugen Wahrheitsliebe, Weisheit und Rechtlichkeit beurfundet: haben wir nicht bloß die größte Wahrscheinlichkeit, sondern die völligste, beruhigendste Gewißheit von der Auctorität menschlicher Zeugnisse, eine Gewißheit, die auf der Kenntniß der Gesetze des menschlichen Willens beruhet, und daher psychologische (moralische) Gewißheit genannt wird, eine Gewißheit, die eben so gut Gewißheit ist, als die mathematische und physische, eine Gewißheit, die uns im Privat- und öffentlichen Leben, in intellektueller, sittlicher, religiöser und physischer Hinsicht nothwendig und hinreichend ist. Menschliche gültige Zeugnisse entscheiden (mit vollkommener Gewißheit) rücksichtlich des Erbrechtes in Familien, rücksichtlich der Thronfolge bei Regenten, rücksichtlich des Urtheils über Leben und Tod der Verbrecher. Menschliche gültige Zeugnisse genügen rücksichtlich der ganzen Geschichte, so daß man allgemein denjenigen, welcher z. B. sagte: „Es ist nur wahrscheinlich, nicht gewiß, daß



es Römer, Griechen, Aegypter gegeben hat, daß Cäsar über die Gallier gesiegt, daß Karl der Große viele Kriege geführt hat . . . , wahrhaftig nicht für einen weisen Mann, sondern für einen Thoren halten würde. Kein Vernünftiger läßt sich bei dieser Gewißheit irre machen durch die Einwendungen: „Wer weiß, ob nicht in irgend einem Zeugen doch heimlich ein großer Beweggrund zur Lüge war? Und wie viele Menschen sind zwischen uns und den Griechen, den Römern, den alten Deutschen . . . gewesen, so daß wegen dieser vielen Zwischenzeugen das Zeugniß über das ehemalige Daseyn der Griechen, Römer, alten Deutschen . . . leicht verdächtig werden konnte!“ Ueberhaupt ist Jeder, der Gelehrte, wie der Ungelehrte, weit geschickter, über die Glaubwürdigkeit einer allgemein bezugten Thatsache zu urtheilen, als abstrakte Sätze philosophisch zu beweisen. Was würde aus dem Menschengeschlechte werden, wenn man allen historischen Glauben, alle Auctoritätskenntnisse verschmähen und vernichten wollte?

Daraus, daß es einige ungültige menschliche Zeugnisse gibt, folgt wahrhaftig nicht, daß es gar keine gültigen gebe. Die Logik hat vielmehr das Geschäft, die Unterscheidung gültiger und ungültiger Zeugnisse zu lehren.

## B. Die göttliche Auctorität.

§. 53.

Daß die göttliche Auctorität die höchste Gewißheit gibt, ist aus dem allgemeinen Menscheninne und aus der philosophirenden Vernunft so klar, daß der Satz: „Was Gott sagt, ist wahr“ zu den jedem Menschen einleuchtendsten Sätzen gehört. Denn, wenn wir schon menschliches Ansehen gelten lassen, und gelten lassen müssen, sollen wir da das unermesslich höhere Ansehen verwerfen? Wenn wir schon unserer eigenen Vernunft und der Vernunft unserer Mitmenschen glauben (also der menschlichen, abgeleiteten, Vernunft huldigen); sollten wir der Urvernunft den Glauben versagen dürfen? Hieße das nicht, alle Vernunft aufheben, sich selbst widersprechen, wenn man zwar seiner Vernunft (den Aussprüchen seiner Vernunft) traute, aber der Urvernunft, wovon unsere Vernunft hervorgebracht ist, wovon unsere Vernunft alle Denk- und Erkenntnißgesetze empfangen hat, keinen Glauben beimessen wollte? Gott ist der Allwissende und (Allheilige) Allwahrhaftige; er hat die vollkommenste Kenntniß und Liebe der Wahrheit, ja er ist die Wahrheit und Liebe selbst. Doch hierüber Mehreres in der metaphysischen Theologie.

## Zweiter Theil:

### Abgeleitete, reine Metaphysik, d. i. Ontologie.

§. 54.

#### Erklärung.

Ontologie ist die vollständige, wohlgeordnete und gehörig begrün-



bete Darstellung aller objektiven (realen) allgemeinen Begriffe; also die Wissenschaft aller allgemeinen Begriffe der Dinge.

Sie unterscheidet sich a. vom philosophischen Lexikon dadurch, daß sie nicht, wie dieses, in alphabetischer Ordnung die allgemeinen Begriffe erklärt, sondern im innern Zusammenhange die auf das reale Seyn sich beziehenden Begriffe darstellt, erklärt, begründet, außer diesen Begriffen aber keine andere, z. B. nicht die in die Logik und Moral und Rechtsphilosophie einschlagenden Begriffe berührt (was hingegen ein philosophisches Lexikon thun muß).

Sie unterscheidet sich b. von der Encyclopädie der Philosophie, welche nur eine wissenschaftliche Uebersicht der philosophischen Wissenschaften, und zwar nicht bloß der theoretischen objektiven, sondern auch der theoretischen subjektiven (formalen) und der praktischen Wissenschaften in ihrem innern Zusammenhange aufstellt; wo hingegen die Ontologie es nur mit den theoretischen objektiven Begriffen zu thun hat, diese aber auch vollständig, zusammenhängend und wohl begründend darstellt.

#### §. 55.

#### Eintheilung.

Alle unsere objektiven Begriffe beziehen sich entweder I. auf einzelne Dinge, oder II. auf das Verhältniß mehrerer Dinge gegen einander. Die zur ersten Classe gehörigen Begriffe kann man absolute, die andern aber relative (Verhältniß-) Begriffe nennen.

#### §. 56.

Uebersicht aller zu diesen beiden Classen gehörigen Begriffe.

Zuerst müssen wir auf die Stammbegriffe, wovon die übrigen abzuleiten sind, unsere Aufmerksamkeit richten. Welche sind nun diese Stammbegriffe? Der erste, höchste Stammbegriff, der jedem Dinge zukommt, ist die Erkennbarkeit, Denkbarkeit, Vorstellbarkeit (abgesehen davon, ob das Ding unwechselbar oder wechselbar ist). Dann nehmen wir insbesondere Rücksicht auf die Unwechselbarkeit und Wechselbarkeit eines Dinges; denn offenbar gehört jedes Ding, jede Bestimmung eines Dinges entweder zu dem Wechselbaren oder zu dem Unwechselbaren. Daher ist der zweite Stammbegriff die Unwechselbarkeit und Wechselbarkeit.

#### 1.

Welche Begriffe sind nun aus dem ersten Stammbegriffe (aus der Erkennbarkeit) ableitbar?

Das Erkennbare, Denkbare, ist 1) entweder direkt erkennbar (und dann ist es Realität), oder indirekt erkennbar (und dann ist es Negation).

2) Mit einer Realität kann die Negation einer andern Realität vereinigt seyn; aber es kann nicht die Realität und die Negation



tion derselben Realität vereinigt seyn. Die Realität und die Negation derselben Realität sind widersprechende, die Realität und die Negation einer andern Realität nichtwidersprechende (sondern vereinbarliche, mögliche) Bestimmungen. So wie aber die Realität und die Negation einer andern Realität, so ist auch die Realität und eine andere Realität (welche aber nicht das Negative der andern Realität enthält) vereinbarlich.

Daher 2. die Begriffe: „reale Möglichkeit und Unmöglichkeit“.

3) Das reell Mögliche ist entweder bloß möglich, oder zugleich existirend.

Daher 3. die Begriffe: „Existenz und Nichtexistenz“.

4) Insofern mehrere Bestimmungen vereinbarlich sind, oder schon vereint existiren, daher ein wahres Ding ausmachen, nennet man diese Vereinbarlichkeit der Bestimmungen Identität (idem ens) eines (möglichen oder wirklichen) Dinges (welche Identität von der Identität eines Prädikats mit dem Subjekte in einem Urtheile zu unterscheiden ist).

Insofern gewisse Bestimmungen nicht in einem Subjekte zugleich vereinbarlich sind, machen sie unterschiedene (nichtvereinbarliche) Dinge.

Daher 4. die Begriffe: Identität und Unterschied.

5) Das Reale in Beziehung auf das Begehrungsvermögen, nämlich als etwas Begehrbares betrachtet, wird das Gute (im weitesten Sinne) genannt; als übereinstimmend mit einer andern Realität, mit einem andern Gute, wird das Reale das Vollkommene genannt.

Daher 5. die Begriffe vom Guten (und Bösen), vom Vollkommenen (und Unvollkommenen).

6) Das Vollkommene (Reale) hat entweder Mängel oder nicht; ist also entweder endlich oder unendlich.

Daher 6. die Begriffe vom Endlichen und Unendlichen.

## 2.

Welche Begriffe sind aus dem zweiten Stammbegriffe (aus der Unwechselbarkeit und Wechselbarkeit) abzuleiten?

In dieser Hinsicht sind alle Bestimmungen a. entweder substantielle oder accidentelle, b. entweder für sich selbst bestehende (also Subjekte), oder inhärirende, c. entweder nothwendige oder zufällige, d. entweder veränderliche oder unveränderliche, e. entweder wesentliche oder nichtwesentliche.

Daher folgende Begriffe: 1. Substanz und Accidenz (Modifikation), 2. Subjekt und Inhärenz, 3. Nothwendigkeit und Zufälligkeit, 4. Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit, 5. Wesen und Außerwesentliches.

## 3.

Die Verhältnißbegriffe beziehen sich auf die Mehrheit der Dinge,



auf unterschiedene Dinge, die in gewissen Verhältnissen gegen einander stehen. Diese Verhältnisse können sechsfach seyn, nämlich Verhältnisse 1. der Aehnlichkeit (und Unähnlichkeit), 2. der Gleichheit (und Ungleichheit), 3. des Außereinanderseyns (des Raumes), 4. des Nacheinanderseyns (der Zeit), 5. der Ursache und Wirkung, 6. der Ordnung und Unordnung. Diese Verhältnißbegriffe sind besondere Arten von Begriffen, die aus den zwei Stammbegriffen entspringen; die vier ersten Begriffe beziehen sich auf solche Dinge, die im Verhältnisse mit andern überhaupt stehen; die zwei letzten aber auf solche, die in dem besondern Verhältnisse der wirksamen Verbindung der Existenz und Ordnung stehen.

In folgender Ordnung können daher die ontologischen Begriffe süglich abgehandelt werden:

I. Klasse: Absolute Begriffe:

1. Realität und Negation,
2. Reale Möglichkeit und Unmöglichkeit,
3. Existenz und Nichtexistenz,
4. Identität und Unterschied,
5. Das Gute und Vollkommene,
6. Das Endliche und Unendliche,
7. Substanz und Accidenz,
8. Subjekt und Inhärenz,
9. Nothwendigkeit und Zufälligkeit,
10. Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit,
11. Wesen und Außerwesentliches.

II. Klasse: Verhältnißbegriffe:

1. Aehnlichkeit und Unähnlichkeit,
2. Gleichheit und Ungleichheit,
3. Raum,
4. Zeit,
5. Ursache und Wirkung,
6. Ordnung und Unordnung.

§. 57.

Warum die Abhandlung der Ontologie nach den zwölf Kategorien zu mißrathen sey.

1) In den zwölf Kategorien fehlen mehrere allgemeine Begriffe, nämlich 1. Raum, 2. Zeit (die nicht Anschauungen a priori, sondern wirklich allgemeine Begriffe sind), 3. Gleichheit und Ungleichheit, 4. Ordnung und Unordnung, 5. Gutes und Böses.

2) Der Ur- (Stamm-) Begriffe (der Kategorien) gibt es eigentlich nur zwei (wie nachgewiesen ist), die andern allgemeinen Begriffe sind davon abgeleitet.

3) In der Kategorientafel ist Einiges gegen die zweckmäßige Eintheilung einzuwenden. Denn a. das Daseyn, die Wirklichkeit, wird da zur Modalität gerechnet, so wie b. die Noth-



wendigkeit der Existenz; aber Modi des Daseyns sind Ort und Zeit, das Daseyn selbst ist kein Modus, ist vielmehr in Beziehung auf das Unendliche (wie bewiesen werden wird) ein notwendiges Attribut, in Beziehung auf das Endliche eine zufällige Bestimmung; — und die Nothwendigkeit ist kein Modus der Existenz allein, sondern vielmehr der Möglichkeit, des Wesens.

§. 58.

### 1. Realität und Negation.

Da hierüber schon früher das Nöthige gesagt ist, so übergehen wir hier die Erklärungen hierüber, und führen hier diese Begriffe nur der Vollständigkeit wegen an.

§. 59.

### 2. Reale Möglichkeit und Unmöglichkeit.

Ueber die reale Möglichkeit ist schon (im §. 16.) das Nothwendige gesagt. Hier wird nur der Vollständigkeit wegen die reale Möglichkeit und Unmöglichkeit angeführt, und noch die Erklärung besonderer Arten der Möglichkeit hinzugesetzt.

a. Die äußere Möglichkeit eines Dinges (die Möglichkeit des Entstehens, Geschehens) ist der hinreichende Grund der Existenz eines Dinges, welcher Grund nicht im Dinge selbst, sondern in einem andern Dinge ist. So ist die äußere Möglichkeit des Schreibens Feder, Dinte, Papier, ein Subjekt, welches schreiben kann und will. Die innere Möglichkeit des Schreibens besteht aber in der bloßen Widerspruchlosigkeit des Schreibens.

b. Dasjenige, was absolut (metaphysisch, innerlich) möglich ist, kann hypothetisch unmöglich seyn. Hypothetisch möglich ist nämlich dasjenige, welches nicht nur innerlich möglich ist, sondern auch weder an sich, noch durch seinen hinreichenden Grund irgend einem wirklich existirenden Dinge widerspricht, also mit allen wirklich existirenden Dingen vereinbarlich ist. Hypothetisch unmöglich ist das Gegentheil hiervon. So ist das Spazieren, welches zwar innerlich möglich ist, bei gefesselten Füßen (also bei dieser gesetzten Bedingung) hypothetisch unmöglich.

c. Physisch möglich ist dasjenige, welches nicht nur innerlich möglich ist, sondern auch in den vorhandenen Naturkräften einen hinreichenden Grund haben kann.

d. Psychologisch (moralisch) möglich ist dasjenige, welches nicht nur innerlich möglich ist, sondern auch in den Kräften der Seele (nach den Gesetzen, wornach sie sich äußern) seinen Grund haben kann und zu haben pflegt. So ist es für einen Solchen, der stets gute Gedankenreihen hat, psychologisch möglich, daß er sie auch jetzt habe; allein für Solche, die bösen Gedankenreihen und Begierden sich hinzugeben pflegen, ist es bei außerordentlichen Reizen zu bösen Gedanken und Begierden psychologisch unmöglich, demselben sich nicht hinzugeben. Daher kann man auch sagen: „Psychologisch unmöglich ist dasjenige, was zwar physisch möglich ist, aber nur mit der größten Beschwerde wirklich geschieht“.



## 3. Existenz und Nichtexistenz.

1. Existenz (die vollständige Bestimmtheit) ist wohl zu unterscheiden von dem Grunde der Existenz.

2. Dasjenige Wesen ist selbstständig, (*ens a se*, ein Wesen von sich), welches den hinreichenden Grund seiner Existenz in sich selbst, in seiner Möglichkeit, Wesenheit, hat (welches also ohne Existenz unmöglich ist, daher eben so nothwendig und unveränderlich existirt, als die Möglichkeit nothwendig und unveränderlich ist).

3. Ein Wesen von einem Andern (*ens ab alio*) ist dasjenige, welches den Grund seines Daseyns nicht in sich selbst, in seiner Möglichkeit (sondern in einem andern Wesen) hat.

4. Ein solches Wesen kann also bloß möglich, nicht existirend seyn; es wird nur dann existirend, wenn es durch einen äußern Grund der Existenz zum Daseyn bestimmt wird.

5. Das bloß Mögliche, welches noch nicht existirt (also in Rücksicht auf die Existenz dem Nichts gleich), ist vor allem nicht zu verwechseln mit dem eigentlichen Nichts (mit dem Un Dinge, Widersprechenden, welches nicht bloß nicht existirt, sondern nicht einmal existiren kann, und daher wohl negatives Nichts genannt wird, während man das bloß Mögliche privatives Nichts zu nennen pflegt).

6. Das reell Mögliche und das Existirende ist immer das Räumliche, d. i. in dem wirklich existirenden Dinge sind nicht mehrere Bestimmungen, als in der Möglichkeit desselben. Denn sonst existirte ja nicht gerade dieses bestimmte Mögliche. So sind hundert mögliche Thaler und hundert wirkliche Thaler wahre Thaler (wiewohl bei den wirklichen Thalern zugleich der Grund der Existenz da ist). Will man sich noch weiter von dieser Wahrheit überzeugen; so bedenke man:

a. Entweder ist der hinreichende Grund der Existenz in der Möglichkeit selbst als eine Bestimmung, die ihm unter andern eigen ist, enthalten, und dann sind also offenbar in dem existirenden Dinge nicht mehrere Bestimmungen, als in seiner Möglichkeit; — oder der hinreichende Grund der Existenz ist nicht in seiner Möglichkeit, sondern in einem von der Möglichkeit unterschiedenen Dinge enthalten. Dadurch also, daß der Grund seiner Existenz, der außer ihm seyn muß, wirklich da ist, und die Existenz des Dinges wirkt, wird in diesem gewirkten Wesen selbst, in seiner Möglichkeit, nichts hinzugesetzt. Wäre dieses nicht so, dann würde ja außer dem hinreichenden Grunde der Existenz noch etwas zur Existenz erfordert, und dieses ist widersprechend.

b. Würde noch außer dem Grunde der Existenz eine neue Bestimmung erfordert, die zu den Bestimmungen der Möglichkeit hinzugesetzt werden müßte; so fragt sich: War diese neue Bestimmung vor der Existenz des Dinges unmöglich oder möglich? War sie



unmöglich, so ist und bleibt sie ein Unding, und kann weder selbst existiren, noch zur Existenz etwas beitragen. War sie aber möglich, so wird sie, wenn der hinreichende Grund der Existenz des Dinges da ist, aus einer vorhin bloß möglichen Bestimmung, ohne eine neue Bestimmung, wirklich existirend. Also wird auch die bloße Möglichkeit was immer für eines Dinges, ohne daß eine neue Bestimmung zu derselben hinzukommt, existiren, wenn man bloß ihren hinreichenden Grund setzt, der in unterschiedenen Dingen enthalten ist.

7. Obgleich aber die Existenz keine besondere Realität ist, indem das Existirende und Mögliche ganz dasselbe ist; so ist doch der hinreichende Grund der Existenz nicht immer das Nämliche mit dem existirenden oder möglichen Dinge. Denn sonst müßte jedes Mögliche existiren, in jedem Möglichen müßte ja der Grund der Existenz enthalten seyn. Aber wie Vieles existirt nicht, was doch reell möglich ist!

8. Das Wesen von sich (das selbstständige Wesen) existirt und ist der letzte hinreichende Grund der unselbstständigen Dinge. Denn das selbstständige Wesen hat den hinreichenden Grund seiner Existenz, also die wirkliche Existenz, schon in seiner Möglichkeit (Wesenheit). Wenn nun auch ein unselbstständiges Wesen einen Theilgrund seines Daseyns in einem andern unselbstständigen Dinge enthält (z. B. ein Baum, der aus dem Kerne eines andern Baumes entsprossen ist); so hat doch jedes unselbstständige Ding den letzten hinreichenden Grund seines Daseyns in einem selbstständigen Wesen. Denn kein unselbstständiges Ding hat den Grund seiner Existenz in sich; dieser Grund kann also nur in einem andern Wesen seyn, welches selbstständig ist.

#### §. 61.

#### 4. Identität und Unterschied.

1. Die wirkliche (positive, existirende) Identität eines Dinges ist die Coexistenz der zusammen möglichen Bestimmungen. Identität eines Dinges überhaupt ist die Vereinbarkeit mehrerer Bestimmungen, die also Ein Ding (*idem ens*) ausmachen können. Die Identität eines Dinges ist also wohl zu unterscheiden von der Identität zweier Sätze, so wie von der Identität zweier Begriffe.

2. Unterschied (Unterscheidung, *distinctio*) ist der Widerspruch, worin gewisse Bestimmungen gegen einander stehen, die also als sich widersprechend nicht zusammen möglich sind, nicht Ein Ding (*idem ens*) ausmachen können, sondern eine Mehrheit der Dinge erfordern. Denn da jede von den widersprechenden Bestimmungen, getrennt von der andern, möglich ist; so ist, wenn beide (getrennt) existiren, offenbar eine Mehrheit der Dinge wirklich da, und wenn beide (getrennt) noch nicht existiren, eine Mehrheit der Dinge möglich und dazu, daß diese beiden (getrennt) existiren können, notwendig.



Jedoch ist von diesem (positiven) Unterschiede wohl zu unterscheiden 1. der sogenannte negative Unterschied, wo gewisse reale Bestimmungen noch nicht mit den wirklich existirenden andern realen Bestimmungen eines Dinges koexistiren (mit dem Dinge noch nicht identifizirt sind), aber doch damit koexistiren können. Ein solcher negativer Unterschied macht nicht mehrere Dinge aus, aber wohl, wenn nachher die fehlende vereinbarliche Realität hinzukommt (z. B. die Gelehrsamkeit zum menschlichen Geiste) verschiedene Zustände, Beschaffenheiten des nämlichen Dinges.

2. Von dem positiven Unterschiede ist auch zu unterscheiden der formale Unterschied. Der formale Unterschied (*distinctio formalis, rationalis, rationis ratiocinatae*) besteht darin, daß man die einzelnen Merkmale eines Dinges einzeln (wie getrennt) denkt, obgleich sie wirklich nicht getrennt sind; daß man also die einzelnen Merkmale negativ unterscheidet, die Sache in mehrere Formalitäten (als Kenntnisse, die einzeln unvollständig sind) zerlegt, z. B. das Erkenntnißvermögen vom Gefühls- und Begehrungsvermögen unterscheidet, obgleich alle drei Vermögen Eigenschaften der nämlichen Seele sind.

Betrachten wir das nämliche Merkmal eines Dinges auf verschiedene Arten, z. B. jetzt wie ein mögliches, dann wie ein kennbares und begehrbares . . . , oder bald mit einer größern, bald mit einer geringern Klarheit; so nennet man diesen Unterschied eine Unterscheidung nach unserer Art zu denken, einen bloß äußern Unterschied in unsern Gedanken (*distinctio rationis ratiocinantis*).

Einheit (*unitas*) (nicht die Zaleinheit, nicht die Einzigkeit — ausschließende Einheit — sondern die absolute, transcendente Einheit — Weseneinheit) eines Dinges ist die Identität desselben mit sich selbst, und die Unterscheidung von jedem andern Dinge. Jedes Ding ist eins, d. i. ist das von widersprechenden gleichzeitigen Bestimmungen freie (aus vereinbarlichen gleichzeitigen Bestimmungen bestehende), und allen andern Dingen widersprechende (also seinem ganzen Wesen nach nur einmal seyende, daher von allen andern Dingen unterschiedene Ding. Werden auch mehrere Einheiten zu einem bestimmten Ganzen verbunden; so ist doch die ganze Einheit gerade diese und keine andere, und die einzelnen Einheiten sind doch gerade diese und keine andere).

Eben deswegen ist jede Einheit, die gerade diese und keine andere ist, eine wahre Einheit, ist Wahrheit, metaphysische Wahrheit.

#### §. 62.

#### 5. Das Gute und Vollkommene.

##### A. Das Gute.

Jedes Reale, insofern es begehrbar ist (also insofern es wohlgefällt und den Willen bewegen kann), wird im wei-



testen Sinne gut (metaphysisch gut) genannt. Metaphysisch übel, böse ist also das nicht Begehrbare, die Negation.

Je mehrere Realitäten ein Ding enthält, desto besser ist es. Ein reines Gut ist eine reine Realität. Absolute Güte, das absolut Gute (bonitas immanens, absoluta) ist die Realität eines Dinges, insofern sie an und für sich erkennbar und begehrbar ist; aber insofern die Realität eines Dinges den hinreichenden Grund einer Realität in einem von ihm unterschiedenen Dinge enthält, und als solche begehrbar ist, wird sie relative, respektive Güte (bonum utile) genannt.

\* Hiermit stimmt die Erklärung, welche Schreiber S. 56 gibt, überein: „Das Böse ist der Widerstreit mit sich selbst. Das Gute ist die Uebereinstimmung mit sich selbst, mit seinem Wesen und seinen Zwecken“.

\*\* Von dem sichtlich Guten unserer freien Handlungen, d. i. von der aus der freien Achtung der Würde der Vernunft (welche Achtung in unsern freithätigen Handlungen sich darstellt) hervorgehenden Güte ist in der Moralphilosophie die Rede.

### B. Das Vollkommene.

Die Uebereinstimmung der Bestimmungen eines Dinges mit dem Guten (also die Uebereinstimmung der realen Bestimmungen eines Dinges) ist die **Vollkommenheit** desselben. Die Nichtübereinstimmung der Bestimmungen eines Dinges mit dem Guten, d. i. die Vermischung der negativen Bestimmungen mit den positiven, ist die **Unvollkommenheit**. Ueberhaupt wird jede Realität als solche eine Vollkommenheit genannt, und jede Negation, jeder Mangel, jede Abwesenheit einer Realität eine Unvollkommenheit.

Ein Ding ist in seiner Gattung oder Art vollkommen, was allen Grund des Guten enthält, dessen es in seiner Gattung oder Art fähig ist.

Eine wahre Vollkommenheit ist jene, welche keiner höhern Vollkommenheit, deren das Ding fähig ist, entgegen steht.

Eine Scheinvollkommenheit ist diejenige Realität (Vollkommenheit), welche mit einem höhern Gute, dessen das Ding fähig ist, unvereinbarlich ist. So wäre eine Goldstange in einer Uhr, wo sie statt der Spiralfeder seyn soll, in Beziehung auf den Zweck der Uhr eine Scheinvollkommenheit, wiewohl sie an sich mehr Werth hat, als die ganze Uhr. Daher sind solche Realitäten, welche zugleich die Negation jener Realität enthalten, welche Realität ein (nothwendiges) höheres Gut eines Dinges ist, nur Scheinvollkommenheiten und wahre Uebel, z. B. ein starker Wille, der sich (aber) auf's Böse bezieht.

Die Größe der Vollkommenheit besteht in der Menge der übereinstimmenden Realitäten, und zwar die intensive Größe in der formellen Vielheit (Menge) derselben im nämlichen Dinge, die extensive in der Menge der Realitäten in unterschiedenen Dingen.

Die einzelnen Bestimmungen, welche die Größe der Vollkommenheit ausmachen, werden Grade der Vollkommenheit genannt.



\* Schreiber sagt S. 70. „Die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen in Einem ist Vollkommenheit, ist Schönheit“.

§. 63.

6. Das Endliche und Unendliche.

Eine Realität, die ohne alle negative Bestimmung, ohne alle Negation, ohne allen Mangel, Defekt (d. i. ohne alle Grenze, Schranke) ist, ist die reine, absolute, unbegrenzte, unendliche Realität. Endlich ist dasjenige, welches eine Grenze, eine Negation hat.

Das Unendliche ist 1. kein Aggregat von endlichen Dingen. Denn aus lauter endlichen, beschränkten, Dingen kann nimmer ein Unendliches, ein rein Reelles bestehen, in welchem ja gar kein Mangel, also auch keine mit einem Mangel behaftete Realität seyn kann.

Das Unendliche ist eben deswegen 2. ein einfaches Wesen; denn wäre es aus unterschiedenen Dingen zusammengesetzt, so wäre, da der eine Theil nicht der andere ist, wirklich eine mit einer Negation behaftete Realität in ihm, was unmöglich ist.

Das Unendliche ist 3. ein solches Wesen, welches alle wahre Vollkommenheiten der endlichen Dinge enthält, zwar nicht formell, so wie sie zugleich Schranken haben, sondern eminent, d. i. insofern sie von allen Schranken frei sind. Z. B. Wir Menschen erkennen Manches durch eine lange Reihe Schlüsse. Das Erkennen selbst ist etwas Vollkommenes, aber die Nothwendigkeit, erst viele mühsame Schlüsse zu machen, ist ein Mangel, eine Schranke unsers Erkenntnißvermögens. Der Unendliche schauet also Alles, ohne erst schließen zu müssen.

Das Unendliche ist 4. ein unendlich allwissender, allmächtiger, allheiliger, allgütiger Geist, ein Geist, der alles Mögliche und Wirkliche schauet, der alles innerlich Mögliche erschaffen kann, der die Weisheit, Heiligkeit und Liebe selbst ist. Denn, wenn dem Unendlichen irgend eine Macht, Kenntniß, Weisheit, Heiligkeit, Liebe fehlte: so wäre es ja nicht unendlich vollkommen; es wäre ein besseres, vollkommeneres Wesen möglich.

Das Unendliche ist 5. vom Endlichen reell unterschieden. Denn zwischen der reinen und nichtreinen Realität, zwischen dem Allvollkommenen und dem Nichtallvollkommenen ist ein Widerspruch, ein ewiger Unterschied.

Das Unendliche ist 6. nichts Negatives, kein negativer Begriff; denn das Unendliche ist ja das Allreale, welches alle Negation ausschließt.

§. 64.

Ueber die objektive Möglichkeit des Unendlichen.

Das Unendliche ist 7. real möglich, objektiv möglich.

Dieser Satz heißt a. nicht: „Unser (subjektive) Begriff vom Unendlichen ist möglich, d. i. wir können ein Unendliches denken.“



Wie mancher denkt Etwas (verworren), was innerlich (objektiv) unmöglich ist! Und doch ist sein (verworrener) Gedanke möglich, sogar in ihm wirklich. Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Begriffs ist überhaupt von der Möglichkeit und Wirklichkeit des Gegenstandes sehr weit unterschieden.

b. Der Satz heißt nicht: „Wir sehen in dem Unendlichen keinen Widerspruch“.

Wenn wir auch keinen Widerspruch darin sehen, so könnte er doch wirklich darin liegen; das Unendliche könnte also noch rücksichtlich seiner objektiven Möglichkeit problematisch seyn. Die Erfahrung lehrt sogar, daß einige Realitäten (die von einem nicht deutlich Erkennenden, Denkenden für zusammen möglich gehalten werden) sich wirklich widersprechen und sich aufheben. So löscht der einfallende Platzregen die um sich greifende Flamme aus; so wird das vom Strome herabgeführte Schiff durch den Wind wider den Strom zurückgetrieben und so die Kraft der einen Realität durch die andere aufgehoben. Ueberhaupt können wir rücksichtlich der Vereinbarkeit mehrerer Naturdinge, die wir noch nicht ganz kennen, nur eine problematische Möglichkeit herausbringen, denken.

c. Der Satz heißt nicht: „Es existiren Intelligenzen, welche an das Unendliche denken können; das Unendliche ist also äußerlich denkbar“.

Ob wir an Etwas wirklich denken oder nicht, ob wir in diesem Augenblicke der Geisteszerstreuung, der Geistesverwirrung, der Leidenschaft, der eigensinnigen Willensbestimmung an dieses bestimmte Etwas denken können, oder nicht, darauf kommt es bei der objektiven Möglichkeit (und Wirklichkeit) gar nicht an; dieses Etwas kann möglich, ja wirklich seyn, wenn wir auch gar nicht daran denken, ja nicht einmal in diesen (verwirrenden) Umständen daran denken können. Selbst wenn diese oder jene Intelligenz (z. B. dieser oder jener Mensch) nicht existirte, also auch an das Unendliche nicht denken könnte, wenn also das Unendliche in Rücksicht auf diese nicht existirende Intelligenzen, also äußerlich undenkbar wäre; so wäre und bliebe es doch innerlich (objektiv) möglich, ewig möglich.

d. Das Unendliche ist reell möglich, heißt vielmehr: „Das Unendliche kann in sich keinen Widerspruch enthalten, daher kann auch von keiner Intelligenz je ein Widerspruch im Unendlichen gefunden werden“.

Beweis: Das Unendliche ist ja nicht ein Aggregat von allen begrenzten (mit Mängeln behafteten) Realitäten, von welchen eine Realität die andere eben deswegen aufheben kann, weil sie etwa die Negation dieser Realität enthält; sondern das Unendliche ist jenes (einfache) Wesen, welches alle Realitäten ohne Mangel hat. Im Unendlichen ist also gar kein Mangel, keine Negation; folglich kann auch kein Widerspruch darin möglich seyn, indem zum Widerspruche irgend eine Negation durchaus nothwendig ist. Wie



daher die eingeschränkten Dinge objektiv möglich sind, welche theils durch Realitäten, theils durch Negationen anderer Realitäten bestimmt sind (in denen also nicht eine Negation der schon gesetzten Realität, also kein Widerspruch enthalten ist); so ist das unendliche Wesen, in welchem gar kein Mangel, keine Negation, also kein Widerspruch denkbar ist, nicht nur logisch, sondern auch objektiv, reell möglich. — Und betrachten wir den einleuchtenden Satz, daß das Unendliche ein allwissender, allmächtiger, allgütiger Geist ist; so erhellet die innere reale Möglichkeit des Unendlichen noch mehr. Denn so wie ein hoher Verstand, ein edler Wille, eine große Kraft objektiv zusammen vereinbarlich sind; so schließen sich auch offenbar die vollkommenste Vernunft, der vollkommenste Wille, die vollkommenste Kraft nicht einander aus (wie sich Feuer und Wasser ausschließen); so ist offenbar das Wesen möglich, welches die lauterste Wahrheit, Weisheit, Liebe, Heiligkeit, Schönheit und Seligkeit ist.

## §. 65.

Die Existenz des Unendlichen, erwiesen I. aus dem objektiven Begriffe des Unendlichen.

Das Unendliche (welches alle Realitäten enthält) enthält den hinreichenden Grund seiner Existenz (welcher ja keine Negation seyn kann, sondern eine Realität seyn muß) in sich selber, ist ohne den hinreichenden Grund seiner Existenz, also ohne Existenz ganz unmöglich, weil das Unendliche ohne Existenz (ohne den hinreichenden Grund der Existenz) nicht unendlich, sondern mangelhaft seyn würde. Hier ist offenbar die Rede nicht vom Begriffe, sondern von dem Objekte, von dem objektiven Unendlichen, welches ohne objektives, wirkliches Daseyn unmöglich, ganz undenkbar ist, welches durch seine innere Wesenheit (Möglichkeit) schon hinreichend zum Daseyn bestimmt ist, welches durch nichts Außeres zum Daseyn bestimmt werden kann, indem es als abhängig von dem Außern nicht mehr unendlich wäre. Wäre das Unendliche nur möglich, ohne wirklich zu seyn; so könnte es nie existiren, seine Existenz wäre ein innerer Widerspruch; denn 1. es könnte nicht existirend werden durch etwas Außeres (wie schon bewiesen ist), 2. nicht durch das innere Wesen, denn dieses wird ja als bloß möglich gesetzt; wenn also diese Wesenheit, Möglichkeit einmal nicht hinreichend ist, das Daseyn zu bestimmen, so ist sie es nimmer. Dazu kommt noch 3., daß, wenn das Unendliche einmal nicht existirte, ihm die Ewigkeit, das über alle Zeit erhabene Liegende Seyn, diese so große Vollkommenheit, fehlen würde, daß also das Unendliche eben deswegen nicht unendlich wäre. Hieraus folgt also, daß das Unendliche nicht einmal innerlich möglich wäre, wenn es nicht schon existirte. Und wie? da schon endliche Dinge möglich sind, sollte das Unendliche, das Allreale, unmöglich seyn? So wie nun alle Möglichkeiten ewig sind, so ist es



auch die Möglichkeit des Unendlichen, daher auch die Wirklichkeit, ohne welche die Möglichkeit selbst in Unmöglichkeit verwandelt seyn würde. Daß übrigens der Grund des Daseyns im Unendlichen keine besondere von den übrigen Realitäten unterschiedene Realität seyn kann, erhellet daraus, weil, wenn dieser Grund eine besondere Realität wäre, also existirte, ohne einen andern Grund des Daseyns zu haben, eben so auch die übrigen Realitäten existiren könnten, ohne irgend einen Grund ihres Daseyns zu haben. Da ferner im Unendlichen kein Realunterschied möglich ist; so kann auch aus diesem Grunde im Unendlichen keine unterschiedene Realität, als der besondere Grund des Daseyns, stattfinden. Nur die unendliche Realität selbst, nur die Unendlichkeit, die Allrealität, die Verbindung aller möglichen Realitäten, ist also der hinreichende Grund der Existenz. Der Ausdruck: „Das Unendliche hat den Grund seines Daseyns in sich“ heist also so viel, als: „Das Unendliche ist selbst der Grund seines Seyns.“

§. 66.

Andere Darstellungsarten des Beweises der Existenz des Unendlichen.

1. Wir sind (durch unsere Vernunft) genöthigt, das Unendliche als ein real mögliches Wesen zu denken, indem gar kein Widerspruch da stattfinden kann, wo gar keine Negation ist. Fragen wir nun weiter: „Kann das Unendliche als bloß möglich, als möglich ohne den vollen Grund der Existenz, also ohne die wirkliche Existenz zu haben, gedacht werden?“; so ist die einzige richtige Antwort: „Nein“ (wie von selbst erhellet). Aber können wir denn vielleicht für wahr halten, daß das Unendliche, welches wir als real möglich und als real wirklich denken müssen, vielleicht doch nicht wirklich außer uns da sey? Auch dieses können wir nicht, wenn wir recht verstehen, was wir denken und sagen. Denn fürwahrhalten, daß das Unendliche reell möglich ist, und zugleich fürwahrhalten, daß dieses Unendliche vielleicht doch nicht existirt, ist ein Widerspruch, ist unmöglich; denn das reell mögliche Unendliche, dem der Grund der Existenz, also die Existenz fehlt, ist eben deswegen endlich (mangelhaft), also nicht unendlich, nicht das wahre Object, wovon doch die Rede ist.

2. Das Wesen von sich muß nur durch seine Wesenheit (Möglichkeit) zum Daseyn und zwar gerade diesem Daseyn (gerade zu dieser vollständigen Bestimmung) bestimmt seyn. Dieses ist aber nur bei dem Unendlichen der Fall. Denn 1. das Unendliche, welches alle Realitäten enthält, also auch den Grund des Daseyns, ist schon durch diese Wesenheit (Möglichkeit) zum Daseyn bestimmt (und zwar gerade zu diesem, zum unendlichen Seyn). 2. Endliche Dinge aber sind auf unzählige Arten möglich.

3. In syllogistischer Form ausgedrückt heist der Beweis (A. in kategorischer Form): Obersatz: Dasjenige Wesen, welches den vollständigen Grund seines Seyns in sich selbst (in seiner Wesenheit, Möglichkeit) hat, existirt wirklich (und nothwendig). Unter



saß: Das Unendliche hat den vollständigen Grund seines Seyns in sich (in seiner Wesenheit, Möglichkeit). Schlußsaß: Also existirt das Unendliche wirklich (und nothwendig).

(B. in hypothetischer Form): Obersatz: Wenn das Unendliche innerlich möglich ist, so hat es auch den vollen Grund seines Seyns (in sich selbst), und existirt. Untersatz: Das Unendliche ist aber innerlich möglich. Schlußsaß: Also existirt das Unendliche. — Dieser Schluß heißt *per contrapositionem*: „Wenn das Unendliche nicht existirte, so wäre es auch innerlich unmöglich. Nun aber ist es innerlich möglich. Also existirt es auch.“

(C. in disjunktiver Form): Obersatz: Das Unendliche ist entweder innerlich unmöglich, oder zwar innerlich möglich, aber doch nicht existirend (also bloß möglich), oder möglich und existirend zugleich. Untersatz: Nun aber ist es 1. nicht innerlich unmöglich (es kann ja, wie keine Negation, so auch kein Widerspruch in demselben seyn). 2. Es ist nicht bloß möglich (weil, wenn das Unendliche nicht existirte, und doch möglich wäre (also existiren könnte), dasselbe wirklich nicht existiren könnte, indem es noch einer produzierenden Kraft von Außen bedürfte, also nicht unendlich wäre. Schlußsaß: Also ist das Unendliche existirend (möglich und existirend zugleich).

(D. in der Form eines zusammengesetzten Schlußes):

1. Was möglich ist, kann existiren. Das Unendliche ist möglich. Also kann das Unendliche existiren.

2. Was existiren kann, das ist entweder noch im bloßen Zustande der Möglichkeit (und bedarf also noch einer hervorbringenden Ursache), oder es existirt schon, durch eine äußere Ursache hervor gebracht, oder es existirt durch sich selbst (durch seine Wesenheit, Möglichkeit). Das Unendliche aber kann weder 1. im bloßen Zustande der Möglichkeit seyn, und einer hervorbringenden Ursache bedürfen, noch 2. durch eine äußere Ursache hervorgebracht seyn; also muß das Unendliche existiren und zwar durch sich selbst (durch seine Wesenheit, Möglichkeit).

#### §. 67.

Nur Ein unendliches Wesen ist möglich, nur Ein's existirt.

Wären mehrere unendliche Wesen möglich (existirend), so wären sie reell unterschieden (eben deswegen, weil sie mehrere unendliche Wesen wären, und nicht Ein unendliches). Sind sie aber reell unterschieden, so müssen sie sich in irgend einem Merkmale widersprechen, das eine Wesen ist ja nicht das andere; also ein solches Merkmal muß dem einen zukommen, welches dem andern fehlt. Dieses ist aber unmöglich, weil im Unendlichen kein Mangel, keine Negation möglich ist.

#### §. 68.

Nothwendigkeit des Begriffs vom Unendlichen.

Der Begriff von dem objektiven unendlichen Wesen ist also



kein willkürlich bestimmter, bloß subjektiver Begriff, sondern ein nothwendiger Begriff, die Vorstellung eines einzelnen Objekts, dessen Möglichkeit eben so objektiv nothwendig ist, als die Möglichkeit einer jeden eingeschränkten, wirklich vollständig bestimmten, daher existirenden Substanz, — und dessen Möglichkeit schon den Grund der Existenz, also die wirkliche Existenz in sich enthält.

Denn 1., so wie unsere Vorstellung eines völlig bestimmten endlichen Dinges (z. B. dieses Baumes) keine willkürliche, bloß subjektiv entworfene Vorstellung ist (dem kein wahres, d. i. wahrhaft mögliches oder (wie in diesem Falle) wirkliches Objekt entspricht; so ist auch unsere Vorstellung des Unendlichen kein bloß subjektiver Begriff, sondern ein objektiver, nothwendiger Begriff, dem ein ganz bestimmtes real mögliches und wirkliches einzelnes Objekt entspricht.

\* Daß unsere Vorstellung des Unendlichen ein Begriff genannt werden kann, erhellt daraus, weil im Unendlichen alles wesentlich ist, weil also die Vorstellung, die sich auf das Unendliche bezieht, welches durch jede Vollkommenheit vom Endlichen unterschieden ist, nur dem Unendlichen (seinem Andern, und wenn mehrere Unendliche möglich wären, jedem Unendlichen) zukommen muß.

2. Im Unendlichen sind alle Bestimmungen schon durch die Möglichkeit bestimmt. Zur durchgängigen Bestimmtheit (zur Existenz) des Unendlichen ist also kein äußerer aktive Grund mehr nothwendig oder möglich; sondern das Unendliche existirt von sich selbst wesentlich, und so nothwendig, als die Möglichkeit desselben nothwendig ist.

Aber alles Endliche ist so beschaffen, daß es erst nicht seyn, nachher aber seyn (entstehen) kann. Denn alles Endliche ist über gewisse mögliche widersprechende Bestimmungen wesentlich durch sich selbst nicht bestimmt, sondern sowohl durch die eine, als durch die andere der widersprechenden Bestimmungen (sowohl durch die positive, als negative Bestimmung) auf gleiche Weise bestimmbar. Daher bedarf jedes Endliche eines von außen her bestimmenden, aktiven Grundes, welcher vielmehr diese, als jene (eben so mögliche) Bestimmung bestimmt, also das Daseyn bewirkt. So ist z. B. unsere Seele innerlich durch sich selbst (durch ihre Wesenheit) nicht bestimmt zu gerade dieser oder jener ersten Vorstellung der äußern Dinge, der Welt . . . . So sind alle Weltsubstanzen von sich selbst unbestimmt, in dieser oder in einer andern Lage, in dieser oder in einer andern Verbindung, in dieser oder in einer andern Größe zu seyn. Da nun unsere Seele und die Weltsubstanzen ohne durchgängige Bestimmung nicht existiren können; so haben sie zu ihrem Daseyn einen äußern aktiven, bestimmenden Grund nöthig, der sie gerade so und nicht anders bestimmt. Siehe Stattler's Antifant.



## §. 69.

Auflösung der Einwendungen gegen den Beweis der Existenz des Unendlichen aus der Möglichkeit desselben.

1. Einwendung: „Alle Realitäten sind zusammen möglich. Der Grund des Daseyns ist eine Realität. Folglich ist dieser Grund mit den andern Realitäten zusammen möglich (deshalb noch nicht wirklich).“

Antwort: In dieser Einwendung sind zwei Fehler. Zuerst wird hier jede Realität bloß für sich, als getrennt von den andern, als endlich betrachtet. Nun aber jede endliche Realität ist freilich ohne Existenz möglich, ist als bloß möglich denkbar. Das Unendliche aber, welches aus keinem Aggregate von lauter endlichen Dingen bestehen kann, sondern einfach ist, ist als bloß möglich (ohne Existenz) unmöglich und daher auch undenkbar. Zweitens wird in der Einwendung der Grund der Existenz als eine besondere, von den andern Realitäten unterschiedene, daher auch als eine endliche Realität angenommen. Dieses ist aber wieder unmöglich. Also fällt der ganze Einwurf.

2. Einw.: „Aus dem Gedachtwerden und Gedachtwerden müssen des Unendlichen folgt nicht die außer dem Denken befindliche objektive Existenz. Soll sich denn das Objekt nach dem Denken richten? Soll deswegen, weil du das Unendliche als etwas Existirendes denkst, dasselbe wirklich existiren? Ist das kein *Deus ex machina*?“

Antwort: So wie das Unendliche ohne wirkliche Existenz objektiv unmöglich ist; so kann auch subjektiv das Unendliche ohne wirkliche Existenz von uns (so wie von was immer für einer Intelligenz) nicht gedacht werden (ist an sich undenkbar); der einzig richtige Begriff vom Unendlichen, der einzig richtige Gedanke an das Unendliche ist derjenige, welcher das Unendliche als existirend, als vollständig bestimmt, und nicht weiter von Außen her bestimmbar vorstellt. Wir mögen an das Unendliche denken oder nicht, das Unendliche ist doch und bleibt ewig objektiv möglich und zugleich wirklich. Unsere Ueberzeugung vom Daseyn des Unendlichen ist freilich in uns, wie jede andere Ueberzeugung. Diese Ueberzeugung ist objektiv (subjektiv-objektiv); sie richtet sich nach dem Objecte (welches, als das Unendliche, nur als wirklich existirend, ein wahres Object ist). Dieses Object wird also durch unser Denken nicht geschaffen; eben so wenig, als wir den Tisch schaffen, welchen wir vor uns erblicken, welchen wir daher als etwas Existirendes, so wie als etwas von einem Arbeiter Hervorgebrachtes denken müssen. Entspringt hier der Tisch aus unserm Denken? Wer aber vom Daseyn dieses Tisches überzeugt seyn will, muß den Tisch anschauen und sich denselben vorstellen (oder Andern glauben und sich den Tisch vorstellen). In jedem Falle ist die Ueberzeugung, das Vorstellen, das Denken in uns. Soll unser Denken,



Erkennen, gültig seyn; so müssen wir uns nach dem Objecte richten, das Object richtet sich aber nicht nach dem willkürlichen Denken irgend eines Subjekts. Wollen wir Andere von dem überzeugen, wovon wir überzeugt sind; so sagen wir also mit Rechte: „Schauet selbst, wie wir (z. B. diesen Tisch, das reale Unendliche), entweder durch die Sinne oder durch die Vernunft; und ihr werdet, wie wir, überzeugt werden. Schauet, wie wir, durch die Vernunft das objectiv Unendliche als ein Solches, welches in seiner realen Möglichkeit (Wesenheit) schon den völligen Grund seines Daseyns hat und haben muß, und nirgends anders haben kann. Schauet also, wie wir, das Unendliche als ein wahrhaft objectiv Mögliches, und als ein wahrhaft objectiv Existirendes; schauet das Enthalten seyn des objectiven Prädikats („existirt“) in dem objectiven Subjekte („Unendlich“), vermittelt des Begriffes vom Grunde der Existenz, welcher Grund offenbar nichts Negatives, sondern etwas Reales ist.“

\* Daber sagt Hegel (Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Heidelberg 1827. S. 61. 62): „Die Kantische Kritik des ontologischen Beweises hat ohne Zweifel auch dadurch eine so unbedingt günstige Auf- und Annahme gefunden, daß Kant zur Verdeutlichung, welcher ein Unterschied sey zwischen Denken und Seyn, das Beispiel von den hundert Thalern gebraucht hat, die dem Inbalte nach gleich hundert seyen, ob sie nur möglich oder wirklich seyen; aber für meinen Vermögenszustand mache dies einen wesentlichen Unterschied aus. — Nichts kann so einleuchtend seyn, als daß dergleichen, was ich mir denke oder vorstelle, darum noch nicht wirklich ist, daß Vorstellen zum Seyn nicht hinreicht. Abgesehen davon, daß es nicht mit Unrecht eine Barbarei genannt werden könnte, dergleichen wie hundert Thaler einen Begriff zu nennen; so sollten doch wohl zunächst diejenigen, die immer und immer gegen die philosophische Idee wiederholen, daß Denken und Seyn verschieden seyen, voraussetzen, den Philosophen sey dies gleichfalls nicht unbekannt; was kann es in der That für eine trivialere Kenntniß geben? Als denn aber müßte bedacht werden, daß, wenn von Gott die Rede ist, dies ein Gegenstand anderer Art sey, als hundert Thaler und irgend ein besonderer Begriff oder eine besondere Vorstellung. In der That ist alles Endliche dies und nur dies, daß das Daseyn desselben von seinem Begriffe verschieden ist. Gott aber ist dasjenige, das nur als existirend gedacht werden kann, wo der Begriff das Seyn in sich schließt. Eben diese Einheit des Begriffs und des Seyns macht den Begriff Gottes aus.“ — S. 181. 182: „Es würde nur die größte Gedankenlosigkeit seyn, wenn gemeint seyn sollte, in unserm Bewußtseyn sey die Existenz auf dieselbe Weise mit der Vorstellung der endlichen Dinge verbunden, als mit der Vorstellung Gottes; es würde vergessen, daß die endlichen Dinge veränderlich und vergänglich sind, d. i. daß die Existenz nur transitorisch mit ihnen verbunden, daß diese Verbindung nicht ewig, sondern trennbar ist. Anselm hat darum mit Rechte das nur für das Vollkommene erklärt, was nicht bloß auf eine subjektive Weise sey, sondern zugleich auf eine objektive Weise ist. Alles Vornehmthun gegen den sogenannten ontologischen Beweis und gegen diese Anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschen sinne eben so sehr liegt, als in jeder Philosophie, selbst wider Wissen und Willen, wie im Princip des unmittelbaren Glaubens, zurückkehrt.“



3. Einw.: Wie man den Satz: „Ein Dreieck hat drei Winkel“ nur so verstehen muß: „Ein Dreieck hat drei Winkel, wenn es existirt“; so muß auch der Satz: „Das Unendliche hat den hinreichenden Grund seines Daseyns in sich (ist selbstständig)“ so dargestellt werden: „Das Unendliche ist selbstständig, wenn es existirt.“

Antw.: Der erste Satz sagt nur dieses: Ein Dreieck ist nicht möglich ohne mögliche drei Winkel (hieraus kann also nicht gefolgert werden, daß drei Winkel existiren). Man muß daher, wenn man von der Existenz der drei Winkel reden will, zum Dreiecke die Existenz hinzufügen: „Wenn ein Dreieck existirt, so existiren drei Winkel.“ Aber das Unendliche ist nicht möglich ohne wirkliche Existenz; hier heißt es nicht nur: „Das Unendliche ist nicht möglich ohne mögliche Existenz“; sondern auch: „Das Unendliche ist nicht möglich ohne wirkliche Existenz.“

4. Einw.: Der oben ausgesprochene Satz sagt nur Nothwendigkeit des Existirens, wenn es existirt, nämlich: „Wenn das Unendliche existirt; so ist es nothwendig selbstständig, so existirt es nothwendig durch sich selbst; aber nicht: es existirt.“

Antw.: Nicht bloß die Nothwendigkeit der Existenz, sondern auch die Existenz selbst liegt schon im Wesen des Unendlichen. Im Unendlichen ist Möglichkeit, Existenz und Nothwendigkeit der Existenz vereinigt und völlig eins. Wer also zum Unendlichen noch den Zusatz machte: „wenn es existirt“; wüßte selbst nicht, was er sagte, da alle solche Bedingungen beim Unendlichen wegfallen.

5. Einw.: Ein absolut vollkommenes Wesen kann gedacht werden, d. i. der Begriff desselben ist möglich (logisch). Ein solches Wesen hat aber den zureichenden Grund seines Daseyns in sich selbst; eben weil es absolut vollkommen ist. Also muß es existiren; denn wo der zureichende Grund ist, da muß auch das Begründete seyn. In diesem Schlusse sagt der Obersatz: ein absolut vollkommenes Wesen könne gedacht werden; der Untersatz: ein solches Wesen müsse gedacht werden als diesen Grund in sich selber habend. Da nun im Obersatze bloß von einem denkbaren Wesen die Rede ist; so ist auch im Schlusssatze nur von einem möglichen (denkbaren) Daseyn die Rede.

Antw.: Dieser Syllogismus ist entstellt. Der Ausdruck: „kann gedacht werden“ ist dreideutig: a. es kann äußerlich (von einer existirenden Intelligenz) gedacht werden; b. es ist innerlich objectiv möglich (denkbar); c. es ist bloß logisch möglich. Welches von diesen dreien soll es seyn? Doch die Antwort ist gleich hinzugesetzt: „Bloß Möglichkeit des Begriffs.“ Aber in dem wahren Beweise der Existenz des Unendlichen ist nicht von der Möglichkeit des Begriffs, sondern von der Möglichkeit des Objects die Rede. Was noch übriges auf diesen Einwurf zu antworten ist, liegt in dem schon Gesagten.

6. Einw.: Man kann in allen Sätzen ohne Widerspruch das



Prädikat eines Urtheils sammt dem Subjekte aufheben, z. B. das Dreieck sammt den drei Winkeln, also auch das Subjekt „Gott“ und das Prädikat „existirt.“ Nur dann würde ein Widerspruch entstehen, wenn man ein Subjekt setzte, und doch sein Prädikat erhöhe, z. B. ein Dreieck setzte, und doch die drei Winkel desselben nicht setzte.

Antw.: Aber in unserm Satze müßte man nicht nur die Existenz des Subjekts, sondern sogar die Möglichkeit desselben aufheben, wenn man die Realität des Prädikats aufheben wollte, weil die Möglichkeit des Subjekts schon den ganzen Grund des Prädikats enthält. Auch ist in dem genannten Satze nicht von der logischen Möglichkeit des Begriffs, sondern von der Möglichkeit des Objekts die Rede, welche ewig und nothwendig ist; daher auch in unserm richtigen Denken nicht aufgehoben werden kann, sondern als ewig und nothwendig anerkannt werden muß. Hängt denn die Möglichkeit eines Wesens von unserm Denken ab? Muß sich nicht unser (richtiges) Denken nach dem Objecte richten? Wer also nicht etwa bloß das Wort „Unendlich“, sondern das Object selbst (das Unendliche) denkt, ist fest überzeugt, daß das Unendliche nicht nur 1. ewig und nothwendig objectiv möglich ist, sondern auch 2. ohne wirkliche Existenz unmöglich ist; daß also mit dem ewig unläugbaren (unverfügbaren) Subjekte auch das nothwendige (unverfügbare) Prädikat „Existenz“ gesetzt werden muß.

7. Einw.: Beim Unendlichen wird das Daseyn als schon zur Möglichkeit gehörig vorausgesetzt, angenommen, und darnach aus diesem angenommenen Begriffe geschlossen. Das Wort „Realität“, welches im Begriffe des Subjekts anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädikats, macht es nicht aus. Denn, wenn man auch alles Setzen (unbestimmt, was man setzt) Realität nennt; so hat man das Ding schon mit allen Prädikaten im Begriffe des Subjekts gesetzt, und als wirklich angenommen, und im Prädikate wiederholt man es nur. Jener Satz ist also eine bloße Tautologie.

Antw.: Keineswegs. Denn, ehe man an die Existenz denkt, ist man schon von der objectiven innern Möglichkeit des Unendlichen überzeugt. Fragt man sich nun, ob man das reell mögliche Unendliche nun als bloß möglich denken könne; so findet man, da der Grund des Daseyns eine Realität seyn muß, daß man das Unendliche eben so wenig ohne den vollen Grund der Existenz denken kann, als ein mögliches Dreieck ohne mögliche drei Winkel; daß man das Unendliche zugleich als existirend denken muß; daß nämlich, wie das Unendliche (auch abgesehen von unserm Denken) objectiv möglich ist, so auch (abgesehen von unserm Denken) objectiv wirklich ist. Ein bloß mögliches Unendliche ist ein eben so großer Widerspruch, als ein viereckiger Zirkel (ein Zirkel, der nicht rund ist). Im Subjekte „Unendlich“ ist also zwar das Unendliche mit allen Prädikaten gesetzt, aber noch nicht als wirklich angenommen. Erst dann,



wenn man noch ferner bedenkt, daß der Grund des Daseyns eine Realität ist, erkennt man auch nothwendig, daß dem Unendlichen auch dieser volle Grund des Daseyns, daher das Daseyn selbst, zukommt. Wir thun also dem Subjekte nichts hinzu, was in demselben nicht schon vorher enthalten war; aber wir erkennen in dem Subjekte vermittelt eines dritten Begriffes (vom Grunde der Existenz) ein neues Merkmal, ein nothwendiges Attribut des Unendlichen, und sind also eben so fest, wie von der objektiven Realität des Subjekts, auch von dem nothwendigen Attribute desselben überzeugt. Hier ist also gar keine Tautologie. In dem analytischen Satze: „Das Unendliche ist möglich, daher existirend“ erweitern wir also wirklich unsere Kenntniß. So wird ja auch in dem analytischen Satze: „Ein Dreieck (ein von drei Linien eingeschlossener Raum) hat drei Winkel“ (— mit allen hieraus folgenden Sätzen, z. B. diese drei Winkel gleichen zweien rechten; wenn im Dreiecke ein Winkel ein rechter ist, so sind die andern spitze Winkel . . .) das Prädikat: „drei Winkel“ (nebst den daraus folgenden Prädikaten) nicht vorausgesetzt. Und doch ist in dem objektiven Begriffe des Einschusses eines Raumes durch drei Linien der hinreichende Grund von drei (möglichen) Winkeln, d. i. von drei Zusammenneigungen zweier Linien schon enthalten. Man müßte also (was widersprechend ist) alle analytische Sätze für bloße Tautologien erklären, wenn man den Satz über das Unendliche für Tautologie erklären wollte.

\* Kurz, diese und alle übrige Einwendungen beruhen auf der unrichtigen Voraussetzung, daß die Möglichkeit des Unendlichen von unserm Denken abhänge. Wird denn irgend Etwas erst durch unser Denken möglich? Hinge die objektive Möglichkeit von unserm Denken ab, dann wäre ein gleichseitiges rechtwinkliches Dreieck, was vielleicht von einem Nichtmathematiker gedacht wird, möglich. Wenn also die Möglichkeit der Dinge, also auch des Unendlichen von unserm Denken unabhängig ist; so fragt sich: „Welcher Gedanke an das objektiv mögliche Unendliche ist richtig, welcher daselbe als bloß möglich, oder derjenige, welcher es zugleich als existirend darstellt?“ Hieraus ist nur die eine Antwort möglich: „Derjenige Gedanke ist richtig, welcher das Unendliche als den ganzen Grund der Existenz, also die Existenz selbst, objektiv enthaltend darstellt, weil das Unendliche, welches nicht existirt, mangelhaft, also endlich seyn würde, nicht mehr unendlich wäre, weil also der ganze Begriff des Unendlichen zerstört wäre, weil also der Begriff eines bloß möglichen Unendlichen widersprechend, mithin unrichtig, dem Objekte nicht entsprechend seyn würde.“

8. Einw.: Existenz ist ein reelles Prädikat (kein logisches, ohne Inhalt, wie man denn logisch sogar ein Subjekt von sich selbst prädiciren kann); dieses reelle Prädikat kommt zu dem Begriffe des Subjekts hinzu, und vergrößert ihn, kann also im Subjekte nicht schon enthalten seyn. Daher ist der Satz: „Das Unendliche existirt“ synthetisch, nicht analytisch.

Antw.: Existenz, vollständige Bestimmtheit, ist ein reelles Prädikat, welches über den Begriff eines in seinem Wesen noch eingeschränkten, über manche noch mögliche widerspre-



chende Bestimmungen durch sich (durch seine Möglichkeit) noch nicht wesentlich bestimmten Dinges hinzukommt, und ihn vergrößert: dieses ist wahr. Aber durchgängige Bestimmtheit ist ein reelles Prädikat, welches über den Begriff des schon in seiner Möglichkeit (Wesenheit) bestimmten Subjekts, des Unendlichen, noch hinzukommen kann: dies ist durchaus falsch.

\* Daber sagt Stattler in der Widerlegung des Mutschell S. 29. 30: „Nicht aus einer jeden Denkbarkeit kann man auf die Existenz des Denkbaren schließen. Da nämlich die objektive innere wesentliche Denkbarkeit aller eingeschränkten Dinge über eine Menge von widersprechenden Bestimmungen noch unbestimmt ist, und nichts noch wie immer Unbestimmtes existiren kann; so kann man so lange nur ohne Grund aus ihrer innern Denkbarkeit auf ihre Existenz schließen, bis man von so einem wirklich außer ihrer innern Denkbarkeit vorhandenen Grunde ihrer Existenz versichert ist. Nun ist aber das allerreellste Wesen in keiner Art möglicher Bestimmungen innerlich unbestimmt, und selbst die innere Denkbarkeit ist durchaus reell, nirgend negativ; also eben darum auch als selbsteristirend bestimmt, nur als existirend objektiv denkbar; und es entspricht ihm gar keine andere Vorstellung, kein anderer Gedanke, als derjenige, der selbes schon als durch sich selbst existirend denkt und vorstellt. Nun aus dieser ganz einzigen und besonders objektiven Denkbarkeit schliesse ich: es ist nicht anders objektiv denkbar, als wirklich existirend, ihre objektive Möglichkeit ist schon ihre Existenz. Nun die innere absolute Denkbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge, auch ohne wirklich je gedacht zu seyn, ist ewig. Also ist die Existenz des allerreellsten Dinges ewig. Daß aber die innere Denkbarkeit der Dinge nicht die innere Möglichkeit des Gedankens ist, bedarf keiner weitem Erinnerung. Es braucht auch zur Existenz des Unendlichen keine producirende Kraft, wie Mutschell S. 117 zu erweisen sucht. Sein ganzes Wesen, die sammentlichen möglichen reellen Bestimmungen, machen die Denkbarkeit seiner Existenz, die Denkbarkeit seiner Möglichkeit, aus, und es hat keine von denselben ihre Existenz von sich allein so, um die Existenz den Uebrigen zu ertheilen. Die Allmacht Gottes bezieht sich nur auf die außer ihm möglichen eingeschränkten Dinge, und nur kraft derselben können alle diese eben so existiren, wie sie an sich selbst nur möglich sind.

Auf die Einwendung des Mutschell: „Ein sechster Erdtheil in noch unbefahrenen Meereregenden ist denkbar; er ist aber nicht denkbar, wenn er nicht existirt (denn wie könnte er sonst als irgendwo liegend gedacht werden); also existirt er“ antwortet Stattler S. 36: „Ist nicht selbst auch die Lage eines jeden eingeschränkten Dinges ihm ganz zufällig, und eine veränderliche Bestimmung auch dann noch, wenn selbes wirklich über alle widersprechende Bestimmungen von einer äußerlichen Kraft vollends bestimmt, in einer bestimmten Lage existirt? Enthält denn das so bestimmte Ding den hinreichenden Grund solcher seiner Lage schon in sich selbst und in seinem bloß möglichen Wesen? Können wir nicht eine jede einzelne Lage desselben auch noch selbst als bloß möglich und ohne allen Grund einer Existenz ganz wohl denken? Können wir aber je die innere Möglichkeit des allerreellsten Wesen ohne alle dessen Realitäten, und folglich ohne den vollen Grund seiner Existenz, ohne Existenz, denken?“

\* Der Einwurf: „In den Vorderstapen ist nur von Möglichkeit aller Realitäten, also nur vom möglichen Daseyn die Rede“ ist mit den bisher angeführten Einwendungen identisch, also schon völlig widerlegt. Hier wird nämlich deswegen auf wirkliches Daseyn geschlossen, weil



das mögliche Wesen, wovon hier die Rede ist, schon in seiner Möglichkeit den hinreichenden Grund des wirklichen Daseyns enthält, daher nothwendig wirklich existirt.

9. Einw.: „Die Existenz (das Seyn) ist keine Realität, sondern nur die Position eines Dinges, ist im logischen Gebrauche nur die Copula eines Urtheils. Z. B. Gott ist allmächtig. Hier ist das Wort „ist“ nicht ein reelles Prädikat, sondern nur, was das Prädikat beziehungsweise auf das Subjekt setzt.“

Antwort: 1. Daß die Existenz keine Realität ist, daß das existirende Wesen und das mögliche Wesen dasselbe ist, haben wir schon bewiesen. Aber der Grund der Existenz darf nicht mit Existenz verwechselt werden. Dieser Grund ist eine Realität. 2. Das Wort „ist“ bedeutet freilich oft eine bloße Copula, aber dann wahrlich nicht, wenn es so viel ist, als „ist existirend.“

10. Einw.: Entweder erkenne ich das Unendliche nur als den Stoff meiner Vorstellung, und dann wäre es ein bloßes Gedankending; oder auch als einen Gegenstand, und dann würde meine Vorstellung entweder das Unendliche selbst seyn, oder sie würde das Unendliche seinem Objecte nach hervorbringen, oder das Unendliche käme durch eine andere Vermittelung zu meiner Vorstellung hinzu; allein dann erkännte ich das Unendliche nur daraus, und nicht mehr aus dem Begriffe.

Antw.: Der Stoff, der Gegenstand der Vorstellung und die Vorstellung ist wahrlich nicht ein's. Zwar ist die reflexe Kenntniß des Begriffes vom Unendlichen nur eine Erkenntniß dessen, was der Begriff an sich ist, oder was er vorstellt. Die Vorstellung oder der Begriff selbst aber stellt nicht sich selbst, sondern etwas Anderes vor, welches nicht ein bloßes Nichts, sondern wenigstens ein mögliches Object, ein innerlich mögliches Wesen, etwas positiv Denkbare ist. Sind also wohl unsere Vorstellungen, Begriffe, die Möglichkeiten der Dinge selbst? Sind nicht die Dinge an sich möglich, ohne daß wir daran denken? Da nun das objektive Wesen, die objektive Möglichkeit des Unendlichen schon den Grund des Daseyns, also das wirkliche Daseyn in sich enthält (wenn wir auch nicht daran denken); so ist weder die objektive Möglichkeit, noch die objektive Existenz des Unendlichen ein bloßes Gedankending, eine bloße Abstraktion und Combination, ein bloß erdichteter Begriff. Sogar die von uns gebildeten realen Begriffe beziehen sich auf ein wahrhaft mögliches Object, sind also in dieser Hinsicht nicht bloße Gedankendinge, wiewohl sie in einer andern Hinsicht, insofern nämlich diese oder jene von uns vorgestellten, wahrhaft möglichen (endlichen) Dinge noch nicht existiren, Gedankendinge genannt werden können. In dem Beweise vom Unendlichen ist keine Rede von einer Vorstellung, welche die Existenz des Unendlichen selbst enthält; sondern nur von der Vorstellung der Möglichkeit des Unendlichen, welche Vorstellung nothwendig die Vorstellung der Existenz des Unendlichen enthält, so



wie die Möglichkeit des Unendlichen die Existenz desselben in sich enthält.

11. Einw.: „Da Raum und Zeit nur etwas Subjektives, Idealisches in uns sind; so sind a. alle Gegenstände, die wir außer uns wahrnehmen, nicht wirkliche Dinge, sondern bloße Vorstellungen. Wenn uns also das Unendliche auch wirklich durch die Sinne erscheinen könnte; so wäre es als erscheinender Gegenstand doch nur eine Vorstellung in uns, kein wirkliches Ding, kein Unendliches. b. Aber hiezu kommt noch, daß das Unendliche uns nicht einmal erscheinen kann, wie es an sich ist. Denn es ist ein einfaches Wesen; wie können wir es dann durch die Sinne erkennen? Nähme aber das Unendliche eine andere Gestalt an, unter welcher es sich unsern Sinnen darstellte; so könnten wir durch so eine Erscheinung keine Gewisheit von ihm erhalten. Denn da sähen wir nur eine Gestalt vor uns, die selbst nicht das Unendliche wäre, unter welcher es ja nur verborgen seyn sollte. Aber könnte nicht unter derselben ein Betrug, ein böser Dämon, verborgen seyn? Es ist also, da wir durch die Vernunftanschauung das Unendliche auch nicht erkennen können, gar keine Möglichkeit zu erdenken, von dem Daseyn des Unendlichen überzeugt zu werden.“

Antwort. Zu a.: Die Gegenstände, die wir wahrnehmen, sind nicht bloße Vorstellungen, sondern wirkliche Dinge; Raum und Zeit existiren außer uns (wie schon früher gezeigt ist). Hiedurch fällt also der erste Theil des Einwurfs. —

Zu b.: Der unendliche Geist soll allein nicht die Kraft haben, sich durch solche Einwirkungen, die ihm ganz eigen sind, uns zu erkennen zu geben, da sogar die endlichen Dinge diese Kraft haben? Zwar ist kein körperlicher Eindruck vermittelt der Organe im Stande, uns eine dem Unendlichen ähnliche Idee oder Erscheinung, und vermittelt dieser eine Art des Anschauens und Wahrnehmens des Unendlichen möglich zu machen. Aber soll der allmächtige Geist nicht unmittelbar auf einen von ihm erschaffenen Geist (nach der Art eines Geistes) wirken, und durch eine nur dem allmächtigen Geiste angemessene Wirkung sich zu erkennen geben können (in sofern er erkannt werden kann, und sofern es im andern Leben nothwendig ist, um den endlichen Geist [der nur im Anschauen des Unendlichen selig seyn kann] mit wahrer Seligkeit zu erfüllen)? Da selbst die leblosen und lebendigen Dinge durch ihre Einwirkungsart sich uns zu erkennen geben, und uns überzeugen, daß gerade sie es sind, die auf uns einwirken: sollte der unendliche Geist, der Schöpfer, sich uns, seinen Geschöpfen, nicht zu erkennen geben und uns überzeugen können, daß gerade er es ist und kein anderer, der jetzt auf uns einwirkt, zu uns spricht...? Siehe hierüber die vortreffliche Theorie des Supranaturalismus von M. Hagel. Sulzbach, bei v. Seidel. 1826. S. 31. 33. 37... Dabei lese man zugleich die gründlichen Bemerkungen, die in der Tübinger Quartalschrift 1828, im 4ten Hefte, gegen einige Behauptungen des Hagel gemacht sind.



\* Die Schellingianer nehmen den a priori'schen Beweis im Ganzen genommen an, und drücken ihn, wie z. B. Richmann, so aus: „Der Ursatz, auf dem wahre Philosophie und Religion beruhen, ist: Es ist ein unbeschränktes Wesen, ein Gott; er ist kraft seiner Unbeschränktheit, kraft seiner selbst, und die Vernunft erkennt ihn unmittelbar kraft seines Begriffes, d. i. indem sie ein Unbeschränktes denkt, muß sie auch schon dessen Seyn mit anerkennen; denn durchaus uneingeschränkt und doch nicht seyend ist ein Widerspruch in sich selbst. In ihm, als Ganzheit, ist Begriff und Seyn, Möglichkeit und Wirklichkeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ungetheilter Einheit. In der Unmöglichkeit also, ein unbeschränktes Wesen ohne Seyn zu denken, liegt die beweisende Kraft (*nervus probandi*). Nicht so, d. i. kraft des Begriffes oder sich selbst sind die zeitlichen, beschränkten, endlichen Dinge, wie z. B. ein Mensch, ein Thier und dergleichen. Wir können diese denken, ohne daß wir sie auch darum als außer unserer Vorstellung vorhanden, als seyend, annehmen müssen. Hier ist Vorstellung und Seyn, Möglichkeit und Wirklichkeit nicht streng nothwendig, nicht wesentlich beisammen.“

Man sieht aus dieser Vergleichung, daß Gott in der Vernunft zwar eine Vorstellung, eine Idee, aber eine solche ist, mit der das Seyn des Vorgestellten unmittelbar gesetzt oder eingesehen wird (vielmehr mittelbar, vermittelt des Begriffes vom hinreichenden Grunde der Existenz, welcher Grund nichts Negatives seyn kann). Sie ist nicht leer oder gegenstandslos, wie die Vorstellungen des bloß das Zeitliche erkennenden Verstandes sind (welche Vorstellungen sich nur auf zufällig existirende Dinge beziehen). Wer daher den Begriff „Gott“ nur deutlich oder anschauend denkt, versteht, der muß auch gleich das ihm (nur bei Vergleichung, und nicht an sich entgegenstehende) Seyn unverständlich anerkennen. Gott ist also unwiderstreitbar gewiß; er wird nicht (weiläufig) bewiesen, erschlossen; er ist eine Vernunft-, nicht Sinnenausschauung; denn die Vernunft erkennt ihn in seinem Begriffe, a priori anschauend; er ist als reiner Vernunft-Grund ein unwidersprechliches Seyn, so wahr und gewiß, wie die innerste und unwidersprechlichste Erfahrung: „Ich bin“, oder „Eins und Eins ist zwei“; er ist keine gewagte oder willkürliche Annahme (Hypothese), sondern eine Unwahrheit, an der jede andere erst ihre Gültigkeit bewährt, er ist der Urgrund und Gehalt alles Seyns, Wissens und Handelns, folglich auch der einzige Gegenstand wahrer Weisheit. Schon der unabweisbare Drang, das wesentliche Streben der Vernunft nach dem Unbedingten, der höchsten Einheit alles Seyns, ist dem Nachdenkenden ein unverkennbarer Fingerzeig, ein Lichtstrahl zur Ahnung und Annahme des Seyns eines solchen Wesens. Nichts Endliches, nicht die ganze Endlichkeit ist im Stande, die Vernunft zu befriedigen. In dem Unendlichen allein werden alle Widersprüche ganz aufgehoben; in ihm nur wird Wahrheit, Ruhe und Seligkeit gefunden.“

\*\* Moses Mendelssohn würde den a priori'schen Beweis vollständig gelieft haben, wenn er nicht die Existenz mit dem Grunde der Existenz verwechselt hätte. Machen wir diesen Fehler gut; so geht folgendem Beweise des Mendelssohn nichts ab (S. 321 bis 324): „Wer leistet uns die Gewähr, daß dasjenige auch wirklich vorhanden sey, was wir uns als wirklich denken müssen? Ich antworte: (1) Wohl uns, daß wir vor der Hand schon so viel erhalten, wenn unsre Gegner einräumen, daß der Mensch sich eine Gottheit als wirklich vorhanden denken müsse. Der Schritt wäre von großer Wichtigkeit. Für das ganze System menschlicher Einsichten, Gesinnungen und Handlungen wäre nunmehr alles gewonnen. Denn was kann der Mensch mehr, als durch menschliche Kräfte Ueberzeugung suchen, und nach seiner Ueberzeugung handeln? Aber nun würde ich (2), der spekulativen Wißbegierde zu gefallen, einen Schritt weiter gehen, und zu



dem Eingestandenem hinzuthun: „Nicht nur der kurzfristige Mensch, sondern jedes denkende Wesen, von welchem Umfange und Gesichtskreise auch seine Verstandeskräfte seyn mögen, muß sich das unendliche, das nothwendige Wesen als ein wirklich vorhandenes denken. Das Gegentheil ist nicht nur uns, sondern an und für sich undenkbar. Etwas Widersprechendes, das sich selbst aufhebt und zernichtet, kann von keinem (deutlich) denkenden Wesen gedacht werden. Wenn der Satz: „A ist nicht wirklich“ undenkbar, und also nicht wahr ist; so ist entweder das Subjekt A nicht denkbar, oder der Gegensatz: „A ist wirklich vorhanden“ muß zugegeben werden, muß also Wahrheit seyn. Nun ist erwiesen, daß der verneinende Satz: „Das unendliche Wesen ist nicht wirklich“ undenkbar sey, indem das verneinende Prädikat dem Subjekte widerspricht. Dieser Satz kann also von keinem Wesen als wahr gedacht werden. Also muß das Gegentheil davon von jedem denkenden Wesen als wahr angenommen werden. Nun ist der Sieg auf unserer Seite vollkommen. Denn was wünschten wir mehr, als zu beweisen, daß der Satz: „das allervollkommenste Wesen ist wirklich vorhanden“ nicht bloß subjektive, sondern auch objektive unumstößliche Wahrheit sey? Die Versicherung, daß alle denkende Wesen vermöge ihrer Denkkraft in einem Vernunftsatze übereinstimmen, gibt die höchste Ueberzeugung von seiner Wahrheit. Was alle vernünftige Wesen so und nicht anders denken müssen, ist so und nicht anders wahr. Wer mehr verlangt, als diese Ueberzeugung, der sucht etwas, wovon er keinen Begriff hat, und hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er am Ende findet, daß sein Bemühen vergeblich gewesen ist.“ (S. 318) „Was nicht ist, muß entweder unmöglich, oder bloß möglich seyn. Im ersten Falle sind die innern Bestimmungen widersprechend. Im zweiten sind sie das zwar nicht; aber es wird sich aus ihnen nicht begreifen lassen, warum dasselbe vielmehr seyn, als nicht seyn soll. Eins wird mit dem wesentlichen Theile desselben sowohl bestehen können, als das andere, aus welchem Grunde das Ding möglich genannt wird. Das Daseyn eines solchen Dinges gehört nicht zu seiner innern Möglichkeit, nicht zu seinem Wesen, und ist daher eine bloße Zufälligkeit, deren Wirklichkeit nicht anders, als aus einer andern Wirklichkeit begriffen werden kann. Denn eine Zufälligkeit ist eine Bestimmung, die aus der bloßen Möglichkeit weder folgt, noch begriffen werden kann, deren Wirklichkeit sich nicht anders, als aus einer andern Wirklichkeit erklären läßt. Ein solches Daseyn ist also abhängig, nicht selbstständig. Nun kann dem vollkommensten Wesen ein solches Daseyn nicht zukommen; denn es würde seinem Wesen widersprechen; indem ein jeder einsteht, daß ein unabhängiges Daseyn eine größere Vollkommenheit ist, als ein abhängiges. Das allervollkommenste Wesen ist also entweder wirklich, oder es enthält einen Widerspruch. Denn bloß möglich kann es nicht seyn; daher bleibt für dasselbe nichts übrig, als Wirklichkeit oder Unmöglichkeit.“ (S. 312) „Die abstrakten Begriffe sind nicht bloß willkürlich. Sie müssen Wahrheit enthalten, und diese Wahrheit hängt nicht von unserer Willkür ab. Sie müssen, als Modifikationen unsers denkenden Wesens betrachtet, ein idealisches Daseyn haben, müssen denkbar seyn (innerlich und äußerlich [von uns] denkbar). Nun sprechen wir weiter: „Ein eingeschränktes Wesen kann gedacht werden, ohne daß ich ihm wirkliches Daseyn zuschreibe. Es kann ideale Existenz haben, und die reale Existenz kann ihm abgesprochen werden. Es kann bloßer Begriff ohne Sache seyn. Aber dem Unendlichen muß außer der idealen Existenz, die auch einem endlichen Wesen als Wahrheit zukommt, auch die reale Existenz zugeschrieben werden. Von der Idee des Unendlichen können wir das Daseyn nicht trennen, ohne die Idee selbst zu zernichten. Wir müssen Begriff und Sache denken oder den Begriff selbst fahren lassen (der doch objektiv und nothwendig ist). Alles Endliche kann als



Begriff wahr seyn, ohne daß ihm wirkliches Daseyn zugeschrieben wird. Das Unendliche aber würde auch als Begriff unwahr seyn müssen, wenn es nicht existiren sollte. (S. 307) „Aber nirgends findet sich ein Beispiel, daß vom Begriffe geradezu auf die Sache, vom ideatischen Seyn auf das reale Seyn geschlossen wird.“ Allein gerade diese Einzigkeit ist gerade hier der Charakter der Wahrheit. Da nicht mehr, als eine einzige Substanz dieses Wesens vorhanden seyn kann; da außer dieser einzigen Substanz die Wirklichkeit keines Dinges mit der Denkbarkeit desselben in schlußrichtiger Verbindung steht; so kann es auch nur den einzigen Fall geben, wo diese Beweisart anzubringen ist.

\*\*\* Statfler hat den Beweis a priori am gründlichsten und ausführlichsten dargestellt (in der theologia naturali, im Antikant, im Antimutischell, in mehreren Schriften, besonders in denjenigen, welche gegen kantischdenkende Männer gerichtet sind). Im Antikante (2ten Bande S. 247 und 296 - 299) sagt er: „Ich fordere alle Gelehrsamkeit heraus, mir eine Demonstration a priori von einem wie immer wichtigen Satz aufzuweisen, welche an Kürze, an Deutlichkeit und Vollständigkeit mit dieser Demonstration des aus allen wichtigsten Sätzen nur in einen Vergleich kommen möchte. So viel zu behaupten nehme ich die Fehde von Stunde an schon von allen Gelehrten an: entweder gar keine Demonstration von was immer für einer Art eines nicht unmittelbar aus der Erfahrung bekannten Satzes gibt es, oder diese ist es vom Daseyn des Unendlichen. Um dem Streite kurz ein Ende zu machen: Man entwerfe ein System von deutlichen und evidenten Regeln einer Demonstration, und zeige, welche aus solchen Regeln in unsrer Demonstration nicht beobachtet werde. Ich erbiere mich, entweder die Unrichtigkeit einer solchen Regel, oder ihre genaue Beobachtung in unsrer Demonstration darzuthun. Will man aber von mir Regeln einer Demonstration a priori haben; so behaupte ich, daß es keine andere gibt, als diese: 1. die Möglichkeit der Begriffe von den Subjekten der geführten Schlüsse muß deutlich bewiesen seyn; 2. die Form der Schlüsse muß rechtmäßig, d. i. so beschaffen seyn, daß man mittelst derselben das Enthaltenseyn des Prädikats des Schlusssatzes in dem Subjekte desselben in beziehenden, oder den Widerspruch in verneinenden Schlüssen deutlich einsieht. Alle Schlüsse, die man so führen kann, sind objektiv gültig, evident und demonstrirt. Die ganze Mathematik hat keine andere Regeln ihrer Demonstration (welche Demonstration ja nicht erst durch die empirische Konstruktion evident wird, sondern schon durch die abstrakten Begriffe evident ist). Der Geometer, wenn ich ihm einmal die Möglichkeit solcher Linien und Winkel zugebe, wie er sie (nicht empirisch, sondern nur) in der Einbildung entwirft, sieht nicht deutlich, auch nicht lebhafter das in denselben enthaltene Prädikat analytisch ein, als wir in dem Begriffe der Möglichkeit eines unendlichen Wesens den hinreichenden Grund seines Daseyns enthalten einsehen. Von der Möglichkeit des unendlichen Wesens haben wir Evidenz; daher ist auch von der Wirklichkeit die Evidenz unsichtbar da. Wir schauen den unmittelbaren Grund der Möglichkeit sowohl, als der Wirklichkeit des unendlichen Wesens an in dem allgemeinsten Merkmale aller seiner durchgängigen Bestimmungen (nämlich in der stätigen Realität derselben), wiewohl nicht sinnlich, doch mit dem Blicke der Vernunft. Nicht sinnlich, folglich auch nicht nach der einzelnen Verschiedenheit des objektiven Grundes seiner Bestimmungen; sondern nur mit dem Blicke der Vernunft, welcher auf das Allgemeine dieser Bestimmungen (d. i. auf ihre durchgängig einstimmige Realität) allein geben kann; aber doch in diesem Allgemeinen schon die sämtliche Möglichkeit und das Zusammenseyn derselben in einem Dinge einsieht. Und in so einem Anschauen sollte keine Evidenz seyn? Die Möglichkeit kann zwar nicht sinnlich anschaulich dargestellt wer-



den, weil überhaupt die Möglichkeit der Dinge kein Gegenstand der anschauenden Sinnlichkeit (sondern nur der anschauenden Vernunft) seyn kann. (Mit der evident erkannten [angeschaueten] Möglichkeit des Unendlichen ist die evidente Erkenntniß [Anschauung] des Daseyns desselben unzertrennlich verbunden).“

Daß aber der Beweis a priori durch den Beweis a posteriori (durch welchen aus dem Daseyn unselbstständiger Dinge die Nothwendigkeit und Wirklichkeit eines selbstständig existirenden Wesens darathen wird) die allergrößte Lebhaftigkeit und Kraft erhält, sagt Statler selbst in seiner Religionslehre aus hinreichenden Gründen der Philosophie . . . (München 1791) S. 59. 60: „Doch nur beide Beweise zusammen erhalten durch ihre gegenseitige Zusammenstimmung und Unterstützung ihr vollkommen überzeugendes Licht. Der Beweis a posteriori beweiset schlechthin die Wirklichkeit eines selbstständigen Wesens. Was ist aber ein selbstständiges Wesen anders, als ein solches Wesen, das in seiner möglichen Wesenheit schon den vollen Grund seiner unveränderlichen Existenz enthält? oder das nicht möglich seyn kann, ohne zu existiren? oder dessen stete Existenz so nothwendig ist, als seine Möglichkeit? Und nun, kommt nicht dieses alles dem unendlichen Wesen mit voller Evidenz zu, sobald es klar ist, daß ein selbstständiges Wesen wirklich existirt (also auch möglich ist), daß Selbstständigkeit eine reine Vollkommenheit, und das Unendliche ein offenbar mögliches Wesen ist?“

## Die Existenz des Unendlichen erwiesen II. aus dem objektiven Begriffe der Selbstständigkeit.

§. 70.

### Gang des Beweises.

Da ein selbstständiges Wesen existiren muß, so ist es einleuchtend, daß, wenn zur Selbstständigkeit eines Wesens die Unendlichkeit desselben gehört, ein unendliches Wesen wirklich existirt. Daß ein selbstständiges Wesen unendlich seyn muß, ist dann bewiesen, wenn man gezeigt hat, daß die unumstößlichen Grundsätze der Vernunft 1. auf das Unendliche anwendbar, 2. auf das Endliche aber gar nicht anwendbar sind.

§. 71.

### Grundsätze der Vernunft in Beziehung auf das selbstständige Wesen.

1. Das selbstständige Wesen muß als ein existirendes Wesen vollständig bestimmt seyn (also entweder als ein unendliches durch lauter Realitäten, oder als ein endliches durch Realitäten und Negationen anderer Realitäten bestimmt).

2. Den hinreichenden letzten Grund dieser vollständigen Bestimmtheit muß das selbstständige Wesen in sich selbst, in seinem Wesen, in seiner Möglichkeit enthalten. Es muß also den Grund, warum dieses Wesen gerade so, und nicht anders, warum es vielmehr dieses, als jenes Wesen ist, in sich selbst enthalten. Wäre es also endlich, so müßte es in sich den Grund enthalten, warum es begrenzt und gerade so begrenzt sey, warum es gerade e und nicht vielmehr d, f, g . . . sey.

3. Das Wesen, die reale Möglichkeit des selbstständigen Wesens



sens muß, da der vollständige Grund gerade dieser Bestimmung darin liegt, ohne die Existenz, und ohne gerade diese Existenzart unmöglich, innerlich widersprechend seyn. Jede andere Bestimmungsart muß widersprechend seyn; denn so lange der hinreichende Grund gerade dieser Bestimmtheit fortbauert (und dieser ist beim selbstständigen Wesen ewig, unveränderlich, wie das Wesen, die Möglichkeit selbst), so lange muß auch das Begründete, Bestimmte, seyn, und jede andere Bestimmungsweise ist so lange widersprechend, unmöglich.

## §. 72.

Diese drei Grundsätze passen völlig auf das Unendliche.

- Denn 1. ist das Unendliche durch lauter Realitäten bestimmt.  
 2. Der Grund dieser vollständigen Bestimmtheit (der reell ist) ist offenbar im Unendlichen enthalten (ist die Unendlichkeit selbst).  
 3. Das Wesen des Unendlichen ist ohne die Existenz und ohne gerade diese Existenzart unmöglich, undenkbar.

## §. 73.

Die drei Grundsätze zusammen passen aber durchaus nicht auf ein endliches Wesen.

Denn, obgleich ein endliches existirende Wesen auch völlig bestimmt seyn muß; so kann es doch nicht den hinreichenden Grund gerade dieser vollständigen Bestimmtheit in sich selbst, in seinem Wesen, in seiner realen Möglichkeit enthalten; es kann nämlich nicht den Grund in sich enthalten, warum gerade diese negativen Bestimmungen da sind. Dieser Grund kann ja nicht liegen 1. in den übrigen reellen Bestimmungen desselben, weil diese nur die ihnen widersprechenden Negationen ausschließen, aber andere Realitäten nicht ausschließen (mit denselben vereinbarlich sind, indem eine wahre Realität der andern wahren Realität nicht widerspricht). Also können die übrigen reellen Bestimmungen nicht das Daseyn der Negationen anderer Realitäten bestimmen, begründen. (Thäten sie dieses, so könnten sie mit den andern Realitäten nicht vereinigt werden, was doch ein Widerspruch ist, da, wie schon gesagt ist, eine wahre Realität einer andern wahren Realität nicht widersprechen, widerstreiten kann).

2. Auch die negativen Bestimmungen des Dinges können nicht der hinreichende Grund ihrer Existenz, d. i. der Anschließung der ihnen entgegengesetzten Realitäten seyn. Denn diese (fehlenden) Realitäten sind eben so vereinbarlich, zusammen möglich mit den schon vorhandenen Realitäten des Dinges, als die jetzt vorhandenen Negationen derselben mit diesen schon vorhandenen Realitäten des Dinges vereinbarlich sind (und wirklich vereinigt sind).

3. Man denke nicht: Eben deswegen sind diese Negationen da, weil von den entgegengesetzten Realitäten der hinreichende Grund



in diesem Dinge fehlt. Denn gerade dieser fehlende hinreichende Grund ist ja eine negative Bestimmung, von deren Daseyn kein hinreichender Grund weder in den übrigen Realitäten, noch in den Negationen des Dinges enthalten seyn kann (wie so eben bewiesen ist). Daß aber hievon ein Grund da seyn muß, folgt offenbar daraus, weil eben sowohl die Realität, als die entgegengesetzte Negation mit den übrigen Realitäten verbunden seyn konnte, aber nur eine von den beiden entgegengesetzten Bestimmungen da seyn kann, weil also, wenn vielmehr die eine, als die andere da ist, ein Grund hievon da seyn muß. Uebrigens ist es schon bei den drei Grundsätzen gesagt, daß das Wesen von sich den hinreichenden Grund seiner vollständigen Bestimmung, also auch (wenn es möglich wäre, daß es negative Bestimmungen hätte) seiner negativen Bestimmungen in sich enthalten muß.

## §. 74.

Andere Darstellungsarten dieses Beweises.

Alle endlichen Dinge (endliche Realitäten) sind auf unzählig verschiedene Weise innerlich möglich; sie können, was ihre innere Möglichkeit, Wesenheit, angeht, vollkommener seyn und unvollkommener, und in Beziehung auf äußere Verhältnisse entweder in diesem, oder in dem entgegengesetzten Verhältnisse stehen. Die innere Möglichkeit eines jeden endlichen Dinges ist also auf unzählig verschiedene Weise bestimmbar. In der Wesenheit (Möglichkeit) keines einzigen endlichen Dinges kann also der Grund ihres gerade so bestimmten Seyns, worin sie etwa existiren, enthalten seyn. Wir müssen also immer weiter gehen, bis wir zum Unendlichen kommen. Man könnte hier einwenden: „Selbst von jeder reellen Bestimmung muß ein äußerer Grund seyn, warum sie vielmehr existirt, als die entgegengesetzte Negation, indem beide Bestimmungen möglich waren, also nicht in ihrer Wesenheit (Möglichkeit) den Grund enthalten können, warum vielmehr die eine Bestimmung, als die entgegengesetzte da sey. Der Grund, der etwas Reelles seyn muß, muß also außer der reellen Bestimmung liegen. Aber dieser reelle Grund ist doch auch eine reelle Bestimmung, wovon die entgegengesetzte negative eben so möglich war . . . , und so müßten wir also immer zu einem äußern Grunde die Zuflucht nehmen, also selbst beim Unendlichen.“ Aber gerade dieser Einwurf bestätigt den geführten Beweis. Denn da wirklich jede endliche Realität, also jeder endliche Grund der Existenz anders und anders möglich ist; so kann der vollständige Grund des Daseyns von was immer für einer endlichen Realität, von was immer für einem endlichen Grunde einer andern Existenz nicht in der endlichen Realität, in dem endlichen Grunde, sondern nur außerhalb seyn. Bei jedem endlichen Dinge müssen wir also zu einem äußern Grunde die Zuflucht nehmen. Aber das Unendliche enthält den hinreichenden Grund seines Daseyns, seiner vollständigen Bestimmung in sich selbst, in seiner Möglichkeit.



Dieser hinreichende Grund der Existenz ist nicht eine besondere, von den andern unterschiedene, folglich endliche Realität, sondern die Unendlichkeit selbst.

Oder:

Das Wesen von sich ist dasjenige, dessen Existenz schon im Wesen desselben gegründet ist, welches also als nicht existirend, oder als nicht so existirend, wie es wirklich existirt, gar nicht denkbar ist. Die innere Möglichkeit (Wesenheit) des selbstständigen Wesens ist also eine einzige, weil sonst wieder ein Grund nothwendig seyn würde, welche die eine Möglichkeit vor der andern, unter allen Möglichkeiten gerade diese in die Wirklichkeit übersehte. Also jede andere Möglichkeit ist ausgeschlossen, jede andere Existenzart ist widersprechend. Nun aber alle endliche Wesen haben unzählig viele Möglichkeiten; sie sind als A, B, C, D . . . innerlich möglich. Also kann nur das Unendliche ein selbstständiges Wesen seyn. Z. B. Man denke sich viele Buchstaben. Diese sind unzählig vieler Bestimmungen in Ansehung der Größe, des Ortes, der Verbindung . . . fähig. Wie vieler Combinationen sind sie empfänglich, so daß selbst eine Aeneide, eine Odyssee . . . herauskommt! Dazu nun, daß unter allen möglichen Combinationen gerade diese und nicht jene existirt (z. B. gerade dieser Theil der Aeneide), reicht das innere Wesen der Buchstaben nicht hin; außer ihnen ist der Grund zu suchen (in einer vernünftigen Ursache). So ist die Erde sowohl rund, als viereckig, fünfeckig, als größer, kleiner innerlich möglich. Wer hat aus diesen unbestimmten Möglichkeiten gerade diese und nicht jene in die Wirklichkeit versetzt, und der Erde gerade diese Form, Größe gegeben? Der Mond ist ein mattleuchtender Stern, der den Mangel eigenen Lichts hat, und alles Licht von der Sonne bekommt. Ueberhaupt gibt es unter den Sternen so zahllose Verschiedenheiten an Größe, Kraft, Beschaffenheit, Entfernung, Richtung des Laufes . . . Wer hat diese Verschiedenheiten gerade so bestimmt? Wer hat diesen Stern gerade hierhin und nicht dorthin gestellt? ihm gerade diese und nicht jene Beschaffenheit gegeben? ihm gerade diese und nicht jene Entfernung bestimmt? ihm gerade diese und nicht jene Laufbahn angewiesen? In der (innern) Wesenheit der Sterne kann dieses nicht gegründet seyn; denn sonst wäre eine andere Beschaffenheit, eine andere Lage, ein anderer Lauf unmöglich, widersprechend. Das Nämliche gilt von jedem endlichen Dinge, welches ja seiner ganzen innern und äußern Natur nach auch anders innerlich möglich war. Wer hat diese unbestimmten Möglichkeiten (A, B, C, D . . .) aufgehoben und gerade diese, z. B. C realisirt? Diese Frage geht immer rückwärts, bis man zum Unendlichen kommt, worin der forschende Geist völlige Verwundung findet. Denn das Unendliche kann gar nicht anders, als gerade so existirend (bestimmt) gedacht werden; eine andere Bestim-



mung ist widersprechend, ist innerlich unmöglich. Die Existenz ist dem Unendlichen wesentlich; in dem Unendlichen fallen Möglichkeit, Existenz und Nothwendigkeit der Existenz zusammen. Das Unendliche ist nur als existirend möglich, ist ohne Existenz unmöglich, innerlich unmöglich. Die Wesenheit des Unendlichen ist ohne den vollständigen Grund aller Bestimmungen unmöglich. Das Unendliche ist als anders bestimmt unmöglich; es gibt nur Eine Möglichkeit desselben, eine ewige, unveränderliche Möglichkeit.

\* Daß ein Wesen, welches in seiner Möglichkeit den Grund seines Daseyns hat, existiren muß, und wirklich existirt, folgt offenbar daraus, weil es ein Wesen von sich geben muß, welches in keinem äußern Dinge, sondern in sich selbst den hinreichenden Grund hat. Bei dem Wesen von sich muß also die innere Möglichkeit (Wesenheit) zur Existenz genügen; an eine äußere Möglichkeit ist dabei gar nicht zu denken. Wenn wir also auch nicht einsehen können, wie schon die Möglichkeit (Wesenheit) zur Existenz hinreiche; so sind wir doch überzeugt, daß ein Wesen da seyn muß, bei dem die innere Möglichkeit schon zur Existenz hinreicht.

Oder:

Nicht Alles, was möglich ist, existirt. In der Möglichkeit liegt also nicht immer der Grund der Existenz. Dasjenige Wesen also, was ewig, nothwendig, selbstständig existirt, was also den Grund seines Seyns in sich selbst hat, muß diesen Grund in seiner Möglichkeit (Wesenheit) haben; es muß seyn, weil es möglich ist. Das Unendliche nun hat diesen Grund in seiner Möglichkeit; es ist nur als existirend (innerlich) möglich, ist ohne Existenz unmöglich.

Oder:

Keine endliche Realität kann der letzte hinreichende Grund der Existenz irgend einer Realität seyn. Denn, wäre sie der hinreichende Grund irgend einer Realität; so existirte sie doch, ohne einen von sich unterschiedenen Grund zu haben, also sie existirte, weil sie möglich ist. Warum sollte dann aber nicht auch jede andere endliche Realität existiren, weil sie möglich ist? Daher ist auch selbst im Unendlichen der letzte hinreichende Grund der Existenz desselben keine besondere, endliche, Realität, weil sonst, wie diese, so auch jede andere Realität, durch sich selbst existiren würde, und also dieser Grund der Existenz aufhören würde, Grund der Existenz anderer Realitäten zu seyn: sondern die Unendlichkeit selbst ist der hinreichende Grund der Existenz des Unendlichen; die Unendlichkeit der Realität ist sich selbst zur Existenz hinreichend; das Allreale ist der hinreichende Grund der vollständigen Bestimmung, des Daseyns aller Vollkommenheiten, und des Ausschlusses einer jeden Negation, Unvollkommenheit, Grenze.

Oder:

Wäre das Wesen von sich endlich; so wären die negativen Bestimmungen entweder nothwendig (wesentlich), oder zufällig da. Sie können aber 1. nicht nothwendig da seyn, weil in diesem Falle die fehlenden Realitäten nimmer mit den übrigen Bestimmungen vereinbarlich, zusammen möglich, wären, — und das ist ein Widerspruch; — 2. nicht zufällig; denn a. was zufällig ist, hat nicht den hinreichenden Grund seines Seyns im Wesen, sondern ein Theilgrund ist außer dem Wesen. Nun aber das Wesen von sich kann den hinreichenden Grund seines Seyns, seiner vollständigen Bestimmtheit, nicht außer sich, sondern nur in sich haben. b. Man denke auch nicht: „Vielleicht hat diese negative Bestimmung in der freien Thätigkeit des Wesens den hinreichenden Grund ihres Seyns.“ Denn dieses ist aus folgenden Gründen unmöglich: 1. Zur freien Thätigkeit wird schon a priori die Existenz des handelnden Princips (welche also schon



der Ordnung nach früher bestimmt seyn muß) erfordert. 2. Das selbstständige, notwendige Wesen kann sich selbst, seinem Daseyn, keine willkürliche, zufällige Bestimmungen geben, weil das Daseyn des Selbstständigen notwendig und unveränderlich ist; abgesehen davon z., daß sich ein Wesen doch wohl eher die Realität, als die Negation freitätig gesetzt haben würde. — Von einer notwendigen Handlung kann hier gar nicht die Rede seyn, da diese im Wesen gegründet seyn müßte; da also alles, was gegen die Nothwendigkeit des hinreichenden Grundes der Einschränkung in der Wesenheit, Nothwendigkeit des Dinges schon gesagt ist, auch hier vollständig ist.

Einwendung: „Gott ist freitätig; die freien Handlungen Gottes, z. B. der Wille, die Welt zu erschaffen, und die mit diesem freien Schöpfungsakte verbundenen freien Nachschlüsse hätten, eben deswegen, weil sie frei sind, auch nicht da seyn können. Folglich ist selbst der Unendliche in gewissen Hinsichten noch unbestimmt. Was also in Beziehung auf die Unbestimmtheit des Endlichen so eben gesagt ist, gilt auch vom Unendlichen; mithin ist der geführte Beweis kraftlos.“

Antwort: Nicht Gott, nicht Gottes Existenzart, ist unbestimmt; die freien Handlungen Gottes sind keine (neue, zufällige) Bestimmungen des Wesens Gottes, welches schon wesentlich vollständig bestimmt, und seiner zufälligen Bestimmung fähig ist; sie erhöhen oder vermindern nicht das Wesen Gottes (indem Gott eben so vollkommen blieb, er möchte die Welt erschaffen, oder nicht erschaffen); sie beziehen sich nicht auf Gott, bestehen z. B. nicht in Ortsbestimmungen, nicht in einem höhern oder niedrigeren Grade gewisser Zustände . . . sondern alle freien Handlungen Gottes beziehen sich nur auf endliche Wesen außer Gott. Dabei sind die freien Handlungen Gottes nicht in der Zeit entstanden, sondern von Ewigkeit, sie sind ohne Wechsel, ohne Veränderung, sind in Einem Willensakte enthalten, und gehören, da sie einmal da sind, als Bestimmungen des Unendlichen nothwendig zu ihm, sie sind ganz dasselbe mit der Substanz, Wesenheit, Gottes. Die freien Handlungen Gottes sind also nicht innere, von den freien Handlungen verschiedene, Realitäten und Beziehungen, nicht Zufälligkeiten des Unendlichen, sondern Bestimmungen, die in Rücksicht auf zufällige Dinge zufällig sind, die sich zufällig vielmehr auf dieses, als auf jenes zufällige Objekt beziehen. Aus diesen Bemerkungen ergibt sich zugleich, wie eine gesunde Philosophie nicht zum Fatalismus führt, sondern im schönsten Einklange mit der Offenbarung steht, die alle unsere Erkenntniß und Tugend, überhaupt all unser Gutes als ein Geschenk der freien Gnade Gottes darstellt.

Oder:

Jedes Endliche ist außer seinen wesentlichen Bestimmungen noch vieler zufälligen empfänglich, ja es muß sogar von allen widersprechenden Bestimmungen entweder die eine oder die andere haben, es muß z. B. in jedem Augenblicke seines Seyns entweder an diesem Orte seyn, oder nicht (an einem andern Orte nämlich), entweder im Zustande dieser Freude, oder nicht . . . Der Grund des Daseyns dieser zufälligen Bestimmungen kann nicht im Wesen des Dinges liegen, weil sonst diese Bestimmungen wesentlich, nothwendig wären. Dieser Grund muß also außer dem Wesen, also in einem Dinge außer ihm liegen. Also ist kein endliches Wesen ein Wesen von sich, weil ein selbstständiges Wesen den Grund seines Daseyns, seiner vollen Bestimmtheit, in sich selbst, in seinem Wesen, in seiner Möglichkeit enthalten muß, nicht aber von außen her empfangen kann.

Oder:

Das Wesen von sich kann nur Eine Wesenheit (Eine Möglichkeit, nicht mehrere haben, kann nur als gerade dieses bestimmte Wesen gedacht werden, und ist als ein anderes Individuum eine widersprechende Sache. Denn so lange der hinreichende Grund wahr,



währt auch das Begründete; der hinreichende Grund aber ist in ihm, also ist es innerlich nicht anders möglich. Jedes Endliche ist aber innerlich anders möglich; es sind viele Möglichkeiten desselben denkbar. Also kann nur das Unendliche ein Wesen von sich seyn; nur das Unendliche hat bloß Eine innere Möglichkeit.

\*\* Sulzer führt in seinen vermischten philosophischen Schriften (Leipzig 1782) I. B. S. 384 bis 387 diesen Beweis für die Unendlichkeit Gottes so: „Es ist augenscheinlich, daß alles, was zur Existenz des nothwendigen, selbstständigen Wesens gehört, von einer absoluten Nothwendigkeit und mithin schlechterdings (innerlich) unveränderlich ist. Es ist also widersprechend anzunehmen, daß dieses Wesen auf mehr, als Eine Art existire, daß es z. B. zu anderer Zeit und an andern Orten habe existiren können; daß es andere Eigenschaften hätte haben können, als die es hat; daß es größer oder kleiner hätte seyn können, als wie es ist. Die Nothwendigkeit des Daseyns schließt alles Zufällige von dem Daseyn aus: das Wesen kann durchaus nicht anders seyn, als das, was es ist. — Das ewige Wesen ist also a. in seiner Art einzig; es ist widersprechend, mehr, als Ein ewiges Wesen anzunehmen. Das Wesen eines Jeden würde ja in der nothwendigen Existenz bestehen: mithin könnten sie nicht auf zweierlei Art existiren; also enthält ihre Wahrheit einen Widerspruch. Denn alles, was von dem einen nothwendigen Wesen gilt, muß auch von dem andern gelten, das Eine müßte z. B. nothwendig mit dem andern in demselben Orte existiren. b. Das ewige Wesen besteht aus keinen Theilen. Denn alles, was zusammengesetzt ist, ist auf eine gewisse Weise zusammengesetzt. Wie aber auch die Anordnung der Theile beschaffen seyn mag; so ist es doch immer möglich, eine andere zu denken; mithin ist ein zusammengesetztes Wesen kein solches, bei welchem alle Veränderung in der Art der Existenz widersprechend wäre. c. Das ewige Wesen besitzt keine Eigenschaft, die Grade zuließe, ist also unendlich. Denn, da es widersprechend ist, anzunehmen, daß es auf eine andere Art, als wie es existirt, hätte existiren können, so sind nothwendig alle seine Eigenschaften absolute Realitäten, die weder Modifikationen, noch Grade zulassen. d. Daher ist die Ewigkeit dieses Wesens absolut, so wie alle Eigenschaften. Dieses Wesen ist in einem Augenblicke alles, was es seyn kann. Jeder Wechsel ist darin unmöglich. . . . .

\*\*\* Der Beweis des Storchenau in seiner Philosophie der Religion ist dieser (S. 62): Wäre das nothwendige Wesen beschränkt, so wäre die Nothwendigkeit dieses Wesens bedingt (nicht unbedingt). Denn eben die Bestimmung der Zahl oder Grade der Vollkommenheiten ist eine Bedingung, die wieder von einem bestimmenden Wesen abhängt; denn ohne das läßt sich kein zureichender Grund denken, warum nur diese, und nicht jede andere, für sich eben so mögliche Zahl da seyn müsse. Also wäre die Nothwendigkeit bedingt, was unmöglich ist. (S. 16) Dabei bedenke man, daß die Wirklichkeit des unumgänglich Nothwendigen bloß von seiner innerlichen Möglichkeit abhängt. — Siehe auch hierüber Burkhauser (pars III de Deo) S. 17 bis 32; — Mauritius (theologia naturalis) S. 35 bis 53; — Horvath (Ontologia) S. 150. 151.

### Ursprung und Beschaffenheit des Begriffes vom Unendlichen.

§. 75.

Daraus, daß man zuerst die Realität denken muß, ehe man die Negation denken könne, hat man folgern wollen, das Unendliche müsse vor allem Endlichen erkannt, gedacht werden. Allein



dieser Schluß ist übereilt. Zuerst erkennen wir einige Realitäten. Denken wir nun weiter: „dieses Ding könnte noch mehrere Realitäten haben, hat dieselben aber nicht“; so entsteht in uns erst die Vorstellung, daß dieses Ding endlich, begrenzt ist (ohne daß wir dabei schon an das Unendliche denken). Erst dann, wenn wir immer größere und größere Vollkommenheiten gedacht haben, regt sich in uns die Vorstellung von dem Allervollkommensten, worin gar kein Mangel ist, d. i. die Vorstellung von dem Unendlichen, welches einfach, allwissend, allmächtig, allgütig ist (siehe die Entwicklung des Begriffs vom Unendlichen).

## §. 76.

Aber 1) wie ist ein Begriff, eine Definition vom Unendlichen möglich, da das Unendliche nicht begrenzt werden darf, und jeder Begriff das Objekt begrenzt?

Antw.: Der Begriff, welcher das Unendliche als etwas Begrenztes vorstellte, wäre freilich ein Widerspruch; aber wahrlich nicht der Begriff, welcher das Unendliche als das Allreale und das von jedem Endlichen wesentlich Unterschiedene darstellt. Siehe Hermes, der S. 430 bis 445 die Behauptung des Fichte, daß jeder Begriff das Unendliche begrenze und versinnliche (verfälsche), auf das Gründlichste widerlegt. —

2) Ein Begriff vom Unendlichen ist ein Widerspruch, da man das Unendliche nicht begreifen kann.

Antw.: Heißt denn der Satz: „Ich habe einen Begriff, eine Erkenntniß von diesem, von jenem“, so viel, als: „ich begreife sogar, wie dieses, wie jenes möglich ist?“ Von wie vielen Dingen haben wir einen Begriff, eine Erkenntniß, ohne das Wesen derselben, die Art, wie sie möglich sind, zu begreifen? 3. B. Wir können einen Begriff von der Sprache haben, und doch begreifen wir nicht, wie durch die Bewegung der Zunge, durch die Erschütterung der Luft . . . solche Zeichen entstehen, woran unser Mitmensch unsere ganzen Gedanken, unser ganzes Innere schauet. So erkennen wir Mehreres von Gott, und erkennen dabei, daß er unbegreiflich, daß er weit vollkommener ist, als wir es je zu denken vermögen.

3) Eine Definition muß einen höhern Begriff enthalten, unter welchem das zu Definirende steht, und dann den unterscheidenden Begriff. Das Unendliche ist aber das Höchste; also kann es nicht unter einen noch höhern Begriff gestellt werden.

Antw.: Diese Einwendung ist bloß wegen der Zweideutigkeit des Worts „höher“, „höchstes“ scheinbar. Höher bedeutet 1. einen abstrakteren Begriff, 2. ein wichtigeres Objekt. Das Unendliche ist nun freilich das Wichtigste, aber eben deswegen, weil es ein durch alle Vollkommenheiten bestimmtes, einzelnes, Wesen ist, ist es nicht etwas Abstraktes, Allgemeines. Daß aber die Vorstellung vom Unendlichen Begriff genannt werden könne, ist schon bewiesen.



## §. 77.

## 7. Substanz und Accidenz.

Substanz ist dasjenige, welches beharrlich und ohne Wechsel existirt. Die beharrlichen Merkmale machen die Substanz aus, die zugleich, wenn sie endlich ist, die Fähigkeit hat, wechselnde Realitäten aufzunehmen. Accidenz ist jedes wechselnde Merkmal.

## §. 78.

## 8. Subjekt und Inhärenz.

Subjekt (nicht Subjekt eines Satzes, sondern reelles Subjekt) ist die fortdauernde Bedingung der Möglichkeit für wechselnde reelle Bestimmungen des nämlichen Dinges, welches diese Bedingung ist. So ist unsere Seele der fortdauernde Grund der Möglichkeit verschiedener nach einander oder zugleich entstehender Realitäten (Modalrealitäten), nämlich der Vorstellungen, Gefühle . . . , also ein Subjekt. Inhärenz, inhärirende Accidenzen werden jene Realitäten (Modalrealitäten) genannt, die ohne ihr Subjekt nicht da seyn können, die nämlich mit ihrem Subjekte, als einem Theile des hinreichenden Grundes der Möglichkeit ihres Daseyns, verbunden sind.

Eine Substanz kann nicht bloß Subjekt seyn (veränderliche Bestimmungen passiv in sich aufnehmen), sondern auch wirkende, also thätige, Ursache einiger veränderlichen Bestimmungen in andern Dingen, oder in sich selbst. Die allgemeinen Begriffe „Substanz, einfache Substanz, Subjekt“ sind von unserer Seele abstrahirt.

\* Im allgemeinsten Sinne ist jedoch jedes Ding (jede Substanz) Subjekt, insofern man nämlich von jeder Substanz (selbst von der unendlichen) Etwas prädiciren (bejahen oder verneinen) kann.

## §. 79.

## 9. Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Nothwendig ist dasjenige, dessen Gegentheil im nämlichen Dinge unmöglich ist. Zufällig (contingens) ist dasjenige, dessen Gegentheil im nämlichen Dinge möglich ist. So ist die Kraft zu denken in der menschlichen Seele nothwendig, der Gedanke selbst aber (z. B. an ein Buch) zufällig.

Absolut nothwendig ist dasjenige, welches so ein's von zwei widersprechenden Bestimmungen ist, daß es durchaus nicht ein anderes Ding seyn kann. So ist die Denkkraft in der menschlichen Seele absolut nothwendig.

Hypothetisch nothwendig ist jenes, welches so ein's von zwei widersprechenden Bestimmungen ist, daß es so lange nicht anders seyn kann, als eine gewisse Bestimmung da ist, die in der Möglichkeit der Dinge nicht den hinreichenden Grund hat. So ist das Verweilen im Kerker, in welchem man eingeschlossen ist, hy-



pothetisch nothwendig (so lange nämlich die Bedingung, das Eingeschlossenseyn, fort dauert).

Ein absolut nothwendig existirendes Wesen ist jenes, dessen hinreichender Grund der Existenz absolut nothwendig ist, welches also vermöge seiner Wesenheit, die ewig ist, wirklich existirt.

Ein zufällig existirendes Ding ist dasjenige, dessen hinreichender Grund der Existenz nicht absolut nothwendig ist. —

Ein freies Wesen ist dasjenige, welches so der Grund einer Bestimmung ist, daß es der Grund derselben seyn und nicht seyn konnte, ohne von einem andern Dinge bestimmt (genöthigt) zu werden.

Hat es diesen Grund der Existenz der Selbstbestimmungskraft in sich selbst (also nicht von einem andern Dinge), so wird es das erste freie Wesen (Gott) genannt; wo nicht, so wird es das zweite freie Wesen (das geschaffene) genannt. —

Freiheit ist also das Vermögen eines Wesens, sich selbst zu einer von zwei entgegengesetzten Bestimmungen zu bestimmen (ohne von einem andern Dinge — von außen oder innen, also ohne von einer äußern oder innern Nothwendigkeit bestimmt, genöthigt, zu seyn).

Vorhergehende Nothwendigkeit (*necessitas antecedens*) ist jene, welche aus einer solchen Bestimmung des Dinges entsteht, die nicht von der Freiheit des Dinges abhängt. Wenn aber die Bestimmung, woraus die Nothwendigkeit entsteht, von der Freiheit des Dinges selbst abhängt; so wird die Nothwendigkeit die nachfolgende (*necessitas consequens*) genannt. — Die vorhergehende Nothwendigkeit ist absolut, wenn sie aus einer nothwendigen; bedingt aber, wenn sie aus einer zufälligen Bestimmung entsteht. Die vorhergehende, sowohl absolute, als hypothetische, Nothwendigkeit kann nicht mit der Freiheit bestehen; aber recht gut die nachfolgende, weil man die Bestimmung freisetzt, woraus die vorhergesehene Nothwendigkeit entsteht, weil man also diese Nothwendigkeit sich selbst freithätig auflegt.

#### §. 80.

##### 10. Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit.

Veränderung ist die Aufeinanderfolge einer Bestimmung auf die andere (die Setzung einer Bestimmung an die Stelle der andern).

Veränderlich ist jenes Ding, dem eine Bestimmung zukommt, an deren Stelle eine andere gesetzt werden kann, ohne den übrigen zu schaden.

Unveränderlich ist jenes Ding, dessen Bestimmungen so beschaffen sind, daß an die Stelle derselben keine andere gesetzt werden kann.

Man unterscheidet von dem Veränderlichen (*mutabile*) das Variable (*variabile*), als eine solche Bestimmung, die zwar auch nicht hätte da seyn können, aber, da sie einmal da ist (z. B.



in Gott der von Ewigkeit existirende freie Wille, die Welt zu erschaffen, zu erlösen . . .), nicht veränderlich ist.

Was im Dinge nothwendig ist, ist unveränderlich. —

Das Wesen von sich ist unveränderlich; denn es hat den hinreichenden Grund seines Daseyns in sich selbst, in seiner Möglichkeit (Wesenheit), ist also eben so unveränderlich und ewig, wie die Möglichkeit selbst.

Das Wesen von einem andern ist veränderlich, insofern es nämlich den Grund seines Daseyns nicht in der nothwendigen, ewigen Möglichkeit hat.

Umgekehrt, was veränderlich ist, ist kein selbstständiges Wesen; weil nämlich das Selbstständige durch seine (unveränderliche) Möglichkeit zur (unveränderlichen) Existenz vollständig bestimmt ist. —

Das Unendliche ist unveränderlich, das Endliche aber veränderlich; weil das Unendliche keine Vollkommenheit mehr erhalten, und keine verlieren kann; das Endliche aber sowohl des Wachsthum, als der Abnahme der Vollkommenheiten fähig ist.

#### §. 81.

### 11. Wesen und Außerwesentliches.

Im weitem Sinne versteht man unter dem Wesen alle unveränderlichen (nothwendigen) Bestimmungen eines Dinges; im engern Sinne aber nur diejenigen unveränderlichen Bestimmungen, die den hinreichenden Grund der andern im Dinge vorkommenden Bestimmungen enthalten.

Die Accidenzen, die ja den hinreichenden Grund des Daseyns nicht in den unveränderlichen Bestimmungen des Dinges haben können, weil sie sonst eben so unveränderlich existirten, wie ihr hinreichender Grund, gehören also zu dem Außerwesentlichen sowohl im weitem, als im engern Sinne. Die abgeleiteten unveränderlichen Bestimmungen (wohl Attribute genannt) gehören nur zu den außerwesentlichen Bestimmungen im engern Sinne.

Nur jene Modifikationen sind im Dinge möglich, welche weder den ursprünglichen, noch den abgeleiteten unveränderlichen Bestimmungen widersprechen. —

### II. Klasse: Verhältnißbegriffe.

#### §. 82.

#### Erklärungen.

Ein Verhältniß (eine Beziehung, relatio) überhaupt ist die Kennbarkeit, welche nur aus dem Seyn mehrerer reell unterschiedener Dinge besteht. Die Verhältnisse, Beziehungen sind nur äußere Bestimmungen der Dinge, den Dingen selbst geben sie keine neue reelle Beschaffenheiten, Qualitäten. Der Grund, Gesichtspunkt der Beziehung (fundamentum relationis) ist dasjenige, was den Grund der relativen Kennbarkeit in unterschiedenen



Dingen ausmacht. So ist die Qualität, die ähnlichen Dingen gemeinschaftlich ist, oder die bei unähnlichen einem zukommt, dem andern nicht, das *fundamentum relationis*. Die beiden unterschiedenen Dinge, in welchen dieser Grund ist, werden Glieder der Beziehung (*termini relationis*) genannt.

§. 83.

1. Ähnlichkeit und Unähnlichkeit.

Ähnlich sind jene unterschiedene Dinge, welche einige Merkmale gemeinschaftlich haben, d. i. einige solche Merkmale, die formell identisch sind, die nämlich auf die nämliche Weise denkbar sind, die also unter einer Art stehen.

Ähnlichkeit ist die formelle Identität (Uebereinstimmung) der Qualitäten unterschiedener Dinge. Unähnlichkeit ist der Unterschied der Qualitäten unterschiedener Dinge.

Vollkommen ähnlich sind jene Dinge, welche in allen Qualitäten übereinstimmen, nur die Qualität ausgenommen, wodurch sie unterschiedene Dinge sind, d. i. die Individualqualität (das Individualmerkmal) ausgenommen. Jede Ähnlichkeit setzt einen Unterschied, eine Mehrheit, voraus. Soll also der Ausdruck „vollkommen ähnlich“ einen Sinn haben; so kann nur der eben genannte Begriff der wahre seyn.

Will man aber unter der vollkommenen Ähnlichkeit eine ganz vollständige Identität aller Qualitäten ohne Ausnahme verstehen; so ist eine solche Ähnlichkeit unmöglich. Denn, wenn auch zwei Dinge in allen übrigen Merkmalen übereinstimmen, so sind sie doch dadurch unterschieden, daß dieses nicht jenes ist (also im Individualmerkmal); also stimmen sie nicht in allen Qualitäten ohne Ausnahme überein. Der Unendliche, der Alles schauet, schauet auch diesen Individualunterschied zwischen den übrigen vollkommen ähnlichen Dingen, obgleich eine endliche Intelligenz diesen Individualunterschied zu erkennen nicht vermag.

Individualmerkmal ist jenes, worin sich zwei existierende Dinge (Individuen) unterscheiden, wenn sie auch übrigens noch so ähnlich seyn sollten.

Charakteristische Merkmale sind jene, durch welche ein Ding von andern Dingen beständig unterschieden ist. Das Individualmerkmal und die charakteristischen Merkmale gehören zu den wesentlichen.

Die Ähnlichkeit in charakteristischen Merkmalen ist wesentliche Ähnlichkeit; in zufälligen aber zufällige Ähnlichkeit.

Die vollständige wesentliche Ähnlichkeit ist Art; die unvollständige wesentliche Ähnlichkeit ist Gattung, und zwar eine um so höhere Gattung, je unvollständiger die Ähnlichkeit ist, daher die höchste Gattung, wenn nur Ein charakteristisches Merkmal die Ähnlichkeit ausmacht.

Numerische Differenz ist der Unterschied im Individual-



merkmale. Spezifischer Unterschied (*differentia specifica*) ist die Unähnlichkeit (der Unterschied) in Einem charakteristischen Merkmale. Generische Differenz ist die Unähnlichkeit in zwei oder noch mehreren charakteristischen Merkmalen (solcher Dinge, welche in den andern charakteristischen Merkmalen ähnlich sind).

§. 84.

2. Gleichheit und Ungleichheit der Größen.

Ein metaphysisches Ganze ist dasjenige, was aus mehreren formell unterschiedenen Bestimmungen besteht (z. B. die Seele des Menschen).

Ein physisches Ganze ist dasjenige, was aus mehreren metaphysischen Ganzen (Einheiten) besteht, die mit einander beständig verbunden sind (z. B. der Leib, der mit der Seele verbunden ist), und (auch abgesehen von dieser Verbindung) aus vielen, mit einander verbundenen Theilen besteht.

Ein logisches Ganze ist die Vielheit (Mehrheit) ähnlicher (metaphysischen oder physischen) Ganzen (Einheiten).

Metaphysische Quantität, Ausdehnung ist die Vielheit ähnlicher metaphysischen Einheiten. Ein metaphysisches Ganze macht noch keine metaphysische Quantität aus (zu der ja mehrere ähnliche metaphysische Einheiten gehören).

So ist der Körper eine metaphysische Quantität, da derselbe aus mehreren ähnlichen Einheiten besteht; da aber die Seele dem Körper unähnlich ist, so kann dieselbe, auch verbunden mit dem Körper, keine metaphysische Quantität genannt werden.

Die Größe der Quantität (*magnitudo extensi*, *extensiva*, Größe der Ausdehnung, ausgedehnte Größe) ist die Vielheit der homogenen Quantitäten.

Die kleinste Quantität, Ausdehnung ist also jene, welche aus solchen zwei Theilen besteht, die allein genommen noch keine Größe ausmachen.

Gleichheit der Größen ist die formelle Identität mehrerer ähnlichen (homogenen) Quantitäten in Rücksicht der Größe. Zwischen einer Linie und einem Gewichte kann keine Gleichheit stattfinden, weil diese Quantitäten nicht homogen sind.

Eine Zahl ist die Vielheit (Mehrheit) ähnlicher Einheiten. Diese Einheiten können sowohl metaphysische, als logische und physische Einheiten seyn. Je nachdem man eine andere Quantität zur Einheit annimmt, wird auch eine andere Zahl aus der nämlichen Summe hervorgehen, z. B. was drei Gulden sind, wenn man 24 Groschen zur Einheit annimmt, sind zwei Thaler, wenn man 36 Groschen zur Einheit annimmt.

Die Zahl kann nicht unendlich seyn. Denn 1. die Zahl besteht aus ähnlichen (also reell unterschiedenen) Einheiten. Nun aber ist ein reeller Unterschied im Unendlichen un-



möglich. 2. Zu jeder Zahl läßt sich noch immer eine Einheit hinzusetzen; die Zahl ist also nie vollendet, ist immer begrenzt, endlich.

Aus diesem Beweise erhellet, daß das Unendliche nicht aus unendlich vielen Realitäten bestehen kann (indem eine unendliche Zahl ein Widerspruch ist), daß das Unendliche vielmehr ein einfaches Wesen ist, welches allwissend, allmächtig . . . ist. Einem solchen Wesen kann nichts mehr hinzugesetzt werden. Da es alles Mögliche und Wirkliche weiß, alles innerlich Mögliche hervorbringen kann; so läßt sich keine größere Wissenschaft und Macht denken.

Ein mathematisches Verhältniß ist die Beziehung einer Quantität auf eine Einheit, die als ein Theil von ihr betrachtet wird. Um ein mathematisches Verhältniß zu erkennen, muß man wissen, wie oft die Einheit in der Quantität enthalten ist; denn die Quantität ist die Vielheit derselben Einheiten. Verhältnisse sind ähnlich, wenn die Quantität des einen Verhältnisses seine Einheit so oft enthält, als die Quantität des andern seine Einheit enthält.

Jene Zahl oder Größe, die man für die Einheit annimmt, um das Verhältniß einer andern Zahl oder Größe zu finden, wird das Maas (mensura) genannt. Daß dieses dem zu messenden Dinge ähnlich (mit ihm homogen) seyn muß, ist offenbar.

### §. 85.

#### 3. Raum.

1) Wir nehmen unterschiedene Dinge außer uns wahr (Dinge, welche sogar entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen, z. B. Wasser und Feuer, freundliche und feindselige Menschen). Diese Dinge sind außer einander, d. i. sie machen einen Raum aus (einen empirischen, physischen Raum). Hier entsteht also die Vorstellung von einem bestimmten Raume, eben so, wie die Vorstellung von der bestimmten Rose, die wir jetzt schauen.

2) Unterschiedene Dinge sind nothwendig außer einander, sie sind nicht in einem und demselben einfachen Subjekte möglich (nach dem Principe des Widerspruchs). Also müssen unterschiedene Dinge einen Raum ausmachen, sie sind nicht anders, als im Raume möglich. Wirkliche unterschiedene Dinge haben also als ein nothwendiges Attribut einen wirklich existirenden Raum; mögliche unterschiedene Dinge haben als ein nothwendiges Attribut einen möglichen (nothwendigen) Raum. Wenn man also alle wirkliche Dinge wegdenkt, so bleibt doch der reale Begriff „Raum“, nämlich der mögliche (metaphysische) Raum, welcher mögliche unterschiedene Dinge voraussetzt. Der objectiv richtige Begriff vom Raume ist demnach: „Raum ist das Außereinanderseyn unterschiedener Dinge, oder Raum ist der Unterschied in der Coexistenz unterschiedener Dinge“.

\* Ein Ort ist der Unterschied in der Art der Coexistenz unterschiedener Dinge. Mehrere Oerter machen einen Raum aus.

Folgerungen: a. Der Begriff „Raum“ ist also aus der Erfahrung abstrahirt, erhält aber nicht durch die bloße Erfahrung



seine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit. Folglich verschwindet der Einwurf: „Die äußere Erfahrung setzt die Vorstellung des Raumes als den Grund der Möglichkeit schon voraus; die Vorstellung des Raumes kann also nicht aus der empirischen Wahrnehmung zuerst entspringen“. Denn freilich wird der mögliche und wirkliche Raum schon vorausgesetzt, ehe ich den Raum selbst erfahren kann; aber die Erfahrung, Vorstellung des Raumes ist gleich mit der Erfahrung, Vorstellung der außer einander existirenden, also einen Raum ausmachenden Dinge enge verbunden. Die Vorstellung „Raum“ wird also nicht als ein Ganzes vorausgesetzt, und dann erst die Vorstellung gerade dieses Raumes, als eines Theiles, hervorgebracht; eben so wenig, als die Vorstellung „Baum“ schon vorausgesetzt wird, ehe man irgend einen bestimmten Baum wahrgenommen hat. Dieser bestimmte Raum ist freilich ein Theil des allgemeinen Raumes, ist unter dem allgemeinen Begriffe „Raum“ enthalten; aber daraus folgt nicht, daß der allgemeine Begriff „Raum“ schon vorher in uns war, ehe wir einen bestimmten wahrnahmen.

b. Der Raum, metaphysisch genommen, als etwas reell Mögliches, ist ewig und nothwendig (wie alle Möglichkeiten ewig und nothwendig sind); wenn man auch alle Dinge wegdenkt, so bleibt doch der (mögliche) Raum noch übrig. Der wirkliche Raum ist, als etwas Existirendes, entstanden, und zwar mit den entstandenen unterschiedenen Dingen. Obgleich der existirende Raum ohne die unterschiedenen Dinge nicht existiren kann; so kann man doch den möglichen Raum (der mit den möglichen unterschiedenen Dingen verbunden ist) abstrahiren, und ihm Größe, Ausdehnung und andere Eigenschaften beilegen, so wie man eine Zahl als etwas Mögliches abstrahiren, und von ihr gewisse Eigenschaften, Verhältnisse . . . aussagen kann, obgleich die Zahl ohne gezählte Sachen nicht existiren kann.

c. Der Raum ist ein objektives Verhältniß, der Begriff „Raum“ ist ein Verhältnißbegriff. Wenn wir auch alle existirende Dinge mit allen existirenden Verhältnissen wegdenken; so bleibt doch noch die Vorstellung vom Raume, nämlich vom möglichen Raume, der mit den möglichen unterschiedenen Dingen, die nur außer einander möglich sind, nothwendig verbunden ist.

d. Raum ist also nicht das allgemeine Nichts, welches man nothwendig, unermesslich nannte; ist nicht ein körperliches oder unkörperliches Etwas, worin, wie in einem Behälter die Dinge existiren. Der Begriff vom Raume ist keine Trugidee, denn der mögliche Raum ist reell möglich, kann wirklich existiren, zwar nicht für sich ohne wirkliche Dinge; sondern er existirt mit den wirklichen unterschiedenen Dingen, die nothwendig außer einander sind, d. i. einen Raum ausmachen.

e. Raum ist keine Form der Sinnlichkeit. Denn daß wir alle endlichen Dinge als im Raume existirende Dinge denken müssen, kommt vom Objekte her, weil nämlich diese Objekte nicht anders,



als im Raume, existiren können. Hieraus erhellet zugleich der Grund, warum wir 1. das Unendliche nicht als ein im Raume existirendes Wesen denken können. Denn nur endliche Dinge, nicht das Unendliche, können mehrere, reell unterschiedene Dinge seyn, die also in der Art der Coexistenz verschieden, die außer einander sind. 2. Erhellet daraus der Grund, warum wir unsere verschiedene Vorstellungen nicht als einen Raum ausmachende Dinge denken können; weil nämlich unsere Vorstellungen als lauter wechselnde Zustände des nämlichen Subjekts in ihrem Beisammenseyn mit dem Subjekte nie einen Widerspruch mit ihm enthalten, also nicht außer dem Subjekte existiren, also auch nicht mit ihm und unter sich einen Raum ausmachen können. Wäre aber unsere Sinnlichkeit so geformt, daß wir Alles im Raume und in der Zeit vorstellen müßten; so müßten wir auch Gott und unsere Vorstellungen darin denken.

f. Der Raum ist nicht unendlich; denn der Raum ist ein Attribut der unterschiedenen Dinge. Nun aber sind unendlich viele unterschiedene Dinge unmöglich, weil eine unendliche Zahl unmöglich ist. Also kann der Raum nur endlich seyn.

g. Außer dem wirklich existirenden begrenzten Raume ist also nur noch ein möglicher reeller Raum, der aber auch nur als ein endlicher Raum innerlich objektiv möglich ist. Weil nämlich keine unendlich viele gleichzeitige Dinge möglich sind, so ist auch kein unendlicher Raum möglich. Die Grenze des möglichen Raumes wird also bestimmt durch die selbst begrenzte Möglichkeit der Mehrheit begrenzter Substanzen. Der wirklich existirende Raum ist also nicht umgeben von einem leeren Raume, sondern von einem reell möglichen, und steht nicht mit einem leeren Raume im Verhältnisse, sondern mit einem reell möglichen, der dann wirklich wird, wenn mehrere unterschiedene Dinge entstehen. Unser allgemeine Begriff über den möglichen Raum ist über die mögliche Größe nur unbestimmt, ohne eine unendliche Größe desselben vorzustellen; er umfaßt nämlich alle numerisch verschiedene Dinge mit allem ihren möglichen gleichzeitigen Beisammenseyn, ohne zu bestimmen, wie viele zugleich beisammen einen existirenden Raum ausmachen können. Die Geometrie kann die unendliche Theilbarkeit des Raumes nur in dem eben bezeichneten Sinne als reell annehmen, wenn sie nämlich den Raum als in unbestimmbar viele Theile zerlegbar vorstellt. Die geometrischen Sätze, die sich auf die unendliche Theilbarkeit beziehen, bleiben deswegen wahr, und stehen mit der Erfahrung nicht im Widerspruche, weil wir bei aller Schärfe unserer Sinne doch nicht zu den kleinsten, einfachen Theilen hindringen können. Uebrigens ist nicht zu übersehen, daß der geometrische Raum bloß etwas Ideelles, Erdichtetes ist, indem ein mathematischer Punkt, eine mathematische Linie und Fläche gar nicht existiren kann. So ist auch die unendliche Theilbarkeit einer Linie ein objektiver Widerspruch. —



h. Diejenigen Dinge, welche mit dem kleinsten Ortsunterschiede coexistiren (also auf eine solche Art coexistiren, daß kein anderer Unterschied des Orts dazwischen möglich ist), nennet man angrenzende, sich berührende Dinge (*entia contigua*). Entfernte Dinge sind demnach diejenigen, welche so coexistiren, daß noch ein anderer Unterschied des Orts dazwischen möglich ist. — Der Ortsunterschied (die Lokalausdehnung) hat eine Größe, wenn sie aus mehr, als zwei Ortsunterschieden besteht oder bestehen kann; so wie das reale Ausgedehnte eine Größe hat, wenn es eine Vielheit von ausgedehnten Theilen hat. Die Distanz, Entfernung, findet also nur dann statt, wenn der Lokalunterschied in mehrere Lokalunterschiede getheilt werden kann. Ausgedehnte Quantitäten können sich nur mit den äußersten Theilen berühren. —

i. Zwischen einfachen Dingen ist die Angrenzung (*Contiguität*) ganz möglich. Denn 1. es ist möglich, daß sie mit dem geringsten Ortsunterschiede coexistiren. Also sind beide noch immer außer einander, nicht im nämlichen Orte, nicht kompenetriert. 2. Könnten nie zwei Derter so nahe seyn, daß kein anderer mehr dazwischen möglich ist; so wären noch immer und immer andere Derter dazwischen möglich, es wären also, da allemal noch neue Derter möglich wären, unendlich viele Derter möglich.

Dieses ist aber unmöglich, weil eine unendliche Zahl unmöglich ist. (Nach jener unmöglichen Annahme müßte man also auch annehmen, daß die ganze Welt mit unendlich vielen andern in den kleinsten Raum [worin ja unendlich viele Derter möglich seyn sollen] gesetzt werden könnte, ohne daß auch nur Ein einfaches Ding kompenetriert würde).

k. Einfache Dinge können also im Raume existiren, weil die einfachen Dinge außer einander, daher im Raume sich befinden.

Einfache Dinge können auch verbunden werden, und machen dann ein zusammengesetztes Ganze aus. Sie können ja mit dem kleinsten Ortsunterschiede coexistiren (angrenzend seyn), und auf einander wirken.

Hiermit fällt also die Behauptung: „Beständen die zusammengesetzten Substanzen aus einfachen Theilen, so müßte, da die ganze zusammengesetzte Substanz einen Raum ausmacht, und zwar einen so großen Raum, als die Theile zusammengenommen, auch diese Theile einen Theil des Raumes einnehmen. Die Theile des Raumes aber sind selbst Räume, und, was im Raume existirt, muß ein Mannigfaltiges aus einander haben. Also müßten auch die einfachen Elemente ein Mannigfaltiges, außer einander Befindliches, haben. Dieses aber widerspricht den Begriffen von ihnen; also kann das Zusammengesetzte nicht aus Monaden bestehen“. Aus den reellen Begriffen vom Raume, von angrenzenden Dingen, von der Unmöglichkeit einer un-



endlichen Zahl folgt die Widerlegung von selbst. Uebrigens muß man einfache, mit Kraft versehene Dinge nicht verwechseln mit den Monaden (der Leibnizianer) und den Atomen (der Atomisten); so wie nicht mit einem mathematischen Punkte (mit welchem der eleatische Philosoph Zeno das Einfache verwechselte; weswegen er das Einfache ein Nichts, ein Unding nannte, weil es zu einem andern hinzugesetzt dasselbe nicht vergrößere, und von einem andern hinweggenommen dasselbe nicht verkleinere).

\* Wie ein ausgedehntes, reelles Große aus dem (metaphysisch) ausgedehnten reellen Kleinsten (welches keine Theile, also noch keine Größe [der Quantität] hat), welches (Kleinsten) also untheilbar ist, entsteht; so entsteht eine ausgedehnte Lokalgröße aus dem ausgedehnten Kleinsten Lokalunterschiede, der also noch keine Größe (der Quantität) ist, noch keine Theile hat, also untheilbar ist.

1. Die Summe der im Raume hingestellten Dinge heißt Masse. Volumen ist die Summe der Derter, die im Raume möglich sind. Die Lage der Grenzen des Volumens wird Figur genannt.

#### §. 86.

#### 4. Zeit.

1) Wir nehmen in uns wechselnde, oft widersprechende und widerstreitende Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen wahr, z. B. die Vorstellungen vom hellen Tage, von der finstern Nacht, von Hitze und Kälte, vom Leben und Tode, von der Tugend und dem Laster; die Gefühle der Freude und der Trauer, der Hoffnung und der Furcht, der Liebe und des Hasses; die Bestrebungen, denselben Gegenstand herbeizuschaffen, und (aus Ekel) ihn wieder zu entfernen. Wir nehmen also eine objektive, wirkliche Aufeinanderfolge, d. i. eine objektive Zeit wahr. Das ist die empirische Zeit, die sinnliche Vorstellung, Erfahrung einer bestimmten Zeit.

2. Nach dem Satze des Widerspruch's können widersprechende, widerstreitende Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen weder als zugleich existirend gedacht werden, noch zugleich objektiv existiren, sondern nur nach einander, d. i. in der Zeit. Das nothwendige Aufeinanderfolgen der widersprechenden Vorstellungen, Gefühle, Bestrebungen, welches bei allen nur immer möglichen widersprechenden Vorstellungen, Gefühlen, Bestrebungen dasselbe ist, welches also bei allen einzelnen zufälligen Erfahrungen wesentlich ist, macht, wenn es von allen einzelnen wirklichen Erfahrungen abstrahirt wird, den Gegenstand des allgemeinen, abstrakten, metaphysischen Begriffes von der Zeit aus. Die metaphysische Zeit ist also die Aufeinanderfolge der Veränderungen eines veränderlichen Dinges.

Dieser allgemeine Begriff bezieht sich auf alle mögliche Zeiten, bleibt also noch übrig, wenn ich auch von jeder wirklichen Zeit wegsehe, wenn ich auch alle wirkliche veränderliche Dinge wegdenke. Vor den wirklich verän-



berten, veränderlichen Dingen war schon eine Zeit möglich, weil veränderliche Dinge möglich waren; die wirkliche Zeit fängt erst mit dem Daseyn einer Veränderung, eines veränderlichen Dinges an.

Daß wir also nichts Veränderliches denken können ohne Zeit, kommt nicht daher, als wenn unser Erkenntnißvermögen eine solche Form hätte, so eingerichtet wäre; sondern daher, weil das Veränderliche selbst (objektiv) nicht anders, als in einer Zeit möglich ist. Hieraus erbhellet auch, warum wir Gott, den Unendlichen, nicht als ein in einer Zeit existirendes Wesen denken können; weil nämlich nur endliche Wesen eines Wechsels fähig sind, nicht das Unendliche, worin nichts Negatives (nichts Beschränkendes), daher nichts Veränderliches seyn kann, wo also die Zeit ein unmögliches Ding ist. Wäre aber unser Erkenntnißvermögen so geformt, daß wir Alles, als etwas in der Zeit existirendes, denken müßten; so müßten wir auch Gott selbst als ein in der Zeit existirendes Etwas denken. Man verwechselt nicht die Dauer mit der Zeit. Manches dauert zwar in der Zeit; aber es gibt auch eine Dauer ohne Zeit, nämlich bei Gott, dem Unveränderlichen. Diese Dauer ist die fortgesetzte Existenz der Substanz, ohne daß die Substanz verändert wird.

#### Folgerungen.

1. Die Zeit ist keine Substanz, sondern ein nothwendiges Attribut eines jeden veränderlichen Wesens.

2. Die Zeit ist keine unendliche Größe, sondern hat einen Anfang. Denn eine unendliche Zeit, eine unendliche Zahl von Entstellungen, Wechselln in fortdauernden Dingen ist ein Widerspruch, indem zu jeder Zahl immer noch eine Einheit hinzugesetzt werden, also die Zahl nimmer unendlich seyn kann. Unter dem Ausdrucke „unendliche Zeit“ dürfen wir also nur eine unbestimmt lange Zeit verstehen, indem wir nicht wissen, wie weit neue Entstellungen in fortdauernden Dingen bis zu einem Anfange hinauf möglich sind. Der Satz: „Unsere Seele wird ewig leben“, bezieht sich auf die stete Fortdauer der Seele, die in der Zeit erschaffen, also nicht von Ewigkeit ist, daher ihre Veränderungen angefangen hat, und ihr Daseyn ohne jemalige Unterbrechung fortsetzen wird.

3. Nicht die Vorstellung vom wirklichen Daseyn der Zeit, sondern nur die Vorstellung der Möglichkeit des Daseyns der Zeit ist nothwendig, und liegt nicht nur allem wirklichen, sondern auch allem möglichen Daseyn unserer veränderlichen Vorstellungen zum Grunde; weil es unmöglich ist, Vorstellungen, die selbst wechseln, und einen Wechsel vorstellen, zu haben oder zu denken, ohne uns eine Zeit vorzustellen.

\* Diese und andere Folgerungen sind leicht zu erkennen, wenn man die Folgerungen aus dem realen Begriffe des Raumes gehörig erkannt hat.



## §. 87.

Einige besondere Begriffe, die sich auf Raum und Zeit beziehen.

## 1. Die Lokalbewegung.

Lokalbewegung ist die Veränderung des respectiven Ortes von einem Orte in den andern.

Ruhe ist die Fortdauer ohne Veränderung des Ortes.

Die Richtung der Bewegung (*directio motus*) ist die Lage des Ortes, zu welchem ein Ding aus einem Orte strebt (sich bewegt).

Schnelligkeit der Bewegung ist das Verhältniß des durchlaufenen Raumes zur Zeit, worin er durchlaufen ist. Größer ist also die Schnelligkeit, wenn der Raum im Verhältnisse der nämlichen Zeit bei einem bewegten Dinge größer ist, als beim andern. Die höchste Schnelligkeit ist dann da, wenn das Bewegliche in den einzelnen kleinsten Zeitmomenten die einzeln aneinander grenzenden Theile (Theile des Raumes) durchläuft. Bei jeder Bewegung, die nicht die schnellste ist, bedarf das Bewegliche zum Durchlaufen der einzelnen kleinsten Punkte des Raumes mehrerer von den einzelnen kleinsten Zeitpunkten, und verweilt also eine Zeitlang in den einzelnen kleinsten Punkten des Raumes, und zwar um so länger, je langsamer die Bewegung ist.

## 2. Die stetige Größe überhaupt, und die stetige Bewegung insbesondere.

Die stetige Größe (*Continuum*) ist jenes ausgedehnte Große, welches in allen seinen Theilen die nämliche Einheit bewahrt. Stetigkeit ist also die Identität der Einheit in allen Theilen eines ausgedehnten Großen. Zur Stetigkeit gehört 1. Größe (eine Mehrheit der Theile); 2. Ähnlichkeit der Theile (daher machen zwei unähnliche Dinge, z. B. Seele und Leib, keine Stetigkeit aus); 3. die nämliche Einheit (so wird die gleich große Entfernung der Bäume in einer Allee als die nämliche Einheit betrachtet, und macht so eine logische Stetigkeit aus).

Das Stetige ist entweder gleichzeitig, oder aufeinanderfolgend, entweder physisch oder logisch (je nachdem die Theile gleichzeitig oder successiv existiren, und die Einheit physisch oder logisch ist).

Das Stetige ist also vom Angrenzenden (*contiguum*) verschieden. So sind die Theile des logischen Continuum nicht nothwendig neben einander gestellte, sich berührende Dinge; ja nicht einmal Realitäten brauchen diese Theile zu seyn, sie können auch bloß äußere Beziehungen ausmachen. — In jenem logischen Continuum, welches nicht aus aneinander grenzenden, sondern bloß aus ähnlichen Theilen besteht (z. B. in einer stetigen Ordnung, in einem stetigen Verhältnisse) können neue ähnliche Theile hinzugesetzt werden. So kann man zwischen  $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{2}{3}$ ,  $\frac{3}{4}$ ... setzen  $\frac{4}{5}$ ,  $\frac{5}{6}$ ,  $\frac{6}{7}$ ...



ohne die Stetigkeit aufzulösen. Im physischen Continuum aber würde die vorhandene Stetigkeit aufgelöst, wenn man einen neuen Theil dazwischen setzte. Denn man müßte erst die physische Einigung auflösen, um einen neuen Theil dazwischen setzen zu können.

Wenn bei den Bewegungen immer die nämliche Schnelligkeit beobachtet wird; so ist die Aufeinanderfolge der immer ähnlichen Schnelligkeiten ein successives logisches Continuum.

Hieraus ergibt sich die Auflösung mehrerer Fragen, und insbesondere mehrerer Einwürfe des Zeno gegen die Realität der Bewegung. Nämlich:

1. Sind zwei stetige Bewegungen von verschiedener Schnelligkeit möglich, da doch die langsamere Bewegung allemal durch eine Ruhe, ein Verweilen in den einzelnen kleinsten Punkten des Raumes abgebrochen wird?

Antw.: Obgleich die langsamere Bewegung, die Aufeinanderfolge, die wechselseitig aus Bewegung und Ruhe besteht, nicht stetig ist; so ist doch die Schnelligkeit der Bewegung, das Verhältniß des durchlaufenen Raumes zur Zeit, immer das Nämliche, ist also stetig.

Wie aber ist eine Bewegung, die durch Ruhe unterbrochen wird, möglich? Wie die Kräfte des Verstandes bei einem Geiste größer sind, als beim andern, so daß er in der nämlichen Zeit mehrere Gedanken abmacht, als ein anderer Geist; so sind auch die bewegenden Kräfte stärker oder schwächer, und können daher mehrere oder nur weniger Ortsveränderungen in ihrem Subjekte in der nämlichen Zeit hervorbringen.

2. Sind die schnellsten Bewegungen stetig?

Antw.: Da die schnellsten Bewegungen jene sind, welche in den kleinsten Zeitmomenten die einzelnen kleinsten Punkte des Raumes abmachen; so ist gar keine Unterbrechung möglich, die Einheit ist dieselbe, die Bewegung ist also stetig.

3. Kann man in dem einzelnen kleinsten Zeitpunkt mehr, als einen Punkt des Raumes zurücklegen?

Antw.: Nein, weil man sonst zur nämlichen Zeit an zwei Orten seyn könnte. — Wenn also die Schildkröte nicht in jedem Punkte des Raumes ruhet, so würde sie mit dem Achilles einen gleichen Raum zurücklegen. Und wirklich in dem ersten kleinsten Zeitpunkt durchlaufen beide nur den kleinsten Punkt des Raumes.

Hiermit fällt jene Einwendung des Zeno (gegen die Realität der Bewegung), welche der Achilles genannt wird.

4. Außerdem hat Zeno folgende Einwürfe gegen die Bewegung gemacht: a. Wenn ein Körper sich bewegt, so durchläuft er eine Linie von einem Punkte bis zum andern. Er muß also, ehe er an den letzten Punkt kommt, die Hälfte der Linie zurückgelegt haben. Nun aber ist jeder Raum in's Unendliche theil-



bar; jede Hälfte der Linie besteht eben sowohl aus unendlichen Theilen, als die ganze Linie. Der Körper kann also nie an die Hälfte der Linie, geschweige an das Ende derselben kommen. Antw.: Der ganze Einwurf beruhet auf der Annahme einer unmöglichen Sache, nämlich der unendlichen Theilbarkeit des Raumes.

b. Wenn sich ein Körper bewegt, so würde er zugleich in Bewegung und in Ruhe seyn; denn er ist in jedem Zeitpunkte in einem Raume, der dem Körper gleich ist, also in jedem Augenblicke in Ruhe. Sollte er sich nun wirklich bewegen, so müßte er in jedem Augenblicke zugleich in Bewegung, so wie in Ruhe seyn. Antw.: In jedem Zeitpunkte kann freilich jedes Ding nur in einem Punkte des Raumes seyn; aber, wenn es nun in diesem Punkte nicht länger verweilt, wenn es, statt dort mehrere Zeitpunkte auszuruhen, sich gleich fortbewegt; so ist es wahrlich nicht in Ruhe und Bewegung zugleich; es ist in diesem Falle sogar in der größten Bewegung.

c. Man nehme eine Fläche von 4 Fuß Länge, lege darauf zwei Körper, jeden von 2 Fuß Länge, so daß ihre Enden sich in der Mitte der Fläche berühren. Beide Körper lasse man mit gleicher Geschwindigkeit sich über einander hin bewegen, so daß eine in die Stelle des andern kommt. Dann wird jeder dieser Körper eine Fläche von 4 Fuß durchlaufen seyn; und doch hat jeder dieser Körper sich nur 2 Fuß bewegt. Das ist ein Widerspruch. Also gibt es keine Bewegung. Antw.: Das äußerste Ende des einen Körpers, der in der Mitte der Fläche das äußerste Ende des andern berührt, macht, wenn der Körper sich über den andern bis zum andern äußersten Ende desselben bewegt, nur 2 Fuß ab; so macht auch jeder folgende Theil (also selbst der letzte) nur 2 Fuß ab, da er ja nicht bis zum äußersten Ende des andern, wohin nur sein äußerstes Ende gelangt, kommen kann.

## 5. Ursache und Wirkung.

### §. 88.

#### (Wirksam) Verbundene Dinge.

Verbundene Dinge (*connexa*) heißen jene, die so beschaffen sind, daß, wenn die Existenz des einen gesetzt wird, auch die Existenz des andern gesetzt, und, wenn die Existenz des einen nicht gesetzt wird, auch die Existenz des andern nicht gesetzt wird.

Verbindung der Dinge ist also der Grund, woraus man erkennt, daß nach der gesetzten Existenz des einen auch die Existenz des andern, und nach nicht gesetzter Existenz des einen auch die Existenz des andern nicht gesetzt wird.

A priori verbunden mit einem andern Dinge (Grund desselben) ist jenes, welches so beschaffen ist, daß, wenn es nicht als existirend gesetzt wird, auch die Existenz eines andern Dinges, als des Begründeten, nicht gesetzt wird. A posteriori verbun-



den mit einem andern Dinge (das Begründete desselben) ist jenes, durch dessen Existenz auch die Existenz eines andern Dinges, als des hinreichenden Grundes, gesetzt wird. A concomitanti verbunden sind jene Dinge, die so beschaffen sind, daß, wenn man die Existenz des einen setzt, auch die Existenz des andern, als des im nämlichen hinreichenden Grunde Begründeten, setzt.

Dasjenige, welches ohne alle Verbindung mit einem andern Dinge existiren kann, wird das absolute, unbedingte Wesen genannt. Was aber nur in einer Verbindung mit einem andern Dinge existiren kann, ist ein im Existiren bedingtes, relatives Ding.

#### §. 89.

##### Grund und Ursache, Begründetes und Gewirktes.

Grund, Princip überhaupt, ist dasjenige, welches a priori mit einem andern Dinge verbunden ist. Begründetes, Principiatum, ist dasjenige, welches a posteriori mit einem andern verbunden ist.

Jener Grund, dessen Begründetes vom Grunde ganz unterschieden, von demselben trennbar (also nur zufällig und veränderlich damit verbunden ist), heißt Ursache; und das so Begründete heißt Wirkung. —

Causalität ist der Grund, welchen die Ursache enthält, und durch welchen sie a priori mit der Wirkung verbunden werden kann.

#### §. 90.

##### Einteilung der Ursachen.

Die Ursachen werden eingetheilt 1. in solche, deren wirkliche Existenz mit einer Wirkung verbunden ist, und in solche, deren Erkenntniß (also deren Existenz in dem Geiste einer vernünftigen, wollenden Ursache) mit einer Wirkung verbunden ist. Diese letztere Ursache heißt auch Intentionalursache.

2. Die erstere Ursache wird eingetheilt in den Grund der Möglichkeit einer Wirkung, welcher Grund ein aufnehmendes, fähiges Subjekt ist (diese Ursache wird wohl materielle Ursache genannt), — und in den Grund der Existenz der Wirkung, daher heißt diese Ursache die wirkende, wirksame Ursache. So ist unsere Seele in Beziehung auf die äußern sinnlichen Vorstellungen eine Bedingung, ein Grund der Möglichkeit ihres Daseyns; so sind auch die sinnlichen Eindrücke ein Grund der Möglichkeit der thätigen Anschauung derselben. Von der thätigen Anschauung der sinnlichen Eindrücke ist aber unsere Seele selbst die wirkende Ursache, so wie auch die Gegenstände außer uns durch ihre Einwirkung auf uns wirkende Ursachen der Entstehung der Eindrücke in unserer Seele sind. Wir sind uns bewußt, daß wir oft den Einwirkungen von Außen uns entziehen wollen (z. B. dem einbrechenden Plazregen), daß wir uns also hier passiv bloß als aufnehmende Subjekte verhalten; daß wir aber die thätige Anschauung selbst her-



vorbringen (indem ohne unsere thätige Aufmerksamkeit auch bei star-  
ken Einwirkungen auf uns keine thätige Anschauung entstehen kann).  
Wir sind uns bewußt, daß wir selbstthätig Begriffe bilden, unsere  
Anschauungen zum Gegenstande des Reflektirens, Vergleichens . . .  
machen, daß wir uns bestreben, ein trauriges Gefühl durch thätige  
Abwendung der Aufmerksamkeit zu zerstreuen . . . Wir haben also  
wirkliche Erfahrungen von wirksamen Ursachen sowohl, als von  
materiellen Ursachen. Aus diesen Erfahrungen wird dann der  
allgemeine Begriff „wirkende und materielle Ursache“ gebildet.

3. Die wirkende Ursache ist entweder A. die allererste,  
die keiner andern Ursache bedürftig und fähig ist (Gott), oder die  
zweite, die noch von einer andern Ursache abhängt (die Natur-  
kräfte). (Wer als Naturforscher die natürlichen Ursachen der Er-  
scheinungen aussucht, muß freilich bei dieser zweiten Ursache, bei den  
Naturkräften, stehen bleiben; als Menschen aber, die ihre Vernunft  
gebrauchen und ihrem erhabenen Ziele nachstreben sollen, müssen wir  
uns zu der allerersten Ursache erheben, ohne welche keine von den  
zweiten Ursachen existiren können). —

B. Die wirkende Ursache ist entweder unmittelbar (*causa  
immediata*), wenn nämlich zwischen der Ursache und der Wirkung  
keine andere Ursache stattfindet; oder mittelbar, wenn eine sol-  
che stattfindet.

C. Principalursache (*causa principalis*) ist jene (wirkende)  
Ursache, die, ohne von einer andern bestimmt zu werden,  
durch ihre eigene Kraft eine Wirkung hervorbringt. Instrumen-  
talursache (*causa instrumentalis*) ist jene (wirkende) Ursache,  
die von einer andern (von der Principalursache) zum Handeln be-  
stimmt wird, z. B. die Feder, womit geschrieben wird, ist eine  
Instrumentalursache, der Schreibende aber ist die Principalursa-  
che. Es giebt auch freithätige Instrumentalursachen,  
z. B. diejenigen, welche durch die kräftige Ermahnung und Ermun-  
terung eines Andern bewogen sich zu einer Arbeit freithätig ent-  
schließen, sind in Beziehung auf Jenen Instrumentalursachen,  
jedoch freithätige.

D. Ursache an sich (*per se*) ist jene Ursache, welche nach  
der eigentlichen Disposition des Subjekts, oder, wenn das  
Subjekt vernünftig ist, nach dem wirksamen Entschlusse eine Wir-  
kung hervorbringt. Eine zufällige Ursache (*causa per accidens*)  
ist jene, welche etwas wirkt ohne die eigentliche Disposition gerade  
zu dieser Wirkung, oder ohne einen Entschluß zu gerade dieser Wir-  
kung. So ist das Feuer die Ursache an sich von dem Verbrennen  
eines Stabes, der hineinfällt, aber von der Trauer, die dadurch in  
demjenigen entsteht, dem dieser Stab wichtig war, ist das Feuer nur  
eine zufällige Ursache.

#### §. 91.

Eintheilung der Intentionalursachen.

Die Intentionalursachen werden eingetheilt in Bewegungursache



(Beweggrund), Zweckursache (Zweck, Ziel), Gelegenheitsursache (Gelegenheit), und Idealursache (Ideal). —

1. Beweggrund ist dasjenige, dessen erkannte Güte oder Bödsartigkeit die vernünftige Ursache zum Handeln antreibt (stimmet).

2. Zweck ist dasjenige, dessen vorhergesehene Güte oder Bödsartigkeit (an und für sich oder in Beziehung auf etwas Anderes) die vernünftige Ursache zum Handeln stimmt. Ist die vorhergesehene Güte an und für sich, absolut schon geeignet, den Willen zu stimmen; so ist der Zweck kein untergeordneter Zweck, sondern Endzweck.

3. Gelegenheitsursache ist dasjenige, dessen bloße Erkenntniß, ohne daß diese Erkenntniß eine Güte oder Bödsartigkeit des Dinges darstellt, wie eine zufällige Ursache die wirkende Ursache zum Handeln stimmt. So kann das Glockengeläute dem Frommen eine Gelegenheitsursache zum Eintritte in die Kirche seyn.

4. Ideal ist eine Vorstellung, wovon die wirkende Ursache in der Bewirkung einer Sache, die Ähnlichkeit mit der Vorstellung haben soll, geleitet wird. Solche Ursachen sind die Regeln.

\* Alle Intentionalursachen gehören zur materiellen Ursache, indem die bloße Kenntniß den Willensakt nur möglich macht.

## §. 92.

Begriffe, die sich auf den Grund, die Ursache, das Begründete und Gewirkte beziehen.

1. Der Grund der Existenz einer verschiedenen Realität seyn, heißt handeln, hervorbringen (*agere, producere*). Diese Erklärung paßt auf alle mögliche Handlungen. Folgende Erklärungen sind aber nicht allgemein: a. Handeln heißt, der hinreichende Grund der Veränderung eines Zustandes in sich selbst seyn. b. Handeln heißt, der Grund einer Veränderung seyn. c. Handeln heißt, der Grund der Existenz einer verschiedenen Beziehung seyn. Die Handlung ist entweder immanent (*actio ad intra*), wenn die gegründete verschiedene Realität im Handelnden selbst ist (z. B. der Gedanke ist im denkenden Wesen); oder hinübergehend (*transiens, actio ad extra*), wenn die gegründete verschiedene Realität in einem von Handelnden Unterschiedenen und Leidenden ist (z. B. wenn eine Kugel auf die andere stößt, und dieselbe in Bewegung setzt).

2. Leiden heißt, eine Realität empfangen, wovon der Grund der Existenz in einem realunterschiedenen Dinge ist.

3. Kraft (*vis activa, facultas agendi*) ist der Grund der Existenz einer Realität, welchen das handelnde Wesen in sich enthält. Ist dieser Grund vollständig hinreichend, so ist die Kraft vollständig.

4. Erschaffung ist die Handlung einer solchen Ursache, die ohne jegliche andere Ursache (sowohl ohne materiale, als wirkende Ursache) handelt. Daher heißt erschaffen so viel, als Etwas aus Nichts machen.

5. Erzeugung ist die Handlung eines Principis, welches eines



andern verschiedenen Principis hierzu bedarf; z. B. die äußern Gegenstände haben zur Erzeugung einer sinnlichen Vorstellung in uns unsere Organe, unsere empfängliche Seele nothwendig.

6. Zerstörung (*corruptio rei*) ist das Aufheben der Existenz einiger Realitäten, die in der nämlichen Sache vorher mit andern coexistirten.

7. Vernichtung (Annihilirung) ist das Aufheben des Daseyns aller Realitäten, die in nämlichen Dinge coexistiren.

8. Von Natur zuerst (*natura prior*, die nicht immer tempore prior ist, weil z. B. in dem unveränderlichen Wesen keine Zeit möglich ist) ist dasjenige, was a priori mit dem andern verbunden ist, entweder als Grund der Möglichkeit, oder als Grund der Existenz.

9. Wenn ein Ding bloß die wesentliche Kraft zum Handeln hat (welches Einige mit dem Ausdrucke bezeichnen: „es ist in actu primo remoto“); so folgt noch nicht daraus, daß es außer dieser wesentlichen Kraft noch alle Bedingungen und Requisite (unhinreichende Gründe der Möglichkeit oder hinreichende zum Handeln habe (daß es also in actu primo proximo sey). Wenn die Wirkung erfolgt, so nennen Einige ein solches Ding in actu secundo.

10. Ein Hinderniß einer Handlung ist jene Modification, deren Negation erst im Subjekte seyn muß, damit die Handlung geschehen könne. — Ein überwindliches Hinderniß ist jenes, wobei die Kraft, welche das Hinderniß in seinem Daseyn erhält, kleiner ist, als die Kraft des Handelnden; im Gegentheile ist es unüberwindlich. — Wenn eine Kraft durch ein unüberwindliches Hinderniß von der Handlung abgehalten wird, so ist sie im bloßen Streben (in mero agendi conatu).

11. Zur hinübergehenden Handlung wird erfordert 1. die Existenz eines fähigen Subjekts, 2. die Existenz der zufälligen Fähigkeit des Subjekts (die Abwesenheit der Hindernisse), 3. die Applikation, d. i. der Grund, warum man gerade auf dieses fähige Subjekt, als auf jenes, wirkt. — Zur immanenten Handlung wird bloß die Disposition des Subjekts erfordert. Denn da hierbei der Handelnde selbst der Grund der Möglichkeit und der Existenz ist; so bedarf er weder eines andern Subjekts, als einer unterschiedenen materiellen Ursache, noch einer Applikation, aber wohl der innern Disposition. So bedarf die Seele zum Denken bloß der Vorstellungen als der vorläufigen Disposition.

12. Unsere Seele hat das Vermögen zu handeln (sowohl ad intra, als ad extra).

a. ad intra. Denn unsere Gedanken, Willensbestimmungen sind zwar keine Substanzen (weßhalb auch die Hervorbringung der Gedanken . . . keine Schöpfung ist); sie sind aber auch keine bloß äußere Beziehungen; sondern sie sind wahre Realitäten, Modalrealitäten, innere, in der Seele befindliche, außer der Seele unmögliche, Realitäten, die aber doch von der Seele verschieden sind, indem die Seele auch ohne gerade diese Gedanken und Willensbestimmungen möglich ist. Unsere Seele bringt (un-



sern Bewußtseyn gemäß) unsere Gedanken und Willensbestimmungen selbst hervor; aus der Seele, aus dem thätigen Streben der Seele, erkennen wir das Daseyn dieser Gedanken und Willensbestimmungen; wir sind uns also bewußt, daß nicht von Außen her, sondern durch unsere eigene Wirksamkeit diese Gedanken... entstanden sind. Da nun handeln heißt, der Grund der Existenz einer verschiedenen Realität seyn; so hat die Seele das Vermögen zu handeln, und zwar *a. ad intra*, weil die begründete Realität in der Seele selbst bleibt.

*b. ad extra.* Denn sobald unsere Seele will, bewegt sich die Hand, der Fuß... Doch über diesen Gegenstand wird bei der Lehre von der Verbindung der Seele mit dem Körper ausführlich geredet werden.

13. Keine endliche Substanz kann eine andere Substanz erschaffen oder vernichten. Denn jede endliche Substanz hat den Grund des Daseyns der substantiellen Merkmale im Unendlichen, nicht in sich; sie kann also auch nicht den Grund des Daseyns der substantiellen Merkmale einer andern Substanz in sich haben. Eben so wenig kann sie also eine andere Substanz vernichten, indem diese in Rücksicht des Grundes ihrer Existenz von jener unabhängig ist.

14. Obgleich das Endliche nur nach dem Maße der ihm gegebenen Kraft nach entfernten Dingen wirken kann; so lehrt doch die Erfahrung, daß wirklich einige Dinge auf andere in einer bestimmten, nicht zu großen Entfernung wirken, und die Vernunft erkennt, daß dieses möglich ist, da nämlich ein Ding auf das empfängliche Angrenzende wirken, oder, wenn das Angrenzende nicht empfänglich ist, im Kampfe mit demselben dieses besiegen kann (wenn das Hinderniß überwindlich ist), und so weiter zu wirken vermag, oder, wenn das Hinderniß unüberwindlich ist, seine Wirkung nicht weiterhin ausdehnen kann. Also fällt die Behauptung: „Dazu, daß ein Ding auf das andere zu wirken vermag, wird erfordert, daß beide Dinge sich berühren.“

#### §. 93.

Art, die Vollkommenheit der Dinge mittelst der Verbindung zu vermehren.

Vervollkommnet wird jenes Ding, welches mehrere reale Bestimmungen erhält. Sind diese Bestimmungen nur formell verschieden, so wird das Ding intensiv vervollkommnet; extensiv aber, wenn die Bestimmungen reell unterschieden sind.

\* Die Verbindung endlicher Dinge *a priori* kann in Rücksicht der Modifikationen wechselseitig seyn, wenn nämlich das Eine in Rücksicht des Andern, und dieses in Rücksicht des Ersten eine wirkende Ursache der Modifikationen ist; oder nicht wechselseitig, wenn nur das Eine in Rücksicht auf das Andere eine wirkende Ursache der Modifikationen ist.

#### §. 94.

A. Die intensive Vollkommenheit.

Die wesentliche Vollkommenheit bleibt stets dieselbe. Die



Vollkommenheit eines Dinges kann also nur in Rücksicht der Modificationen wachsen. Da nun die Modificationen wenigstens einen Theilgrund ihrer Existenz in einem unterschiedenen Dinge haben; so kann der Anfang, die intensive Vollkommenheit zu vermehren, nur vermittelt eines unterschiedenen Dinges gemacht werden. So können wir uns durch's Denken nicht ausbilden, wenn uns nicht erst durch die äußern Sinne von den Objecten Vorstellungen zugeführt würden. — Aber, obgleich man sich anfangs hierbei leidend verhält; so kann doch jenes Ding, welches die Kraft, immanent zu handeln, hat, nachher sich selbst weiter ausbilden, weil es in sich eine neue Realität hervorbringen kann. Was aber nur die Kraft zu transscendenten Handlungen hat, kann nur andere unterschiedene Dinge vervollkommenen; so wie es auch nur durch die Verbindung mit andern Dingen, die in ihm passende Modificationen hervorbringen, vollkommener gemacht werden kann.

## §. 95.

**B. Die extensive Vervollkommenung.**

Das Ding ist entweder einfach, oder vielfach. Einfach ist das reelle Eins. Vielfach ist dasjenige, was aus reell unterschiedenen Dingen besteht.

Das Vielfache (z. B. ein Haufen Korn) ist nicht immer zusammengesetzt. Zusammengesetzt ist dasjenige, was aus mehreren gleichzeitigen Substanzen besteht, die durch eine fortdauernde und unmittelbare Verbindung a priori (die entweder wechselseitig, oder nicht wechselseitig ist) in Rücksicht ihrer Modificationen unter einander verbunden sind. Dieses Zusammengesetzte wird auch ein physisches Eins genannt, und zwar ein homogenes, wenn die Substanzen von der nämlichen Art, ein heterogenes, wenn sie von verschiedener Art sind. Die Verbindung a priori selbst, die fortdauernd ist, heißt physische Einigung. Das Hauptwesen derselben besteht nicht bloß in der Verbindung, sondern in der Beständigkeit einer solchen Verbindung.

Die Wesenheit des Zusammengesetzten besteht sowohl in der Qualität der einzelnen Substanzen, als in der Art der Zusammensetzung. Denn nicht nur können verschiedene Substanzen zusammengesetzt werden; sondern auch die Art, wie sie zusammengesetzt werden, kann ganz verschieden seyn.

\* Die menschliche Seele mit dem Körper verbunden macht ein zusammengesetztes Ganze aus, und zwar eine Person. Denn eine Person ist das sich bewußte, fortdauernde vollständige Princip zu der Handlung einer bestimmten Gattung. Der Mensch, aus Leib und Seele bestehend, ist ein sich bewußtes, fortdauerndes, vollständiges Princip zu körperlich-geistigen (menschlichen) Handlungen, also eine Person.

## §. 96.

**Vervollkommenung des Zusammengesetzten.**

Durch die Zusammensetzung können die Dinge in- und extensiv vervollkommenet werden. Denn die zusammengesetzten Substan-



zen erhalten neue reale Modificationen, und bringen (entweder wechselseitig oder nicht wechselseitig) in den andern solche Modificationen hervor. So wird durch die Vereinigung des Leibes mit der Seele die Seele intensiv durch die sinnlichen Vorstellungen ausgebildet, und die Seele vervollkommnet den Leib durch Bewegung, Pflege . . . .

## §. 97.

Das Entstehen und Vergehen des Zusammengesetzten.

Entstehen heißt anfangen zu existiren; vergehen (zu Grunde gehen) heißt aufhören zu existiren.

Das Zusammengesetzte kann ohne Erschaffung entstehen, und ohne Annihilation vergehen; weil mehrere schon existirende Substanzen zu einem Ganzen zusammengesetzt werden können, und, wenn sie zusammengesetzt sind, wieder getrennt werden können, wo dann das Ganze, was sie bildeten, aufhört.

Zusammengesetzte Dinge sind ähnlich, wenn ihre Theile und ihre Art der Zusammensetzung ähnlich sind; unähnlich, wenn die Theile oder doch die Art der Zusammensetzung verschieden sind.

## §. 98.

Ueber Regeln bei der Beförderung der Vollkommenheit der Dinge.

Eine Regel ist ein Urtheil, welches eine Ursache als passend zu einer Wirkung (wie ein Mittel zum Zwecke) darstellt, und gleich einer Idealursache fähig ist, die wirkende vernünftige Ursache zu leiten; — oder: ist ein Urtheil, welches irgend eine Handlung für ein Mittel zum Zwecke erklärt.

Daß es Regeln gibt, wie man jegliche Vollkommenheit der Dinge vermittelst der Verbindung befördern könne, erhellet daraus, weil die zu erreichende Vollkommenheit wie der Zweck, und die Kräfte der Ursachen wie Mittel zum Zwecke betrachtet werden können, weil man also auch Urtheile gestalten kann, welche dieses Verhältniß ausdrücken, und bei'm Handeln das vernünftige Princip leiten können.

Der Zweck bestimmt die Art der Mittel. Wenn nun bei dem nämlichen Dinge verschiedene Vollkommenheiten erreicht werden sollen; so können die Mittel nicht nur unter einander verschieden, sondern sogar widersprechend seyn, wenn die Vollkommenheiten selbst sich leicht ausschließen. So entsteht dann ein Widerstreit der Regeln und Vollkommenheiten (*collisio*). Dieser Widerstreit macht dann eine Ausnahme (die Vernachlässigung einer andern Vollkommenheit und Regel) nothwendig.

Die ganze Güte des Mittels, als Mittels, besteht nicht in der absoluten, sondern nur in der respektiven Güte, in der passenden Kraft, den Zweck zu erreichen. So hat zwar eine goldene Feder in einer Uhr als Gold einen hohen Werth, aber gar



keinen als Mittel, die Räder der Uhr in Bewegung zu setzen. Daß man zur Beförderung der Vollkommenheit des Ganzen nicht einem Theile eine zu große Vollkommenheit geben darf, wobei das Ganze leiden würde, ist von selbst klar.

## 6. O r d n u n g.

### §. 99.

#### Begriff.

Ordnung ist die Stellung (Verbindung) mehrerer Dinge (in Rücksicht des Ortes oder der Zeit) nach ihrer Fähigkeit zur Hervorbringung einer gemeinschaftlichen Wirkung (zur Bewirkung eines gemeinschaftlichen Zweckes). Beispiele: Ordnung in einer Bibliothek, — in einer zusammengesetzten Maschine, — in einem Kriegsheere.

Verwirrung (*confusio*) ist eine solche Stellung mehrerer Dinge in Rücksicht des Places oder der Zeit, die nach der Fähigkeit keines einzigen Dinges zur Bewirkung eines gemeinschaftlichen Zweckes eingerichtet ist.

Wenn aber nur einem oder andern Dinge eine andere Stelle bestimmt ist, als seine Fähigkeit zur Bewirkung des gemeinschaftlichen Zweckes erfordert; so ist dieses ein Mangel in der Ordnung.

### §. 100.

#### Eintheilung.

Die Ordnung ist 1. entweder einfach, wenn der gemeinschaftliche Zweck, wozu sie geordnet sind, nur ein einziger ist, oder zusammengesetzt, wenn mehrere gemeinschaftliche Zwecke erreicht werden sollen, die sich aber in einen Hauptzweck vereinigen lassen. So ist z. B. die Ordnung zusammengesetzt, wenn die Bücher nicht nur nach der Verschiedenheit der Wissenschaften, sondern auch nach der Verschiedenheit der Sprache, der einzelnen Theile . . . geordnet sind.

Wenn sich die Zwecke nicht zu einem Hauptzwecke vereinigen lassen; so ist das keine zusammengesetzte Ordnung, wiewohl jede Ordnung für sich zusammengesetzt seyn kann, z. B. im nämlichen Zimmer eine Bibliothek und eine Apotheke.

2. Die Ordnung ist entweder vollständig (*ordo completus*), oder unvollständig, je nachdem Jedes nicht nur nach seiner gemeinschaftlichen, sondern auch nach seiner individuellen Fähigkeit zum gemeinschaftlichen Zwecke geordnet ist, oder nicht. Z. B. wenn man selbst bei Büchern vom nämlichen Inhalte auf ihr Individuelles, z. B. auf die erste, zweite (verbesserte) Ausgabe sieht.

3. Wenn mehrere geordnete Dinge keinen Individualunterschied in Rücksicht ihrer Fähigkeit zu einem gemeinschaftlichen Zwecke haben; so ist nur eine unvollständige Ordnung



möglich. Jedoch kann man in diesem Falle noch eine besondere, von der vorigen ganz unterschiedene Ordnung machen, z. B. in Rücksicht der Größe, der Figur der Bücher von ganz gleichem Inhalte. Dieser Zweck, z. B. die Schönheit der Stellung, ist ganz verschieden vom Zwecke der Bibliothek, welcher in der Beförderung der Wissenschaft besteht.

4. Wenn die geordneten Dinge nicht nur die wesentliche Fähigkeit zum gemeinschaftlichen Zwecke hätten, sondern wenn auch die Bestimmung des Ortes oder der Zeit, die nach der Fähigkeit eines Jeden eingerichtet ist, durch die Wesenheit der Dinge (also nothwendig) bestimmt wäre; so würde man eine solche Ordnung eine nothwendige Ordnung nennen müssen, obgleich das Daseyn der Dinge selbst (daher auch die aus solchen nothwendig hervorgehende Ordnung) nur das Werk des Unendlichen seyn kann. — Fehlt ein's von beiden, so ist die Ordnung zufällig.

§. 101.

Grund des Daseyns einer nicht nothwendigen (zufälligen) Ordnung.

1. Daß bei der zufälligen Ordnung der hinreichende Grund derselben nicht in der Wesenheit, noch in den Modificationen, also in einem Dinge außer den geordneten Dingen liegt, daher außer dem Grunde des Daseyns der Dinge noch ein besonderer Grund des Daseyns der Ordnung erforderlich (und außer den Dingen befindlich) ist, ist aus dem früher Gezeigten einleuchtend.

2. Eine zufällige und dabei sehr zusammengefestete Ordnung setzt nicht nur überhaupt einen besondern Grund ihres Daseyns voraus, sondern zugleich einen solchen Grund, welcher vernünftig ist, und nach seiner Absicht die Dinge nach ihren Fähigkeiten zum gemeinschaftlichen Zwecke gestellt hat.

Denn, wenn jener Grund nicht ein vernünftiges Wesen wäre, welches die Fähigkeit eines jeden Dinges und die für dasselbe angemessene Stellung einsieht, und hiernach jedem Dinge die zweckmäßige Stelle anweist; so ist aus einem solchen Grunde diese Stellung weder objektiv möglich, noch subjektiv denkbar; es wäre hier etwas Begründetes ohne hinreichenden Grund. So sind die vielen Buchstaben in der Aeneide unzählig vieler Zusammensetzungen fähig. Daß sie nun gerade diese Zusammensetzung wirklich haben, ist nur dadurch möglich und erkennbar, daß ein vernünftiges Wesen sie gerade so verbunden hat.

Man wende nicht ein: „Die Bienen machen in ihren Bienenstöcken eine so mathematische Ordnung, daß kein Mensch dieselbe ihnen nachkonstruiren kann; die Sonne beschreibt so mathematisch ihren Kreis, daß sie das größte Staunen erregt; und doch haben weder die Bienen, noch die Sonne Verstand.“ Denn gerade dieses ist ein Beweis, daß der Schöpfer den Bienen gerade einen solchen Instinkt, und der Sonne eine solche Kraft gegeben hat, welche solche Wirkungen hervorbringt. So zeigt auch eine Uhr die



wohlgeordneten Bewegungen vermöge ihrer innern Einrichtungen; aber daraus folgt ja nicht, daß sie ohne Dazwischenkunft eines einsichtsvollen Künstlers (wenn wir ihn auch nie gesehen haben) zu Stande gebracht ist.

Noch gehaltloser ist der Einwurf: „Durch einen Zufall können sechs geworfene Würfel alle die Zahl „sechs“ zeigen.“ Denn 1. ist diese Ordnung gar zu unbedeutend, gar zu wenig zusammengesetzt. 2. Der genannte Erfolg ist zwar für gerade diesen Wurf von dem Werfenden unvorhergesehen, aber nicht ohne hinreichenden Grund. Denn die Figur, die Elastizität der Würfel und des Tisches sind so eingerichtet, daß bei einer gewissen Art des Wurfs gerade diese Zahl sich oben zeigen muß.

## Concrete (angewandte) Metaphysik.

§. 102.

### Eintheilung und Uebersicht.

Die drei wichtigsten Gegenstände unserer Erkenntniß überhaupt und der philosophischen insbesondere sind 1. die menschliche Seele, 2. die Welt, 3. Gott. Daher die drei Wissenschaften: 1. Seelenlehre (Psychologie), 2. Natur (Welt-) Lehre, 3. Lehre über Gott (Theologie). —

Die Psychologie ist entweder a. bloß empirisch, oder b. empirisch-philosophisch (Philosophie der empirischen Psychologie), oder c. rein philosophisch (rational, metaphysisch).

a. Die bloß empirische Psychologie stellt die einzelnen Vermögen der Seele dar, und die Aeußerungen derselben, nebst den Mitteln, wodurch sie ausgebildet werden können.

b. Die Philosophie der empirischen Psychologie stellt die genannten Gegenstände auf eine wissenschaftliche Art dar, und führt die letzten Gründe der Erscheinungen an. Diese kann zwar auch in der angewandten Metaphysik abgehandelt werden (wie das denn auch nicht selten (siehe Stattler) geschehen ist), kann aber auch von der angewandten Metaphysik (wobin eigentlich nur das Reinphilosophische gehört) ausgeschlossen werden. Auf den Namen „Philosophie der empirischen Psychologie“ kommt es ja hier nicht an; sonst müßte auch die Philosophie der Geschichte . . . in die angewandte Metaphysik gezogen werden.

c. Die metaphysische Psychologie betrachtet die Seele nicht als einen Gegenstand der Erfahrung, sondern der Vernunft, und lehrt die Einfachheit, Geistigkeit, Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und die Verbindung derselben mit dem Leibe.

Die Welt-Lehre kann behandelt werden a. als gemeine



Physik, welche die Welt, die einzelnen Erscheinungen der Welt, bloß als Gegenstände der Erfahrung darstellt;

b. als Metaphysik der sinnlichen Natur (d. i. niedere Metaphysik, — höhere, spekulative Physik, — Naturphilosophie, — metaphysische Naturwissenschaft), welche zwar auch die Natur als einen Gegenstand der Erfahrung behandelt, aber doch Alles wissenschaftlich darstellt, und auf die letzten Gründe zurückführt. (Diese zerfällt nach Krug in drei Theile: 1. in die metaphysische Hylologie (Lehre über die unorganische), 2. in die metaphysische Organologie (Lehre über die organische Natur), 3. in die metaphysische Teleologie (Lehre über die Zweckmäßigkeit der ganzen Natur). Diese braucht eben so wenig, als die Philosophie der empirischen Psychologie, in die angewandte Metaphysik gezogen zu werden, und wird mit Rechte einer eigenen Wissenschaft (der höhern Physik) überlassen.

c. Die metaphysische Cosmologie, welche die Welt nicht als einen Gegenstand der Erfahrung, sondern der Vernunft betrachtet, und die Begrenzung der Welt der Zeit und dem Raume nach, das Daseyn einfacher, endlicher Theile in zusammengesetzten Körpern der Welt, die Existenz der Naturgesetze und der Causalität durch Freiheit, die Abhängigkeit der Welt von einem selbstständigen, nothwendigen Wesen darthut.

In der angewandten Metaphysik werden also 1. die metaphysische Psychologie, 2. die metaphysische Cosmologie, 3. die metaphysische Theologie abgehandelt.

## I. Metaphysische Psychologie.

§. 103.

### Einleitung.

Unsere Seele unterscheidet sich durch das Selbstbewußtseyn von jedem äußern Körper und selbst von ihrem eigenen Körper; sie ist sich bewußt, daß gerade sie es ist (nicht die Hand, nicht der Kopf . . .), welche denkt und will, welche stets dieselbe bleibt, wenn auch im Körper noch so viele Veränderungen, ja selbst Verstümmelungen vorgehen. Unsere Seele ist also ein fortdauerndes Wesen, welches verschiedener Veränderungen fähig ist, d. i. eine Substanz, und zwar eine wirklichen Veränderungen unterworfenen, endliche Substanz, daher keineswegs eine bloße Modifikation des Körpers. Den ausführlichen Beweis hierüber siehe §. 29. Jetzt muß nun noch gezeigt werden, daß die Seele einfach, geistig, frei . . . ist.

### 1. Einfachheit der Seele.

§. 104.

Nähere Bestimmung des zu beweisenden Gegenstandes.  
Daß das denkende Ich bei jedem Denken nur als Einheit,



nicht als eine Vielheit von Subjekten gedacht werde, leidet keinen Zweifel. Aber folgt hieraus, daß dieses logisch einfache Subjekt darum auch real einfach, d. i. eine einfache Substanz sey? Ferner ist es gewiß, daß ich alles Mannigfaltige, dessen ich mir im Denken nach und nach bewußt werde, in einem und demselben Bewußtseyn zusammenfasse, weil ich diese Gedanken sonst nicht meine Gedanken nennen könnte. Aber folgt aus dieser qualitativen Einheit (Einheit des Bewußtseyns der Gedanken) eine quantitative (Einheit des denkenden Dinges als eines realen Objekts), mithin die numerische Identität des Denkenden, wozu eine fortdauernde Anschauung von ihm als einem und demselben Dinge nöthig seyn würde?

§. 105.

Beweis, daß die Seele eine einfache Substanz ist.

Wir nehmen freilich die Kollektion (kollektive Einheit) mehrerer Vorstellungen in unserm Ich wahr; allein wir nehmen auch eben so deutlich wahr die Einheit des Ichs, als des Subjekts, welches diese Kollektion in sich einschließt, und als der wirkenden Ursache, welche alle verschiedene Anschauungen, Wahrnehmungen und Bewußtseyn selbst hervorbringt; wir nehmen diese Einheit des objektiven Ichs (diese reale Einfachheit) auf eine Art wahr, welche aller Vorstellung von einer Kollektion mehrerer zusammenwirkenden Ursachen widerspricht, indem numerisch verschiedene Dinge nie in einem Subjekte zu gleicher Zeit denkbar sind. Also, wir sind uns bewußt, daß wir von allen unsern Anschauungen, Gedanken, Urtheilen, Schlüssen die (immer numerisch einfache) wirkende Ursache sind; dieses Bewußtseyn könnte aber nicht stattfinden, wenn mehrere Substanzen in uns die Ursachen verschiedener Anschauungen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse wären. Denn, so wenig wir die Verschiedenheit der sinnlichen Vorstellungen anschauen und wahrnehmen könnten, wenn die Vorstellungen nicht da wären, oder nicht verschieden wären; eben so wenig könnten wir die reale Einheit unserer Seele unmittelbar wahrnehmen, wenn sie nicht wirklich wäre. Oder was ist Evidenz anders, als Wahrnehmung des vollständigen Grundes, der hinreichenden Kennbarkeit dessen, was man erkennt? Wir schauen also wirklich unsere Seele als eine einfache, singuläre Substanz, indem wir die Einheit des Ichs wahrnehmen, welches sich aller Gedanken als seiner eigenen Wirkungen bewußt ist, nicht aber die Inhärenz mehrerer Iche (homogener Subjekte), die in Ein Subjekt zusammen kommen.

\* Wäre unsere Seele zusammengesetzt, dann müßte entweder jeder Theil vollständig denken (und dann hätten wir mehrere Iche, mehrere Subjekte und Principe, was unserm Bewußtseyn widerstreitet); oder jeder Theil müßte nur etwas (also unvollständig) denken; dann käme aber nie ein ganzer Gedanke zu stande, denn das Denken ist eine actio ad intra, nicht ad extra (indem das denkende Wesen sich selbst, nicht einem Andern etwas vorstellt). Nur Handlungen, die ein äußeres



Ziel haben (ad extra), können sich ergänzen, und eine gemeinschaftliche Wirkung hervorbringen.

\*\* Wenn wir die Einfachheit unserer Seele angeschauet haben, dann erheben wir uns vermittelst der Abstraktion zu dem allgemeinen Satz: „Jedes denkende Wesen, welches sich seiner Einheit als Subjekt und Ursache der Gedanken bewußt ist, ist eine einfache Substanz.“ Dieser Satz ist analytisch. Denn das Subjekt dieses Satzes widerspricht durch seinen Begriff eben so der Theilbarkeit einer selbst (in gleichzeitige oder successive Theile), als der Begriff von zwei geraden Linien dem Einschlusse eines Raumes widerspricht.

## S. 106.

### Widerlegung der Einwendungen

1. Einw.: „Das Gehirn ist ein besonderes Organ, dazu bestimmt, die Gedanken zu produziren, wie der Magen und die Eingeweide dazu dienen, die Speisen zu digeriren.“

Antw.: 1. Der Magen empfängt Materien, die nie aus dem Zustande der Materie austreten, obgleich sie von den organischen Kräften manche Veränderungen erleiden; das Gehirn aber bekommt Affektionen (Vibrationen), aus welchen, so sehr sie auch gestaltet werden mögen, nie ein Gedanke konstruirt werden kann. Denn 1. wenn unsere Seele auf die von äußern Gegenständen gemachten Einwirkungen, die durch die Organe bis zum Gehirne dringen, nicht aufmerksam ist: so entsteht noch keine Vorstellung, keine sinnliche Anschauung; nur der Körper ist in Veränderung gesetzt, nicht die Seele. Richtet aber die Seele ihre Aufmerksamkeit auf die durch verschiedene Organe eindringenden Eindrücke; so bringt sie die sinnliche Anschauung der Eindrücke hervor, und zwar, ohne mehrere Behältnisse der Empfindungen zu haben, wie doch der Körper mehrere Organe hat. Die Organe (des Körpers) empfangen zwar die Eindrücke der Gegenstände, aber sie haben keine Vorstellung davon, und ein Organ (z. B. das Auge) weiß nichts von dem, was im andern (z. B. im Ohre) vorgeht. Hingegen werden alle von den verschiedenen Organen aufgenommenen Eindrücke einem einzigen Subjekte, Principe, übertragen, welches sie empfindet, vergleicht, beurtheilt. Dieses Subjekt, Princip, kann also nicht zusammengesetzt seyn; denn es müßte sonst in verschiedenen Theilen die verschiedenen von den verschiedenen Sinnen gelieferten Eindrücke aufnehmen (z. B. in einem Theile die Eindrücke auf's Auge, im andern die Eindrücke auf's Ohr). Wenn also die geistigen Organe so mannigfaltig wären, wie die Organe des Körpers, des Gehirns, in welchem sich alle körperliche Organe vereinigen; wer könnte sie dann verbinden, vergleichen, beurtheilen? — Was hier von den verschiedenen Empfindungen gesagt ist, gilt auch von den verschiedenen Begriffen, Urtheilen, Schlüssen, Gefühlen, Begierden. Wir haben nicht ein anderes Subjekt, Princip für die Begriffe, ein anderes für die Urtheile und Schlüsse, ein anderes für die Empfindungen, Gefühle, Begierden. Es ist immer und überall das nämliche Ich,



welches empfindet, begreift, urtheilt, schließt, und sich in seinen Gedanken, Gefühlen und Bestrebungen selbst zu Gott erhebt.

2. Was haben die Gedanken mit der Materie gemeinschaftlich? Die Materie kann rund, viereckig, blau, roth seyn; die Materie kann in Theile zerlegt, aus mehreren Theilen zusammengesetzt, größer und kleiner gemacht werden: aber der Gedanke hat keine Figur, keine Farbe, keine Größe; der Gedanke ist untheilbar, ein Gedanke ist nicht ausgedehnter, als der andere, es kann nur ein figürlicher Ausdruck seyn, wenn man sagt: „Das ist ein halber (nämlich halbansgedrückter) Gedanke; das ist ein großer Gedanke (nämlich etwas Großes ausdrückender Gedanke).“

2te Einw.: „Seele und Körper wirken auf einander; folglich sind sie sich nicht entgegengesetzt, sondern identisch.“

Antw.: Welcher Schluß: „Zwei Dinge, welche auf einander wirken, sind identisch!“ Also das Mühlenrad und das Wasser, welche auf einander wirken, indem das Wasser vom Rabe berührt und zertheilt, und das Rad vom Wasser getrieben und im Schwunge erhalten wird, sind deswegen nicht unterschieden!

3te Einw.: „Die Seele folgt allen Abwechselungen des Körpers, wächst und altert mit ihm . . .“

Antw.: 1. Daraus, daß der Körper auf die Seele Einfluß hat, die Aeußerungen ihrer Vermögen, Kräfte, zu Zeiten hindert (nicht aufhebt), folgt gar nicht, daß der Körper ein's mit der Seele sey.

2. Die verschiedene Stufe der Bildung verschiedener Seelen hängt wahrlich nicht von der bloßen Verschiedenheit der Körper ab. Welche Seelengröße, Weisheit, Wissenschaft ist in so manchen Körperschwachen, fränklichen, alten Menschen, während viele gesunde, starke Jünglinge und Männer muthlos, feige, thöricht, dumm sind! Freilich werden bei einigen Alten einige Kräfte des Geistes gehindert, sich zu äußern (ohne jedoch abzunehmen); dieses kommt aber daher, weil die Nerven mehr erstarren, erschlaffen . . . und weil die Seele alter Leute mehr auf den zerrütteten, allmählig hinsterbenden Körper aufmerken . . . Was die Kinder angeht; so rührt ihre Gedankenarmuth theils von der Schwäche der Organe her, die zur Aeußerung der Seelenkräfte noch nicht genug Elasticität und Kraft haben, theils von der Unkunde in der Sprache, die ein so wichtiges Mittel der Geisteskultur ist, theils von dem Mangel an Erfahrungen, Beobachtungen, Versuchen und andern Uebungen der Seelenkräfte. Selbst unter Kindern, die eine gleiche Körperkonstitution und ein gleiches Alter haben, schreitet dasjenige an Geistesbildung viel weiter, welches eine gute Erziehung hat, als die andern, die ganz oder großentheils verwahrloset werden.

4te Einw.: „Die Materie wird allmählig zum Geiste potenziert, polarisirt, so wie dieses den Polaritätsverhältnissen, die überall in der Natur sind, ganz angemessen ist.“

Antw.: (Eine der kräftigsten Widerlegungen ist folgende von den Wiener Jahrbüchern 1827, 39 Bd. S. 95 angeführte): „Die



Polaritätsverhältnisse finden nur zwischen den gleichartigen Dingen statt, leiden aber keine Anwendung auf Naturen, die dem Wesen nach verschieden sind. Im Magnete ist Polarität, so wie in der Elektricität, in den chemischen Verwandtschaften, unter den gleichartigen Organismen; aber daß Magnetismus und Elektricität, oder daß chemische und organische Kräfte ein polares Verhältniß haben, ist ganz uneigentlich gesprochen, und ein Zusammenwerfen verschiedenerartiger Begriffe. Wenn aber das Ungleichartige nicht einmal in der Materie polarisirt wird; so wird man um so weniger erweisen können, daß Materie und Geist entgegengesetzte Pole einer Substanz sind, die mithin an sich weder Geist, noch Materie wäre.

Den ersten Schritt zur Begriffsverwirrung that unsere neueste Philosophie, als sie das Postulat aufstellte, Subjekt und Objekt, Geist und Materie, Bewußtes und Unbewußtes, Vernünftiges und Unvernünftiges seyen dem Wesen und der Substanz nach ein's und dasselbe, seyen identisch. Was von dem Begriffe „Ich“ gilt, das als Denkendes und Gedachtes ein's ist, trug man auf die Natur über, und postulierte, das Universum sey ein großes Ich, in zahllosen kleinern Ichheiten organisirt, die alle Grade des Bewußtseyns durchliefen, vom Nullpunkte an bis zu dem, auf welchem wir uns befinden. Die unendliche Kluft zwischen Bewußtem und Unbewußtem, zwischen Geist und Materie, wollte man durch das Einschieben von zahllosen Mittelgliedern ausfüllen, unbeachtend, daß keine Transformation der Materie im Geiste denkbar ist; was dem Wesen nach verschieden ist, durch bloße Uebergänge nicht begreiflich gemacht werden kann, und nur durch einen schöpferischen Akt zu erklären ist. Um sich zu behelfen, nahm man Analogieen aus der Natur zu Hülfe, und bediente sich verschiedener dunkeln Kunstworte. Vor allem brauchte man die Polarität. Die Naturphilosophen sagten: „Die Natur dehnt sich in die Länge, in die Breite und in die Dicke, springt vom Gegensatz zum Gegensatz, reflectirt, potenzirt, individualisirt sich (es kommt oft auf ein glückliches Wort an), und es gibt kein so wunderliches Geschöpf, welches sie, von Stufe zu Stufe springend, nicht glücklich erreichen sollte. Sie war unorganisch; es bedarf nur eines Sprunges, eines neuen Gegensatzes, und siehe, sie ist organisch. Sie war Pflanze; sie kehrt sich um, und siehe, sie ist animalisch geworden. Sie ist animalisch; aber sie faßt sich noch einmal zusammen, und siehe, unser liebes Ich ist da. Die Natur steht endlich da, wo sie, ohne es zu wissen, hinwollte; sie erkennt nunmehr sich selbst, wie es am Tage ist.

Deutschland hat eine Naturkunde ausgeborn, in deren Zwilichte alle Dinge in einander fließen, alle Grenzen sich verwischen. Jetzt wird uns gesagt, die Naturkräfte ohne Bewußtseyn, ohne Verstand gehen dennoch sehr planmäßig zu Werke, und benehmen sich oft so klug und fein, daß die künstlichste Philosophie ihnen nicht nachkonstruiren kann. Indem unsere Nachbarn in ihrer Atomistik befangen den Geist, das denkende Wesen, materialisiren wollten, gerietzen



in's andere Extrem bei uns einige tiefsinnige Männer (die Dynamik der Materie wahrnehmend, aber einseitig in ihrer Entdeckung und in dem einmal gefaßten Begriffe beharrend), sie potenzirten, spiritualisirten so lange die Materie, bis sie in allem dem denkenden Geiste bis auf's Bewußtseyn gleichgemacht, der Unterschied beider endlich aufgehoben, und im innersten Wesen ihre Grenzen verwischt wurden. Die h. Schrift bezeichnet bestimmt genug die Seele des Menschen als den lebendigen Hauch und das Ebenbild Gottes und ihre gänzliche Verschiedenheit von der Materie. Jetzt aber, wo das Wort Gottes (bei den Irgeleiteten) seine Auctorität verloren hat, und eine Alles ausgleichende und identificirende Metaphysik alle Unterschiede der Begriffe in chaotischer Verwirrung verschmilzt, ist es von neuem nöthig geworden, die Merkmale des Geistigen hervorzuheben, und zu beweisen, daß man das Wort Gottes nicht faden Demonstrationen antasten darf.

5te Einw.: Der ganze Körper empfindet, also auch das Subjekt der Empfindbarkeit; daher muß die Seele, da sie überall im Körper empfindet, durch den ganzen Körper ausgebreitet seyn.

Antw.: In dem ganzen Körper sind Nerven, welche den äußern Eindruck aufnehmen, und bis zur Seele hinführen können. Aber hieraus folgt nicht, daß im ganzen Körper eine Empfindung entsteht, d. i. die Unterscheidung, daß ein Eindruck gemacht sey; denn die Empfindung entsteht nur in der Seele, die den Eindruck aufnimmt. Ist aber ein Nerv gebunden, so können wir keine auf ihn gemachte Einwirkung (die ja nicht bis zur Seele dringt) wahrnehmen.

6te Einw.: Wäre die Seele nicht ausgedehnt, so könnte sie sich auch nicht ausgedehnte Dinge vorstellen.

Antw.: 1. Auf eine ähnliche Art könnte man sagen: „Wäre die Seele nicht einfach, so könnte sie sich nicht einfache Dinge vorstellen.“ 2. Die Vorstellung der Ausdehnung, Größe, ist nicht selbst Ausdehnung, Größe. 3. Nach dem Satze des Gegners müßte die Seele auch eine so große Ausdehnung haben, als der Gegenstand (z. B. Europa) hat. Offenbar kann aber ein großer Mensch auf einem sehr kleinen Raume gemahlt werden; aber dann wird nur das Verhältniß der Ausdehnung, nicht die Ausdehnung selbst, abgezeichnet. Aber die Seele stellt sich die Ausdehnung selbst, nicht bloß das Verhältniß der Ausdehnung vor.

7te Einw.: Wenn die Seele als ein einfaches Wesen keine Ausdehnung, keine Figur hat; so ist sie bloß ein mathematischer Punkt, also nichts.

Antw.: Die Seele ist eine einfache Substanz, welche ein Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen . . . hat.

\* Die etwa noch übrigen Einwürfe sind eben so leicht auflösbar, als die bisher angeführten.

## 2. Geistigkeit der Seele.

§. 107.

Geist ist jene Substanz, welche Verstand (Vernunft) und



Willen hat. Aus den Beweisen für die Einfachheit der menschlichen Seele (da nämlich das Denken die Handlung einer einfachen Substanz ist) erhellet zugleich die Geistigkeit derselben. —

\* Die Elemente der Körper sind nicht geistig; denn es fehlt ihnen nicht bloß das sinnliche Vorstellungsvermögen, sondern auch der Verstand und der Wille. Man hat wohl die Frage aufgeworfen, ob Gott der Materie die Denkkraft geben könne. Aber eine Materie, ein Wesen, welches aus mehreren Elementen zusammengesetzt ist, ist keines Denkens fähig; da das Denken eine einfache Substanz voraussetzt. — Ob Gott aber einem einfachen Elemente, oder einer (einfachen) Thierseele, welche jetzt nicht denken kann, die Denkkraft hätte verleihen können, ist eine ganz andere Frage, die mit „Ja“ zu beantworten ist. Daraus folgt aber nicht, daß Gott dieses in der Folge thun werde; wir haben für die Behauptung, daß einst irgend ein Element, oder eine Thierseele mit Verstand und Willen begabt werden werde, durchaus keinen Grund. Für die entgegengesetzte Behauptung haben wir vielmehr entscheidende Gründe. Denn kein Ding in der Welt wird zu einem Dinge höherer Art erhoben; z. B. kein Insekt wird ein Fisch, kein Fisch ein Amphibium, kein Amphibium ein Säugethier; kein Hase wird ein Hirsch, kein Affe ein Mensch, so sehr man auch den Affen durch Unterricht und Zucht heranzubilden gesucht hat. So fest hält die Natur jedes ihrer Gebilde auf der ihm angewiesenen Entwicklungsstufe. Und wie empörend ist die Lehre, Gott werde einst die Thierseelen in Menschenseelen umschaffen! Wäre dieses wahr: so dürften wir kein Thier zu unserm Gebrauche tödten; wir müßten befürchten, unserm künftigen Bruder zu schaden, und müßten zum Esel sagen: „Lieber Bruder!“ Dabei würde aller Unterschied zwischen Vernunft und Unvernunft wegfallen. Denn, könnte sich eine Thierart zur Vernünftigkeit erheben: so könnte auch die niedere Thierart sich zur höhern erheben, und die Pflanze zur Thierheit, so daß nach und nach alles Unvernünftige (der Vernunft Ermangelnde) vernünftig würde. Die ganze Natur wäre also nicht nur in ein thierisches, sondern selbst in ein rein geistiges Wesen nach und nach verwandelt, so daß der Wurm im Staube der höchste Seraph im Himmel werden könnte. Welche Lehre!!

### 3. Freiheit der Seele.

§. 108.

#### Erklärungen.

Freiheit (als Vermögen) ist das Vermögen, sich selbst zu bestimmen (zu einer von zwei entgegengesetzten Handlungen), ohne durch äußere oder innere Nothwendigkeit bestimmt zu seyn.

Freiheit (als Akt) ist die Selbstbestimmung zu einer Handlung oder Unterlassung. Der Begriff „Freiheit“ widerspricht also a. den Maschinen, die mechanisch getrieben werden (durch eine äußere Nothwendigkeit); b. den Pflanzen, die nach physischen (ihnen innerlich nothwendigen) Gesetzen fortwachsen; c. den unvernünftigen Thieren, die von einem blinden Instinkte (durch innere Nothwendigkeit) geleitet, beherrscht und fortgerissen werden, und ihrem Instinkte gemäß den äußern Reizen nothwendig folgen. —

Eben so wenig können folgende zwei Behauptungen mit der wahren Freiheit bestehen: 1. „Wo stärkere, wichtigere Beweggründe erkannt werden, da wird der Wille durch die stärkern Beweggründe



bestimmt, genöthigt, weil das Gegentheil thun nur ein Vorrecht wäre, unvernünftig zu handeln.“

Denn durch diese Behauptung würde ja die innere Nothwendigkeit angenommen, den stärkern Beweggründen zu folgen; die Selbstbestimmungskraft (die Freiheit) wird also aufgehoben. Freilich sind Beweggründe dazu nothwendig, daß sich der Wille äußern könne (und diese Beweggründe sind bei endlichen Dingen außer dem Wesen, bei dem Unendlichen aber kann nichts Aeußeres auf den Willen Einfluß haben); das freie Wesen bestimmt sich aber selbst nach der Leitung der erkannten Beweggründe; das freie Wesen bestimmt sich selbst (da weder die Beweggründe für, noch die Beweggründe gegen eine Handlung nöthigend, zwingend, unwiderstehlich sind) entweder für Etwas, auf dessen Seite die geringern Beweggründe stehen, oder für Dasjenige, zu dessen Erwählung größere Beweggründe einladen. Dabei besteht ganz wohl, daß der freie Mensch unvernünftig, sittlich böse handeln kann und wirklich handelt, wenn er, statt die Würde der Vernunft freithätig zu achten, den vollwichtigen Beweggründen der Vernunft freithätig zu folgen, vielmehr den Reizen der Sinnlichkeit, den, rücksichtlich der Beweggründe der Vernunft, unbedeutenden, wenn auch noch so lebhaften Reizen der Sinnlichkeit freithätig nachgeht, und dadurch ein Knecht, Sklave der Sünde wird, und die Leichtigkeit, sittlich gut zu handeln (diese Freiheit, diesen Frieden der Seele) verliert.

2. „Freiheit ist jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt ist vom Zufalle, als vom Zwange oder äußern Bestimmten werden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit ist. Das Ich setzt sich selbst. Daß es mit einer guten oder bösen Natur begabt ist, ist dessen eigene That, ist ein Akt der Freiheit. Durch den ersten Akt der Selbstsetzung hat es seine eigene Natur unwiderstehlich bestimmt, und alle folgenden Handlungen desselben werden ihm deshalb als gute oder böse Handlungen zugerechnet, weil sie (nicht von einer, von Außen her gegebenen, Natur, sondern) von einer solchen Natur hervorgehen, die es selbst konstruirt hat. Der erste aber und einzige freie Akt, aus dem alle folgenden mit Nothwendigkeit hervorgehen, liegt jenseits des Bewußtseyns, und ist dennoch frei. Daß also Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst, noch eine Kreatur ändern; und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit.“

In dieser Behauptung wird nur der Name „Freiheit“ gelassen, die Sache selbst aber vernichtet. Zwar ist es wahr, daß, wenn wir nach reiflicher Ueberlegung uns freithätig zu einer Handlung entschließen, auch die vorhergesehenen Folgen, die daraus nothwendig entspringen, uns mittelbar frei, uns also imputabel sind. Aber wenn der erste Akt, woraus alle andere Handlungen mit Nothwendigkeit hervorgehen, jenseits des Bewußtseyns



läge, also ohne unser Bewußtseyn, ohne die Zustimmung des Willens zu einem erkannten, durch's Bewußtseyn dargestellten Etwas geschähe; so wäre dieser Akt keine solche Handlung, wozu wir selbst uns bestimmt haben, sondern eine nothwendige Handlung, und alle daraus nothwendig folgenden Handlungen wären uns eben so wenig, als die erste, frei, daher eben so wenig anzurechnen.

## §. 109.

## Existenz der Freiheit.

1. Ob unsere Seele Freiheit habe, oder nicht, kann, wie jedes Faktum, nur durch die Erfahrung ausgemittelt werden. Bei einigen Handlungen, bei solchen nämlich, welche ohne gehörige Ueberlegung geschehen, ja aller Vernunft- und Willensäußerung zuvorkommen, sind wir uns freilich bewußt, daß wir genöthigt worden sind, daß wir uns selbst nicht dazu bestimmt haben, sondern bestimmt worden sind; wir sind uns aber auch deutlich bewußt, daß wir zu vielen andern Handlungen, und zwar zu jeder einzeln Handlung insbesondere uns selbst bestimmt haben; daß wir die Fähigkeit haben, zu überlegen und zu wählen; daß es z. B. in unserer Gewalt steht, zu reden und nicht zu reden, Andern beizustehen und nicht beizustehen, ein Geschäft zu verrichten und es zu versäumen. Es ist eine unlängbare Thatsache unsers Bewußtseyns, daß keine Vorstellung, kein Beweggrund, kein Gefühl, keine Begierde, kein Gut, keine Neigung, kein Trieb der Art ist, daß sie uns unwiderstehlich fortrissen und uns die freie Wahl zwischen zwei entgegengesetzten Handlungen unmöglich machen, daß wir unsere Aufmerksamkeit von den Beweggründen für — auf die Beweggründe gegen eine Handlung freithätig richten (und umgekehrt), und daß es unsere Selbstbestimmung ist, wenn wir so oder anders handeln. Wären wir uns bloß nicht bewußt, daß wir durch irgend eine Nothwendigkeit getrieben würden; so wäre es noch immer möglich, daß eine geheime, noch nicht in unser Bewußtseyn gekommene Nothwendigkeit vorhanden wäre. Aber wir sind uns bewußt, daß wir selbst uns bestimmen, daß wir also nicht durch eine äußere oder innere Nothwendigkeit bestimmt werden; daher ist nun eine zwingende Nothwendigkeit unmöglich. Wir sind uns insbesondere bewußt, daß wir in jedem Zeitpunkte frei sind, uns zum Guten oder Bösen zu bestimmen; ja daß wir, wenn wir uns auch lange Zeit zu sittlich bösen Handlungen bestimmt haben, uns jetzt zu den entgegengesetzten Handlungen bestimmen können, daß also kein früherer Akt der Selbstbestimmung zu irgend einer Handlungsweise uns für immer die Nothwendigkeit auflegt, gerade so und nicht anders zu handeln. Dasjenige aber, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind, ist ganz gewiß, das Gegentheil ist unmöglich; Gott selbst kann nicht machen, daß ich mich einer Sache nicht bewußt sey, dessen ich mir jetzt wirklich bewußt bin.



2. Insbesondere drückt sich das Bewußtseyn der Freiheit (nicht eine bloße Vorstellung, die auch im Traume möglich ist) in der Reue über eine sittlich böse That, so wie in der Zufriedenheit und Freude über eine sittlich gute That aus. Wir betrüben uns zwar auch über solche unangenehme Ereignisse (z. B. über die Krankheit, den Tod unserer Freunde), welche ohne unsere Freiheit eintreffen; aber Reue (eine Traurigkeit, womit zugleich Gewissensvorwürfe, die Selbstverwerfung, Selbstverdammung verbunden sind) empfinden wir nur wegen Vergehungen, die von unserer Freiheit abhängen. So ist auch die Freude, die uns ohne unsere Freiheit (z. B. aus dem Anblicke einer schönen Gegend, aus einer von unsern Thaten, wobei wir nichts gedacht, keine Freiheit geäußert haben, und doch sehr nützlich für andere geworden ist) zu Theile wird, eine ganz andere Freude, als die so überaus süße Freude über unsere kräftige, freithätige Besiegung sündlicher Versuchungen und über die freithätige, aus edlen Absichten hervorgehende Erfüllung unserer Pflichten. —

Ueberhaupt unterscheidet Jeder wohl das bloß Physische (nicht Freithätige) von dem Freithätigen, Moralischem. Keiner nennt den zündenden Blitz oder den ohne allen Einfluß seines Willens Andere Verletzenden lasterhaft; Keiner nennt fruchtbare Gärten oder den, ohne alle Ueberlegung zufällig etwas Gutes thunenden Leichtsinningen tugendhaft. Jeder verlangt zur Tugend und zum Laster Freiheit, die Abwesenheit einer zwingenden Nothwendigkeit.

#### §. 110.

##### Widerlegung der Einwendungen.

1ste Einw.: Unsere Begriffe kommen von unsern Empfindungen, unsere Entschlüsse aber von unsern Begriffen, und so ist die ganze Kette unserer Handlungen durch unsere physische Organisation bestimmt.

Antw.: Unsere Seele erhält zwar von Außen Eindrücke, und ist in dieser Hinsicht passiv, abhängig von den Eindrücken; aber sie ist auch ein thätiges, prüfendes, vergleichendes, wollendes, zwischen den erkannten Dingen selbstthätig etwas auswählendes Wesen; sie hat sogar in Beziehung auf äußere Eindrücke manche Gewalt, kann einigen Eindrücken den Zugang wehren, kann einige schwächen, verstärken; sie kann die Begriffe und Urtheile berichtigen, lebhafter und schwächer machen; kann selbst von dem als ein wahres Gut richtig erkannten Dinge sich abwenden, und so ihre Selbstkraft in der Bestimmung ihrer Handlungen zeigen. . .

Doch, um hier das Wahre vom Falschen ganz vollständig zu unterscheiden, ist es zweckmäßig, folgende einzelne Punkte zu bemerken:

1. Die erste Erweckung unserer Aufmerksamkeit durch Eindrücke ist freilich noch kein Werk unserer Freiheit; die Erweckung ist aber auch noch kein Zwang. Obgleich unsere Aufmerksamkeit erst unwillkürlich angeregt wird; so haben wir bald darauf, so



bald wir zum gehörigen Bewußtseyn kommen, das Vermögen, die Aufmerksamkeit zu unterbrechen und auf andere Dinge zu richten, oder sie fortzusetzen und mit aller Kraft gerade in dieser Richtung zu unterhalten. Wenn wir nun freithätig unsere Aufmerksamkeit mehr auf die Beweggründe für eine Sache richten, als auf die Gründe dagegen, und dann freithätig mit unserer ganzen Aufmerksamkeit dabei verweilen; so werden wir freilich die Sache (und zwar jetzt nothwendig) wählen, aber das Ganze ist uns frei und imputabel.

2. Bei uns endlichen Wesen sind Reize zum Wollen und Abreize vom Wollen (Beweggründe für und gegen eine Sache) als Bedingungen des Wollens und Nichtwollens nothwendig früher, als das Wollen und Nichtwollen selbst; daher sind auch die Vorstellungen, Begriffe der Beweggründe für — und der Reize gegen eine Sache eine nothwendige Bedingung der Aeußerung unsers freien Willens: aber das nach diesen Bedingungen handelnde, sich selbst bestimmende, wählende oder verwerfende Princip sind wir selbst. Der Grund der Möglichkeit des Wollens und Nichtwollens sind also zwar die Beweggründe für — und gegen eine Sache; aber der Grund der Wirklichkeit gerade dieses bestimmten Wollens ist unser Wille selbst, oder vielmehr, damit wir unsern Willen, der doch nur ein Vermögen ist, wie die Vernunft, nicht personificiren, jener hinreichende Grund sind wir selbst, der wollende Mensch. Durch diese Wahrheit wird zugleich der Einwurf entkräftet: „Wenn der Mensch frei wäre, daher nicht nothwendig dasjenige wählte, was ihm als ein größeres Gut erscheint: so gälte nicht mehr der allgemeine Grundsatz: Nichts ist ohne hinreichenden Grund.“ Denn der hinreichende Grund der Möglichkeit unserer freien Willensbestimmung ist die Vorstellung der Beweggründe für und gegen eine Sache; der hinreichende Grund der Wirklichkeit derselben sind wir selbst. Unser freie Wille hätte keinen hinreichenden Grund, wenn er mit einer vorhergehenden Nothwendigkeit durch die Vorstellung eines größern Beweggrundes bestimmt würde. Alle weitere Frage: „warum wählt der Mensch hier gerade das weniger lebhaft vorgestellte Gut, und nicht das andere?“ fällt nun von selbst weg; denn die Antwort ist schon längst da: Weil der Mensch frei ist, aber nicht frei wäre, wenn er durch den größern Beweggrund bestimmt würde. Fragt man: „Wie ist unsere Freiheit möglich“, so ist keine andere Antwort hierauf möglich, als: „Daß ich wirklich frei bin, weiß ich, obgleich ich die Art, wie? nicht begreife, und die Weise, wie Gott die Existenz meiner Freiheit begründet hat, nicht einsehe. Genug, Gott hat uns Das seyn, Vernunft, Kraft gegeben, hat uns seines Seyns, seiner Allwissenheit und Allmacht theilhaftig gemacht; warum sollte es ihm unmöglich seyn, uns zu Theilnehmern (nicht zu Theilen) seiner unendlich vollkommenen Freiheit zu machen in der einem Geschöpfe zukommenden Unterordnung und Unvollkommenheit?“



\* Hiermit fällt auch der Einwurf; „Wenn das handelnde Wesen durch nichts in der vorhergehenden Zeit zum Handeln bestimmt würde; so würde es aus dem Zustande, wo es nicht handelte, in den entgegengesetzten ohne alle Ursache übergehen, mithin ein Sprung geschehen, der die Einheit der Erfahrung oder die Continuität aller Erscheinungen aufhebt.“

Denn 1. die wirkende Ursache ist das frei wollende Princip selbst.

2. In Gott ist keine Zeit; wenn Gott frei handelt, etwas Veränderliches frei hervorbringt; so fängt die wirkliche Zeit in dem veränderlichen Dinge an. Gott selbst wird nicht verändert, da er von Ewigkeit den wirksamen Willen, dieses veränderliche Ding hervorzu- bringen, welches (objektiv) nur in der Zeit seyn kann, hat, also nicht aus dem Zustande des Nichthandelns in den Zustand des Handelns übertritt. Was innerlich unmöglich ist, kann Gott selbst nicht; die veränderlichen Dinge, die nur in der Zeit, also, da die Zeit nicht unendlich seyn kann, nicht von Ewigkeit, seyn können, kann also der stets wirksamste Wille Gottes nur in der Zeit hervor- bringen; er selbst bleibt also unverändert, nur in den durch ihn hervorgebrachten Dingen ist eine Veränderung möglich. — Ueber die Naturgesetze siehe die metaph. Cosmologie.

2te Einw.: Die einförmige Erfahrung lehrt, daß durch ähn- liche Beweggründe ähnliche Willensäußerungen in den Menschen bewirkt werden, daß z. B. die Sitten der jetzigen Menschen den Sitten derjenigen, die in frühern alten Zeiten gelebt haben, ganz ähnlich sind . . . . Und worauf beruhet unsere moralische Gewiß- heit anders, als darauf, daß wir voraussetzen: „Die Menschen werden in ähnlichen Umständen ähnlich handeln“?

Antw.: Hier ist Wahres und Falsches vermischt. Es ist 1. wahr, daß der größere Theil der Menschen den ihnen von Außen (z. B. vom Clima, vom Vaterlande, von der Erziehung, von der Umgebung . . .) und von Innen (von den in ihnen erwachenden Trieben) gegebenen Reizen folgt (wiewohl nicht nothwendig, doch gern und in der Regel). Hierauf stützt sich unsere Kenntniß des Charakters einer Nation, der Jünglinge . . . . (d. i. der Mehr- zahl derselben). Aber von Keinem (aus einer Nation, aus den Jünglingen, Greisen . . .) insbesondere kann man be- haupten, daß er gerade jenen Reizen (frei) folgen werde. Ge- rade weil jeder Mensch frei ist, kann er sich über die auf ihn ein- dringenden Reize erheben, und den Beweggründen der Vernunft freithätig folgen.

2. In dem Einwurfe sind nothwendige und freie Hand- lungen mit einander vermengt. Nicht alle menschliche Handlungen sind frei; es gibt gewisse Naturgesetze für den mensch- lichen Willen, die allen Menschen, zu allen Zeiten, in allen Ländern gleich unveränderlich sind, die aus solchen Naturgesetzen hervorgehenden Handlungen sind nothwendige Handlungen. So gibt es folgende Naturgesetze: 1. Dazu, daß der Wille etwas begehren kann, wird nothwendig erfordert irgend ein Begehrbares, ein Gut (ein wahres oder scheinbares). 2. Das niedere Begeh- rungsvermögen strebt nach einem sinnlichen Gute, und verabs- chenet ein sinnliches Uebel. 3. Wenn ein Gut sowohl der Sinn-



lichkeit, als der Vernunft ohne allen Widerstreit als gut, das Gegentheil aber als nicht gut erscheint; so ist das Verabscheuen, Hintersitzen desselben von unserm Willen gar nicht denkbar (wenn nämlich aller Eigensinn, der übrigens mit zu der Sinnlichkeit zu rechnen ist, entfernt wird). 4. Ist die Liebe zu einem Zwecke frei und wirksam geweckt, so ist die Liebe zu den einzig hinreichenden Mitteln des Zweckes eine nothwendige Folge. Aus diesen nothwendigen Gesetzen läßt sich auf viele menschliche Handlungen mit Gewißheit schließen. (Siehe in der Fundamentalmetaphysik die Lehre über die menschliche Auctorität).

\* Die übrigen Einwände können leicht aus dem Gefagten widerlegt werden. Wer alle Einwürfe von Bayle, Voltaire, Robinet, Humme . . . , und die Widerlegung derselben ausführlich lesen will, der nehme Tittel's Erläuterungen der theoretischen Philosophie S. 256 bis 340, — Veda Mayers Vertheidigung der Religion S. 92 bis 128 und Stattdler's psychologia p. 259 bis 293 zur Hand.

#### 4. Die Gemeinschaft (Verbindung) der Seele und des Leibes.

§. 111.

##### Einleitung.

Die Frage: „Wie kommt es, daß gewisse Veränderungen der Seele mit gewissen einstimmigen Veränderungen des Leibes (und umgekehrt) zusammentreffen?“ hat verschiedene Hypothesen veranlaßt, worunter drei die vorzüglichsten sind:

1. Gott nehme, behauptet Cartesius, von den Veränderungen, welche in einem von den beiden Theilen entstehen, Gelegenheit, Veranlassung, die denselben entsprechenden Veränderungen im andern Theile augenblicklich hervorzubringen, wie wenn man zwei von einander unabhängige Uhren jeden Augenblick so richtet, stellt, daß sie stets im völlig gleichen Gange erhalten werden (*systema causarum occasionalium, assistentiae*).

2. Gott hat, so lehrt Leibniz, gerade die Seele und den Körper mit einander verbunden, wovon er vorhergesehen hat, daß sie in allen Handlungen übereinstimmen werden, und hat so beide Theile ursprünglich zu einer stets durchaus harmonischen Reihe von Veränderungen bestimmt (*systema harmoniae poe stabilitae*).

3. Die größere Zahl der Philosophen behauptet: „Beide Theile wirken auf einander, so daß jeder die seinen eigenen Bestimmungen entsprechenden Bestimmungen des andern unmittelbar durch sich selbst hervorbringt (*systema mutui influxus physici*).“

§. 112.

##### Entscheidende Gründe für den wechselseitigen Einfluß der Seele und des Leibes aufeinander.

1. Unsere Erfahrungen sind gerade so beschaffen, wie sie beschaffen seyn müssen, wenn der wechselseitige Einfluß stattfindet.

Daß unsere sinnlichen Vorstellungen nur durch die Einwirkung



äußerer Gegenstände auf unsere Organe, und vermittelt dieser auf die Seele möglich sind, davon ist schon bei der Lehre vom äußern Sinne die Rede gewesen. Unsere Seele hat aber auch oft ein (mitunter mühsames) Streben, durch die Bewegung unsers Körpers einer unangenehmen, von einem äußern Objecte verursachten, Empfindung auszuweichen, und ein, angenehme Empfindungen zu bewirken vermögendes, Object zu erreichen. Dieses Streben ist ein Zustand der Seele, ist ein Gegenstand des unmittelbaren Bewußtseyns, kann von der Seele thätig angeschauet werden, ist aber selbst keine bloße Anschauung. Dieses Streben ist vielmehr verschieden von den bloßen Anschauungen der Seele, welche die von äußern oder innern Gegenständen hervorgebrachten Eindrücke thätig wahrnimmt. Dieses Streben ist als etwas Thätiges noch mehr verschieden von den bloß empfangenen Eindrücken, bei welchen die Seele passiv ist. Wenn nun dem Streben unserer Seele kein unübersteigliches Hinderniß entgegensteht, wenn also die Bewegung unsers Körpers (unsrem Streben gemäß) erfolgt; so ist diese erfolgte Wirkung zwar außer der Seele, und kann nicht als ein innerer Zustand der Seele angeschauet werden; aber die Bewegung unsers Körpers, die Veränderung des Verhältnisses unsers Körpers zu andern Körpern, bewirkt in unserer Seele eine neue sinnliche Vorstellung, nämlich die Vorstellung von der erfolgten Bewegung. So ist uns die Wahrheit der aus unserer Thätigkeit erfolgten Wirkung am Körper in der Veränderung der Eindrücke unsers Körpers auf unsere Seele erkennbar. — Stellen sich aber unsrem Streben unübersteigliche Hindernisse entgegen; so ist uns die Vereitelung unsers Bemühens um so fühlbarer, je mehr wir unsere Kraft gegen die widersireitenden, weit größern Kräfte in den äußern Hindernissen angestrengt haben, und je öfter und mehr wir früherhin die Leichtigkeit empfunden haben, womit wir den Körper in Bewegung setzen konnten. — Wenn wir das thätige Streben der Seele, durch welche wir unsren Körper bewegen und seine Stellung gegen andere Gegenstände verändern können, ganz unterlassen; so entsteht auch keine solche Bewegung unsers Körpers, und keine sinnliche Vorstellung (keine Anschauung) einer solchen Bewegung. Wenn also nur das Streben unserer Seele die Ursache der körperlichen Bewegung (und so der dadurch hervorgebrachten neuen Eindrücke — nämlich der Vorstellungen dieser Bewegung) ist: so ist es leicht zu erklären, daß ohne dieses Streben der Seele die Wirkung im Körper nicht erfolgt, und daß mit diesem wirksamen Streben (dem kein unübersteigliches Hinderniß entgegen ist) auch die Wirkung im Körper und dadurch wieder (die Vorstellung dieser Wirkung) in der (übrigens aufmerksamen) Seele verbunden ist.

Nun fragt sich weiter: Ist die Wirksamkeit unserer Seele auf den Körper und die äußern Objecte bloß ideell, ohne wirklich zu seyn?



Zur Antwort hierauf wird bewiesen:

2. Unsere Erfahrungen sind gerade so beschaffen, wie sie nur beschaffen seyn können, wenn der wechselseitige Einfluß stattfindet.

Denn wäre die Bewegung keine wahre Wirkung des Strebens unserer Seele, den Körper zu bewegen; so wäre A. alles Streben der Seele hiernach überflüssig und unerklärbar. Dieses Streben ist aber offenbar *a priori* verbunden mit der Bewegung des Körpers und der daraus hervorgehenden Vorstellung dieser Bewegung, welche (Bewegung und Vorstellung) immer auf jenes Streben folgen, und ohne jenes Streben nicht stattfinden. Wollte man sagen, dieses Streben sey bloß ein Grund (eine Bedingung) der Möglichkeit der Bewegung, der Grund der Wirklichkeit sey aber in einem dritten Wesen; so streiten hiegegen folgende Gründe: 1. Dann müßte, wie die passiv empfängenen Eindrücke nur der Grund der Möglichkeit einer thätigen Anschauung sind, so auch das thätige Streben der Seele zur Bewegung des Körpers nur etwas Passives seyn (also thätig und nichtthätig zugleich), und das ist der erste Widerspruch. 2. Es müßte der innere Zustand unserer Seele (einer Substanz), nämlich dieses Streben unserer geistigen Substanz, eine unmittelbare Bedingung der Möglichkeit eines ebenfalls innern Zustandes einer andern unterschiedenen Substanz, nämlich der veränderten Einwirkungskraft des Körpers auf unsere Seele, seyn können, und das ist der zweite Widerspruch (weil ja der Grund der Möglichkeit der innern Bestimmungen eines jeden Dinges immer innerlich, in den innern Bestimmungen selbst enthalten, ist).

B. Dann könnten die Hindernisse der Bewegung ohne die wahre Kraftanstrengung der Seele dagegen keinen erhöhten Eindruck auf die Seele machen, da wir doch eine stärkere Vorstellung, Empfindung der Hindernisse haben, wenn wir uns dagegen anstrengen.

\* Dabei sagt Stattler in seinem kurzen Entwürfe der Ungereimtheiten der Kantischen Philosophie S. 59. 40: „Der Grundirrtum des Kantischen Systems beruht auf diesen zwei Hauptfäsen: 1. Die Erscheinung unsers äußern Sinnes von einer äußern Körperwelt im Raume und in der Zeit ist nicht eine wahre Wirkung von dieser äußern Körperwelt. — Dieses ist schon ein Satz der Leibnizischen *harmonia praestabilita*. — 2. Auch die Vorstellung unsers innern Sinnes von einer Zeitfolge unserer eigenen innern Erscheinungen und Gedanken hat zum Gegenstande keine reelle Zeitfolge unserer Erscheinungen und Gedanken... — Der Leibnizianer zerbrach zuerst die Sicherheit des äußern Sinnes... Kant wagte nun den zweiten Schritt, und läugnete die Unfehlbarkeit des innern Sinnes... Kann es äußere Vorstellungen, Empfindungen geben ohne reelles Objekt; so kann es auch innere Vorstellungen, Empfindungen ohne reelles inneres Objekt geben, — selbst die Vorstellung unsers Ich's kann bloß ideell, ohne reelles Objekt seyn. Kein Leibnizianer kann jetzt dem Kant diese Folge widerlegen...“



## S. 113.

Bemerkungen zu den Scheingründen, wodurch Manche wider die Lehre vom wechselseitigen Einflusse eingenommen wurden.

Bei dieser Lehre, glaubte man, sind folgende Fragen unauflöslich: „a. Wie können Körper auf einen einfachen Geist wirken? b. Wie kann ein einfacher Geist auf Körper wirken? c. Wie ist überhaupt eine *actio ad extra* möglich?“

Antw.: 1. So wie die einfachen Elemente, welche durch ihre Zusammensetzung den Körper ausmachen, auf einander wirken können und wirklich wirken; so können sie auch auf die Seele wirken. Durch ihre Zusammensetzung machen sie eine aus vielen Wirkungen zusammengesetzte Wirkung aus. Daher ist auch jede sinnliche Vorstellung aus einer Menge mannigfaltiger Eindrücke zusammengesetzt, welche eine Menge wirkender Ursachen und eben deswegen einen Raum vorstellen (nicht enthalten).

2. Wenn schon die einfachen Elemente, welche Bewegkraft (aber keine Vernunft) haben, auf einander wirken können; warum sollte die einfache Seele, die noch weit mehrere und höhere Kräfte hat, nicht auf die Elemente wirken können?

3. Aber wie ist überhaupt eine Handlung (der Seele oder des Elements) *ad extra* möglich? Das handelnde Ding kann ja keine eigene Realität auf ein anderes (passive) Subjekt übertragen, weil die Modifikationen des einen Subjekts nicht auf ein anderes Subjekt übergehen können. Auch kann das handelnde Ding nicht eine solche Realität, welche seiner Realität ähnlich ist, einem andern Subjekte geben, weil man nicht geben kann, was man nicht hat.

Antw.: Auch bei der Handlung *ad intra*, bei unserer Hervorbringung eines Gedankens, eines Strebens, in unserer Seele wird von uns eine solche Realität (Modalrealität) in unserer Seele hervorgebracht (nicht erschaffen), welche vorher in unserer Seele nicht war. Es ist also offenbar möglich, daß ein handelndes Wesen eine Realität (Modalrealität), die es noch nicht hatte, hervorbringt. In dieser Hinsicht ist daher zwischen der Handlung *ad intra* und der Handlung *ad extra* kein anderer Unterschied, als dieser: Bei der Handlung *ad intra* ist die Seele sowohl der Grund der Möglichkeit, als der Grund der Wirklichkeit irgend einer Modifikation, bei der Handlung *ad extra* hingegen ist die Seele der Grund der Wirklichkeit, das andere Subjekt aber, welches eine solche Modifikation aufnehmen soll, der Grund der Möglichkeit. Es findet also bei der *actio ad extra* keine Uebersetzung des hervorgebrachten Zustandes aus dem wirkenden Subjekte in das passive andere Subjekt statt. — Was die einfachen Elemente angeht, so bringen sie durch die Bewegkraft, bewirkende (nicht durch die Bewegung, sondern unter der Bewegung) Veränderungen (so genannte *ideas materiales*, die noch keine



thätige Anschauungen sind) in unserer Seele hervor. Diese Veränderungen (Eindrücke) stellen sich dem Blicke der Seele unmittelbar anschaulich dar, und machen der Seele die thätige Anschauung (dieser Veränderungen) möglich (sie sind der Grund der Möglichkeit der Anschauung). Die Seele selbst bewirkt dann durch ihre Erkenntnißkraft die thätige Anschauung der von außen ihr zukommenden Eindrücke; sie ist also das wirkende Princip, der Grund des Daseyns der Anschauungen dieser Eindrücke. Da diese Eindrücke in Beziehung auf die Seele passiv sind, so führen sie den auf sie gewandten Blick der Seele nothwendig auf ihr äußeres wirksames Princip, auf die außer der Seele befindlichen, und gewisse Eindrücke in ihr hervorbringenden Körper. — Fragt man: „Ist die Wirkung, welche die Körper auf die Seele äußern, körperlich, oder geistig; so ist die Antwort: Diese von so vielen einfachen Elementen zusammengesetzte Wirkung besteht nur in mehreren Modificationen der einfachen Seele, und kann, insofern sie von körperlichen Elementen hervor gebracht ist, körperlich, insofern sie in der Seele, im Geiste, hervorgebracht ist, geistig genannt werden. Uebrigens ist es klar, daß es zwischen Körper und Geist noch ein Mittel Ding (das bloß Einfache) gibt.

\* Die übrigen Einwendungen sind leicht zu widerlegen, z. B.: a. „die Seele kennt den Mechanismus des Körpers nicht, also kann sie ihn nicht gehörig bewegen.“ Wie mancher kann auf einer Orgel spielen, ohne das Innere der Orgel zu kennen! — b. „Der Geist und die Elemente können sich nicht berühren.“ — Aber 1. wenn schon ein einfaches Element das andere berühren kann, warum sollte nicht die einfache Seele, die weit mehr Kräfte hat, als die einfachen Elemente, dieselben berühren können? 2. Es gibt auch eine Wirkung auf etwas entferntere Gegenstände (wie schon früher bewiesen ist).

\*\* Siehe über diesen Gegenstand Statilors *Compendium philosophiae* S. 357 - 361. S. 423 - 433.

## 5. Unsterblichkeit der Seele.

### §. 114.

#### Möglichkeit.

Zur Unsterblichkeit der Seele gehört 1., daß sie stets fort fährt zu seyn. Da die Seele einfach ist, also nicht in Theile aufgelöst werden kann; so kann sie nicht durch die Naturkräfte, die nur auflösen und zusammensetzen können, zerstört werden. Und Gott, der Allmächtige, kann sie (auch nach der Auflösung der Verbindung der Seele mit dem Körper) erhalten.

Zur Unsterblichkeit der Seele gehört 2., daß sie stets fort fährt zu leben, d. i. jenen Zustand behält, worin sie das nächste, vollständige Vermögen hat, zu denken, sich bewußt zu seyn. Im Zustande der Vereinigung des Leibes und der Seele hat die Seele sich viele Vorstellungen und Kenntnisse gesammelt, und hat das Vermögen, diese Vorstellungen, Kenntnisse hervorzu ziehen, wenn auch kein äußeres Object auf die Seele wirkt, und



dann weitere Urtheile und Schlüsse . . . zu bilden; wie vielmehr kann sie, wenn sie von sinnlichen, oft so sehr störenden und verstimmanden Eindrücken des Körpers frei ist, im vollsten Selbstbewußtseyn denken, urtheilen, erkennen! Selbst in solchen Kindern, die noch nicht zum vollen Selbstbewußtseyn gekommen sind und sterben, kann der Allmächtige dieses Bewußtseyn wecken, und das sich bewußte Princip in dem nächsten vollständigen Vermögen zu denken erhalten. Daß der Allmächtige uns ein ewig seliges Leben geben, daß er einst unserer vernünftigen, der reinsten Erkenntniß und Liebe Gottes, der beseeligendsten Anschauung des Unendlichen fähigen Seele, diese Seligkeit gewähren kann, ist eben so einleuchtend.

§. 115.

Wirklichkeit.

Daß die Seele des Menschen wirklich unsterblich ist, folgt aus den Eigenschaften Gottes, und zwar 1. aus der Weisheit Gottes, der die Seele, welche er mit so großen Fähigkeiten und Kräften ausgeüßet hat, mit Kräften, die sich hier erst zu entwickeln anfangen, unmöglich vernichten kann (da nicht einmal ein weiser Gärtner so mit einer knospenden Blume verfährt).

2. Aus der Güte, Liebe, Gottes. Denn a. was wäre das für eine große Liebe, wenn uns Gott zwar hier einige Vergnügen gewährt, aber sie wieder durch die Gewißheit, daß wir im Tode ganz sterben werden, vergällte und aufhob? Und wie könnte die Unendlichkeit der Liebe Gottes damit bestehen, daß er diejenigen Wesen, die einer ewigen Seligkeit empfänglich sind, ja eine unverilgbare Sehnsucht nach dem Unendlichen empfinden, doch im Tode vernichtete? b. Wozu so viele Uebel in der Welt, wenn diese zeitlichen Uebel nicht zur Beförderung des ewigen Heils in Gott dienen sollten? Also die Barmherzigkeit Gottes überzeugt uns ebenfalls von der Unsterblichkeit der Seele.

3. Wo bliebe die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes ohne die Unsterblichkeit der Seele? Denn, wäre die Seele nicht unsterblich; so würde sie ihr ganzes Streben auf die irdische Glückseligkeit richten, würde, um nicht durch den Gedanken an die Vernichtung erschüttert zu werden, sich ganz in den gegenwärtigen sinnlichen Genuß versenken, die Würde der Vernunft nicht mehr achten können, und sich so um alle Sittlichkeit und Glückseligkeit bringen.

4. Aus der Wahrhaftigkeit und Treue Gottes. Wozu Gott unsere Seele bestimmt hat, weiß er am besten. Jeder Zweifel verschwindet uns also, wenn er uns seinen Entschluß, unsere Seele ewig erhalten und beseeligen zu wollen, offenbart. Daß er dieses wirklich gethan hat, wissen wir aus der Geschichte, aus der Religionslehre. Hier möge nur noch die Bemerkung stehen, wie fest die Ueberzeugung des Christen von der Unsterblichkeit der Seele ist, der da weiß: a. „In so vielen deutlichen Aussprüchen des



göttlichen Wortes ist die Unsterblichkeit der Seele gelehrt. b. Der ganze Geist, Inhalt des Christenthums athmet die Unsterblichkeit der Seele. c. Diese Unsterblichkeit ist uns in der Auferstehung Christi anschaulich geworden. d. Wozu das ganze Erlösungswerk Jesu Christi, des Gottmenschen, wenn wir bloß zum Essen und Trinken, bloß für irdische, vorübergehende Genüsse und Güter geschaffen wären?).

## §. 116.

## Einige Bemerkungen in Betreff der Thierseelen.

Von den Thierseelen hat man einige Einwendungen gegen die Lehre über die menschliche Seele hergenommen. Es ist daher nicht überflüssig, einige Bemerkungen in Betreff der Thierseelen (als Anhang) zur metaphysischen Psychologie hinzuzusetzen.

Was wir über die Thierseelen A. aus der Erfahrung wissen, ist kurz dieses:

Die Thiere haben 1. einen äußeren Sinn mit irgend einem Grade der Unterscheidungskraft; 2. eine sinnliche Einbildungskraft; 3. ein sinnliches Begehrungsvermögen; 4. eine sinnliche Aufmerksamkeit; 5. das Vermögen, ähnliche Fälle zu erwarten; 6. selbstthätige Bewegkraft.

Die Thiere haben aber 1. kein höheres Erkenntnißvermögen (Verstand und Vernunft), daher auch keine allgemeinen Begriffe, Urtheile, Schlüsse, keine Reflektion, kein Selbstbewußtseyn, daher auch kein Vermögen, geübte Vorstellungen zugleich mit dem Bewußtseyn sie schon gehabt zu haben, zu erneuern; 2. kein höheres Begehrungsvermögen, keinen freien Willen, daher auch keine Würde. Die Thiere also, die kein deutliches Bewußtseyn haben, daher keiner Sittlichkeit und Seligkeit fähig sind, können nicht Selbstzweck, sondern nur Sachen seyn, dazu bestimmt, den vernünftigen, würdevollen Wesen als Mittel zu deren Zwecken zu dienen, und dabei etwas Vergnügen, dessen sie gerade fähig sind, zu genießen.

\* Daß die Thiere Vernunft hätten, hat man aus der Kunstfertigkeit, Schlaueit und aus ihrer Fähigkeit, von Menschen etwas zu lernen, schließen wollen. Aber a. die Kunstfertigkeit der Thiere ist aus ihrem Instinkte erklärbar. b. Die Schlaueit, List der Thiere ist nur die Wirkung des äußern Sinnes, der sinnlichen Einbildungskraft, des Vermögens, ähnliche Fälle zu erwarten, und des sinnlichen Begehrungsvermögens. So nähert sich ein Wolf der Heerde, weil er hungrig ist; stürzt aber nicht auf sie ein, weil die größere Furcht vor den Hunden ihn abhält. Kommt ein anderer Wolf, der nun von den Hunden verfolgt wird; so hört bei dem ersten Wolfe die Furcht vor den Hunden auf. Daber folgt er nothwendig dem Reize des Hungers, und raubt. c. Die Thiere lernen die Künste bloß durch ihre sinnliche Einbildungskraft und den äußern Sinn. Denn durch den äußern Sinn nehmen sie eine sinnliche Vorstellung auf, und werden dabei durch den hinzugefügten Reiz gezwungen, eine gewisse Bewegung des Körpers zu machen. Also diese sinnliche Vorstellung und die Vorstellung des Reizes verbinden sich. Wenn daher die sinnliche Vorstellung zurückkehrt; so kehrt auch die Vorstellung des Reizes zurück, welcher dieselbe Bewegung des Körpers be-



stimmt. So lernen die Thiere einige Bewegungen des Körpers und einige willkürliche Zeichen. Aber die menschliche Sprache lernen sie nicht; auch erfinden sie nichts Neues. Die Sprache der Thiere ist keine eigentliche Sprache, kein willkürliches Zeichen; sondern ein ganz natürliches Zeichen ihrer Empfindungen, ein Zeichen, welches sie ohne allen Unterricht und ohne Übung haben.

\*\* Daß Gott Dinge von verschiedenen Fähigkeiten erschaffen konnte, wer mag das bezweifeln? Daß er aber den Dingen von verschiedenen Fähigkeiten alle Fähigkeiten der vollkommensten Geschöpfe (daher den Thierseelen die Vernunft) einst geben werde, wer kann das mit Grunde behaupten?

\*\*\* Sehr gründlich sind folgende, hierhin gehörige, Stellen der Wiener Jahrbücher: „Man hat die Thiere als Zeugen für die Materialität der Seele angeführt. In den Pflanzen soll die Seele schlafen, in den Thieren träumen, in dem Menschen wachen. So wenig wir uns aber von einer schlafenden Intelligenz einen Begriff machen können, eben so wenig wissen wir etwas von dem, was im Thiere vorgeht. Was im Menschen obwaltet, weiß der Geist des Menschen; aber das Innere der Thiere versteht Niemand außer Gott. Von dem gänzlich Unbekannten nun auf das Bekannte schließen wollen, ist sehr unphilosophisch. Was wir in den Thieren bemerken, ist, daß sie strengen und unabänderlichen Naturgesetzen unterworfen sind; ein unüberwindlicher Instinkt beherrscht alle ihre Handlungen; und der Naturkundige weiß jetzt schon die ganze Art und Lebensweise aller zahllosen künftigen Individuen der ihm bekannten Gattungen. Denn, stets dieselben, sind sie unfähig, neue Combinationen zu machen; sie erfinden nichts, vervollkommen nichts; die folgenden sind nicht klüger, als die vorhergehenden, und können Alles, was diese üben, ohne es gelernt zu haben. Hat irgend ein Thier eine neue Takrik der Vertheidigung gegen die Schlingen der Menschen, eine neue Baukunst oder gefellige Ordnung erfunden? Bauet nicht die Schwalbe am Indus und Ganges ihre Nester, wie an der Weichsel und jenseits des Ebro? Der kunstreiche Viber hat seit Jahrtausenden von seiner Geschicklichkeit nichts eingebüßt, aber derselben auch nichts neues hinzugefügt. Diese eiserne und unüberwindliche Gleichförmigkeit beweiset, daß die Thiere einer Gewalt unterworfen sind, die sie nicht lenken können, und daß ihnen jeder Funke von Vernunft abgeht, kraft dessen sie überlegen, verbinden, und mit Wahl sich bestimmen könnten.“

**B. Aus Vernunftgründen erkennen wir in Betreff der Thierseelen:**

1. Die Thierseelen sind einfach. Man wendet hiegegen ein: a. Wenn man den Körper der Schlangen . . . theilt, so leben noch beide Theile. Also ist die Seele in beiden Theilen, und daher zerschnitten. b. Aus den abgeschnittenen Theilen eines Polyps entstehen neue Polype; also wird die Thierseele getheilt . . .

Antwort auf a.: Die Theile bewegen sich zwar noch einige Zeit; aber diese mechanische Bewegung ist von der Elasticität der Nerven und Säfte entstanden, nicht aber durch die Bewegkraft der Seele. Denn diese Bewegungen sind weder fortdauernd, noch so, wie sie im lebenden Körper entstehen. Ja alle diese Bewegungen können bei todten Körpern durch Electricität und Galvanismus hervorgebracht werden.

Antwort auf b.: Aus den abgeschnittenen Theilen eines Polyps entstehen neue Polype, wie aus den Augen der Erdpäpfele neue Pflanzen entstehen. Nämlich in den Augen des Erdpäpfels ist die ganze Pflanze eingehüllt; so sind auch in dem abgeschnittenen Theile des



Polyps Eier, in welchen der ganze Polyp eingewickelt liegt, der also, wenn die nothwendige Disposition hinzukommt, ausgebrütet wird. Dabei wird dann (was ja für immer in Beziehung auf alle Seelen vom Allmächtigen von Ewigkeit her bestimmt seyn kann) die Thierseele erst jetzt (nach jener entstandenen Disposition) erschaffen, und dem Körper eingepflanzt; oder die schon vorhin von Gott erschaffene und dem körperlichen Keime eingepflanzte Seele erhält nun erst den Grund der Möglichkeit zu wirken. —

2. Die Thierseelen können als einfache Wesen von den Naturkräften nicht vernichtet werden.

3. Da die Thiere aber nur Sachen, nur Mittel für vernünftige Wesen seyn können, und, wenn sie sterben, solche Mittel zu seyn aufhören; da sie durchaus keiner Sittlichkeit und Seligkeit, keines eigenen würdigen Zweckes fähig sind: so haben wir keinen hinreichenden Grund zu behaupten, daß Gott die Thierseele nach der Auflösung ihres Körpers erhalten werde.

\* Daß die Leiden einiger Thiere mit der gütigen Vorsehung im Einklange stehen, erhellt aus folgenden Reflexionen: 1. Die Thiere haben kein Selbstbewußtseyn, sie sind sich nicht bewußt, daß sie es sind, die leiden. Auch sehen sie wegen des Mangels der Vernunft manche Leiden (insbesondere den Tod) nicht vorher. Beides vermindert sehr das Leiden der Thiere. 2. Die Thiere haben auch viele Vergnügen, ohne dieselben zu verdienen. 3. Wären die Thiere nicht der Leiden fähig, so könnten sie von Menschen gar nicht regiert und benutzt werden. Das allgemeine Wohl fordert also diese Beschaffenheit der Thiere. 4. Gott verbietet den Menschen jede unnörhige, grausame Behandlung der Thiere.

### Metaphysische Cosmologie.

#### §. 117.

1. Die Welt ist dem Raume und der Zeit nach beschränkt.

Dieser Satz bedarf hier keines weitern Beweises, da schon in der Ontologie gezeigt ist, daß Raum und Zeit nicht unendlich seyn können. Die Einwendungen, daß der wirkliche begrenzte Raum im Verhältnisse zu einem leeren Raume, und die wirkliche endliche Zeit im Verhältnisse zu einer leeren Zeit stehen würde, sind dort ebenfalls widerlegt. Die Welt hat also einen Anfang in der Zeit, und einen begrenzten Raum.

#### §. 118.

2. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen.

Es ist ja durchaus unmöglich, daß es eine absolute Mehrheit (Vielheit) ohne absolute Einheit, ein Verhältniß numerischen Unterschiedes ohne numerisch unterschiedene Dinge gäbe. Wenn wir also auch keine Erfahrung von einfachen Dingen hätten (von unserer einfachen Seele haben wir die innerste Erfahrung): so haben wir doch von zusammengesetzten Substanzen Erfahrung; und diese können (aus dem angeführten Grunde) ohne einfache Theile nicht seyn.



Die Einwendung hiegegen (die Kant'sche Antinomie) ist in der Ontologie §. 85 unter k. widerlegt.

§. 119.

3. Es gibt in der Welt sowohl nothwendige, als freie Ursachen.

1. Es gibt nothwendige Ursachen, Naturgesetze (wie schon in der Fundamentalmetaphysik bei der Lehre über die Kenntnisse künftiger Begebenheiten gezeigt ist).

2. Es gibt auch freie Ursachen, eine Causalität durch Freiheit, wie dieses in der metaphysischen Psychologie in Betreff unserer Seele bewiesen ist.

Einwendung: „Wenn es eine Causalität durch Freiheit gäbe; so würden die Naturgesetze, die wir ja freithätig aufheben könnten, unmöglich.“

Antw.: Wenn sich unsere Freiheit nicht so weit erstreckt, daß wir die Naturgesetze aufheben können; folgt denn hieraus, daß wir gar keine Freiheit haben? Man erwäge nur Folgendes: Die Sinnenwelt ist in einigen Stücken fähig, durch die freien Handlungen der Menschen eine solche Bestimmung anzunehmen, welche dem freien Willen des Menschen gemäß ist. Der heranwachsende Baum z. B. nimmt die Richtung an, die ihm die Hand des Gärtners gibt, trägt, wenn er gepfropft wird, gerade Früchte der Art, welche der Pflropfende bezweckt . . . Die Welt verhält sich also in einigen Dingen, wie eine Kunstmaschine, z. B. wie eine Uhr, welche so lange regelmäßig nach ihren Naturgesetzen fortgeht, bis Jemand sie anders richtet, ihren Gang anders zu seinem bequemen Dienste bestimmt. Wenn nun die Uhr eine solche neue Bestimmung erhalten hat, so geht sie wieder ihren Gang nach ihren eigenen Naturgesetzen, aber in einer neuen Reihe, fort. So ist es auch mit einer Orgel, die nicht nur, wenn man gewisse Register zieht, gewisse Stücke von selbst nach eigenen Naturgesetzen spielt, sondern auch vom Organisten nach Willkühr desselben zu andern Spielen gebraucht werden kann, ohne ihre natürliche Brauchbarkeit zu verlieren. So wenig nun in den beiden genannten Beispielen die Naturgesetze aufgehoben, und Unordnung und Verwirrung hervorgebracht werden; eben so wenig geschieht dieses in Rücksicht der Welt. Daß aber die Natur und ihre Gesetze mit der Freiheit des Menschen zusammenpassen, welcher einige Dinge in der Natur als seine Diener beherrscht, dieses ist dazu nothwendig und nützlich, daß der Mensch seine und seiner Mitmenschen Wohlfahrt befördern könne, ist also vom weisen und gütigen Schöpfer so eingerichtet und zusammengereihet.

§. 120.

4. Die Welt ist in Rücksicht ihrer Existenz nicht innerlich nothwendig, nicht selbstständig; sondern sie hängt von einem nothwendigen, selbstständigen Wesen ab.

1. Sowohl unsere Seele, als die Körper um uns her sind



mannigfaltigen Veränderungen von Außen unterworfen. In unserer Seele wechseln Zustände der Freude, der Traurigkeit, des Mißmuths, der Niedergeschlagenheit ab, ohne daß wir durch den freien Willen diese Zustände herbeiführen. Außer uns entstehen und vergehen so viele Dinge, Gräser, Pflanzen, Bäume, Fische, Vögel, Thiere. Alle diese Dinge werden von außer ihnen befindlichen Gegenständen verändert und zerstört: der Baum wird durch den Sturm entwurzelt, das Gras wird durch's Vieh zertreten, der eine Fisch wird vom andern verschlungen, und Manches wird durch den Blitz verheert. Die ganze Oberfläche der Erde wird durch die vier Jahreszeiten und durch die Mühe der Menschen verändert; das Meer wird vom Sturme aufgeregt und seine Fluth wird über's Gestade geworfen; selbst der Mensch kann dem Meere engere Grenzen setzen, so wie im Gegentheile das Gebiet desselben erweitern. Auch die Lage der großen Weltkörper gegen einander wird verändert, unsere Erde ist im steten Umschwunge um sich selbst und um ihre Sonne; die Sterne ziehen andere Sterne an, und werden wieder von andern angezogen. Ueberall Veränderungen um uns her!

Diese Veränderungen können ihren hinreichenden Grund des Daseyns nicht in dem Wesen der veränderlichen Dinge selbst enthalten; denn was in dem Wesen der Dinge begründet ist, ist eben so unveränderlich und ewig, als das Wesen der Dinge selbst. Wo der hinreichende Grund ist, da ist ja auch offenbar das Begründete. —

Was die Veränderung des Entstehens insbesondere angeht, so bezeugt die Erfahrung, daß jedes Entstandene seinen Grund in einem andern Dinge von derselben Art findet, und erst dann, wenn es von demselben hervorgebracht ist, selbst Ursache von vielen Veränderungen wird; daß eine unabänderliche Folge ist zwischen der Veränderung und einem Andern, welches ihr vorhergeht, und nie nachfolgt; z. B. zwischen einem Baume und dem Kerne, aus welchem er entsprossen ist, und ohne welchen er nicht entstanden seyn würde. Wenn nun aber diese Ursachen wieder von einer andern Ursache abhängig sind, wie in dem vorigen Beispiele der Kern abhängig ist von einem andern Baume . . .; wenn jedes entstandene Ding auf ein früheres, und dieses wieder auf ein noch früheres, wovon es abstammt, hinweist: so kann ja unsere Vernunft bei diesen abhängigen Ursachen nicht stehen bleiben, sondern ist genöthigt, diejenige Ursache aufzusuchen, welche die letzte hinreichende Ursache ist, und alle übrigen begründet, trägt und stützt, — diejenige Ursache, welche von keiner andern Ursache abhängt; die durch sich selbst, also nothwendig, selbstständig, ist. Denn, da eine unendliche Reihe von einander entstandener Dinge unmöglich ist (weil überhaupt eine unendliche Zahl unmöglich ist); so muß es ein nicht entstandenes, daher in sich selbst begründetes, nothwendiges Wesen geben, welches alle Reihen entstandener Dinge einmal angefangen hat.



Wollte man auch, was unmöglich ist, annehmen, daß eine unendliche Reihe möglich wäre, sey sie nun zirkellinig oder geradlinig: so würde man doch zu einem selbstständigen, nothwendigen Wesen geführt. Denn 1. eine zirkellinige unendliche Reihe wäre diejenige, die allemal nach vollendeter Periode dahin wieder zurückkehrte, wo sie angefangen ist, z. B. wenn 24 Kerzen (mit den Buchstaben des Alphabets bezeichnet) im Kreise ständen, so daß die Kerze A (die von der einen Seite an B grenzt, von der andern Seite) zunächst der Kerze Z stände, und die Kerze A die Kerze B, diese die Kerze C . . . , endlich Y die Z anzündete, die Kerze Z aber A anzündete. Hier wird also gesetzt, daß A vermittelt B, C . . . endlich Z anzünde, und von Z angezündet wird; A wird also als ein solches Ding gesetzt, welches dem Z das Licht gibt, also schon selbst Licht hat, und doch zugleich als ein solches, welches kein Licht hat, sondern es erst von Z empfängt. Welch ein Widerspruch!

Ueberhaupt werden in einer zirkellinigen Reihe alle Gründe der Existenz einer Wirkung nur unter der Bedingung gesetzt, wenn sie selbst als Gründe der Existenz jener Wirkung schon vollständig bestimmt sind; kein einziger Grund ist aber als absolut gesetzt; folglich ist alles bedingt, und fordert zu seinem Daseyn ein unbedingt Existirendes, also außer dieser Reihe Befindliches.

2. Eine geradlinige unendliche Reihe wäre diejenige, die nie dahin zurückkehrt, wo sie angefangen ist, sondern immer weiter fortschreitet zu neuen und andern Gliedern, z. B. ein Ring in einer Kette würde vom andern, dieser wieder von einem andern, dieser von einem vierten und so in's Unendliche fort gehalten. Es ist offenbar, daß eine solche Kette doch endlich an einem obersten Ring durch etwas Anderes (außer der Kette befindliches) festgehalten werden muß, wenn sie festhängen soll. Eine unendliche fortschreitende Kette kann also, wenn sie auch als innerlich möglich angenommen würde, was auch unmöglich ist, doch nicht als eine festhängende Kette existiren.

Ueberhaupt werden in einer geradlinigen unendlichen Reihe die einzelnen Glieder nur unter der Bedingung als existirend gesetzt, wenn der nächste entferntere Grund existirt; also wird jedes nur bedingt gesetzt; daher existirt kein's unbedingt; wenn also die Existenz wirklich gesetzt wird, so muß auch ein unbedingt existirendes, außer der Reihe befindliches, Wesen gesetzt werden. Wohin man sich also auch wenden mag, überall wird man zu einem absolut durch sich selbst existirenden, selbstständigen, nothwendigen Wesen geführt.

#### §. 121.

##### Widerlegung der Einwendungen.

1te Einw.: „Auch, wenn ein nothwendiges Wesen die zufälligen Dinge dieser Welt hervorgebracht hat, ist die Reihe dieser



Dinge unendlich; denn, weil es ein nothwendiges Wesen ist, so folgen alle Handlungen desselben von Ewigkeit her nothwendig aus ihm, also eine ewige Schöpfung, d. i. eine unendliche Reihe erschaffener Dinge.“

Antw.: Gerade weil eine unendliche Reihe ein Widerspruch ist, so folgt, daß das nothwendig Existirende durch freien Willen, nicht durch die Nothwendigkeit von Ewigkeit her, in der Zeit die Welt zu erschaffen angefangen hat.

\* Da zum freien Willen Selbstbewußtseyn, Vernunft nothwendig ist, so folgt (auch aus diesem Grunde), daß das nothwendig existirende Urwesen, wie die Kraft der freien Selbstbestimmung, so auch Selbstbewußtseyn, Vernunft besitzt. Siehe hierüber Hermes phil. Einl. S. 378 - 383.

2te Einw.: „Wenn man von dem Bedingten auf's Unbedingte, von dem Werke auf den Urheber, schließen dürfte: so machte man das Unbedingte vom Bedingten, den Urheber von seinem Werke, abhängig. Gott, der die erste Wahrheit, der Urquell aller Dinge ist, würde durch ein solches Verfahren zur zweiten, abgeleiteten Wahrheit herabgewürdigt, und von seinen Werken abhängig gemacht.“

Antw.: Gibt es denn keinen Unterschied zwischen dem Grunde der Existenz eines Dinges, und dem Grunde der Erkenntniß desselben? Sagt man denn: „Blos weil dieses Werk da ist, existirt der Urheber desselben; sein Daseyn ist von diesem Werke abhängig?“ Sagt man nicht vielmehr: „Aus diesem Werke erkenne ich den Urheber; dieser Urheber hat den Grund seines Daseyns nicht in diesem Werke; er würde existiren, wenn er auch dieses Werk nicht gemacht hätte; aber dann hätte ich ihn aus diesem Werke nicht erkennen können, und, wenn es sonst keine Erkenntnißgründe für sein Daseyn gäbe, so hätte ich ihn (ohne dieses Werk) gar nicht erkennen können; ich hätte nichts von seinem Daseyn gewußt, obgleich er an sich existirte?“ Das Bedingte hat den Grund seiner Existenz im Unbedingten; so bald das Bedingte als etwas Bedingtes erkannt wird, so erkennt man auch schon das Daseyn des Unbedingten, welches der hinreichende Grund der Existenz des Bedingten ist. Aus dem Unbedingten, Selbstständigen, Nothwendigen aber kann man nicht a priori (mit Nothwendigkeit) das Daseyn des Bedingten ableiten, so daß man mit Rechte sagen könnte: „Das Unbedingte ist, also ist auch das Bedingte (nothwendig);“ indem das Unbedingte zugleich die unbedingte Kraft der freien Selbstbestimmung hat, also das Bedingte erschaffen und nicht erschaffen kann.

3te Einw.: „Das erste Wesen kann nicht bewiesen werden; denn alles, was bewiesen wird, wird durch Etwas bewiesen, was früher ist, als das zu Beweisende. Aber es gibt nichts Früheres, als das erste Wesen. — Gott ist die erste Wahrheit; aber die erste Wahrheit kann nicht bewiesen werden.“

Antwort: „Schon Tournehy (1734, in seinem Folianten S. 49) antwortet hierauf richtig so: „Gott ist das erste Princip



des Existirens, von welchem das Uebrige die Existenz hat (concedo); Gott ist das erste Princip der Erkenntniß (nego). Denn zuerst werden die Geschöpfe (unser Ich und die Dinge außer uns) erkannt; daran knüpft sich erst die Erkenntniß Gottes, als des Schöpfers derselben. — Die ersten Principien der Erkenntniß: „Alles hat seinen hinreichenden Grund. Nichts kann zugleich seyn und nichtseyn“ können freilich nicht bewiesen (sie können nur nachgewiesen werden); aber das erste Princip der Existenz kann bewiesen werden, und zwar 1. aus seinen Wirkungen, 2. aus den nothwendigen Begriffen des Subjekts und Prädikats.“ — Siehe auch hierüber die Schrift: „Ueber die Kunst, Wort und Nebel zu machen. Amberg, in der Uhlmannschen Buchhandlung. 1821.“

4te Einw.: „Dasjenige, woraus etwas apodiktisch bewiesen werden soll, muß offenbar etwas Nothwendiges seyn. Nun aber sind die Geschöpfe bloß zufällig.“

Antwort: Obgleich die Geschöpfe zufällig sind, so ist die Verbindung zwischen denselben als Wirkungen und zwischen Gott als der Ursache derselben nothwendig. Daß aber die veränderlichen, endlichen Dinge Wirkungen sind, erblicket aus den schon angegebenen Gründen. Hiermit fällt zugleich die Einwendung: „Wie kann aus dem Endlichen, Bedingten . . . das Unendliche, Unbedingte erkannt werden?“ Offenbar daraus, daß das Bedingte, Endliche ohne das Unbedingte, Unendliche unmöglich ist, wird, sobald man das Bedingte, Endliche als etwas Existirendes erkannt hat, auch die Existenz des Unbedingten, Unendlichen anerkannt.

5te Einw.: „Die Welt kann uns keinen klaren, deutlichen Begriff von Gott geben, also können wir aus derselben Gott nicht erkennen.“

Antwort: Können wir denn nur unter der Bedingung Etwas erkennen, daß wir alle wesentlichen Eigenschaften dieses Etwas erkennen? Hebt nicht derjenige, welcher dieses behauptet, alle unsere noch so gewissen Kenntnisse auf? Die Betrachtung der Welt führt uns zwar nicht zu einer vollständigen, aber doch zu einer klaren und deutlichen Erkenntniß Gottes.

6te Einw.: „Ehe man Gott aus der Welt beweiset, muß man schon eine Kenntniß Gottes haben; also ist die Welt als Mittel zur Erkenntniß Gottes theils überflüssig, theils unpassend.“

Antwort: 1. Kann man nicht Etwas, wovon man schon einige Kenntniß auf was immer für einem Wege erlangt hat, auf einem andern Wege noch deutlicher und vollständiger und lebhafter erkennen? 2. Ist der menschliche Geist schon gehörig ausgebildet; so dringt sich ihm die Ueberzeugung auf, daß eine so wohlgeordnete Welt, daß so viele Menschen, Pflanzen, Thiere einen Urheber voraussetzen, der ewig ist, und eine überaus große Macht, Weisheit und Güte besizet.

7te Einw.: Unsere Vernunft ist kein Gott, keine Schöpferin der Wahrheiten; sie ist nur ein Auge, welches bloß dann sehen kann, wenn ihm etwas im Lichte vorgehalten wird, sie kann daher nur dann



Gott erkennen, wenn Gott sich ihr unmittelbar offenbart, in ihren Gesichtskreis tritt.“

Antw.: Unsere Vernunft ist nicht Gott, nicht der Urquell der existirenden und möglichen Realitäten, dieser Urquell ist nur Gott. Unsere Vernunft muß sich daher, wenn sie nicht irren will, in ihren Urtheilen nach den Objecten richten, und zwar sowohl nach den wirklichen, als nach den möglichen. Die richtig urtheilende Vernunft erkennt also die Wahrheiten, die von ihr unabhängig, die nur in Gott, dem Urquell aller Wahrheit, gegründet sind. Die Vernunft ist also, obgleich nicht Schöpferin, doch Kennerin mehrerer Wahrheiten. Diejenigen Wahrheiten, die sich der Vernunft als an sich nothwendige, unabänderliche Wahrheiten darstellen, z. B. die Wesenheiten der Substanz, der Würde, der Freiheit, des Endlichen, des Unendlichen . . . erkennt der vernünftige Geist des Menschen mit dem Bewußtseyn der apodiktischen Nothwendigkeit; die andern Wahrheiten aber, die sich als zufällig ankündigen, z. B. heute ist der Himmel trübe, heute ist meine Seele traurig, erkennet derselbe als zufällige Dinge. Daher ist die Vergleichung der Vernunft mit einem Auge in gewisser Hinsicht sehr unpassend. Denn 1. unser Auge sieht eigentlich gar nicht, sondern unser Geist durch das Auge, als Werkzeug. 2. Was wir durch's Auge sehen, betrifft nur zufällige Erscheinungen, und ist mit dem Bewußtseyn der absoluten (ewigen) Nothwendigkeit nicht verbunden.

Um allen Zweideutigkeiten vorzubeugen, sollte man lieber sagen: „Unser Geist, der das Vermögen sinnlicher Anschauungen und das Vermögen übersinnlicher Erkenntnisse (Vernunft) hat, unser Geist, in dem also die Vernunft nicht als eine besondere Substanz, sondern nur als Vermögen zu denken ist, erkennt sinnliche, zufällige, er erkennt auch übersinnliche, nothwendige Dinge. Obgleich nun das Reich der objektiven Wahrheiten von dem menschlichen Geiste unabhängig, und nur in Gott gegründet ist; obgleich dieses Reich abgeschlossen, unvergrößerbar, und nichts Neues mehr hineinzusetzen ist; obgleich das unendliche Reich der objektiven Wahrheiten in dem endlichen Geiste nicht eingeschlossen ist: so erkennet doch der menschliche, endliche, Geist Vieles von diesem Reich, und hat die Fähigkeit und die Bestimmung, immer Mehreres davon zu erkennen; so soll derselbe seine nothwendigen Denk- und Erkenntnißgesetze gehörig benutzen, durch die Anwendung derselben immer mehrere reale Erkenntnisse sich verschaffen; dabei insbesondere auch die durch eine höhere Offenbarung Gottes bekannt gemachten Wahrheiten gläubig in sich aufnehmen, und so durch den Gebrauch der natürlichen Kräfte und der übernatürlichen Offenbarung die realen übersinnlichen Kenntnisse erweitern. Auf diese Weise verbinden wir vernünftig, was Gott verbunden wissen will; wir erklären unsere Vernunft nicht für in jeder Hinsicht trügerisch (da wir, wenn wir dieses thäten, selbst dann der Vernunft nicht trauen dürften, wenn sie die höhere Offenbarung erkennt); wir erkennen die Ver-



munft als ein wichtiges Geschenk Gottes an, durch dessen richtigen Gebrauch wir die zum Glauben an die Offenbarung schon vorläufig nothwendigen Kenntnisse erlangen; wir stellen hierdurch die Vernunft nicht frei, die Gott gebunden hat; wir geben nur, der Wahrheit gemäß, Jedem, was ihm gebührt, und dringen durch fleißiges Forschen in den Vernunft- und Offenbarungslehren immer tiefer in das Reich der Wahrheit. Die menschliche Vernunft, die der göttlichen stets untergeordnet seyn, und von der göttlichen alles Licht erhalten muß (auf natürlichem und übernatürlichem Wege) wird also durch das bisher Gesagte in ihrer rechten Würde dargestellt; sie wird ja nicht als über die Offenbarung erhaben gepriesen, sie muß vielmehr, sobald sie die Offenbarung erkennt, sie annehmen und befolgen, wenn sie auch aus ihren Grundsätzen die Offenbarungslehren gar nicht ableiten kann; — die Vernunft wird aber auch andererseits nicht als Unvernunft ausgeschimpft, sondern als eine (wenn auch noch so geschwächte), von Gott zu wichtigen Zwecken uns gegebene Kraft anerkannt und gewürdigt. Diese Anerkennung unserer Vernunft wird selbst von der Offenbarung überall gefordert, und ist in allen Jahrhunderten von den weisesten und der Offenbarung ergebensten Männern als der Wahrheit und Pflicht gemäß gepriesen.

\* Was die Offenbarung angeht, so betrachte man unter zahllosen Stellen nur folgende wenige: „Alle Menschen sind eitel, in welchen die Kenntniß Gottes nicht ist; die aus dem Guten, was sichtbar ist, nicht denjenigen erkennen konnten, welcher ist . . . Denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe kann ihr Schöpfer deutlich erkannt werden.“ Weish. XIII. „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament verkündigt die Werke seiner Hand.“ Ps. 18. „Frage doch das Vieh, und es wird's dich lehren . . . , frage die Erde, und sie wird dir antworten: „Wer weiß nicht, daß die Hand des Herrn alles dieses gemacht hat?“ Job. XII. „Was unsichtbar an ihm (Gott) ist, das wird seit der Erschaffung der Welt an den Geschöpfen erkannt, so daß die Heiden nicht zu entschuldigen sind.“ Röm. I. Diese Schriftstellen widerlegen zugleich die Meinung, daß die menschliche Vernunft nur dann Gott zu erkennen vermöge, wenn er sich ihr übernatürlich offenbart, und sie diese Offenbarung vernimmt. Jene Schriftstellen, welche diese Meinung zu begünstigen scheinen, müssen also im Einklange mit den eben angeführten deutlichen Stellen erklärt werden, z. B. „Keiner kennt den Vater, als der Sohn, und dem es der Sohn offenbaren will.“ „Keiner hat Gott je gesehen, der Eingeborne des Vaters, dieser hat ihn uns verkündet.“ Da die Juden den allein wahren, allmächtigen, allwissenden und heiligen Gott schon kannten; so drücken diese Schriftstellen dieses aus, daß Jesus von dem Vater noch Mehreres zu offenbaren habe, als die Menschenvernunft, selbst von den frühern Offenbarungen unterstützt, wußte und erforschen konnte. Hiermit besteht zugleich der Sinn, daß Gott nur in Hinsicht auf Christus (den Gottmenschen) alle Erkenntniß, alles Gute, sowohl auf natürlichem, als auf übernatürlichem Wege ertheilt. Auch ist es unwidersprechlich, daß die erste Vernunftentwicklung, die erste Erziehung der ersten Menschen nur durch besondere Dazwischentunst Gottes möglich war.

\*\* Die Behauptung, daß man das Seyn Gottes weitläufig beweisen müsse, ist für das kindliche Gemüth und Zartgefühl anstößig, so wie es für das gute Kind empörend seyn würde, wenn man ihm das Daseyn seiner Aeltern, von denen es täglich so viele Wohlthaten erhält, erst beweisen wollte. Bei der Entwicklung der ontologischen Begriffe „Unendlichkeit,



Nothwendigkeit“... muß man freilich mit aller Schärfe einer Demonstration verfahren. Bei dem Ausdrucke „Gott“ aber sollte man, statt von den verschiedenen Beweisen der Existenz Gottes, lieber von den verschiedenen Mitteln, das Wachsthum in der Erkenntniß Gottes zu befördern, reden. — Aber eben so empörend (und zugleich ganz irrig) ist die Behauptung, das Daseyn Gottes sey eines Beweises weder fähig, noch bedürftig. Sehen wir denn Gott schon jetzt unmittelbar, erkennen wir Gott nicht in seinen Werken, wie in einem Spiegel (freilich noch unvollkommen)? Ist es also nicht möglich, nicht nothwendig, auf diese Werke, auf die vielen Erweise der unendlichen Macht, Weisheit und Liebe, hinzusehen, und die Erkenntniß Gottes lebhaft zu machen? (Erst im andern Leben werden wir Gott unmittelbar schauen, wie er ist). Uebrigens kommt es auf den Namen nicht an; es ist ein's, ob man die Beweise Nachweisungen, Deduktionen, Gründe, Wege der Erkenntniß Gottes nennet, oder sie mit ihrem Namen „Beweise“ bezeichnet. Zweckmäßig ist es aber, in der metaphysischen Theologie bei der Abhandlung über den Ursprung unserer Erkenntniß Gottes alle Beweise zusammen zu fassen.

\*\*\* Den hier geführten kosmologischen Beweis vom Daseyn des selbstständigen, nothwendigen Wesens, welches die Welt erschaffen hat, kann man eigentlich in zwei zerlegen: 1. in den kosmologischen überhaupt, 2. in den psychologischen (jenen Theil des Beweises, der sich auf die Veränderlichkeit unserer Seele bezieht). — Der physikotheologische Beweis aus der Zweckmäßigkeit, Ordnung und Größe der Welt überhaupt und der einzelnen Theile derselben insbesondere zeigt dann die außerordentliche Macht, Weisheit und Güte des (schon im kosmologischen Beweise erkannten) nothwendig existirenden Wesens, welches der Urheber des Weltalls ist. Zu diesem gehört der richtig verstandene moralische Beweis, der Beweis aus der moralischen Natur des Menschen, aus dem Gewissen und dem Gefühle für das Sittliche. Der historische Beweis wird aus der Uebereinstimmung aller Völker in allen Jahrhunderten geführt. Insofern er geführt wird aus den (von der Geschichte bezeugten) Erscheinungen Gottes (Theophanien), Wundern der Allmacht und Allwissenheit, — und Mittheilungen des Geistes Gottes an so viele Propheten und Helden im alten Bunde, und die Apostel im neuen Bunde; kann derselbe historisch-physikotheologisch heißen. — Der ontologische Beweis wird aus dem objektiven Begriffe 1. des Unendlichen, 2. des Selbstständigen geführt.

#### §. 122.

Noch zwei andere Beweise für den Satz: „Die Welt ist nicht selbstständig, sondern hängt von einem selbstständigen Wesen ab.“

1. Die Welt ist zusammengesetzt und existirt im Raume. Nun aber ist jede andere Zusammensetzungsweise, so wie jede andere Lage im Raume innerlich möglich (an sich genommen). In dem Wesen selbst kann also nicht gerade diese Zusammensetzungsweise, gerade diese Lage gegründet seyn, also nur in einem Grunde außer dem Wesen derselben, also ist die Welt nicht selbstständig.

2. Jede andere Größe und Figur der Weltkörper ist innerlich möglich; also kann nicht gerade diese Figur, gerade diese Größe im Wesen so liegen, daß, wie das Wesen, so auch das Gegründete hinreichend und nothwendig bestimmt wird.

\* Reimarus drückt dieses so aus: (S. 127) „Es ist dem Dinge dieser



Welt an sich, vermöge seines Wesens, einerlei, ob es wirksam oder unwirksam ist, ob es diese, oder jene Bewegkraft hat, ob es sich ost- oder westwärts . . . bewegt; ob es diese oder jene Figur an sich trägt, ob seine Theile in Ordnung oder Unordnung sind. In dem Wesen eines Körpers an und für sich kann also nichts Bestimmendes seyn, welches den Grund in sich enthielte, warum es vielmehr ist, als nicht ist, warum es vielmehr diese, als jene, Kräfte hat . . .“ (S. 166) „Was bestimmt die Figur der Theile einer Maschine? Kann eine jede Materie nur einerlei Figur haben? Die Figur der Welttheile ist eben so wenig durch die Materie selbst, oder nothwendig bestimmt . . .“

\* Schott in seinen Briefen über Religion . . (Jena 1826) sagt S. 52: „Es widerstrebt der schlichten, unbefangenen Denkart, das große unermessliche Kunstwerk, die Welt, als etwas in und durch sich selbst nothwendig vorhandenes, und von jedem weitem Grunde unabhängiges anzusehen; da sich uns alle einzelne Gegenstände der Sinnenwelt immer als etwas zufälliges darstellen.“ S. 57: „Bemerken Sie, wie die physikotheologische Betrachtung von der kosmologischen nicht getrennt werden könne, indem wir auch hier auf den Satz zurückgegriffen werden, daß wir uns gedrungen fühlen, für alles Zufällige den Grund in einem durch sich selbst nothwendigen Seyn und Wesen zu suchen; und, wie hinwieder die kosmologische Erkenntniß Gottes durch die physikotheologische erst ergänzt werde, da jene in dem Daseyn eines höchsten, unbedingten, geistigen Urgrundes der Dinge endigt, der durch die physikotheologische Betrachtung noch genauer bestimmt wird, als die höchste, alles ordnende und zusammenhaltende Einsicht, Weisheit und Liebe.“

### 3. Metaphysische Theologie.

#### A. Ueber den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gott.

##### §. 123.

Die Erkenntniß Gottes, als des selbstständigen Urhebers der Welt, als des mit höchster Macht, Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit waltenden Wesens, ist in allen Völkern des Menschengeschlechts so allgemein, daß höchstens nur einige der wildesten Menschen, die verworfensten und entartesten unsers Geschlechts, keine deutliche Spuren einer Erkenntniß Gottes äußern. „Erhebet, spricht Plutarch, eure Augen, und schauet die Erde an: ihr findet Städte ohne Festungswerke, ohne Wissenschaften; Völker ohne bestimmte Wohnungen, ohne feste Einrichtungen, ohne Gebrauch geprägten Geldes . . .; aber nirgends werdet ihr eine Stadt finden ohne alles Bekenntniß der Gottheit.“ — Und diese Erkenntniß Gottes ist nicht nur allgemein allen Völkern, sondern auch allgemein allen Zeiten. Während menschliche Erfindungen und Einrichtungen, Sitten und Geseze wechseln; — während die durch Leidenschaften angeregten und beförderten, durch die Einbildungskraft erzeugten und belebten Irrthümer ganzer Völker sich endlich in ein Nichts auflösen; — während die von den grübelnden Gelehrten aufgestellten und vergötterten Systeme verschwinden; — während Alles auf Erden entsteht, wechselt und dann erstirbt: besteht unerschütterlich die Erkenntniß Gottes; so sehr sich auch die Leidenschaften dagegen empören mögen, so sehr auch die an die Sinnlichkeit verkauften Geschöpfe mit Trugschlüssen und Spötereien den Glauben an Gott anzugreifen suchen.



Woher diese so allgemeine, so unwandelbare, so durch nichts zu erschütternde Erkenntniß von Gott? Eine fortdauernde, allgemeine, durch's ganze Menschengeschlecht sich hinziehende Wirkung setzt eine fortdauernde und allgemeine Ursache voraus, setzt die Wahrheit voraus: „Nichts Vorübergehendes, nichts durch menschliche freiwillige Uebereinkunft Hervorgebrachtes kann die Ursache hiervon seyn.“

Aber welche ist denn diese Ursache?

§. 124.

Entweder ist die Erkenntniß Gottes durch die Offenbarung Gottes gegeben (wie uns z. B. die Erkenntniß der Sonne durch die Einwirkung der Sonne auf uns gegeben, möglich gemacht ist); oder sie geht aus dem Wesen der menschlichen Vernunft hervor; oder sie entsteht aus beiden Ursachen zugleich. Diese drei Punkte ziehen jetzt unsere Aufmerksamkeit auf sich.

§. 125.

I. Die Offenbarung Gottes, als die Quelle unserer Erkenntnisse von Gott betrachtet.

Die Untersuchung über diesen Gegenstand zerfällt in zwei andere: 1. Kann Gott durch unmittelbare Einwirkung auf den menschlichen Geist in demselben die Erkenntniß Gottes bewirken? 2. Kann Gott durch äußere, über die Natur erhabene Wirkungen in dem Menschen die Erkenntniß Gottes bewirken?

§. 126.

A n t w o r t.

1. Möglichkeit der Offenbarung, als einer Quelle der Erkenntniß von Gott.

Gott, der Allmächtige, kann Beides, da Beides innerlich möglich ist. Denn schon leblose Dinge, z. B. Bäume, Blumen können durch ihre Einwirkung auf uns nicht bloß von ihrem Daseyn, sondern auch von ihrer Beschaffenheit, von ihren Eigenschaften, überzeugen, und doch wissen wir nicht, wie das zugeht. Wir sind völlig gewiß, daß hier ein Baum, und zwar ein Obstbaum, dort eine Blume, und zwar eine gefüllte Nelke, und zwar gerade diese steht. Aus allgemeinen Vernunftgründen wissen wir dieses nicht, sondern wir wissen es bloß durch die Einwirkung des Baumes und der Blume auf uns. — Aeltern können ihren Kindern, Freunde ihren Freunden nicht bloß ihr Daseyn, sondern auch ihre Liebe, ihren Wunsch, die Kinder, die Freunde wahrhaft glücklich zu machen, ihre gute, edle, von der Gleichgültigkeit und dem (feindseligen Wesen eigenen) böswärtigen Willen ganz entfernte Gesinnung so unzweideutig offenbaren, und zwar durch die faktische Einwirkung auf die Kinder, die Freunde (nicht durch geometrische Beweise), so daß die Kinder, die Freunde völlig überzeugt sind sowohl von der



Existenz der Aeltern und Freunde, als von den guten Eigenschaften der Aeltern und Freunde. Sogar das Kind von einigen Jahren unterscheidet unter vielen noch so schön gekleideten Müttern seine im schlechtesten Kleide da stehende Mutter, und strecket beide Arme nach ihr aus. Ja der ganze Geschichtsglaube und unser ganzes Leben ist Zeuge davon, daß Menschen einander von ihrer innern Gesinnung, von ihrer Liebe, Wahrhaftigkeit, Redlichkeit und Tugend überzeugen können, und zwar so, daß gar keinem vernünftigen Zweifel mehr Platz übrig bleibt. Sollte nun Gott, der uns Vater und Mutter, der über alle Menschen erhaben ist, nicht auch durch seine Einwirkung auf uns, also faktisch, überzeugen können sowohl von seinem Daseyn, als von seinen Eigenschaften, von seiner Liebe gegen uns, von seinem Willen, uns wahrhaft glücklich zu machen, und uns keineswegs in den Irrthum und in das Verderben zu stürzen? — Und, wenn nun Gott einigen Menschen sich offenbart, und sie überzeugt, daß er es ist, und kein Anderer, der sich ihnen offenbart; sollten dann diese Menschen, wenn sie weise, tugendhaft, gottesfürchtig, wahrheitsliebend sind, diese Ueberzeugung Andern nicht mittheilen können? Sollte man diesen Menschen, die ja die Wahrheit wissen und sagen wollen, den Glauben verweigern dürfen, wenn sie sogar durch Thaten, die alle menschliche Kraft übersteigen, durch Mittheilung von Kenntnissen, zu deren Erreichung die sich selbst allein überlassene Vernunft nicht fähig ist, also durch Wunder der Allmacht und Allwissenheit beweisen, daß der allmächtige und allwissende Herr der Natur zu ihnen geredet hat? Wenn unser (von uns nie gesehener) König durch einen glaubwürdigen Zeugen (Gesandten), welcher den König gesehen, gesprochen, und dessen huldvolle, sich stets gleichbleibende Gesinnung erfahren, und so fortbauernde Beweise von dem edlen Charakter des Königs, von seiner Wahrheitsliebe und Treue erkannt hat, uns seinen Willen in Beziehung auf uns bekannt machte, uns Aufträge gäbe, mit deren Vollziehung große Belohnungen, mit deren Hintansetzung große Strafen verbunden seyn sollten: so nehmen wir dieses menschliche Zeugniß von der Gesinnung und dem Willen des Königs als vollständig an, sobald wir von der hinreichenden Erkenntniß und Wahrheitsliebe des Gesandten überzeugt sind, sobald wir das Beglaubigungsschreiben, das Siegel des Königs erblicken, und von der Aechtheit des Beglaubigungsschreibens . . . gewiß sind: und wir sollten das Zeugniß Gottes verwerfen dürfen, wenn er uns durch seine Gesandten, die er durch die Beweise seiner Allmacht und Allwissenheit hinlänglich beglaubigt, seine Eigenschaften, seine Gesinnung, seinen Willen bekannt macht? Wir sollten berechtigt seyn, Gott den Glauben nicht beizumessen, durch den gehaltlosen Vorwand: „wir sehen die Art und Weise nicht ein, wie Gott seine Gesandten überzeugen könne, daß gerade er und kein Lügegeist sich ihnen offenbare“?

\* Daß Gott auch die Menschen erziehe, die in die Seele derselben



von ihm gelegten Kräfte entwickeln, und ihr Erkenntnißvermögen so anregen konnte, daß sie gleich und ohne große Anstrengung ihn kennen lernten (auch ohne daß sie unmittelbar genau unterscheiden konnten, daß gerade er es sey, der dieses bewerkstellige), wer könnte das bezweifeln; da sogar wir Menschen andere erziehen, ihre Geisteskräfte entwickeln, und sie sogar auf eine solche Art zu Erkenntnissen führen können, daß sie die Kenntnisse selbst erworben, gefunden, zu haben glauben, wenigstens unsern Antheil an der Hervorbringung ihrer Kenntnisse nicht zu unterscheiden vermögen?

## §. 127.

## 2. Nothwendigkeit der Offenbarung, als einer Quelle der Erkenntniß von Gott.

Was wäre der Mensch, der bloß sich überlassen, ohne alle Erziehung von Andern bliebe? Was vermöchte alle Vernunftkraft des Menschen ohne die Sprache? Wer soll aber die Sprache den Menschen kennen lehren, wer anders, als der Erzieher? Nun denke man sich die ersten Menschen. Wer soll diese erziehen? Wer soll ihnen die zur Vernunftentwicklung so nothwendige Sprachkenntniß beibringen? Wer soll sie zur Idee des über alle Sinne erhabenen unendlichen Wesens führen, jenes Wesens, in dem die unbedingte Nothwendigkeit und die unbegrenzte Freiheit, die unendliche Liebe und die grenzenlose Gerechtigkeit, die Alles durchdringende Allgegenwart und die Einfachheit und Geistigkeit verbunden ist? Ein anderer Mensch? Aber es ist ja von den ersten Menschen die Rede; es ist noch kein Mensch da, der gehörig erzogen und im Stande wäre, andere zu erziehen. Hier ist also kein anderes Mittel übrig, als: Gott selbst, der Urheber, Vater, der Menschen, muß dieselben erziehen (mittelbar oder unmittelbar); Gott selbst muß ihnen die Idee des Unendlichen, und damit die Idee der Tugend und Unsterblichkeit beibringen. (Siehe den ganz vortrefflichen Aufsatz in der Tübinger Quartalschrift: „Aphorismen über den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gott — ein Beitrag zur Entscheidung der neuesten Streitigkeiten über den Begriff der Offenbarung.“).

Daß Gott dieses wirklich gethan hat, bezeugt die Geschichte. Gott offenbarte sich den ersten Aeltern, den darauf folgenden Patriarchen Abraham, Isak, Jakob, — dem Noe, aus dessen Familie alle Völker des Erdbodens (die Perser, Sinesen, Aegypten . . . , und das hebräische Volk) entsprossen sind. Alle Völker hatten also die Offenbarung Gottes; alle außerhebräischen Völker, die sich nach und nach vom Strome der heiligen Ueberlieferungen entfernten, reden selbst in ihren mit Fabeln vermischten Lehren vom Umgange der Menschen mit der Gottheit, vom paradiesischen Zustande der ersten Menschen, von der durch Gott verhängten Strafe der Sündfluth . . . Das hebräische Volk bewahrte treu die Offenbarungen Gottes, und wurde von Gott besonders gewürdigt, durch neue, an die vorigen sich anschließende Offenbarungen im Glauben und in der Tugend gestärkt zu werden, und unter allen Völkern als eine Feuersäule zu leuchten, welche die Erkenntniß des wahren Gottes



weit hin verbreiten und erhalten sollte. — Wie die ganze Geschichte des hebräischen Volkes, mit welcher die Geschichte des neuen Bundes in der engsten Verbindung steht, eine neue Erkenntnißquelle der Religion geworden ist, davon wird (gleich) bei der Lehre, wie die Offenbarung Gottes in Verbindung mit der Vernunft des Menschen die beste Erkenntnißquelle der Religion ist, die Rede seyn. (Siehe in dem Religions- und Kirchenfreunde von Bentert. Würzburg 1828: „Religion nicht Erfindung und Werk menschlicher Vernunft, sondern Gabe Gottes, göttliche Uebergabe.“ — „Das Götzenthum, das alte und das neue“).

§. 128.

II. Die Vernunft, als die Quelle unserer Erkenntnisse vom Gott betrachtet.

Wenn die Vernunft gehörig entwickelt und zum Bewußtseyn ihrer Erkenntnißprincipien gelangt ist; so erkennt sie, daß die so veränderlichen, an Raum und Zeit gebundenen, von einander abhängigen Dinge unmöglich den Grund ihres Daseyns, ihrer vollständigen Bestimmung in ihrem Wesen enthalten können, daß also ein selbstständiges Wesen, als Urheber der Welt, existirt, daß dieses Wesen mit einer zur Hervorbringung dieser Welt, und der so außerordentlichen Größe, Ordnung, Zweckmäßigkeit der Weltkörper hinreichenden unermesslichen Macht und Weisheit versehen ist, daß, da dieses Wesen unveränderlich, unabhängig, keines Vortheils von Außen empfänglich ist, dasselbe die lauterste Güte, Liebe gegen die Geschöpfe ist; — ferner erkennt die Vernunft, daß dieses selbstständige Wesen ohne alle Schranken ist, durchaus nicht endlich seyn kann, und nur in der Unendlichkeit den hinreichenden Grund seines Daseyns hat. Die vollständige Entwicklung dieser Vernunftbeweise ist in der Ontologie und metaphysischen Cosmologie geschehen. Es ist also unstreitig, daß die entwickelte Vernunft eine wahre, sehr schätzbare Erkenntnißquelle Gottes ist. Hier wird aber immer vorausgesetzt, daß die Vernunft schon gehörig entwickelt sey, welche Entwicklung zwar auch von Menschen befördert werden kann, bei den ersten Menschen aber (wie gezeigt ist) nur durch die Offenbarung Gottes, durch die besondere Vermittelung Gottes, möglich ist.

Einige führen die Vernunftbeweise so: „Die Idee Gottes liegt schon als Thatsache in unserm Innern. Denn es liegt in uns die Idee des Wahren unabhängig und selbstständig. Dieser Idee muß ein Wahres an sich, wovon sie die Vorstellung ist, ein Urwahres, entsprechen. Es liegt in uns die Idee des Guten unabhängig und selbstständig. Dieser Idee muß ein Etwas an sich, ein Urgutes, entsprechen. Es liegt in uns die Idee des Schönen unabhängig und selbstständig. Dieser Idee muß ein Etwas an sich, ein Urschönes, entsprechen.“



Gott ist also I. in Beziehung auf die Idee des Wahren 1. das Urwahre, das Urseyn (da das Falsche nicht ist, sondern nur ein Schein: Seyn hat); 2. das Seyn aus sich selbst, das unbedingte, unabhängige, absolute Seyn; 3. das unveränderliche Seyn (denn er hat den Grund zu seyn, und ein solches Wesen zu seyn, in sich selbst; seine eigene Wesenheit, die einmal ist, und eine solche ist, ist selbst dieser Grund; die Wesenheit, welche im vorübergehenden Momente war, ist der Grund von der Wesenheit, welche in dem folgenden Momente seyn wird, und das Begründete muß seyn, so lange sein Grund ist, und muß seyn, wie sein Grund es gründet. Auch die Freiheit kann hievon keine Ausnahme machen; denn die Kraft der freien Selbstbestimmung gehört mit zu seiner Wesenheit, und ist in ihr gegründet, sie ist daher auch durch die in sich selbst begründete Wesenheit, d. i. als ein Theil derselben durch sich selbst bestimmt zu seyn und zu bleiben, wie sie ist. Sie ist daher unveränderlich, und folglich ist auch keine in der Zeit erst von ihr entspringende (neue) Bestimmung möglich. 4. Gott ist ein einziger Gott; denn, wie es nur ein Urseyn, und dieses unverändert geben kann, so kann es nur Einen Gott geben. 5. Gott ist allwissend; denn er ist das Urwahre, und umfaßt daher alles erscheinende Wahre. 6. Gott ist der Urweise, das Urgefehl, das sich in der Allwissenheit selbst erkennet und sich seiner bewußt ist. 7. Gott ist ohne Schranken, daher a. der Ewige, b. der Allgegenwärtige, c. ein Geist, ein von körperlicher Begrenzung freies Wesen.

Gott ist II. in Beziehung auf die Idee des Guten 1. absolute Freiheit. Das Wollen und Nichtwollen Gottes ist nicht, wie bei Menschen, durch Reize und Gegenreize bedingt, ist von äußern Einwirkungen ganz unabhängig. 2. Gott ist absolute Nothwendigkeit; er ist das unveränderte, sich selbst erkennende und sich selbst regelnde Urseyn. 3. Gott ist die Heiligkeit (die vollste Uebereinstimmung des Wesens mit sich selbst). 4. Gott ist höchst gütig, weil höchst heilig; daher auch 5. höchst barmherzig, 6. höchst treu, 7. höchst gerecht.

Gott ist III. in Beziehung auf die Idee des Schönen 1. das allervollkommenste Wesen, 2. der Schöpfer aller Vollkommenheit außer ihm; 3. das seligste Wesen.

So sind unsere Ideen Zeugen von Gott; sie rufen uns zu: „Wir sind, schon weil wir da sind, Nothen Gottes; wir verkünden Gott, denn wir sind ja nur in die Vernunft übergegangene Vorstellungen eines Wesens an sich, Gottes. Wir sind uns bewußt, daß diese Stimmen eben so untrüglich sind, als der Ton einer Glocke neben uns, den wir durch unser irdisches Ohr vernehmen. Wir haben in unserm Innern ein entsprechendes Organ, das gegen die übersinnliche Welt gekehrt ist, und dort alles so zuverlässig erfährt, als die körperlichen Organe in der sinnlichen Welt; es ist die Vernunft, das Vermögen, das Göttliche zu vernehmen; die Vernunft ist sich Gottes bewußt, weil sie sich ihrer selbst, und dessen, was



sie in sich hat, und wornach sie strebt, und was sie fühlt, bewußt ist.“ — Andere nehmen mit den Neuplatonikern, Kabbalisten, Gnostikern, Böhmiſten ſogar eine unmittelbare Erſcheinung oder Anſchauung des Göttlichen an. „Gott, ſagen ſie, weckt in uns unmittelbar ein lebendiges Licht, eine lebendige Idee von ſich, ohne unſer Zuthun, entweder auf eine feſtſtehende oder auf eine ſich immer wieder erneuernde Weiſe. Die Ideen des Wahren, Guten und Schönen ſind Ausſtrahlungen Gottes, des Abſoluten; die Vernunft in uns iſt etwas Göttliches, iſt die Anſchauung des Göttlichen. Die Idee des Unbedingten in unſerer Vernunft, welche Idee die drei Ideen enthält: die Idee des Wahren, die Idee des Guten, die Idee des Schönen, iſt die unmittelbare Anſchauung Gottes.“

#### Bemerkungen über dieſe Behauptungen:

Die Thatſache, daß in der menſchlichen Vernunft die Idee Gottes, des Urwahren, Urguten, Urſchönen, liegt, läßt ſich recht gut erklären

1. aus der Offenbarung. Gott hat ſich den erſten Menſchen geoffenbart, hat hiermit die Idee Gottes im Menſchengeschlechte begründet. Die erſten Menſchen überlieferten die ihnen gewordene Offenbarung ihren Nachkommen, dieſe wieder andern, und ſo iſt die Idee Gottes in das ganze Menſchengeschlecht übergegangen. Zu verſchiedenen Zeiten konnte Gott ſich immer mehr und mehr offenbaren, und die Idee Gottes in den Menſchen vervollſtändigen, aufhellen, kräftigen. Daß er dieſes wirklich gethan hat, bezeugt die Geſchichte. Wie Vieles that Gott, um anfangs in einzelnen Familien, nachher im ganzen jüdiſchen Volke, und vermittelſt deſſelben in allen Völkern die Idee Gottes zu erhalten, zu verbreiten und zu vervollkommen!

2. Gott hat die menſchliche Vernunft ſo eingerichtet, daß ſie durch ſorgfältige Anwendung ihrer Principien ganz leicht ſelbſt die Idee Gottes erzeugt, daß alſo alle Menſchen, auch abgeſehen von der Offenbarung Gottes, wodurch freilich die Vernunft erſt entwickelt werden mußte, durch ihre geſunde Vernunft, durch den allgemeinen Menſchenſinn, ohne viele philoſophiſche Speculationen, ſo leicht zur Erkenntniß Gottes kommen, daß jene, welche Gott nicht erkennen, Thoren, nicht zu entſchuldigende Thoren, ſind. Dieſe Erklärung iſt unſtreitig Denjenigen willkommen, welche bloß lehren: „Den in uns vorhandenen Ideen von Gott muß eben ſo, wie den in uns vorhandenen ſinnlichen Vorſtellungen ein angemessenes Object entsprechen.“

3. Die Annahme von angeborenen Ideen Gottes, oder von ſtetigen Ausſtrahlungen Gottes in unſere Vernunft, von unmittelbaren Anſchauungen Gottes, ſo wie vom lebendigen Vernunftinſtincte, vom erſten Glaubensprincipe, woraus (nach Jakob) alle Erkenntniß des Wahren, Guten, Schönen entſpringen ſoll, iſt grundlos und irreführend. Denn, wie die Litera-



urzeitung von Mastianr (1821, Juli) schön sagt, der Thorheit würde derjenige bezichtigt, wer spräche, er glaube, wüßte es aber nicht, ob zweimal zwei vier ausmache, ob die Gesetze des zureichenden Grundes und des Widerspruchs für all' unser Denken gültig wären, ob zwischen der Denk- und Handlungsweise von Christus und von den Pharisäern, von den Guten und Bösen ein realer Unterschied stattfände. Wir haben hievon ein unumstößliches Wissen, nicht bloßes Glauben. Die Erkenntniß von Gegenständen oder ihrer Form, die unmittelbar in unserm Bewußtseyn sich als gewiß ankündigt, und unser Fürwahrhalten nach den ursprünglichen Gesetzen unsers Geistes mit Nothwendigkeit bindet, nennen wir ein Wissen. Was aus dem Wissen nach logischen Gesetzen nothwendig folgt, das theilt die ursprüngliche Gewißheit, wenn wir auch den Gegenstand nicht unmittelbar erkennen. Aus den allgemeinen, nothwendigen Principien des vernünftigen Subjekts, welches zugleich Object ist, entspringt die menschliche Erkenntniß Gottes, als des letzten Grundes alles abhängigen Seyns. Unsere Erkenntniß Gottes ist abgeleitet und mittelbar. Gott ist der letzte Grund alles Seyns, aber nicht die unmittelbar leitende Regel des Erkennens (*principium essendi, non cognoscendi*).

Durch diese Denkweise wird Gott nicht zu einem bedingten Wesen gemacht. Wie bündig wäre dieser Schluß: „Die Erkenntniß von der Unsterblichkeit der Seele ist abgeleitet und mittelbar, also ist die Unsterblichkeit etwas Bedingtes, Sinnliches, nicht zur übersinnlichen Welt Gehöriges?“ Ist Gott und die Erkenntniß Gottes einerlei? Unsere Vernunft ist Verkünderinn, nicht Schöpferinn des Uebersinnlichen. Die menschliche Vernunft (der menschliche Geist) ist dem Ursprunge und der Fortdauer nach von Gott abhängig, aber so, daß das abhängige Wesen mit eigenthümlichen Gesetzen für sich besteht, eine hypothetisch (durch den Willen Gottes) existirende Substanz ist. Die menschliche Vernunft (der menschliche Geist) ist zwar etwas Göttliches, nämlich ein Werk Gottes, welches Gott ähnlicher ist, als die leblose und thierische Welt, und deswegen im höhern Sinne etwas Göttliches genannt werden kann, als man die Welt göttlich nennen darf; aber sie ist nicht Gott, dem Wesen nach, gleich, sie ist nur in einigen Eigenschaften ihm ähnlich, sie ist Gott Anbetung und Gehorsam schuldig, sie ist abhängig, perfektibel, und als solche nicht unbedingt frei von schmählicher Erschlaffung und Mißbildung. Durch die Behauptung, daß unsere Ideen Ausstrahlungen Gottes seyen, daß unsere Vernunft Gott schaue, wird die menschliche Vernunft schwärmerisch vergöttlicht, wird eine Gott schauende Mystik befördert, wird gründliches Wissen verdrängt, wird dem übermüthigen Dünkel und jeder Art Schwärmeri Thür und Thor geöffnet.

4. Die Lehre der Offenbarung, daß wir aus uns selbst nicht fähig sind, etwas Gutes zu denken, daß alles Gute ein Geschenk



der freien Gnade Gottes ist, läßt sich recht gut vereinigen mit der Lehre, daß wir durch den Gebrauch unserer Vernunft zur Erkenntniß Gottes kommen. Denn nicht nur ist unsere Vernunft (unser ganzes Ich) ein Geschenk der freien Gnade Gottes, sondern selbst zur gehörigen Anwendung der Vernunft haben wir eine übernatürliche, innere Erleuchtung nöthig (wie die Offenbarung und die Vernunft lehren). Wird nun unser Wille, die Wahrheit zu erforschen, durch die zuvorkommende und unterstützende Gnade Gottes gehörig gekräftigt (und Keinem versagt Gott diese Gnade); so können wir schon durch die Anwendung unserer Vernunftprincipien zu einer etwaigen (zum Glauben an die Offenbarung a priori erforderlichen) Kenntniß Gottes gelangen.

§. 129.

III. Die Verbindung der Offenbarung Gottes und des Gebrauches der menschlichen Vernunft (der nichtphilosophirenden, und der philosophirenden Vernunft), als die vollständigste Quelle unserer Erkenntnisse Gottes betrachtet.

1) Die ganze Geschichte des alten Bundes ist ein in die Augen strahlender Beweis von der allmächtigen, väterlich liebenden und gerecht strafenden Vorsehung. Die Wunder in Aegypten, in der Wüste . . . weisen hin auf den allmächtigen Herrn der ganzen Natur; die erfüllten Weissagungen sind ein Fingerzeig auf die Allwissenheit Gottes, der die Zukunft schauet, wie die Gegenwart; die Gesetze, Verheißungen, Drohungen, die Strafen, die gleich auf die Vernachlässigung des göttlichen Gesetzes folgten, die Belohnungen, die mit der Erfüllung des Gesetzes verbunden waren, sind deutliche Spuren der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes; die wunderbare Führung des israelitischen Volkes, ihre Erhaltung und Befestigung in der Erkenntniß und Liebe Gottes, in der alle irdischen Drohungen und Uebel verschmähenden Treue gegen Gott weist uns auf Den hin, der in den Schwachen mächtig ist, der Alles zur Beförderung der Sittlichkeit und Seligkeit der Menschen väterlich leitet und anordnet.

2) Nehmen wir den neuen Bund noch hinzu, welcher Zusammenhang zwischen dem alten und neuen Bunde wird uns da sichtbar! Eine unübersehbare Reihe außerordentlicher Erweisungen der Allmacht, Allwissenheit, Heiligkeit und Liebe Gottes steht uns da vor Augen. In Christus vereinigen sich alle Fäden der Weltregierung Gottes, und von Christus gehen sie wieder aus in alle Völker und Zeiten. Wahrlich in dem ganzen alten und neuen Bunde wird uns die höchste Weisheit, Heiligkeit, Liebe und Allmacht augenscheinlich, die Alles in allen Jahrhunderten zum schönsten Ganzen verbindet. — Daher, sagt Frunt's Zeitschrift (3 Jahrgang, 2 Bd. S. 211. 212), vernachlässigen wir doch nie das große Mittel, den Glauben zu beleben, das Beachten des Zu-



sammenhanges der göttlichen Anstalten! Wem einmal die hehre Größe des göttlichen Befehlungsplanes vor Augen steht, wer es lebendig fühlt, was Gottes Güte durch Jahrtausende zur Rettung des verlorren Menschengeschlechts gethan hat, — der wanket nicht im Glauben, seine Ueberzeugung steht auf dem festesten Grunde. Denn wie Schaum verschwinden die Einwürfe, welche die besangene Menschenvernunft durch das Losreißen des Einzelnen vom Ganzen hervorbringt. Halten wir deshalb auch dem Volke diesen Zusammenhang der göttlichen Anstalten nicht bevor; legen wir den Grund dazu schon in dem Unterrichte der Jugend! — Siehe auch die ganz vortreflichen Aufsätze dieser Zeitschrift: „Ideen über den alten Bund.“ — „Ueber den Begriff und den Werth der christlichen Religions- und Kirchengeschichte.“ In diesen Aufsätzen kommen unter andern folgende nicht genug zu beherzigende Bemerkungen vor (3 Jahrg. 1 Bd. S. 290 . . .): „Wir mögen die theoretischen Religionslehren oder die praktischen Vorschriften der Gesetze der Juden überdenken, überall müssen wir Spuren eines höhern Einflusses bemerken. Vor Augen wird uns treten ein in jeder Hinsicht in Vergleich mit gleichzeitigen Völkern unausgezeichnetes Volk; es kennt die Künste nicht, welche Phöniciern, Griechen und Römer zur Bewunderung der Welt auszeichnen, philosophische Systeme sind bei ihm nicht zu Hause, sein Eingreifen in die politischen Verhältnisse ist fast unscheinbar, — nur Eine Kenntniß, die Wissenschaft der Wissenschaften, der Glaube an Einen Gott, hat sich bei diesem Volke erhalten. Dieser Glaube ist bei den Juden Volksglaube, und zwar zu einer Zeit, wo Alles im groben Götzendienste und Fetischismus wie versunken lag . . . Woher diese Erscheinung? Moses konnte sich doch wahrhaftig nicht eine Auctorität erlügen, welche Jahrhunderte hindurch fest steht . . . Dazu kommt, daß das Wohl und Wehe dieses Gottesstaates mit dem Glauben oder Nichtglauben an den Einen Gott so enge verbunden war, daß es als Ursache und Wirkung schon von Moses dargestellt und vorhinein verkündet ward, und sich durch alle Zeiten bis nach dem Eril fortdauernd bewährte. Welcher Mensch konnte aus eigener Kraft in dieses Gewirre eines Staates so feste Blicke thun, daß alles richtig eintraf, was er sagte? Ist aber die Erhaltung des Glaubens an Einen Gott ohne göttliche Dazwischenkunft unerklärbar; so gilt dieses noch weit mehr von dem, was allen diesen Anstalten zum Zwecke dient, von der Vorbereitung auf den in später Zukunft zu erscheinenden Messias. In dir sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden, erschallt es vom Himmel her an Abraham, Isak und Jakob . . ., und so schallet es durch die Propheten, anfangs mit leiser Stimme, dann überlaut, bis ein so kennbares Gemählde erscheint, daß der darauf Gebildete bei seiner Ankunft sagen konnte: „Forschet in der Schrift, sie zeuget von mir.“ Ist es möglich, einen so weit aussehenden, so Vieles umfassenden Plan vor Augen zu sehen, und nicht auszurufen: „Wahrhaftig, hier ist Gottes Finger!“? Kann ein



blinder Zufall dort walten, wo ein Plan durch Jahrtausende durchgeführt, und durch Jahrtausende vor der Erfüllung schon angekündigt wird? Kann ein blinder Zufall walten, wenn in der bestimmten Zeit die Realisirung dieses Planes vor sich geht, die alte Dekonomie in Trümmer zerfällt, und aus den Ruinen ein neues Gebäude emporsteigt, das für die Ewigkeit dauern soll, achtzehnhundert Jahre schon oft erschüttert immer fest steht, und immer neuen Zuwachs nimmt, und den vor Jahrtausenden gemachten Ausspruch erfüllt: „Durch dich, durch Einen deiner Nachkommen, sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden.“ Wie steht Alles im alten und neuen Bunde im engsten Zusammenhange, und macht Ein Werk des Einen liebevollen Gottes aus! Jede Betrachtung dieses großen Werkes muß unsern Glauben stärken, und ihm neue Festigkeit, neues Leben ertheilen.“

3) Christus bezeugt, daß ihn Gott gesandt, daß er Gott gesehen habe und ihn auf's Vollkommenste kenne, ja daß er der eingeborne Sohn Gottes sey, der, wie der Vater, Alles schaue, Alles vermöge, der der Weg, die Wahrheit und das Leben sey, der das sage, was er vom Vater gesehen und gehört habe, der allein den Unsichtbaren schaue, wie er ist, und diejenigen, denen er es offenbaren wolle, den Vater kennen lehre; er bezeugt, daß Gott die Liebe, die vollkommenste, heiligste, gerechteste Liebe sey.

Die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses Jesu erhellet aus folgenden Gründen: 1. Jesus war die höchste Tugend selbst, der keine andere an die Seite gesetzt werden kann; ohne alle Selbstsucht, ohne alles Streben nach den Gütern, Genüssen, Ehren dieser Welt, ja mit der völligen Selbstverläugnung, mit der Uebernahme aller Beschwerden, Entbehrungen, Leiden und des Todes selbst gab er der Wahrheit das Zeugniß, und erfüllte den Willen des Vaters; in seinem Munde ist kein Betrug, keine Lüge erfunden worden. Er war der geschworenste Feind aller Unwahrheit, Lüge, Lasterhaftigkeit. Und seinem Zeugnisse sollten wir nicht trauen?

2. Er war die höchste Weisheit selbst; er hat Lehren verkündet, die a. alles Erhebende, Wahre und Gute enthalten, was hie und da in den Systemen der Philosophen zerstreuet liegt; die b. allen Bedürfnissen des menschlichen Geistes, Gemüthes und Herzens Genüge leisten; die c. die weisesten, ruhigsten, zufriedensten, heitersten, menschenfreundlichsten, thätigsten, gottseligsten, in alle Verhältnisse und Lagen passendsten, und über alle Versuchungen und Leiden erhabensten Menschen bilden; die d. nicht etwa, wie die Philosopheme, nur einige, wenige Menschen, nur Gelehrte, sondern alle Menschen von was immer für einer Bildung gleichmäßig belehren und überzeugen, bessern und heiligen, beruhigen und beseligern; die e. nicht bloß auf einige Jahre, wie die Philosophie, sondern auf alle Jahrhunderte und Jahrtausende ihre Kraft



erhalten, und aller Angriffe von Sophisten, von feindlichen Wäfen, von menschlichen Leidenschaften und Lastern ungeachtet unerschütterlich fest stehen.

3. Zum Zeugnisse, daß der Vater durch ihn spreche, weckt er Todte auf, gibt er Blinden das Gesicht, Tauben das Gehör, Kranken, selbst abwesenden Kranken, die Gesundheit wieder; — steht er selbst am dritten Tage von den Todten auf, kehrt im Angesichte seiner Jünger zum Vater in den Himmel zurück, sendet den versprochenen h. Geist, wirkt zum Beweise seines fortdauernden Lebens und Wirkens zum Heile der Welt mannigfache Wunder durch seine Apostel, sichtbare Wunder und die noch wichtigeren Wunder in der Geisterwelt, in der Befehrung so vieler menschlichen Seelen vom Irrthume und Laster zur Wahrheit und Tugend, und erhält seine allen Völkern der Erde sichtbare Kirche unter allen Stürmen unerschütterlich, und selbst von den Pforten der Hölle unüberwindlich. In ihm erfüllten sich alle Weissagungen des alten Bundes; in ihm war die Allmacht, Allwissenheit, Liebe und Heiligkeit Gottes sichtbar.

Wem könnten wir noch glauben, wenn wir ihm nicht glauben wollten? Er mußte am besten wissen, wer er sey; er wollte und konnte nicht täuschen; zu ihm müssen wir gehen, denn er hat die Worte des Lebens; für Lehren, für welche es in dem kleinen Umfange unserer Erkenntnisse keine völlig befriedigende Gründe gibt, können wir keine stärkere Beweise verlangen, als das Zeugniß eines Wesens, welches sich als den höchsten Gesandten Gottes an uns Menschen, ja als den Sohn Gottes, in jeder Hinsicht gerechtfertigt hat. Selbst dem, welcher bei den vielen sich widersprechenden und bekämpfenden Systemen der Philosophen die Gemüthsruhe verloren hat, und nicht mehr weiß, was er glauben, hoffen und thun soll, steht eine sichere Zuflucht zu Christus offen, der Allen, die demüthig und sehnuchtsvoll zu ihm kommen, die Wahrheit, die Tugend, die Gemüthsruhe, die Seligkeit und das ewige Leben gibt. Kein Philosoph braucht sich zu schämen, wenn er bei Dem in die Schule geht, welcher der Urquell aller Wahrheit, Vollkommenheit und Seligkeit ist. Wer möchte nicht von ganzem Herzen den weisen Sokrates loben, der es seinen Schülern nicht verhehlte, daß er vom Himmel einen erwarte, der uns über solche Dinge belehre? Wir erkennen den vom Himmel Gefommenen, und freuen uns des Lichtes, welches er uns angezündet, des Weges, den er uns angewiesen, des Heiles, das er uns gebracht hat.

\* Hierüber spricht die Tübinger Quartalschrift (1828, im 3ten Hefte, S. 529) also: „Wie es zur Natur eines Vernunftwesens überhaupt gehört, daß es ein Bewußtseyn seiner Selbst habe; so gehört es zur Natur eines solchen geistigen Wesens, welches ein besonderes und einzig in seiner Art ist, daß es auch von dieser Besonderheit und Einzigkeit ein klares und bestimmtes Bewußtseyn habe. Ein Gottesgesandter muß daher seiner Sendung zuerst in sich selbst gewiß seyn, und dieses vor Andern aussprechen. Die ganze Persönlichkeit und Geschichte desselben muß aber die Andern überzeugen, daß er in An-



sehung dieses Theils seines Selbstbewußtseyns sich selbst nicht geirret habe, und noch viel weniger Andere habe täuschen wollen. Beides ist für die göttliche Sendung und für die Gottheit Jesu aus der Geschichte höchst eintuchtend (Dobmayer tom. III. S. 79. Planck — histor. Bew. S. 101 — 163). Dazu kommt, daß (S. 523) Jesus durch ein bloßes Wort, als den Ausdruck seines Willens, Wunder wirkte; daß die Wunder Jesu zu den einzelnen Lehren desselben in einer innern Beziehung stehen (z. B. in der Todtenerweckung und in der Auferstehung Jesu die Lehren von der Unsterblichkeit und Auferstehung erwiesen sind); daß er die Zukunft schauete, wie die Gegenwart, und daß ihm das Reich der reinen Ideen eben so aufgeschlossen lag, als das Reich der Geschichte.“

4. Wenden wir nun unsern Blick auf die veränderliche, abhängige, übrigens so schöne und mit so mancherlei Vollkommenheiten ausgerüstete Welt, und

zwar zuerst

auf die großen Weltkörper!

So viele unermessliche Weltkörper sind da, schweben frei in der Luft, rollen dahin in immer wiederkehrenden Kreisen, sind von einander abhängig, verwirren sich nie in ihren Bahnen, und stehen miteinander in der schönsten Harmonie. Wer erblickt nicht in diesen Weltkörpern die unermessliche Macht und Weisheit des Schöpfers, und fragt mit Isaias: „Wer hat den Himmel ausgespannt? Wer trägt die Last der Erde mit drei Fingern? Wer wägt die Gebirge und Hügel in einer Wage? Sehet, die Völker sind vor Gott, wie ein Tropfen am Wassereimer; Inseln haucht er wie ein Stäubchen weg. Hebet eure Augen empor, und sehet, wer schuf dort die Sterne? Der Herr führt ihr Heer am Himmel auf, und ruft sie mit Namen. Der Herr hat die Erde gegründet, und dem Meere Dämme gesetzt, er spricht zu den Fluthen desselben: „so weit, und nicht weiter!“?

5. Sehen wir von den Weltkörpern auf unsern Körper! Betrachten wir die so zweckmäßige Einrichtung unserer Hände, Füße, Augen, Ohren und aller Theile unsers Körpers; betrachten wir die wunderbare Zusammenfügung und Verbindung so vieler, durch den ganzen Körper laufenden Adern; betrachten wir unsere Sprachfähigkeit, unser Vermögen, durch die Sinne so viele Freuden zu genießen, und so viel Gutes zu Stande zu bringen: so staunen wir über die Allmacht, Weisheit und Güte Gottes; so sagen wir mit David: „Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen? der das Ohr gemacht hat, sollte der nicht hören?“; so sind wir überzeugt: unser Vermögen zu sehen, zu hören, zu empfinden, zu sprechen . . . ist wahrhaftig nicht das Werk eines feindseligen Wesens, sondern das Werk der göttlichen Liebe und Allmacht. Wie, sagt sehr schön Schreiber (in den akademischen Vorlesungen über die Religionslehre 1829), alle Wesen mit ihrer Regelmäßigkeit und ihrem Leben wären nur das gesckloste Spiel, die augenblickliche Laune des blinden Zufalls? Der Zufall, der nicht die elendeste Hütte aus hingeworfenen Baumstämmen auführt, hätte das Weltgebäude und alle Geschöpfe aus ungefähren Theilen



zusammenrinnen lassen; er, in dem selbst keine Ordnung, der nichts, als Laune, nichts, als Ungefähr ist; er, der nicht eine Stunde sich gleich bleibt, er hätte diesen festen Plan und diese ungestörte Ordnung, diesen unabänderlichen Lauf, diese ewigen Gesetze, das unzerstörbare Verhältniß in alle Dinge gelegt? Er, der selbst leblos ist, wäre zum Lebensquell geworden, zum nie versiegenden, aus dem alle Pflanzen und Thiere trinken, und alle Sonnen und Welten!?"

6. Und unsere Seele, durch welch' vortreffliche Vermögen und Kräfte ist sie ausgezeichnet!

A. Wir haben Verstand und Vernunft, und können mit unserm Geiste zur höchsten Höhe uns erheben, in die tiefste Tiefe herabsteigen, alle Jahrhunderte durchwandern, und selbst zum Ewigen, Unendlichen uns emporschwingen. Wir haben Freiheit und Würde, unser freier Entschluß kann nicht gebrochen werden, wenn auch der Körper gefesselt und zerstückelt wird. Und Gott, der Urheber unserer Vernunft, unsers freien Willens, sollte nicht die höchste Vernunft, das unbedingt freie Wesen, und die Güte, die Liebe selbst seyn?

B. In jedem Menschen ist das Gewissen, welches ihn innerlich verdammt, wenn er, selbst im verborgensten Schlupfwinkel, Böses gethan hat, und mit dem süßen Frieden belohnt, wenn er die Versuchung zur Sünde besiegt, und Gutes, Heilsames gethan hat. Dieses Gewissen, welches überall ist, wo ein Mensch ist, weist uns hin auf den Allheiligen, der uns dieses Gewissen gegeben hat, und uns dadurch zum Guten auffordert.

\* Der Urheber unsers Wesens ist auch der Urheber der in uns liegenden Sittengesetze. Diese Gesetze sind also Gottes Gesetze, Gottes Wille. Dasjenige also, was die Sittengesetze gebieten, gefällt Gott; was sie verbieten, mißfällt Gott. Der Urheber unsers Wesens ist also heilig.

C. In jedem Menschen ist das Gefühl für das Wahre, Schöne, Erhabene, Vollkommne, Sittliche. Derjenige nun, der unser Wesen so eingerichtet hat, daß wir nothwendig am Wahren, Guten, Schönen, Vollkommenen Wohlgefallen, Freude haben, sollte nicht selbst an der Wahrheit und Vollkommenheit Wohlgefallen haben?

D. Unvertilgbar ist insbesondere unser Trieb nach Wahrheit, selbst der Lügner verabscheuet an sich die Lüge, und sucht sich wenigstens in das Gewand der Wahrheit zu kleiden. Unsere ganze Vernunft strebt nach Wahrheit, und verwirft die Lüge als etwas Unvernünftiges, aller Vernunft Widerstreitendes. Und Gott, der Urheber dieses Triebes, Gott, die Urvernunft, sollte an der Unwahrheit und Lüge Wohlgefallen haben können, sollte nicht vielmehr die Wahrhaftigkeit und Treue selbst seyn?

E. Gott hat in das Herz der Aelteren die Liebe gegen die Kinder gelegt, hat alle menschliche Herzen so geschaffen, daß sie nur durch wahre, innige Liebe sich wohl, ruhig und glücklich fühlen, und er, der Vater aller Menschen, er, der



Urheber aller Liebe, sollte selbst nicht die Liebe seyn? (Kann auch eine Mutter ihres Kindes vergessen? Und wenn sie es auch könnte, so will ich doch deiner nicht vergessen. — Wie sich ein Vater über seine Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten. — Welcher Mensch wird seinem Sohne, der ihn um Brod bittet, einen Stein reichen? Wenn nun ihr schon euren Kindern Gutes gebet; wie vielmehr wird euer Vater, der im Himmel ist, denjenigen Gutes geben, die ihn darum bitten!)

F. Der Trieb nach dem Unendlichen und Ewigen ist so stark in dem Herzen eines jeden Menschen, daß selbst der sich an die Sinnlichkeit Hingebende doch keine Ruhe findet, daß alle irdische Güter, Vergnügen und Ehren uns nicht befriedigen können. Und Gott, der Urheber dieses Triebes, sollte uns für das Irdische, Vergängliche, uns nimmer Befriedigende, und nicht vielmehr für das Höhere, Himmlische, Ewige, Unendliche geschaffent haben? Er, der sogar den Zugvogel durch den in ihn gelegten Trieb sicher leitet in's erwünschte Land, sollte uns durch den so edlen Trieb nach dem Göttlichen, Unendlichen, nicht in unser heimatliches, ewiges Vaterland sicher leiten?

G. Gott hat unsere Seele so eingerichtet, daß wir nur in der Tugend und Religiosität Ruhe, Zufriedenheit und Harmonie mit uns selbst finden, durch Unsittlichkeit aber Unordnung, Disharmonie mit uns selbst, Zwiespalt in uns, Unruhe, Angst, Verwirrung, Geistesklaverei empfinden; und er, der mit dem Laster so schreckliche Folgen, mit der Tugend so angenehme Wirkungen verbunden hat, sollte hierdurch nicht deutlich seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, seinen wirksamen Willen, daß das Gute geschehe, das Böse unterbleibe, zu erkennen gegeben haben?

7. Blicken wir jetzt auf die Dinge um uns her, wie sind sie alle, sowohl die Thiere, als die Pflanzen, und die übrigen leblosen Dinge nicht nur höchst künstlich und wunderbar, sondern auch zum Nutzen der Menschen so passend und zweckmäßig eingerichtet! Alles dieses führt uns, wie auf die Allmacht und Weisheit, so auch auf die Güte und Liebe Gottes. (Du lässest Gras wachsen für das Vieh, und Kräuter zum Dienste der Menschen. Alles erwartet Speise von dir. — Singet dem Herrn ein Loblied, der den Himmel mit Wolken bedeckt, der dem Viehe sein Futter gibt, und Speise den jungen Raben. Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen, indem er sich wohlthätig bewies, und Regen vom Himmel und fruchtbare Zeiten gab, sie mit Speise und Freude erfüllte. — Gehet die Vögel des Himmels; sie säen nicht, ernten nicht . . ., und doch ernährt sie euer himmlischer Vater. Seyd ihr denn nicht viel mehr, als sie?!!)

\* Nimmt man diese vier letzten Punkte zusammen; so müssen die scheinbaren Mängel und die Uebel dieser Welt uns auf den Gedanken führen: „Derjenige, welcher alles Uebrige so zweckmäßig und herrlich eingerichtet hat, muß auch in denjenigen Dingen, die mir unerklärlich sind, und eine Unordnung, Unzweckmäßigkeit zu verrathen scheinen,



einen passenden Zweck, den ich vielleicht in der Folge werde kennen lernen, gehabt haben; so wie wir bei einer großen, sehr zusammengesetzten Maschine, woran wir äußerst Vieles höchst zweckmäßig finden, von einigen Stücken aber noch nicht ihre Zweckmäßigkeit kennen, uns mit dem Gedanken beruhigen: auch hierbei muß ein so weiser Künstler einen Zweck gehabt haben, obgleich wir diesen Zweck noch nicht kennen.“ — Was aber die in jedem Menschen vorherrschende Sinnlichkeit angeht, die (wenn keine besondere Gegenmittel hinzukommen) den Menschen zu seiner Bestimmung untauglich macht; so kann der Mensch unmöglich so untauglich zu seinem Ziele aus der Hand Gottes hervorgegangen seyn; diese Untauglichkeit muß durch die Schuld der Menschen bewirkt seyn, und ist (nach dem Zeugnisse der Geschichte der Offenbarung) wirklich durch die Schuld der Menschen bewirkt worden. Hier weist uns also einzig die Offenbarung zurecht, indem sie das Daseyn einer angeerbten Untauglichkeit zum letzten Ziele, das Daseyn der Erbsünde und die Erlösung davon lehrt.

8. Was sagt uns ferner die Menschengeschichte, die Geschichte der menschlichen Schicksale? Ueberall bestätigt sich die Wahrheit: „Der Stolz, Lasterhafte, Lügner, Verbrecher ist früher oder später der Abscheu der Menschen geworden, hat früher oder später die bittern Früchte seiner Schlechtigkeit geerntet, hat wohl selbst in seinem Körper die verschuldete Zerrüttung getragen, und ist von Ungemachen allerlei Art verfolgt worden. Hingegen hat die Tugend in Harmonie mit der Welt, mit Gott, mit sich selbst gelebt, und Frieden, Freude, Glückseligkeit geerntet; die Tugend hat endlich den vollkommensten Sieg und Triumph davon getragen. Eine gerecht belohnende und strafende Hand ist überall in der Weltgeschichte sichtbar.“

9. Das Unselbstständige, Vergängliche weist uns hin auf den Selbstständigen, Unveränderlichen, Ewigen. Der Selbstständige ist keiner Veränderung, keiner Einwirkung von Außen, keines Zuwachses an Glückseligkeit von Außen, fähig; nur Liebe zu den Geschöpfen kann es also seyn, was den Selbstständigen bei der Erschaffung der Dinge leitete; nur Liebe, unveränderliche, ewige Liebe.

10. Das selbstständige Wesen muß ganz uneingeschränkt, unendlich seyn. Denn bei jedem endlichen Dinge kehrt immer die unabweisbare Frage zurück: „Warum ist dieses endliche Ding gerade so beschaffen, und nicht anders? Das Endliche ist auf zahllos viele Arten möglich, bestimmbar. Wer hat nun unter den zahllos vielen Möglichkeiten dieser endlichen Dinge gerade diese, und nicht jene Möglichkeit zur Wirklichkeit, zum Daseyn gebracht? Wer hat z. B. dem Meere gerade diese und nicht jene Grenzen gesetzt? Wer hat den Sternen gerade diese und nicht jene Laufbahn angewiesen? Wer hat den Weltkörpern gerade diese und nicht jene (eben so mögliche) Gestalt, Größe, Lage, Beschaffenheit gegeben?“ Wir werden also immer so lange weiter geführt, bis wir zum Unendlichen kommen, in dem alle Fragen gelöst werden, zum Unendlichen, welcher der letzte hinreichende Grund aller Möglichkeit und Wirklichkeit ist, zum Unendlichen, der der Grund seines Seyns und der Existenz aller endlichen, gerade so



und nicht anders bestimmten Dinge ist, zum Unendlichen, dessen Nichtseyn und Nichtfeyn innerlich unmöglich ist, der da ist, weil er ist.

\* Bei jedem Endlichen sind einige Realitäten und die Negation anderer Realitäten da. Da nun an sich genommen statt der Negation eben so gut die Realität, und umgekehrt möglich war; so muß außerhalb des Wesens dieser besondern Realität und dieser besondern Negation der Grund seyn, warum vielmehr die Negation, als die Realität, oder umgekehrt, warum also vielmehr diese, als die entgegengesetzte Bestimmung da sey. Nur das Unendliche kann also den hinreichenden Grund der vollständigen Bestimmung der endlichen Dinge, so wie seiner eigenen vollständigen Bestimmung enthalten.

11. Was einzig allen unsern wahren und höhern Bedürfnissen abhilft, uns weise, ruhig, hoffnungsvoll, tugendhaft, glücklich macht, das kann und darf nicht bezweifelt werden, das muß für uns ein wahres, nothwendiges Gut seyn. Nun aber können wir bloß durch die feste Ueberzeugung von Gott, als dem Unendlichen, Allvollkommenen, dem Schöpfer, Herrn, Gesetzgeber, Vater und letzten Ziele der Schöpfung, alle Râthsel dieses Lebens auflösen und vernünftig denken, allen Sorgen und Bekümmernissen, Leiden und Gefahren muthig begegnen, und Trost und Beruhigung bewahren, allen Leidenschaften und Versuchungen kräftig widerstehen, unsere Thätigkeiten einen edlen, hohen, über alles Irdische und Vergängliche erhabenen Ziele widmen, und so unsere Würde und Glückseligkeit behaupten und bewahren.

12. Endlich setzt die Ueberzeugung von unserer (abgeleiteten, bedingten, abhängigen) Vernunft und der Realität und Wahrheit (Wahrhaftigkeit) unserer Vernunft schon voraus die Ueberzeugung von der Urvernunft und der Realität und Wahrheit (Wahrhaftigkeit) derselben, die Ueberzeugung von der unbedingten, unabhängigen, unbeschränkten Intelligenz, von Gott, als dem Urgrunde aller abgeleiteten Vernunft. Ueberhaupt setzt alles Wahre das Urwahre, alles Schöne das Urschöne, alles Gute das Urgute, alles Vollkommene das Urvollkommene voraus. Das Urwahre, Urschöne, Urgute, Urvollkommene ist Gott. Die Ueberzeugung von unserm vernünftigen Geiste, dessen Wesen darin besteht, daß er die Wahrheit, das Schöne, das Gute und Vollkommene anerkennt und liebt, setzt also das Urwesen voraus, welches die Wahrheit, Schönheit, Güte, Vollkommenheit selbst ist.

\* Ueber die Verbindung aller Beweisarten sagt Bachmann in der Logik S. 458: „Es war ein großer Mißgriff, daß man sich immer nur an den einen oder andern Beweis hielt, und bald von dem ontologischen, bald von dem physikotheologischen, dem kosmologischen . . . ausschließlich einen vollständigen Beweis forderte. Man vergaß aber dabei, daß Eine und dieselbe Idee sich auf verschiedene Weise reflectiren könne, und daß der Ursprung und objektive Gehalt dieser Idee, die Betrachtung der Natur und des Geistes, einander so unterstützen können, daß sie zusammen einen Glauben von so



unerschütterlicher Festigkeit erzeugen können, daß er unser ganzes Leben zu tragen und zu erleuchten vermag.“

### Vollkommenheiten Gottes.

\* Wir erkennen Etwas von Gott, also Etwas von seinem Wesen; denn was wäre die Offenbarung Gottes in der Welt und in seinen übernatürlichen Erscheinungen, wenn sie nicht die Offenbarung des Wesens Gottes wäre (zum Theile nämlich)? Obgleich unsere Erkenntniß Gottes nur analogisch und symbolisch ist; so stellt dieselbe doch Etwas von Gott wirklich dar. Zwar dürfen wir die Eigenschaften des menschlichen Geistes und der Sinnenwelt nicht mit ihren Schranken auf Gott übertragen; aber wir sind überzeugt, daß dasjenige, dessen Gegentheil an sich etwas Unvollkommenes, Ungeziemen- des . . . ausdrückt, dem allvollkommenen Urheber aller Dinge nothwendig zukommt. Daher

#### §. 130.

#### Uebersicht.

Gott ist der unendlich vollkommene Geist (das von der Welt unterschiedene, und doch allen Dingen der Welt allgegenwärtige, allvollkommene, einfache Wesen), ist insbesondere 1. selbstständig, 2. ewig, 3. unveränderlich und nothwendig, 4. allvollkommen, 5. allselig, 6. unbegreiflich, 7. allgegenwärtig und unermesslich, 8. ein einziger Gott, 9. der vollkommenste Geist, der A. allwissend, B. der vollkommenste Wille ist, und zwar a. frei, b. weise, c. heilig, d. gerecht, e. wahrhaft und treu, f. gütig, barmherzig, langmüthig, g. allmächtig. Alle diese Vollkommenheiten entwickeln sich aus dem Gesagten. Hier sollen nur noch einige Bemerkungen zu einigen Vollkommenheiten Gottes folgen (indem die ausführliche Abhandlung über alle Vollkommenheiten Gottes einer andern Wissenschaft (der Theologie) überlassen bleibt. Siehe hierüber Mauritius, Tournely, Stattler, Burkhaeuser...

### Einige Bemerkungen über einige Vollkommenheiten Gottes.

#### §. 131.

#### 1. Ueber die Allgegenwart Gottes, bei allem reellen Unterschiede zwischen Gott und der Welt.

Gott ist, wie nicht an die Zeit, so auch nicht an den Raum gebunden; er kann, als der Selbstständige und Unendliche, durch keinen Ort beschränkt werden; er ist der Grund der Existenz (wie aller Dinge, so auch) aller Derter, alles Raumes (der mit den unterschiedenen Dingen nothwendig verbunden ist); er kann nicht in der Reihe der Dinge einen (offenbar beschränkenden) Maß einnehmen, er ist vielmehr, als der Schöpfer und Erhalter aller Dinge in allen Orten, allen Dingen mit seiner ganzen Allmacht, Weisheit und Güte innerst gegenwärtig, d. i. allgegenwärtig. —



Außer Gott kann gar kein Wesen existiren, in Gott leben, weben und sind wir (wie alle Dinge).

Aber hieraus darf man nicht die Folge ziehen, daß wir und die übrigen Dinge mit Gott identisch seyen, daß wir in Gott, wie Modifikationen, wie Theile existiren (was die Pantheisten lehren); denn, obgleich wir in Gott sind, so sind wir doch von Gott unterschiedene Substanzen, wie dieses einleuchtet aus folgendem

S. 132.

Ueber den Pantheismus.

Der Pantheismus kleidet sich in mancherlei Gewand ein, so daß er in diesem oder jenem Kleide wohl Manchen täuscht, und als ein für die Vernunft nicht empörendes, ja mit der Religion und Sittlichkeit vereinbarliches System erscheint. Die Hauptveranlassung zum Systeme des Pantheismus war unstreitig diese: Man wollte etwas begreifen, was doch uns endlichen Wesen unbegreiflich, aber an sich nicht widersprechend ist; man wollte nämlich begreifen, wie Gott der Grund des Daseyns anderer Dinge seyn könne. Man glaubte nun, Alles am besten begreifen zu können, wenn man annähme, es gäbe nur eine Substanz, alles Uebrige, unser Ich und die Welt seyen nur in dieser Substanz die Modifikationen, keine wahre Substanz. Die selbstständige Substanz, außer der es keine andere Substanz gäbe, könne aber wohl noch mehrere Modifikationen haben, als sich durch unser Ich und die Welt äußern; daher sey denn Eins Alles, und Alles Eins.

Man hätte aber bedenken sollen, daß das Unbegreifliche darum noch nichts Widersprechendes, Unmögliches ist; daß wir von vielen Dingen die festeste Ueberzeugung haben, obgleich sie uns unbegreiflich sind; daß wir also, um das Unbegreifliche begreiflich zu machen, nicht eine solche Hypothese annehmen dürfen, gegen welche die entschiedensten Gründe streiten, nämlich:

1. Es ist ein großer Unterschied zwischen selbstständiger Substanz und andern (nichtselbstständigen) Substanzen. Der selbstständigen Substanzen ist nur eine möglich, der unselbstständigen, endlichen aber mehrere.

2. Daß unsere Seele eine eigene Substanz ist, daß die Körper außer uns eigene Substanzen sind, ist in der Metaphysik bewiesen (und wird von jedem gesunden Menschenverstande anerkannt), so wie, daß unsere Seele und die Welt außer uns unselbstständig sind. Der Selbstständige, Unendliche, ist ein einfaches Wesen, ein unendlich vollkommener Geist, der keiner Veränderung unterworfen ist. Aber diese Welt ist zusammengesetzt, enthält so viele Theile; unsere Seele, wie die Welt, ist an sich sehr unvollkommen, und so vielen Verän-



derungen preisgegeben. Und wo bliebe unsere Freiheit (deren Daseyn uns kein Sophist wegzudisputiren vermag), wenn wir nur Modifikationen der Gottheit wären? Müßten nicht auch die lästerhaften Willensregungen so vieler Menschen, die zahllosen Gräucl und Verbrechen der ihre Gesinnung von Gott losreisenden Menschen lauter Modifikationen des unendlich vollkommenen Wesens seyn?

3. Ungegründet ist der Einwurf: „Wenn wir denken, so ist unser Gedanke, in so weit er ein treuer Abdruck des Gedachten ist, von dem Objecte selbst nicht zu unterscheiden, also mit dem Objecte identisch. Da nun die Gedanken Gottes ganz wahr sind, so sind Urbild und Abbild eins, identisch; Gott denkt, und das Ding, was er denkt, existirt; alle existirende Gegenstände sind daher Gedanken, Modifikationen, Theile Gottes.“

Denn ewig bleibt der Unterschied zwischen dem Objecte, welches gedacht wird, und dem Gedanken, durch den es gedacht wird. So weit kann sich nie die Uebereinstimmung zwischen dem Gegenstande und der Vorstellung davon erstrecken, daß dadurch die Verschiedenheit ihrer Verhältnisse aufgehoben würde. Das allertreueste, vollkommenste Bild muß nicht aufhören, Bild zu seyn; es würde von seiner Wahrheit verlieren, wenn es zum Urbilde, zum Gegenstande selbst, werden sollte. Offenbar gibt es untrügliche Merkmale, die mich als den von Gott unterschiedenen Gegenstand von mir, als der Vorstellung in Gott, von mir, als dem von Ewigkeit schon in Gott geschaueten Bilde meines in der jetzigen Zeit existirenden Ich's, unterscheiden. Das Bewußtseyn meiner selbst, verbunden mit der Unwissenheit alles dessen, was nicht in meinen Gedankenkreis fällt, ist der sprechendste Beweis von meiner außergöttlichen Substantialität. Gott kennet, denkt — (schauet vielmehr) auch die Schwachheiten und Laster der Menschen, aber er besitzt die Schwachheiten und Laster nicht. Weit gefehlt, daß die Vorstellung, Anschauung der Menschen, die in Gott ist, deswegen aufhöre, wahr zu seyn; so würde sie vielmehr auf keine andere Weise die wahrste seyn können.

4. Der Grundsatz, worauf sich der Pantheismus stüzet, ist unhaltbar. Denn der Grundsatz: „ $A = A$ “ darf nicht in dem Sinne der Pantheisten genommen werden. Diese sagen: „Das erste A bedeutet das Objectiv, das Seyn, das Reale; das zweite A bedeutet das Subjektiv, das Denken, das Ideale. Da das erste A dem zweiten gleich ist: so ist das Objectiv, das Reale, das Seyn gleich dem Subjektiv, dem Idealen, dem Denken.“

Aber wer berechtigt dazu, den Satz  $A = A$  in diesem Sinne zu nehmen? Dieser Satz hat einen ganz andern Sinn, und zwar diesen: „A gleicht dem A, wenn beidesmal A im nämlichen Sinne, also beidesmal objectiv (und zwar als dasselbe Object),



oder beidesmal subjektiv (und zwar als das nämliche Ideelle) genommen wird.“

5. Eben so widersprechend ist die Behauptung der Pantheisten: „Die Principien der Vernunft, z. B. der Satz des Widerspruchs, mögen auf die Erscheinungswelt anwendbar seyn, an sich sind sie nichts, und auf einem höhern Standpunkte verwerflich. Hingegen gilt der Satz: „ $A = A$ “ überall und allgemein.“

Aber bezeugt uns das Bewußtseyn nicht alle Denk- und Erkenntnißprincipien mit gleicher Gewißheit und Nothwendigkeit? Wirft man, wenn man die übrigen Principien der Vernunft verabschiedet, nicht auch das Princip: „ $A = A$ “ über den Haufen? Macht man so nicht alles Philosophiren, allen Vernunftgebrauch unmöglich, und statuirt überall Unvernunft und Thorheit?

\* Der Göttingische gelehrte Anzeiger (90, 91 Stück, 5 Juni 1828) zählt das System des Hegel, wie das System des Spinoza und Schelling, zu den pantheistischen. Unter andern wird darin an verschiedenen Stellen gesagt: „Die Religionslehre des Hegel will nicht Pantheismus, sondern Monotheismus heißen; und allerdings ist jeder Pantheismus ein Monotheismus. Sie will sogar die allerchristlichste Philosophie seyn, durch die das wahre Christenthum zum ersten Male als Wissenschaft verständlich geworden sey. Aber Hegel selbst sagt, daß Jakob Böhme und Franz von Baader mit seiner Religionsphilosophie in der Hauptsache übereinstimme; er gehörte schon längst und noch immer zu den eifrigsten Anhängern der Philosophie des Schelling. Dem Schelling wird vorgeworfen, daß er den Verstand in einen schwärmerischen Anschauungsmysticismus versenke und jedem Schwärmer die Hand biete. Man darf jedoch fragen, ob nicht die Philosophie des Hegel eine neue Sophistik sey, in welcher die mystische Anschauungslehre im Grunde nur umgeformt wird durch Schlüsse, die von erschlichenen Vorderfassen ausgehen und den Mysticismus nur umschleiern, also ein dialektisches Blendwerk, in welchem an die Stelle der mystischen Anschauung eine Idee gesetzt wird, die im Grunde mit jener Anschauung einerlei ist. Das Resultat der Hegelschen Philosophie ist absoluter Idealismus. Die Naturphilosophie ist mit der Schellingschen einerlei. Welche Sätze: „Das Daseyn ist die Einheit des Seyns und des Nichts in der Unmittelbarkeit dieser Bestimmungen. Alles Vernünftige ist wirklich, und alles Wirkliche ist vernünftig!“ Das Dunkel, in das die Hegelsche Philosophie durch eigenmächtige Umstempelung bekannter Wörter sich einhüllt, nimmt bei jedem Schritte dergestalt zu, daß die Köpfe der Anfänger, denen doch die Wissenschaft als Begriff einleuchtend gemacht werden soll, zuerst umnebelt werden müssen. Denn nachdem Hegel ohne Erklärung des Begriffs sogleich von Gott gesprochen hat, spricht er nun auch von der (von ihm selbst so genannten) Idee, mit der das ganze System steht oder fällt, auf eine falsche Weise, als ob diese Bedeutung sich von selbst verstände, und als ob dieses Wort nicht in allen andern Schulen, selbst bei Plato und Kant, andere Bedeutungen hätte. Davon ist die natürliche Folge, daß die Schüler immer unempfindlicher werden für jede Einwendung, die aus einer andern Schule stammt, und daß sie gerade so, wie weiland die Kantianer, denen es auch kein leichtes Stück Arbeit war, den Stifter ihrer Schule nur erst zu verstehen, auf Jeden, der sich eine Einwendung erlaubt, als auf einen bornirten Kopf herabschauen, der den Lehrer nicht verstanden habe. Aber die Zeit ist vorüber, da diese Art sich auszusprechen auch außerhalb der Schule Glück machen konnte. Unser Zeitalter ist nicht so weit von der Achtung klarer Begriffe zurückgekommen, daß es



sich mit der von Hegel gestifteten Schule noch lange vertragen könnte. Ueberhaupt wird das Glück dieser Philosophie davon abhängen, ob nicht gegen sie ein neuer Aenesidemus auftreten wird, der sich getrauet, einleuchtend zu beweisen, daß dem Hegel mit allem seinen Scharfsinne und Tiefsinne nichts weiter gelungen sey, als durch willkürliche Bestimmungen der allgemeinen Begriffe vom Seyn und Denken das menschliche Wissen an eine Idee zu knüpfen, die in dem Sinne, wie er sich des Wortes bedient, ein durch dialektische Kunst umgeformtes Erzeugniß einer excentrisch gewordenen, die Vernunft überflügelnden, oben auf dem Gipfel der Abstraktion, in der das Etwas dem Nichts begegnet, in kühne Syllogismen sich einspinnenden Phantasie ist.“ Siehe auch „Ueber die Hegelsche Lehre, Leipzig 1829, bei Kollmann; über Hegels Encyclopädie von Schubart und Carganico, Berlin 1829, in der Enslin'schen Buchhandlung, so wie Hermes 1827, 28 Band (28 Jänner), wo S. 65 folgendes Urtheil über Hegel ausgesprochen wird: „Zu den Schülern Schellings gehört auch Hegel, obgleich man ihn wegen seiner eigenbümlichen Auffassung der Schelling'schen Lehren in unserer Zeit häufig auch als Stifter und Haupt einer eigenen philosophischen Schule betrachtet. Die Schrift des Henning ist nur eine Wiederholung der Hegel'schen Grundsätze.“ — Ob übrigens Hegel, Schelling, Spinoza . . . den Pantheismus lehren oder nicht, dieses zu entscheiden ist ein Geschäft, welches in die Geschichte der Philosophie gehört, nicht in die Metaphysik. Dem Metaphysikus genügt es, den Pantheismus zu kennen, und als eine vernunft- und religionswidrige Lehre zu verwerfen.

Stattler führt in seiner Religionsphilosophie gegen Spinoza, welcher nur eine einzige Substanz behauptet, der zwei Merkmale „Ausdehnung und Denkkraft“ zukommen, folgenden Gegenbeweis: „Zwar ist es wahr, daß nur Eine unendlich vollkommene Substanz möglich ist, und daß zwei numerisch unterschiedene Substanzen nicht die nämlichen reellen Merkmale alle durchaus gemeinschaftlich haben können, sondern sich wenigstens in Einem Merkmale widersprechen müssen, weil sie sonst von keinem Verstande zu unterscheiden, und als zwei kennbar wären. Aber wie beweiset Spinoza, daß außer der unendlichen göttlichen Substanz nicht endliche, von jener sowohl, als von einander numerisch ganz unterschiedene Substanzen möglich sind, so nämlich, daß nach der Stufenleiter von der unvollkommensten an bis zu der vollkommensten stets eine um Ein Merkmal vollkommener, als die untere, und so jede von der andern und von dem unendlichen Wesen numerisch unterschieden ist? Er sagt zwar: „die gleichen Merkmale, welche ein's mit dem andern gemein hätten, könnten nicht vermehrt seyn, sondern müßten alle in ein's zusammenfließen, und so von unten bis oben nur ein's mit dem unendlichen Wesen werden.“ Allein offenbar ist kein Widerspruch in der Vorstellung, wenn wir uns jedes Individuum von unten bis oben auf der Stufenleiter zwar zum Theile dem nächst untergeordneten in allen übrigen reellen Merkmalen gleich, und doch bloß numerisch durch ein eigenes Merkmal unterschieden und einander widersprechend, folglich von der Einheit ausschließend, vorstellten. Nun aber möglich ist offenbar alles, was keinen Widerspruch in einem Dinge und dessen (objectiven) Begriffen vereinbart. Und nun sind offenbar mehrere einzelne endliche Substanzen außer Gott und außer einander (d. i. selbst eine Ausdehnung und einen Raum bildend) möglich, und es ist bloß die Einbildung, welche dem Spinoza so etwas ohne Grund als unmöglich vorstellte.“

### §. 133.

#### 2. Ueber die Einheit Gottes.

Die Einheit Gottes folgt 1. aus der Unendlichkeit, indem, wie schon bewiesen ist, nur Ein unendliches Wesen möglich ist.



2. Daraus, daß Ein selbstständiges Wesen hinreichend ist, die unselbstständigen Dinge in's Daseyn zu rufen, daß also die Vernunft für mehrere solcher Wesen keine zwingende Gründe hat.

3. In der Welt, sagt Garve recht gründlich, hängt alles zusammen; jeder Theil der Materie wird durch alle übrigen bewegt. Der Geist, welcher einen menschlichen Körper bauen sollte, mußte die ganze materielle Welt in seiner Gewalt haben. Der Geist, welcher einem Atom seine Richtung geben wollte, mußte zugleich die Richtung aller Atome dem ersten gemäß ordnen. Ich kann mir also nur Eine einzige, thätige, geistige Kraft vorstellen, welche der Grund alles Lebens der einzelnen Wesen, und der Grund aller Ordnung in der Materie ist, die zur Unterstützung und Aeußerung des Lebens gehört.“

4. Die Einheit Gottes ist eine offenbare Lehre der Offenbarung; daher ist nicht Polytheismus, sondern Monotheismus die Lehre der ersten Völker, die der Offenbarung zunächst standen.

#### §. 134.

#### 3. Ueber die Geistigkeit Gottes.

1. Gott, der Unendliche, ist der vollkommenste, sich selbst bewußte Geist, d. i. jenes einfache Wesen, welches den vollkommensten Verstand (die vollkommenste Vernunft) und den vollkommensten Willen hat (wie schon bei der Lehre vom Unendlichen bewiesen ist).

2. Die Geistigkeit Gottes folgt auch aus der Geistigkeit der menschlichen Seele, und aus der wunderbaren Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt.

3. Die Offenbarung bekräftigt überall die Lehre: „Gott ist der vollkommenste Geist.“

\* Man bemerke hier wohl, daß gesagt wird: „Gott ist der vollkommenste Geist“, daß aber nicht gesagt wird: „Gott ist der vollkommenste menschliche Geist (der vollkommenste unter den endlichen Geistern).“ Dieser letzte und falsche Sinn ist gemeint, wenn man dem Satze unüberwindliche Schwierigkeiten entgegengesetzt, z. B. der menschliche Erkenntnis- und Willensakt ist vom menschlichen Geiste verschieden, ist ein endliches Ding, und kann dem Unendlichen nicht zukommen. Ueber allen Zweifel erhaben sind aber folgende Sätze: 1. „Gott kommt die Realität zu, die wir bezeichnen, wenn wir Verstand und Willen, Erkenntnis und Willensakt im Allgemeinen denken; aber sie kommen ihm nicht zu mit den Mängeln behaftet, wie sie endlichen Dingen zukommen. So ist auch in Gott Verstand und Wille, Erkenntnis und Willensakt in Einzelformen, in der Eigenschaft aber, wie diese Realitäten nur im Unendlichen seyn können, nicht aber als eine individuelle Erkenntnis, als ein individueller Willensakt eines Menschen. Daher ist auch die unendliche Erkenntnis und der unendliche Willensakt von Gott nicht unterschieden, sondern nur die menschliche Erkenntnis und der menschliche Willensakt ist von ihm unterschieden. 2. Etwas Reales enthalten unstreitig die Ausdrücke „Verstand und Wille“; diese Realitäten, ohne Unvollkommenheit genommen, kommen daher dem allervollkommensten Wesen zu. Nur die Phantasie, welche verschwundene Vorstellungen wieder hervorzieht, und das Vermögen, mühsam weitläufige Schlüsse zu machen, sind an sich etwas Unvollkommenes, können daher keine Eigenschaften des Unendlichen seyn. 3. Obgleich jede Wahl ein Willensakt ist, so ist doch nicht jeder Willensakt eine Wahl. So ist in Gott die voll-



kommenste Freude, und der diesem Wohlgefallen entsprechende vollkommenste Willensakt. Auch kann Gott den erschaffenen Dingen verschiedene Güter verschaffen wollen, und unter verschiedenen Gütern gerade dieses oder jenes Gut für sie auswählen.

\*\* Wenn man unter Vernunft entweder das Vermögen zu schließen, oder das Vermögen der Ideen (der Vorstellungen, Erscheinungen, Gesichte, Bilder des Ueber sinnlichen, des über der sinnlichen Wahrnehmung hinausliegenden Unbedingten) versteht; so dürfen wir dem Unendlichen nicht die Vernunft in diesem beschränkenden Sinne zuschreiben. Ueberhaupt sind die Vollkommenheiten Gottes nicht bloß quantitativ, dem Grade nach, sondern auch qualitativ, der Art nach von den Eigenschaften des menschlichen Geistes verschieden. Dieser Verschiedenheit müssen wir uns beim Streben, richtig über Gott zu denken, wohl bewußt bleiben.

\*\*\* Vortrefflich sind die Worte des Stattler (theologia nat. S. 65) in Beziehung auf diesen Gegenstand: *Si inferas, Deo tribuendas esse realitates puras, quae elementis corporum atque animae brutorum insunt; dico: quoniam illae omnes realitates jam gradu multo perfectiore insunt in anima humana, nec de ullo ente perfectiori simplice usquam ex naturali ratione atque experientia nobis constat; optime omnium ex nostrae animae natura perfectiones Dei noscere licebit. In qua meditatione quidem modus cognoscendi a posteriori eatenus se miscet rursus, quatenus, quid animae nostrae perfectionis competat, ab experientia simul et ratione discimus, indeque intellectus, voluntatis, libertatis . . . notiones generales abstrahimus: attamen id genus notiones, a suis limitibus purgatas, Deo convenire, nihilominus continuo ex sola infinitudinis notione, adeoque a priori elucet.*

### §. 135.

Daß Gott also nicht die moralische Weltordnung sey.

Die Behauptung: „Die moralische Weltordnung ist Gott“ widerspricht also der Vernunft und Offenbarung. Denn 1. Gott ist ein persönliches, sich bewußtes Wesen; also keine moralische Ordnung überhaupt. Die Unterscheidung zwischen *ordo ordinans* und *ordo ordinatus* will nichts sagen; denn der *ordo ordinans* ist das Ich selbst, und der *ordo ordinatus* ist das Resultat der Wirksamkeit des Ich's. Nach dem Principe des egoistischen Idealismus ist Alles, sowohl die Welt, als das Göttliche, nur Produkt des Ich's; das Ich selbst ist also nach diesem Principe Gott.

\* Wer, sagt Reinhard in seinem Systeme der christlichen Moral, 2ten Bande, S. 348, wer überall von seinem Ich ausgeht, alles aus sich selbst hervorbringt, und sich die ganze Natur durch seine freie Thätigkeit glaubt unterwerfen zu können, der muß dieses wichtige schöpferische Ich freilich über Alles emporheben und in der Fülle seines Selbstvertrauens Gott selbst gegenüber treten. „Ihr solltet, so redet er alle an, die seines Gleichen sind, in euren mütterlichen Lande, der übersinnlichen Welt, und Gott gegen über, frei und aufgerichtet da stehen. Ihr seyd nicht seine Diener, sondern freie Mitbürger seines Reichs. — Selbst ihm gegenüber seyd ihr nicht bedürftig (?) . . . ; selbst von ihm seyd ihr nicht abhängig, denn ihr sondert euren Willen nicht von dem seinigen. Ihr nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt für euch von ihrem Weltenthron herab. Fichte's Appellation gegen die Anklage des Atheismus S. 116.



2. Das Princip, worauf dieses System beruhet, ist verwerflich. Denn das Princip: „Ich bin ich“, „das Ich gleicht dem Ich“, in welches das Princip: „ $A = A$ “ verwandelt ist, ist gar nicht dazu geeignet, wie es doch sollte, die Realität des Ich's (ich bin), und das Ich als das Absolute zu begründen, außer welchem alles Uebrige nur Schein, nicht Wirklichkeit sey. Das Princip:  $A = A$  läßt sich eben so gut in folgende Sätze verwandeln: „Das Nichtich = dem Nichtich;“ folglich ist das Nichtich. — „Gespenster sind Gespenster“; also existiren Gespenster. — „Ein Goldberg ist ein Goldberg“, also existirt hier ein Goldberg.“ Siehe Krug's Logik 1825, S. 41. Nösling's kritische Bemerkungen S. 60 - 68.

\* Begeistert sind folgende, sich auf das hier und bei der Lehre über den Pantheismus Gesagte beziehende Worte der Wiener Jahrbücher: „Wahrlich der unverblendete Verstand wird stets überzeugt bleiben, daß er weder sich, noch die Welt erschaffen hat, was auch eine verblendete Ichtheitsphilosophie dawider sagen mag; er wird stets die Welt von Gott unterscheiden, trotz der scheinbaren Consequenz Spinoza's und seiner Nachbeter, und er wird, die Wunder der Welt betrachtend, nie zweifeln, daß der Verstand, die Macht, Weisheit und Vorsicht des vollkommensten Wesens dieses alles gemacht hat. Und bei der Betrachtung des gestirnten Himmels, mitten in stillen, klaren Nächten, wenn Schweigen herrscht auf der Erde und in den Lüften, und der Mond mit seinem milden Lichte Frieden und Kühlung über die Welt gießt: wie wird da der Gedanke an Gott lebhaft, wie regt sich da das Gefühl: Gott des Weltalls, wie schön sind deine Werke! Gott meines Herzens, wie süß ist es mir, an dich zu denken, dessen Gegenwart mich so umglänzt!“

#### §. 136.

#### 4. Ueber die Allwissenheit.

Der Unendliche ist nothwendig allwissend. Da die Erkenntniß Gottes die vollkommenste, unveränderlichste ist, so erhellet: 1. Gott schauet Alles auf einmal — sich selbst und alle Geschöpfe —, ohne eines Sinnes zu bedürfen, durch sich selbst, — also alles reell Mögliche und Wirkliche, das Verfloßene, Gegenwärtige und Zukünftige, — auch die künftigen freien Handlungen der Menschen (welche Handlungen wahre Objekte sind) eben so, wie die gegenwärtigen Dinge. 2. Gott erkennet also nicht durch Begriffe, Urtheile, Schlüsse, durch mühsame Anstrengungen, sondern er schauet Alles unmittelbar. 3. Gottes Erkenntniß ist die gewisseste, nothwendigste, genaueste.

\* Man schließe nicht so: „Da Gott alle mögliche Dinge weiß, und die Allwissenheit Gottes unendlich ist; so sind auch unendlich viele Dinge möglich, folglich ist eine unendliche Zahl möglich.“ Denn eine unendliche Zahl ist an sich unmöglich; was aber an sich widersprechend ist, kann auch nicht ein wahres Objekt seyn, kann also nicht ein Gegenstand für die Allwissenheit und Allmacht Gottes seyn. Gott weiß und vermag alles Mögliche, so wie es möglich ist; daher weiß und vermag Gott in Einem Alle, so wie es zugleich und nach einander möglich ist.



## §. 137.

## 5. Ueber die Freiheit, Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit Gottes.

Gott ist das unbedingt freie Wesen, er wird a. nicht durch eine äußere Nothwendigkeit bestimmt, denn er ist unabhängig, selbstständig; b. nicht durch eine innere Nothwendigkeit, denn sonst wäre er von etwas, welches nicht er selbst ist, abhängig, es wäre also in Gott etwas Unterschiedenes, was doch im unendlichen, einfachen Wesen unmöglich ist. Gott hat also die vollkommenste Kraft der Selbstbestimmung, ist die vollkommenste Freiheit, ist die Unfreiheit, von welcher alle Freiheit anderer Wesen ihr Daseyn hat. Gott selbst also, er, der Vollende, in dem die ganze Wesenheit, Natur ist, der die ganze Wesenheit selbst ist, bestimmt nach der Leitung seines Selbstbewußtseyns mit aller Freiheit sein Wollen selbst, unabhängig von jedem fremden Einflusse; — Gott, als zugleich der Unveränderliche, bestimmt sein Wollen von Ewigkeit her, ohne daß er es je umändere, ohne daß ihn je etwas (wirklich) gereue. Gott ist der absolut Nothwendige, dessen Nichtseyn oder Nichtfeyn widersprechend, unmöglich ist. Also selbst die von Ewigkeit freithätig bestimmten Rathschlüsse Gottes sind in dieser Hinsicht zugleich nothwendig, nothwendig unveränderlich.

Nur außer Gott, d. i. in solchen Dingen, welche von Gott unterschieden sind, sind Veränderungen möglich, sowohl solche, die von der Freiheit der Geschöpfe abhängig, als solche, die davon unabhängig sind. Bei aller Freiheit der Geschöpfe schauet Gott doch nothwendig und von Ewigkeit her alle ihre freien, veränderlichen Handlungen (die ja als etwas reell Möglichen, und einst reell Wirklichen, wahre Objekte der Erkenntniß sind). Die Freiheit der Geschöpfe ist also mit der nothwendigen Vorhersehung Gottes vereinbarlich, obgleich wir das Wie hierbei eben so wenig einsehen können, als das Wie bei Gottes Anschauung der gegenwärtigen Dinge, welche ja auf Gott, der keine Sinnorgane hat, und keines von Außen kommenden Eindruckes fähig ist, nicht wirken, und ihr Daseyn verkünden können.

## §. 138.

## 6. Ueber die Weisheit Gottes.

Die Weisheit Gottes erhellet 1., wie jede Vollkommenheit, aus der Unendlichkeit Gottes;

2. aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der so veränderlichen, bedingten Welt.

Was zuerst die Ordnung der Welt angeht, so ist sie offenbar nicht subjektiv, sondern objektiv. In Hinsicht der Zweckmäßigkeit der Welt können wir zwar nicht bei jedem Dinge einen besondern Zweck entdecken; aber so viel ist doch über jeden Zweifel erhaben, daß unser Auge zum Sehen, unser Ohr zum Hören, — die Sonne zu unserer Erleuchtung und Erwärmung, — das Was-



fer zur Stillung unsers Durstes, — das Korn zu unserer Ernährung, — die Thiere zu unserm Dienste . . . bestimmt sind. Erde, Luft, Wasser, Sonne trägt zu unserer Erhaltung und Erquickung bei; je mehr wir in der Naturgeschichte und Naturkunde kennen lernen; desto mehr werden wir genöthigt, auszurufen: „Wie schön, wie zweckmäßig, wie wunderbar!“ (Man sehe über diesen Gegenstand das so gründliche und erbauliche Werk: „H. S. Reimarus Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. 6te Auflage. Mit Anmerkungen begleitet von J. A. H. Reimarus. Hamburg 1791“). — Wer hat diese so zusammengesetzte Ordnung hervorgebracht? Die Weltkräfte? Wer gab den blinden, unvernünftigen Weltkräften die Regeln und Gesetze, die sie sich selbst nicht geben konnten? Die Nothwendigkeit? Nothwendigkeit, ohne ein reelles Etwas, ist ein Unding. Und kann diese, zu die Zeit und den Raum gebundene, der Veränderung und dem Wechsel unterworfenen Welt nothwendig, unveränderlich, selbstständig seyn? Ein innerer, verborgener Organismus? Aber was würde man dem antworten, der da sagte: diese schöne Uhr, diese zusammengeordnete, in so vielen Theilen höchst zweckmäßige Maschine ist das Resultat eines innern, verborgenen Mechanismus? Nein, überall, wo Ordnung und Weisheit sich kund thun, sind wir, wenn wir nicht Thoren seyn wollen, genöthigt, zu einer vernünftigen Ursache aufzusteigen. Welche unermessliche Weisheit müssen wir also in dieser Welt, und in jedem Theile derselben, ja in dem kleinsten Thierchen bewundern! Herr, wie schön sind deine Werke! Du hast sie alle wunderbar gestaltet!

§. 139.

7. Ueber die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes.

Die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes erhellet aus der Unendlichkeit Gottes, — aus unserm Gewissen, aus unserm Gefühle für Sittlichkeit . . ., aus unserm Triebe nach dem Unendlichen . . ., — aus der Geschichte, — aus der Offenbarung. Selbst unsere Ueberzeugung davon, daß Gott selbstständig, keines Zuwachses einer Vollkommenheit von Außen (oder von Innen), keiner Sinnlichkeit und sinnlichen Triebe fähig ist, enthält die Ueberzeugung, daß Gottes Heiligkeit durch nichts beschränkt werden kann.

\* Kant's moralischer Beweis für die Heiligkeit und Gerechtigkeit des allmächtigen im andern Leben das Mißverhältniß zwischen der Sittlichkeit und Glückseligkeit ausgleichenden Gottes hat im Systeme des Kant folgende Mängel:

1. Wie kann die praktische Vernunft Wahrheit lehren, wenn die theoretische Vernunft überall als Betrügerin dargestellt ist? Ist doch die Vernunft überall Vernunft, sie mag sich als theoretische, oder als praktische Vernunft äußern! Die Offenbarung weist uns sehr oft an die (von Kant verstoßene) theoretische Vernunft als an ein Erkenntnißmittel der Vollkommenheiten Gottes. Auch stellt Kant (im Widerspruche mit der Offenbarung) Gott dar nicht als unsern Herrn, Gesetzgeber und Richter, von dem wir gänzlich abhängen, sondern als unsern Diener, der uns die angemessene Glückseligkeit zu geben hat, und sonst in keinem Verhältnisse zu uns steht; daher erkennet er



Gott nur insofern die Macht und Kenntniß zu, als dieselben in Beziehung auf die Handlungen und Glückseligkeit der Menschen nothwendig sind.

2. Die Glückseligkeit soll im Kantischen Systeme vom Sittlichen durch aus nicht berücksichtigt werden, und doch wird der Glaube an den Allvergelter, der die Glückseligkeit verleiht, also ein Diener der Sittlichkeit seyn soll, aus dem kategorischen Imperative: „Du sollst sittlich handeln“ gefolgert, postulirt!

3. Aus dem ganzen Argumente erhellet höchstens das Wünschenwürdige, nicht die Wirklichkeit des Wesens, welches in ihm bewiesen werden soll.

#### §. 140.

#### 8. Ueber die Liebe Gottes.

- Die Liebe Gottes erhellet 1. aus der Unendlichkeit,  
2. aus der Selbstständigkeit, Allgenügsamkeit Gottes,  
3. aus der ganzen Welteinrichtung,  
4. aus der Geschichte,  
5. aus der Offenbarung.

Jedoch muß man von der Liebe Gottes alles bloß Menschliche, Mangelhafte wegdenken. Man darf also nicht (wie Mutschell — siehe Uebervasser's Moralphilosophie S. 11) Gott mit einem solchen Vater vergleichen, der ohne die rechte Weisheit, unvernünftig, seine Kinder liebt. Die Liebe Gottes ist vielmehr höchst weise, heilig und gerecht.

\* Wie wir aber sowohl in Beziehung auf die Liebe, als auf die übrigen Vollkommenheiten Gottes uns vor dem Antropomorphismus, der Gott menschliche Eigenschaften mit den Mängeln derselben beilegt, hüten müssen; so müssen wir uns auch vor dem entgegengesetzten Fehler derjenigen bewahren, die aus dem unendlichen Abstände zwischen Gott und dem Menschen die unrichtige und schreckliche Folgerung herleiten, man könne gar keine Vorstellung von den Vollkommenheiten Gottes haben. Denn was würde man von dem sagen, welcher so schloß: „Der Geist des Kindes ist vom Geiste des gelehrtesten Mannes weit, weit verschieden. Also hat der Geist des gelehrtesten Mannes nichts, welches dem Geiste des Kindes in etwa ähnlich wäre?“ Daraus, daß wir erkennen: „Gott ist ein einfaches Wesen (wie unsere Seele), ist eine Substanz, hat die vollkommenste Weisheit und Macht“, folgt doch wahrhaftig nicht, daß wir Gott für ein menschliches Wesen halten.“ Wir sagen ja nicht: „Gott ist eine menschliche Substanz, ein menschlicher Geist.“

#### Ueber das Verhältniß Gottes zur Welt.

#### §. 141.

Gott ist, wie der Schöpfer und Erhalter, so auch das letzte Ziel der Welt.

Gott, als das des äußern Einflusses unempfangliche, selbstständige Wesen, kann keinen selbstsüchtigen Zweck bei der Schöpfung haben. Nur Liebe zu den Geschöpfen kann die Absicht Gottes bei der Schöpfung seyn. Aber worin besteht denn der eigentliche Zweck der Schöpfung? Zur Beantwortung dieser Frage diene erst Folgendes als Einleitung:

Ein weiser Künstler braucht zwar nicht immer bei jedem Werke



unmittelbar den edelsten, höchsten Zweck zu haben. Manches kann ja als untergeordnetes Mittel zu irgend einem geringern Zwecke dienen, welcher Zweck aber mittelbar zu einem höhern, zu dem letzten Zwecke führt. Der letzte Zweck des sehr weisen Künstlers ist unstreitig das höchst mögliche wahre Gut.

Dieses vorausgesetzt, ist es offenbar: Gott, der Unendliche, kann zum letzten Ziele der Schöpfung nichts Anderes haben, als sich selbst, als das Unendliche, zwar nicht als ein ihm zuwachsendes Gut, weil er ja unveränderlich, unendlich ist; sondern als das höchste wahre Gut der erschaffenen vernünftigen Wesen. Es wäre Gottes, des Unendlichvollkommenen, unwürdig, bloß ein endliches, bedingtes, vergängliches Gut zum höchsten Ziele seiner vernünftigen Geschöpfe zu machen, und so bloß wegen eines endlichen, bedingten, vergänglichen Gutes zu handeln. Er selbst also, der Unendliche, ist das höchste und letzte Ziel aller vernünftigen Wesen. Insofern wir nun Gott freithätig erkennen und lieben, und dieser Liebe gemäß handeln, sind wir tugendhaft; insofern wir durch die Erkenntniß und Liebe Gottes erfreuet und beruhigt werden, sind wir glücklich; insofern wir einst Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, ihn vollkommen erkennen und lieben, und so an Gott die vollkommenste, reinste, ewig dauernde Freude haben, sind wir ewig selig; insofern wir die preiswürdigen Vollkommenheiten Gottes erkennen und anbeten, ehren und achten, befördern wir Gottes Ehre und Ruhm. Die Bestimmung des Menschen ist also die Tugend, die Glückseligkeit, das ewige Heil, und die Ehre Gottes; aber im strengsten Sinne ist doch weder die Tugend, noch die Glückseligkeit, noch der selige Zustand im andern Leben, noch die Ehre Gottes unser letztes Ziel, worin wir als dem Unendlichen, Reinen, Allvollkommenen, die völlige und reinste Ruhe und Seligkeit finden; sondern nur Gott, worauf sich unsere Tugend bezieht, — nur Gott, welcher der einzige Gegenstand der reinsten, ewigen Seligkeit ist, — nur Gott, welchen unser Geist erkennt, ehrt, und durch dessen Erkenntniß und Ehre wir erleuchtet und beseligt werden.

\* Die vernunftlosen Geschöpfe können den vernünftigen Geschöpfen nur als Mittel zur Erreichung der Bestimmung derselben (also zur Ernährung, Bekleidung, . . . Hinweisung derselben auf Gott) dienen, und dabei für sich selbst einen geringen Grad von sinnlichem Wohlseyn haben.

\*\* Diese Welt, als Mittel zum höchsten, letzten Ziele der vernünftigen Wesen betrachtet, ist also (in dieser Hinsicht) die zweckmäßigste, vollkommenste; wiewohl sie an sich hätte vollkommener seyn können.

\*\*\* Vernunftwidrig ist die Behauptung: „Auch im künftigen Leben wird, wie die Pflichterfüllung, so auch der Kampf immer fort dauern.“ Denn die Bestimmung des Menschen ist ein vollkommener, durch fortgesetzten Kampf errungener Sieg, der einen ewigen Frieden zur Folge hat. Endlich muß sich das physische Müssen und das moralische Sollen in einem freien Müssen verlieren. Nothwendigkeit und Freiheit in absoluter Einheit ist das höchste und wahrhaft göttliche Ziel des Menschen. Daher sagt auch das Christenthum: „Selig sind, welche hun-



gern und dursten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden.“ Siehe Jenaer Literaturzeitung 1828 May. S. 218. 219.

Das Resultat der ganzen metaphysischen Theologie ist also: „Gott ist der Allvollkommene, die unendliche Liebe, und zwar als Schöpfer, Erhalter, und letztes Ziel der vernünftigen Wesen.“

Und hieran schließt sich die unmittelbare Folge: „Nur Gott sey also dein Ziel; Gott liebe über Alles, und alles Andere liebe wegen Gottes.“ Doch hierüber spricht ausführlich die Moralphilosophie.

#### §. 142.

### Schlusßbemerkungen

über das Verhältniß der Metaphysik zur höhern Offenbarung.

Außer dem, was bisher gelegentlich hie und da über dieses Verhältniß bemerkt ist, mögen hier folgende Bemerkungen stehen:

1. Wenn in der Metaphysik das Daseyn des Unendlichen, des unendlich weisen, heiligen, gütigen, wahrhaftigen Gottes, bewiesen ist; so braucht man nur noch aus der Geschichte die That- sache der göttlichen Offenbarung zu erkennen, um die Wissenschaft mit dem Glauben (an alle Worte des sich offenbarenden Gottes) in die schönste Harmonie zu bringen. Aus der Metaphysik weiß man ja alsdann, daß Gott, der Unendliche, wahrhaftig (allwis- send und allheilig) ist; daß man ihm also, wenn er sich offenbart, auf das Wort glauben kann und muß. Aus der Geschichte erken- net man, daß sich Gott (im alten und neuen Bunde) geoffenbar- et hat. Folglich ist nun der Philosoph, der dem Lichte der Ver- nunft und der Offenbarung folgt, nicht bloß ein wissender, sondern auch ein gläubiger Mensch; er ist Philosoph und Christ; er ist ein die Vernunft und die Offenbarung zweckmäßig verbindender Weise. Man denke nicht: „Ein solcher Philosoph hat die Offenbarung nicht nöthig, er darf gegen die Offenbarung gleichgültig seyn.“ Denn a. die Offenbarung ist unbedingt nothwendig; ohne die Of- fenbarung wäre die Erziehung des ersten Menschen und des ganzen Menschengeschlechts unmöglich gewesen; die menschliche Vernunft hätte weder im Anfange, noch nachher ohne die Offenbarung sich entwickeln können; die Offenbarung ist nicht etwas bloß Zufälliges, hinzukommendes zu der Vernunft Hinzukommendes, sondern etwas mit ihr zugleich und immer Geseßtes, und doch von ihr Verschiedenes; schon vor dem Sündenfalle war den ersten Menschen die Offenbar- rung nothwendig, Gott würdigte die neugeschaffenen Menschen sei- nes Umganges und seiner erziehenden Vatersorge, bezeichnete ihnen seinen Willen als die Richtschnur ihres Handelns, schematisirte zur ersten Uebungsprobe und zur Unterscheidung von dem Guten und Bösen seinen Willen an sinnlichen Gegenständen, lehrte sie in der Voraussagung der Folgen ihrer Handlungsweise das Nützliche und



Schädliche kennen, entwickelte ihren Verstand an der Betrachtung und Unterscheidung der Naturgegenstände, half ihnen ihre Sprache bilden, und belehrte sie über ihr Verhältniß gegen einander. Jetzt hat Gott nicht mehr nöthig, sich dem Einzelnen zu offenbaren, weil die für die ganze Menschheit geschehene Offenbarung, und das darauf gebauete Lehr- und Erziehungsamt der Kirche dazu hinreicht. Siehe die Tübinger Quartalschrift 1828, das vierte Heft.

b. Sobald man die (der ganzen Welt in die Augen leuchtende) Thatsache der Offenbarung erkennt; so ist man auch schon überzeugt, daß man dieselbe gehörig untersuchen und anerkennen muß; man findet selbst in der Offenbarung die Lehre von der strengen Pflicht, alle Offenbarungen Gottes unbedingt zu glauben, und ist so von der Pflicht, die geoffenbarten Lehren in ein gläubiges Gemüth aufzunehmen, im höchsten Grade gewiß. c. Man ist überzeugt, daß Gott noch manche, der menschlichen Vernunft unbekannte, wichtige Wahrheiten (Geheimnisse), Sittengesetze offenbaren und ganz außerordentliche Anstalten zur Erziehung des Menschengeschlechts treffen kann, und daß der Mensch verpflichtet ist, dieselben fest zu glauben und zu benutzen, sobald sie als von der ewigen Wahrheit ausgehende Lehren, Vorschriften, Anstalten erwiesen sind. d. Der Philosoph, welcher die Wahrhaftigkeit und mehrere Vollkommenheiten Gottes aus seiner Vernunft erkennet, hat doch noch Aufschluß über manche Dinge nöthig, worüber ihm seine bloße Vernunft nicht Aufschluß gibt, z. B. über die Art, wie die menschliche Natur zur Erreichung ihres Ziels unfähig geworden ist, wie die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott zu bewirken ist . . . e. Auch der spekulativste Philosoph nährt in sich den Wunsch, nicht nur, daß sich Gott näher, unmittelbarer enthüllet haben möge, und aus der Wolke der Verborgenheit hervorgetreten sey, sondern auch, daß Gott diese seine Offenbarung denjenigen Menschen, welche hinreichende Empfänglichkeit und Geneigtheit dazu haben, zu ihrer völligen Gewißheit kommen lasse. Denn der wahre Freund der Wahrheit wünscht nicht bloß die deutlichen Spuren derselben, sondern auch die ausdrücklichen Worte, die außerordentlichen Offenbarungen der Wahrheit zu erkennen; er wird also gegen die wirklichen Offenbarungen, sobald ihm Kunde davon wird, durchaus nicht gleichgültig seyn können (Siehe in J. Ch. A. Heinroth's Psychologie [Leipzig 1827] den Aufsatz: „Die Seele und der offenbarte Gott.“) —

Es erhellt also hieraus, daß die Metaphysik gegen die Offenbarung nicht gleichgültig macht, daß die Metaphysik sogar den Glauben an die Offenbarungslehren befördert, begründet, befestigt und gegen spitzfindige Einwürfe sichert. Deshalb ist die Metaphysik in allen Jahrhunderten von den religiösen Gelehrten als ein besonderes Beförderungsmittel der Religiosität geschätzt und behandelt worden. Wenn auch einige fromme Gelehrte gegen die Philosophie gleichgültig zu seyn schienen, und den Ausspruch thaten: „Gott lieben ist besser, als vieles Philosophiren;“ so war dieser Ausspruch zwar an sich recht, weil die



Liebe zu Gott die Krone von Allem, also besser, als alles Arbeiten, Schreiben, Lesen, Studiren, Spaziren . . . ist; aber dieser Ausspruch sagt nichts gegen den wahren Werth der Metaphysik (die ja, wie gezeigt, ein so wichtiges Mittel zur Liebe gegen Gott ist), und verwirft bloß das irreleitende, die Grenzen der Vernunft überschreitende, und die Offenbarung verschmähende Speculiren. Uebrigens sind die aus der Vernunft und Offenbarung hergenommenen Einwendungen gegen die Metaphysik und gegen die *theologia naturalis* im §. 121 aus der Vernunft und Offenbarung widerlegt worden (durch welche Widerlegung zugleich einige Behauptungen des Heinroth berichtigt werden können).

2. Aber ist denn die Metaphysik, die natürliche Religion, zum Glauben an die Offenbarung durchaus nothwendig a priori?

Antwort: A. Eine wissenschaftliche Erkenntniß Gottes aus der Vernunft, eine wissenschaftliche natürliche Theologie, die Metaphysik, ist unstreitig nicht dazu nothwendig. Denn, obgleich die wissenschaftliche Erkenntniß so vielen Menschen unmöglich ist, die wegen Nahrungsorgen und Arbeiten, wegen Mangels an Zeit und Geisteskraft sich nicht den Wissenschaften widmen können; so haben dieselben doch (nach dem Zeugnisse der Geschichte und der täglichen Erfahrung) einen festen, starken, unerschütterlichen Glauben. Moses und die Propheten haben den Israeliten nicht erst die Existenz des Unendlichen, des Selbstständigen, Allwahrhaften vordemonstrirt, ehe sie Glauben an Gottes Offenbarungen forderten; sondern in den übernatürlichen Thatfachen, in den Wundern der Allmacht und Allwissenheit, in den außerordentlichen Beweisen der Liebe und Treue, der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, der seine Verheißungen und Trohungen an dem israelitischen Volke so genau erfüllte, und dieses Volk wie auf Adlersflügeln trug und schützte, in diesen Thatfachen war dem Volke Israel (und andern Völkern) die Allmacht und Allwissenheit, die Liebe und Treue, die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes sichtbar und fühlbar; es bedurfte also zum Glauben keiner tief sinnigen Demonstrationen, wofür ohnehin kein Volk empfänglich ist. Die Geschichte lehrt, daß die Israeliten durch die Assyrische und Babylonische Gefangenschaft (die ihnen von den Propheten so oft als schreckliche Strafe angekündigt war), und durch die unter der außerordentlichen Anordnung Gottes bewirkte Befreiung von der Gefangenschaft so in ihrer Ueberzeugung von dem allheiligen und gerechten, wahrhaftigen und treuen, gütigen und gnädigen, allmächtigen und allwissenden Gotte befestigt worden sind, daß sie nach dieser Gefangenschaft nie wieder in den Götzendienst fielen, zu dessen Tilgung sie Gott so Außerordentliches hatten wirken sehen. Dem Christen sind die Vollkommenheiten Gottes noch anschaulicher geworden, und zwar im Gottmenschen, Jesus Christus.

B. Eine historische Kenntniß ist also zum Glauben hinreichend. So wird uns auch der Glaube an das menschliche Zeugniß auf historischem Wege möglich, auf welchem uns nämlich die Aucto-



rität und zugleich dasjenige, was von dieser Auctorität bezeugt wird, mit hinreichender Gewißheit bekannt wird.

C. Es fragt sich nun: „Ist die historische Kenntniß der Wahrhaftigkeit Gottes, welche Kenntniß zum Glauben an Gottes Wort hinreicht, die einzig genügende für das Menschengeschlecht? Oder kann auch eine andere Erkenntniß der Wahrhaftigkeit Gottes zum Glauben an sein Wort hinreichen?“

Daß eine andere Erkenntniß, als die historische und die streng wissenschaftliche, hinreicht, nämlich diejenige Erkenntniß, welche aus dem allgemeinen Menscheninnern, aus dem gesunden Menschenverstande, aus undeutlich, aber doch gewiß erkannten Gründen hervorgeht, ist über allen Zweifel erhaben. Denn es kann Jeder (ohne tiefe, philosophische Erkenntniß) schon aus der so veränderlichen und dabei so schönen, wohlgeordneten, zweckmäßigen Welt, und insbesondere aus der Krone der sichtbaren Welt, aus dem Menschen, einen höchst weisen, mächtigen, gütigen und heiligen (also auch einen in den Offenbarungen wahrhaften) Urheber der Dinge erkennen (wie selbst die Offenbarung lehrt). Schon der gesunde Menschenverstand sagt: 1. „Derjenige, welcher so überaus weise ist, kann nicht in Irrthum führen wollen, kann keines Lasters fähig seyn, da das Laster nur das Zeichen von Schwäche, Thorheit, Unverstand ist. 2. Die höchste Vernunft, Gott, wovon unsere Vernunft ihr Daseyn erhalten hat, muß noch weit mehr, als unsere Vernunft, jede Lüge, jeden Widerstreit mit sich selbst, verwerfen, also die höchste Wahrheit seyn. 3. Derjenige, welcher von Ewigkeit ist, welcher keines andern Dinges zu seiner Existenz bedarf, kann nicht durch die Dinge, welche er erschafft, verändert, und glückseliger gemacht werden. Er kann also bei seinen Handlungen nicht Selbstsucht, sondern nur reine Liebe gegen die Geschöpfe zur Absicht haben; daher kann er auch nicht, wenn er sich ihnen offenbart, sie in einen Irrthum führen wollen, er kann also nur wahrhaftig seyn. 4. Der allgemeine Menscheninn lehrt die Unendlichkeit Gottes, also die Unendlichkeit aller Vollkommenheiten Gottes, daher auch die allervollkommenste Wahrhaftigkeit Gottes. Denn der gesunde Menschenverstand sagt schon: a. Derjenige, welcher so viele und große Dinge gemacht hat, sollte nicht das höchste, größte, mächtigste, beste Wesen seyn? b. Wer sollte Demjenigen Schranken setzen, welcher allen Dingen die Schranken gesetzt hat? c. Jedes Endliche kann eine andere wesentliche Existenzart haben, es kann größer, kleiner, vollkommener, unvollkommener seyn. Es ist also nicht nothwendig, nicht wesentlich so beschaffen, wie es beschaffen ist; es kann also nicht das Wesen von sich seyn, indem das Wesen von sich alle seine Beschaffenheiten, Bestimmungen, nothwendig (nicht zufällig) hat, und statt derselben keine andere haben kann, eben deswegen, weil die ganze wesentliche Existenzart des Wesens von sich in der Nothwendigkeit, Wesenheit desselben gegründet ist. Nur das unendliche Wesen ist nothwendig so bestimmt, wie es bestimmt ist; in diesem kann es keine (von Außen her zu bestimmende) Zufälligkeiten geben.



d. Das unendliche, wahrhaft mögliche Wesen muß durch sich selbst existiren, kann durch ein unvollkommenes Wesen nicht zum Daseyn bestimmt werden; es muß also existiren, und zwar nothwendig und ewig; es ist ein Widerspruch, das Unendliche als nicht existirend (daher als ein endliches, mangelhaftes Wesen) zu denken; aus dem Nichtseyn der endlichen Dinge aber entsteht gar kein Widerspruch, die endlichen Dinge sind auch als nichtexistirend möglich, diesen ist das Daseyn nicht wesentlich. Daher der Ausspruch des Psalmisten: „Der Thor (der Unvernünftige, sich selbst Widersprechende) sagt in seinem Herzen: Es ist kein Gott.“

Stattler, welcher nur die sub c. und d. angeführten Gründe, als allein gültige Gründe anerkennt (wenigstens die andern Gründe nicht zur Sprache bringt), sagt in seinem Traktate de Deo S. 14. 15: „Sine notitia infinitae perfectionis Dei incerti essemus, utrum non ob intellectus imperfectionem ignorantia aliqua et errore summus ille quidem nostri auctor aliquando fallatur, aut ob bonae voluntatis aliquem defectum fallere nos ipse velit. Infinitudinis ergo Dei cognitione praevia, unde unde acquisita, nobis est opus, ut et illi revelanti quaevis certissime credere, et in ejus benevolentia, imo et promissis securissime confidere, totoque cordis et complacentiae affectu illum super creata omnia amare, ceu unicum summum ac purum bonum, possimus. Jam vero infinitudinem Dei nonnisi vel demonstratione vel sensu naturae ex confusis notionibus entis a se et entis infiniti, item ex communi hominum consensu (orto ab ipso communi sensu naturae) discere potuimus. Demonstratio infinitudinis entis a se hoc re ipsa unico principio nititur: Cum perfectiones purae, i. e. realitates merae, secundum se omnes ex aequo sibi mutuo compossibiles sint, idcirco, si ens a se esset finitae, i. e. certae solum in uno aliquo gradu perfectionis essentialis: nondum intelligeretur, cur istius potius, quam alterius, cur hoc potius gradu, quam alio aeque possibili. Cum ergo ens a se debeat esse ratio suae totius existentiae et essentiae sufficientissima, finitae certo gradu perfectionis esse non potest. — Nihil autem simplicius est demonstratione a priori tum possibilitatis, tum existentiae entis infiniti, tum quod, si existat ens infinitum, idem sit ens a se et auctor primus atque ultimus rerum omnium finitarum. Possibile enim est, quod mere realitatibus constat, quia contradictio defectum cum realitate opposita importat. Porro omnis ratio sufficiens existentiae rei qua rei pure realis est: ergo infinitum, realitates omnes pure tales complectens, etiam rationem sufficientissimam tum suae existentiae, tum finitorum omnium, ac proinde nostri et totius mundi istius complectitur. Enimvero possibilitatem et existentiam infiniti et quod idem necessario supremus auctor sit omnium finitorum, ob simplicitatem dicti evidentis ratiocinii, etiam confusis ex notionibus solo naturae communi consensu possumus intelligere; et, cum nec revelatio sine istius



veritatis intellectione locum habeat, nec tamen distincta illa demonstratio in commune vulgus hominum cadat; certi profecto sumus, communem sensum hominum, saltem bene moratorum, de infinitate Dei haud aliunde esse, quam ex naturae ipsius sensu, Dei ceu entis infiniti existentiam etiam a priori intelligente, ita tamen, ut ad conceptum Dei sub ratione entis infiniti nonnisi a praevia cognitione existentiae ejusdem sub ratione entis a se, veluti ex occasione, perducamur; dum scilicet de isto ente a se quaestio se movere in mente nostra incipit, an id necessario sit infinitum et purum bonum.

\* Bei allem dem wird aber vorausgesetzt, daß Gott die menschliche Vernunft durch seine Offenbarung erst gehörig entwickelt, weil ohne diese gar kein Vernunftgebrauch denkbar ist.

D. Endlich fragt sich noch, ob man die Existenz und die Auctorität Gottes auch aus der Offenbarung beweisen könne. Soll diese Frage den Sinn haben: „Kann man ohne andere Gründe bloß deswegen glauben (an die Existenz und Wahrhaftigkeit und die einzelnen Aussprüche Gottes), weil Gott es sagt, daß er existire und wahrhaftig sey?“; so ist die offenbar richtige Antwort hierauf diese: „Dazu, daß ich Jemanden auf sein Wort glauben kann, wird schon a priori meine Gewisheit von seiner Wahrheitsliebe erfordert. Diese Gewisheit muß also auf einem andern Wege schon erworben seyn. Was die Ueberzeugung von der Existenz eines Andern angeht; so entsteht dieselbe freilich sogleich, sobald der Andere mit mir spricht; ich glaube dieselbe nicht auf sein Wort, auf seine Auctorität, sondern sein Wort, seine Handlung, ist mir Beweis, daß er existirt, indem ein nicht existirendes Wesen auch nicht sprechen, sich nicht offenbaren kann. In diesem Sinne kann also die göttliche Offenbarung keine Erkenntnisquelle der Auctorität Gottes seyn, das Gegentheil wäre eine *petitio principii*. —

Nun aber entsteht die zweite Frage: „Kann denn die Offenbarung zu unserer Erkenntniß von der Existenz und Auctorität Gottes gar nichts beitragen?“ Die Behauptung, daß die Offenbarung zu dieser so äußerst wichtigen Kenntniß gar nichts beitragen könne, würde den Werth der Offenbarung außerordentlich herabsetzen, und der Geschichte, so wie dem Inhalte der Offenbarung geradezu widersprechen. Die Geschichte lehrt, daß gerade diejenigen Menschen und Völker, welche die Offenbarung erkannten und erkennen, auch von der Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes am festesten überzeugt waren und sind. Woher dieses? 1. Die Offenbarung weist durch ihren ganzen Inhalt unmittelbar und mittelbar auf die Existenz, Wahrhaftigkeit und die übrigen Vollkommenheiten Gottes hin; sie stellt die Abgötterei als Thorheit, die Gottesläugnung als Nuchlosigkeit dar, und behauptet, daß die Erkenntniß Gottes aus der unzerrütteten Vernunft, aus der (jedem Menschen ganz natürlichen) Weisheit, aus der in allen Menschen vorhandenen (allen angeborenen) Leichtgläubigkeit (Neigung) zu verar-



tigen Erkenntnissen, aus dem allgemeinen Menscheninne von selbst hervorgehe, wenn nicht die aus dem bösen, verwilderten, Herzen aufsteigenden Dünste diese Erkenntniß ersticken. (Siehe Ps. 113. Ps. 110. Pred. I, 16. Sprichw. I, 7. Ps. 13. Ps. 52.).

2. Die Offenbarung weist auf drei Wege hin, worauf die Vernunft zur Erkenntniß Gottes kommen kann, und setzt so mit Rechte die Erkenntniß Gottes aus Vernunftgründen voraus. Diese drei Wege sind A. die Betrachtung des Weltalls, B. die Betrachtung des Gewissens in uns, C. die Betrachtung der von Gott uns zufließenden Wohlthaten. Zu A. siehe Job. XII. Is. XL. Weish. XIII. Ps. 8. Ps. 18. Ps. 144. Röm. I, 19. Apostelgesch. XIV, 16. — Zu B. siehe Ps. 18, 8-14. Röm. II, 14. 15. Apostelg. XVII, 24-28. — Zu C. siehe Apostelg. XIV, 16. XVII, 24-29. Die Offenbarung leitet also den forschenden Philosophen auf die rechten Wege, 1. auf den kosmologischen und physikotheologischen, 2. auf den moralischen (den physikotheologischen, in besonderer Beziehung auf die moralische Natur des Menschen geführten, 3. auf den historischen Beweis von der Existenz Gottes. Siehe Stattler: „Meine noch immer feste Ueberzeugung... S. 115 bis 120.“ — Sogar der ontologische Beweis aus der Wesenheit, Möglichkeit, scheint von Gott angedeutet zu seyn, da er sagt: „Ich bin, der ich bin.“ Sage zu den Kindern Israels: „Der da ist, hat mich zu euch gesandt.“ Denn was heißt: „ich bin, der ich bin“ anders, als: „ich bin durch mein Wesen; ich bin nothwendig, ewig, selbstständig; mein Nichtseyn ist unmöglich; ich enthalte in meinem Wesen (also in meiner Möglichkeit) den Grund meines Seyns?“ Siehe Miotti S. 247. Der Beweis aus der Selbstständigkeit scheint vom Isaias XL angedeutet zu werden. Es heißt da: „Wer hat den Himmel ausgespannt? Wer trägt die Last der Erde mit drei Fingern? Der Herr hat die Erde gegründet, und dem Meere Dämme gesetzt; er spricht zu den Fluthen desselben: „So weit, und nicht weiter!“ Was heißen diese Worte anders, als: „Da das Meer hätte auch andere Grenzen haben können, als diese, welche es jetzt hat; da die Erde an diesem, oder auch an einem andern Orte hätte seyn können; da der Himmel so oder auch anders, in dieser oder auch in einer andern Größe und Figur hätte ausgespannt seyn können: wer hat denn aus allen diesen unbestimmten Möglichkeiten gerade diese und nicht jene in's Daseyn gerufen; wer hat Alles gerade so und nicht anders bestimmt?“

3. Die Offenbarung eröffnet einen ganz neuen, ihr eigenthümlichen, Weg, worauf wir zur Erkenntniß Gottes gelangen; sie zeigt uns Wunder der Allmacht und Allwissenheit, läßt uns Gott als den allmächtigen Herrn Himmels und der Erde, als den allwissenden Erforscher der Zukunft und der innersten Gesinnungen der Menschen, als den allheiligen und allgerechten Bestrafer und Belohner des Menschengeschlechts, als den wahrhaftigen und getreuen Vollzieher aller Verheißungen und Drohungen, als den allliebenden Vater und Erzieher des Menschenges



schlechts, schauen. Wie viele Wunder von Moses, Elias, Elisäus, Daniel . . . sind zu diesem Zwecke gewirkt! Wie ist die ganze Geschichte des hebräischen Volkes zur Belebung dieser Ueberzeugung geeignet! Ja, wer ohne alle Erkenntniß Gottes an die Offenbarung geht, muß durch die Kette von Wundern, Weissagungen, Leitungen, Belohnungen, Befürungen . . . von der Existenz der allmächtigen, allwissenden, allheiligen, allgerechten, allwahrhaftigen, allgütigen Vorsehung überzeugt werden, und so zu den Kenntnissen gelangen, welche zum Glauben an die einzelnen Offenbarungen Gottes a priori erforderlich sind. (Siehe 1 Mach. II, 50-62. IV, 9-12. Josue XXIV, 17-21. 31. XXII, 17-30. Viele Psalmen beschreiben die von Gott gewirkten Wunder, und die in denselben sich abspiegelnden Vollkommenheiten Gottes.) Schon den ersten Menschen wurde durch die Offenbarung Gottes zur Erkenntniß Gottes nachgeholfen, und die Offenbarung Gottes ist es unstreitig, wodurch die erste Idee von Gott im Menschen entstanden und durch das ganze Menschengeschlecht verbreitet ist. In Christus erschien Gott sogar in menschlicher Gestalt. Christus behauptete ausdrücklich, daß er Gott sey, und bewies durch eine Reihe von Wundern, daß die Allmacht Gottes, durch eine Reihe von Weissagungen und Aufschlüsselungen der verborgenen Dinge, daß die Allwissenheit Gottes, durch die höchste Weisheit, durch die vollkommenste Heiligkeit seines Wandels und seiner Lehre, daß die Heiligkeit Gottes in ihm wohne, und daß er seine ganze Lehre von Gott aus dem Wesen Gottes geschöpft habe. Die vollkommenste Theophanie in Christus ist demnach der vollkommenste (reflektirte) Beweis für den Glauben an Gott.

\* Das Göttliche kann nur aus ihm selbst, nicht aber aus Menschlichem, was die Vernunft ist, bewiesen werden. Wie das Menschliche, Vermünftige, wo es ist, sich durch seine Wirksamkeit in wahrnehmbaren Erscheinungen kund thut, und wir aus solchen Erscheinungen rückwärts schließen, daß es in dem diese Erscheinungen Wirkenden vorhanden ist; so kann auch die Natur des Göttlichen sich in seinen Wirkungen nicht verläugnen, kann nur aus diesen, als seinen Erscheinungen, erkannt werden. Aus den Erscheinungen, Wirkungen des Christenthums kann und muß also die Göttlichkeit desselben erkannt werden. In dieser Erkenntniß ist mit der Erkenntniß der einzelnen Offenbarungen zugleich die Erkenntniß der Auctorität Gottes verbunden. Diesen Weg der Erkenntniß für uns führt selbst Christus an, da er sagt: „Aus den Früchten erkennt man den Baum. Wenn ihr mir nicht glauben wöllet, so glaubet meinen Werken.“ Ueberhaupt kann und muß Gott Demjenigen, welchem und durch welchen er sich Bieten offenbaren will, solche Merkmale, Creditive, geben, wodurch er selbst und die Uebrigen zur Gewisheit kommen. Diese Creditive sind theils nur für ihn, theils für alle, und darum auch für ihn: diese Creditive sind übermenschliche heilige Thaten, Gesinnungen, Kenntnisse, Lehren, sind Wunder und Weissagungen und die in beiden sich abspiegelnden himmlischen Lehren, Ideen, sind Heiligkeit der Lehren und des Wandels . . ., und können als Thatfachen nur auf geschichtlichem Wege erkannt werden. Siehe die Tübinger Quartalschr. viertes Heft. 1828.

4. Die Offenbarung versichert (was uns die Vernunft als etwas Mögliches, Wünschenswürdiges, ja Nothwendiges verkündet), daß



Gott durch seine übernatürliche Einwirkung auf den Geist des Menschen die Kräfte desselben so erhöhe, entwickle, ergänze, daß sich (bei gehöriger Mitwirkung der Menschen) die zum festen Glauben a priori erforderlichen Kenntnisse entwickeln, daß also der gesunde Menschenverstand zur Anerkennung der von der Offenbarung vorausgesetzten Wahrheiten leicht gelange, so wie sogar ein Mensch den andern so anleiten, unterrichten, erziehen kann, daß er (ohne philosophische Beweise) durch den allgemeinen Menschenverstand die Lehren der natürlichen Religion (der Vernunftreligion) fassen und festhalten kann. Siehe Stattler's Religionsphilosophie S. 180-183.

Aus dem bisher Erwiesenen muß offenbar einiges Licht fallen auf die Streitfrage: „Gibt es eine bloß natürliche Religion (die der geoffenbarten vorbegeht und dieselbe begleitet)“?

Einige sagen: „Nur in diesem Sinne kann es eine Vernunftreligion geben: Die unmittelbaren ursprünglichen Offenbarungen Gottes sind für uns, die wir sie aus menschlichem Unterricht, also nicht aus unmittelbarer Offenbarung, haben, und durch eigene Reflexion ausbilden, im Gegensatz zu den spätern Offenbarungen als Vernunftreligion zu betrachten (wiewohl sie an sich mit der Offenbarung in Eins zusammenfallen). Denn woher sollten die ersten Menschen die ursprüngliche Religion (die Ideen „Gott“, „Tugend“ . . .) anders hernehmen, als aus göttlicher Offenbarung? Die Offenbarung ist ja der Vernunft, was die äußere Natur dem Verstande ist. So wie diese dem Verstande den Stoff zu seinen Begriffen liefert, so schafft die Offenbarung den Inhalt für die Vernunftideen. Die Vernunft ist weiter nichts, als das Vermögen, durch das Göttliche afficirt zu werden.

\* Warum sollte aber die Vernunft nachher nicht Manches von den geoffenbarten Lehren als etwas mit den Vernunftprincipien im notwendigen Zusammenhange Stehendes, also auch durch den bloßen Vernunftgebrauch Erkennbares auffinden, und nachher wissenschaftlich für sich behandeln, so daß dann die andere, noch nicht durch die Menschenvernunft erkennbaren Offenbarungslehren als material und formal geoffenbarte Lehren, hinzugefügt werden?

Andere sagen: „Erst muß die Vernunftreligion vorbegehen; dann erst kann die geoffenbarte Religion sich daran knüpfen . . .“

Die Wahrheit liegt in der Mitte. Obgleich nämlich die Geschichte lehrt, daß schon den ersten Menschen eine Offenbarung geworden ist, daß es also nie eine bloße Vernunftreligion auf Erden gegeben hat: so lehrt doch die Vernunft und die Offenbarung auch, daß eine Vernunftreligion, eine aus Vernunftprincipien abgeleitete Erkenntniß Gottes (in dem Falle, wo die Vernunft durch die Offenbarung schon entwickelt ist) wirklich möglich ist; die Offenbarung sagt ausdrücklich, daß die Vernunft Gott aus den Werken Gottes so zu erkennen vermöge, daß die Heiden, welche ihn nicht kennen, gar nicht zu entschuldigen seyn. Within ist die Lehre, daß auch die Vernunft durch die Anwendung ihrer Principien zur



Erkenntniß der Vollkommenheiten Gottes führe, selbst in der Offenbarung gegründet. Sogar ist hiermit im Einklange die Geschichte einzelner Menschen und Familien unter den Heiden, welche Gott durch das Licht ihrer Vernunft erkannten, ja selbst einige philosophische Beweise für einige Vollkommenheiten Gottes führten (wiewohl auch nicht zu läugnen ist, daß denselben Einiges aus der Uroffenbarung bekannt seyn konnte). Im Briefe an die Römer wird mit ausdrücklichen Worten behauptet: „Die Heiden, die kein geoffenbartes Gesetz haben, thun von Natur Einiges, was gesetzmäßig ist, und zeigen, daß ihnen das Gesetz in's Herz geschrieben ist, indem ihnen ihr Gewissen Zeugniß gibt, und ihre Gedanken sie anklagen, oder rechtfertigen.“ Röm. II, 14. 15.

Aus dem Ganzen folgt: „Benutze sowohl das Licht der Vernunft, als das Licht der Offenbarung, welche beide ein unzertrennliches Ganze ausmachen, da die Vernunft ohne die Offenbarung nicht entwickelt, und die Offenbarung ohne die Vernunft nicht aufgefaßt und (so viel möglich) in ein harmonisches Ganze — in eine wissenschaftliche Erkenntniß — geordnet werden kann. Das Einseitige straft sich selbst. Da die Geschichte der Philosophie lehrt, wie schrecklich jene, welche die Offenbarung verwerfen, selbst in Rücksicht auf die Vernunftreligion sich verirren; da ferner die Natur der Sache bezeugt, wie schwer eine Vernunftwissenschaft von Gott zu Stande kommt: so laß dich hierdurch warnen; gebrauche zwar deine Vernunftkräfte mit allem Eifer, halte dich aber auch an die Offenbarung mit ganzer Seele, und reiß dich nie los von Christus, der da ist das Licht der Welt, der Weg, die Wahrheit und das Leben.“